

Bergische Universität Wuppertal
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Philosophisches Seminar
Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie

Fichtes transzendente Annäherung zum Sein 1801-02

Thesis zur Erlangung des akademischen Grads
eines Masters of Arts (M. A.) in Philosophie
im Studiengang Erasmus Mundus Master EuroPhilosophie

vorgelegt von
Leonard Ip
Matrikelnummer: 1942532

Juli 2021

Erstgutachter: Prof. Dr. Alexander Schnell
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jean-Christophe Goddard

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	1
Einleitung.....	2
1. Das Problem des Seins in Fichtes Transzendentalphilosophie	2
2. Der „negative“ Seinsbegriff in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre	5
3. Das Problem des Nihilismus und die <i>Bestimmung des Menschen</i>	7
4. Der Gang der Untersuchung	11
1. Die Forderung nach absolutem Sein.....	13
1.1 Die Zweideutigkeit des absoluten Seins (I)	13
1.2 Die Ungleichung des Absoluten und absoluten Wissens.....	14
1.3 Der Sinn der Unvollständigkeit des absoluten Wissens	17
1.4 Die Einführung des positiven Begriffs des Seins	22
2. Die Grundstruktur des absoluten Wissens	29
2.1 Die Struktur der Theorie des absoluten Wissens	29
2.2 Vorläufige Erörterung des absoluten Wissens.....	31
2.3 Die dreifache Gliederung des absoluten Wissens.....	35
2.4 Absolutes Wissen als intellektuelle Anschauung	42
3. Die reflexive Genetisierung des absoluten Seins.....	50
3.1 Die Zweideutigkeit des absoluten Seins (II).....	50
3.2 Das Prinzip absoluter Reflexion und der Gang reflexiver Genetisierung.....	51
3.3 Die Implikation des Seins im Wissen als vorreflexiven Horizont.....	62
3.4 Die Selbstabgrenzung des Wissens vom Sein als irreflexivem Fundament	75
Schluss: An der Grenze der Transzendentalphilosophie	94
Anhang: Strukturvergleich des ersten Teils der Wissenschaftslehre 1801/02 nach drei Ausgaben.....	99
Literaturverzeichnis	101

Einleitung

1. Das Problem des Seins in Fichtes Transzendentalphilosophie

Die vorliegende Arbeit versteht sich als der erste Schritt eines Versuchs, Fichtes Umgang mit dem Problem des Seins im Rahmen der Entwicklung seiner Wissenschaftslehre nach dem Jahr 1800 in seinen theoretischen Kerngedanken zu rekonstruieren. Als ein erster Schritt setzt sie sich hauptsächlich mit dem Text der *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*¹ auseinander. Dieser Text gilt als das Hauptdokument, mit dem die sogenannte „Spätphilosophie“ Fichtes nach der ersten „Jenaer“ Periode seines Philosophierens einsetzt. Als Teil eines größeren Versuchs soll die vorliegende Arbeit nicht nur eine immanente Textauslegung bedeuten, obwohl diese Aufgabe den großen Teil dieser Arbeit in Anspruch nimmt. Vielmehr ist die vorgelegte Textauslegung in einer umspannenden Problematik eingebettet, die das Ziel seiner Argumentation informiert. Im Voraus gilt es, diese Problematik in groben Zügen zu vergegenwärtigen, um die systematische und historischen Hintergründe der vorliegenden Arbeit zu belichten.

Der Titel dieser Arbeit drückt die systematische Hypothese aus, die der vorliegenden Arbeit untermauert. Derzufolge lässt sich Fichtes Behandlung des Seinsproblems in seinen „späteren“ Wissenschaftslehren nach 1800 als der schrittweise vollzogene und radikalisierte Versuch verstehen, dem Begriff des Seins ein grundlegenderer Status zuzuschreiben, als dies in seinem früheren Ansatz der Fall war, der jedoch zugleich auf der eigentümlichen methodologischen und systematischen Grundlage der Wissenschaftslehre begründet ist. Der Vollzug dieses Versuchs wird nach der Hypothese als eine einheitliche Denkbewegung verstanden, die sich mit der allgemeinen Formel einer „transzendentalen Annäherung zum Sein“ charakterisieren lässt. Diese Formel will Abgrenzungen auf historischen und systematischen Ebenen ausdrücken, die die Rechtfertigung dafür liefern, Fichtes Behandlung des Seinsproblems nach 1800 und insbesondere in 1801-02 als einen eigenständigen und bedeutungsvollen Gegenstand der Untersuchung zu betrachten. Zur Definition des Arbeitsthemas seien zuerst diese Abgrenzungen verdeutlicht.

In historischer Hinsicht sah sich Fichtes philosophische Arbeit in den frühen Jahren des 1800s zum großen Teils von der Not motiviert, seine Philosophie im Ganzen und insbesondere deren Grundlage, die Wissenschaftslehre, gegen Kritikern von allen Seiten zu verteidigen. Die

¹ Fichtes Texte werden im Folgenden nach der Reihen-, Band- und Seitennummer von der *Gesamtausgabe* zitiert. Die vollständige Bibliographie findet sich im Literaturverzeichnis.

bedeutendsten davon waren bekanntermaßen Jacobi, Schelling, Hölderlin und Novalis, deren substantiellen Einwände gegen Fichtes Position und Argumente in der Wissenschaftslehre schon ausführlich dokumentiert sind². Auf einem hohen Abstraktionsniveau lässt sich sagen, dass diese Einwände den Anschein betreffen, als ob die Wissenschaftslehre, indem sie das absolute Ich die Welt, Natur und alle Seiende verschlucken lässt, keinen wahrhaften Zugang zur Realität oder zum Sein gewährleisten kann. Die Stoßrichtung dieser Einwände hat jedenfalls Fichte selbst *grosso modo* ähnlicherweise verstanden, was sich aus der populären Schrift *Die Bestimmung des Menschen* von 1800 klar herausstellt. Dass Fichte in dieser Schrift erste Entwürfe einiger Hauptgedanken erstellt, die in der späteren und vermeintlich tragfähigeren Fassungen der Wissenschaftslehre zur Entfaltung kommen, wurde auch schon treffend gezeigt³.

Unter diesem historischen Hintergrund muss die Formel „transzendente Annäherung zum Sein“ mit einem Akzent auf den Begriff „transzendental“ verstanden werden. Indem Fichte gegen den Einwand, dass die Wissenschaftslehre dem Sein nicht Rechnung zu tragen vermag, überzeugend zu argumentieren beabsichtigt, wird es minimal verständlich, weshalb im inhaltlich völlig unbestimmten Sinne in den neueren Wissenschaftslehren von einer Annäherung zum Sein die Rede sein soll. Dabei bleibt wesentlich offen, wie diese Annäherung vollzogen wird und wie sie zeigt, dass die Wissenschaftslehre das Problem des Seins überzeugend behandeln kann. Wichtig ist in erster Linie zu bestätigen, dass diese Annäherung zum Sein – was auch immer sie konkret bedeutet – der Grundposition der Wissenschaftslehre nicht widerspricht, sondern umgekehrt nur darauf fundiert sein kann. Da diese Position sich bekanntlich in Fichtes Behauptung, Transzendentalphilosoph zu sein, ausdrückt, ist die Annäherung zum Sein, die Fichte in den neueren Wissenschaftslehre unternimmt, entscheidend eine transzendente. Mit anderen Worten, mit dem Versuch einer transzendentalen Annäherung zum Sein will Fichte zeigen, dass die Transzendentalphilosophie in der Form der Wissenschaftslehre dazu imstande ist, dem Sein eine Bedeutung zu verleihen, die seine philosophischen Gegner nur aufgrund eines Negierens der Transzendentalphilosophie möglich

² Zu Jacobi: *Fichte und Jacobi*, hrsg. K. Hammacher, *Fichte-Studien* Bd. 14, Amsterdam – Atlanta: Rodopi 1998; Zu Schelling: A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble: Million, 2009; Zu Hölderlin: V. Waibel, *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000; zu Novalis: B. Loheide, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs. Fichte-Studien Supplementa*, Bd. 13, Amsterdam – Atlanta: Rodopi 2000.

³ Vgl. J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart: Kohlhammer, 1955. S. 114ff; W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritischen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1970, S. 213f; A. Schnell, „Die Bestimmung des Ich. Wissen als Realitätserzeugung in Fichtes Bestimmung des Menschen (1800)“, unveröffentlichtes Manuskript, 2020.

sehen. Dies ist, historisch betrachtet, die ausschlaggebende Bedeutung von Fichtes Behandlung des Seinsproblems kurz nach 1800, die der Titel dieser Arbeit ausdrücken will.

Die Veränderungen, die die Wissenschaftslehre nach 1800 erfuhr, wurden durch die oben beschriebenen historischen Umstände deutlich veranlasst. Indessen entstammten sie auch unverkennbar der systematischen Entwicklung des Denkens Fichtes und sind nicht nur als extern motiviert anzusehen. Die Fragen, inwiefern solche Veränderungen lediglich formal sind, und ob sie tatsächlich den „Lehrinhalt“ der Wissenschaftslehre betreffen, haben die Fichte-Forschung von Anfang an und bis heute in endlosem Disput versetzt. Ohne dieser Disput zu beenden zu haben, lässt sich jedoch bemerken, dass die Form und der Inhalt der Wissenschaftslehre, wie Fichte selbst unermüdlich lehrt, wesentlich zusammenverbunden sind. Das bedeutet, dass auch eine „formale“ oder „begriffliche“ Veränderung philosophisch bedeutsam sein soll, insofern sie zuvor unverfügbare theoretische Klarheit bringt.

In dieser systematischen Hinsicht sei nun auf das Gewicht des Begriffs „Annäherung zum Sein“ in der Formel hingewiesen. Von der Entwicklung Fichtes eigenen Denkens her gesehen macht es wenigen Sinn, das Prädikat „transzendental“ in der Formel mit Bezug auf jede Phase vom fichteschen Denken zu bestreiten. Fichte bleibt sein ganzes Leben lang zweifellos Transzendentalphilosoph, und die ehemals populäre Meinung, dass der späte Fichte gleichsam Dogmatiker oder Theologe wurde, wurde von der Forschung längst zurückgewiesen⁴. Dennoch entstehen freilich Unklarheiten zu den Fragen, wie genau der Sinn des Transzendenten in den verschiedenen Phasen seiner Philosophie zu fassen ist und inwiefern dieser Sinn sich ändert oder vertieft. Licht in dieses Dunkel zu bringen, wäre einem berechtigten und erbaulichen Verständnis von dieser Philosophie unabdingbar. Aus mehreren Gründen bildet das Problem des Seins einen ausgezeichneten Faden hierzu – nicht zuletzt deshalb, weil es eben eine der bedeutendsten Streitfragen zwischen Fichte und seinen Zeitgenossen war. Mit dem Begriff der „Annäherung zum Sein“ will diese Arbeit nicht nur eine angemessene Charakterisierung von Fichtes Behandlung des Seinsproblems in und nach 1800 aufstellen, sondern auch die substantielle Salienz dieser Behandlung in Abgrenzung von seinen früheren Behandlungen desselben Problem hervorheben, und dadurch zum Verständnis der fichteschen Transzendentalphilosophie als solchen beitragen⁵.

⁴ In dieser Hinsicht exemplarisch ist die Auseinandersetzung G. Zöllers mit J. Drechslers *Fichtes Lehre vom Bild*: G. Zöller, „Fichtebilderverbot. Historische und systematische Überlegungen zum philosophischen Umgang mit Fichtes Texten“, in *Fichte-Studien* Bd. 42, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2016, S. 217-234.

⁵ Es sollte in zukünftiger Forschung möglich sein, die Seinsproblematik bei Fichtes „mittlerer“ Wissenschaftslehre (1801-05) nicht nur von ihrer „früheren“ Phase (1794-99), sondern auch von der im engen Sinne „späteren“ Phase (1807-1814) abzuheben. Unter der praktischen Beschränkung der vorliegenden Arbeit auf die *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/02* kann diese Hypothese allerdings nicht eingeführt und gewagt werden.

Um die auf diese Weise formal abgegrenzte Bedeutung des Seinsproblems inhaltlich zu beleuchten, soll im Folgenden zwei besondere Themen in der Entwicklung der Philosophie Fichtes bis auf 1800 kurz dargestellt werden: (2) der „negative“ Seinsbegriff in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre, der zur systematischen Grundlage der fichteschen Transzendentalphilosophie im Ganzen gehört, und (3) das Problem der Nihilismus, das Jacobi Fichte vorwarf, und Fichtes Antwort darauf in der *Bestimmung des Menschen* in 1800. Zusammen stellen diese zwei Themen die unmittelbare Problemlage heraus, aus der sich Fichtes transzendente Annäherung zum Seinsproblem in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* in 1801-02 entwickeln wird. Vor diesem Hintergrund wird die folgende Untersuchung in dem Text der *Darstellung* im Gang gesetzt, worüber ein Überblick abschließend gegeben wird (4).

2. Der „negative“ Seinsbegriff in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre

In welchem Sinne gehört der Seinsbegriff zur Grundlage der fichteschen Transzendentalphilosophie, d. i. der Wissenschaftslehre im Ganzen? Welche prinzipielle Bedeutung wird diesem Begriff dabei zugeschrieben, und zwar auf solche Weise, dass sie sich einerseits als die bleibende Grundlage für die Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre verstehen lässt, andererseits doch genau die Anregung zur kritischen Neugestaltung der Seinsproblematik in den späteren Wissenschaftslehren hervorruft?

Auf diese scheinbar hochkomplexe Problemreihe lässt sich eine umspannende Antwort auffinden, wenn man Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre als die Grundlegung und Verteidigung einer einzigen philosophischen Grundposition betrachtet. In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) wird diese Position zum paradigmatischen Ausdruck gebracht: „Kurz: die Wissenschaftslehre ist transscendentaler Idealismus.“ (GA I,4, 227) Die ebenfalls paradigmatische Bestimmung dieser Position wird hier durch die Formulierung der These gegeben, dass das Sein „ein *negativer* Begriff“ sei (GA I,4, 252):

„[D]arin besteht das Wesen des transscendentalen Idealismus überhaupt, und das der Darstellung selben in der Wissenschaftslehre insbesondere, daß der Begriff des Seyns gar nicht als ein *erster* und *ursprünglicher* Begriff angesehen, sondern lediglich als ein *abgeleiteter*, und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur als ein *negativer* Begriff betrachtet wird. Das einzige positive ist dem Idealisten die Freiheit; Seyn ist ihm bloße Negation der erstern.“ (GA I,4, 251f)

Als Leitfaden zum Gesamtverständnis des Seinsbegriffs in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre lässt sich diese These verstehen. Denn dieser „negative“ Begriff des Seins ergibt sich bekanntlich aus der grundlegenden Korrelation „Ich – Nicht-Ich“, die Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre im Ganzen durchherrscht, und in der das Sein mit dem Nicht-Ich gleichgesetzt wird. In aller Deutlichkeit wird diese Gleichsetzung in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99) festgelegt: „Der Charakter des Nicht-Ich ist das Sein, eine Negation.“ (GA IV,3, 357; vgl. GA IV,2, 38f) So kommt dem Seinsbegriff eine prinzipielle Abhängigkeit zu, nämlich, vom Ich als höchster Instanz absoluter, d. h. seinssetzender Tätigkeit. In diesem Abhängigkeitsverhältnis besteht also die Grundrichtung, die Fichtes frühe Wissenschaftslehre als ein transzendentalphilosophisches Programm kennzeichnet. Die äußerst komplexen Entwicklungen des Verhältnis des Ichs und Nicht-Ichs in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und in der *Wissenschaftslehre nova Methodo* sind demnach so viele Weise, das Sein als Beschränkung der Tätigkeit von der Tätigkeit des Ichs her abzuleiten.

In diesem Zusammenhang macht der Satz, dass das Sein *dem Idealisten* die bloße Negation der Freiheit ist, darauf aufmerksam, dass der transzendente, d. i. negative Seinsbegriff in direktem Gegensatz zum Seinsbegriff von Fichtes philosophischem Erzfeind, d. i. dem Dogmatismus, ihr systematisches Gewicht gewinnt. Der dogmatische Seinsbegriff ist für Fichte mit dem kantischen Begriff des „Dings an sich“ bekannt. Insofern die Auffassung, dass die „Erklärungsgrund der Erfahrung“ das Ding an sich sei (GA I,4, 188), von der Wissenschaftslehre systematisch zurückgewiesen wird, muss der transzendental-kritische Begriff des Seins im Wesentlichen „negativ“ bleiben, d. i. vom Ich ausgehend begründet werden. Will Fichte diese Grundposition seiner Philosophie nicht verlassen, so wird ihm der negative Seinsbegriff seine bleibende Notwendigkeit behalten.

Dass die Verbindung des transzendentalen Idealismus mit dem negativen Seinsbegriff die systematische Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre bei weitem nicht erschöpft, bezeugt allerdings schon die bloße Theoriegestalt und Begrifflichkeit in den Fassungen der Wissenschaftslehre nach 1800. Die Neugestaltung des Seinsbegriffs und die Problematik, die dieser Neugestaltung zugrunde liegt, lassen sich lediglich mit Rückgriff auf Fichtes Jenaer Textgruppe nicht hinreichend erklären und bilden daher das thematische Zentrum der vorliegenden Untersuchung in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02. Bevor die immanente Herleitung eines „neuen“ Seinsbegriffs – freilich in einem noch zu bestimmenden Sinne – in der *Darstellung* in der folgenden Untersuchung rekonstruiert wird, soll aber die Anregung dazu zunächst aus historischer Sicht berücksichtigt werden. Diese Anregung bildet

ein hochspezifisches Problem, das Jacobi in seiner berühmten Fichte-Kritik hervorbrachte: das Problem des „Nihilismus“.

3. Das Problem des Nihilismus und die *Bestimmung des Menschen*

Aus historischer Sicht ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die *Bestimmung des Menschen* von 1800 – längst als der „Wendepunkt“ zwischen Fichtes „früherer“ und „späterer“ Wissenschaftslehre betrachtet⁶ – Fichtes Antwort nicht auf einen einzigen Vorwurf, d. i. Jacobis Kritik an die Wissenschaftslehre, sondern hauptsächlich auf zwei Vorwürfe bildet. Historisch und realpolitisch gesehen wäre der Vorwurf des *Atheismus* die direktere Ursache, die zur Verfassung der *Bestimmung* führte. Wohlbekannt ist der rasante Ausbruch des sogenannten „Atheismusstreit“ nach der Veröffentlichung von Fichtes kurzem Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ in 1798, der in 1799 mit dem Widerruf Fichtes Jenaer Lehrstuhls endete. Obwohl Fichte mit der *Bestimmung* und einigen anderen Schriften⁷ sich von öffentlicher Empörung (vergeblich) zu verschonen versuchte, ist die Streiterei, die sich aus den Auseinandersetzungen ergab, philosophisch wenig interessant. Gegen Vorwürfe, die sich unkritisch auf theologischen Dogmen stützte⁸, verteidigte Fichte eine hartnäckige kantisch-kritische Position zur Religionsphilosophie, die die Religion (sachlich, „Gott“) restlos auf die Moralität (sachlich, „die Idee einer moralischen Weltordnung“) reduziert⁹, und sich gleichzeitig bemühte, seine dogmatischen Gegner zu beschwichtigen. Die Frage, ob die *Bestimmung* als Selbstverteidigung eine sachliche Rückkehr in den dogmatischen Theismus bedeutet, wäre somit gar nicht philosophisch sinnvoll zu stellen.

Philosophisch viel bedeutsamer ist Jacobis Fichte-Kritik. Zwar ist die Anwesenheit des „wahren“ und „lebendigen“ Gottes in Bezug auf Fichtes Philosophie eine der Streitfragen, die in Jacobis „Briefe an Fichte“ auftauchen (vgl. GA III,3, 246-253), doch ist es klar, dass Jacobis Gottesbegriff nicht denselben von denen, die Atheismus schrien, ist (GA III,3, 249ff). Ob Fichtes Philosophie im landläufigen Sinne atheistisch sei, ist nach Jacobi auch nicht die

⁶ I. Radrizzani, „Die *Bestimmung des Menschen*: der Wendepunkt zur Spätphilosophie?“, in *Fichte-Studien*, Bd. 17, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2000, S. 19-42. Radrizzani ist der Meinung, dass das Verständnis dieser Schrift als „der Wendepunkt zur Spätphilosophie“ verfehlt ist. Das ändert aber selbstverständlich nicht die wirkungsgeschichtliche Bedeutung dieses Verständnis.

⁷ „Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstlich Sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen“ (Januar 1799, SW V, 191-238), „Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus“ (1799, SW V, 241-233) etc..

⁸ Vgl. die anonyme Broschüre, „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus“ (November 1799, SW V, 304-326).

⁹ Vgl. SW V, 186, 208, 209.

Hauptsache, denn er hielt, wie er in seinem berühmten Brief an Fichte schrieb, Fichte persönlich für keinen Atheist (GA III,3, 246). Die Rede von wahrem und lebendigem Gott bei Jacobi hat vielmehr eine Bedeutung, die nur in Zusammenhang mit der eigentlichen Sache seiner Kritik an Fichte verstanden werden kann. Dieser Sache hat Jacobi den Titel „Nihilismus“ gegeben. Demnach entstammt Jacobis Behauptung eines lebendigen Gottes nicht dem Bedürfnis der christlichen Doktrin, sondern der Einsicht in die Leerheit dessen, aus dem Fichte alle Realität und alles Wissen herleiten lassen will, d. i. des Ichs. Jacobis Gott lässt sich folglich nicht traditionell-theologisch als personaler Welturheber denken, sondern soll sich überhaupt nicht denken lassen, insofern alles Denken im Ich gegründet sein muss. Er ist „unergründlich“ (GA III,3, 250f), weil er nur unmittelbar „in uns“ gelebt (GA III,3, 249), aber nicht gewusst oder gedacht werden kann, d. h. weder aus vernünftiger Notwendigkeit begründet noch mit Bilder und Geschichte dogmatisch repräsentiert wird. Der Gedanke, dass Gott nur auf diese Weise „lebendig“ sein kann, ist in diesem Sinne die Kehrseite der Tatsache, dass alles mögliche Denken das wirkliche Leben nicht aus sich zu erschaffen vermag und folglich auf einen Urquell des Lebens außer sich (der „der lebendige Gott“ heißen kann oder nicht) verweisen muss.

Der Sache nach unterscheidet sich der Vorwurf des Nihilismus also erheblich von dem des Atheismus. Es ging Jacobi nicht darum, die christliche Gottesbild gegen die kritische Philosophie zu wiederherstellen, sondern die interne Unzulänglichkeit der letzteren, d. i., den Mangel an Realität oder an „Leben“ im Ich als Grund des Wissens und Gegenstand der Wissenschaftslehre zu überwinden. Es ist daher kaum überraschend, dass Fichte das Problem des Nihilismus, wie Jacobi es ihm vorstellt, viel ernster nahm als das Problem des Atheismus. Dies bezeugt bereits der Gedankengang, den Fichte in der *Bestimmung* darstellt: der Übergang vom „Wissen“ zum „Glauben“ wird von der Unfähigkeit des Wissens, den eigentlichen Bezug zur Wirklichkeit für sich zu sichern, ganz wie sie von Jacobi im Brief geschildert wurde, direkt motiviert¹⁰. Was das Wissen an sich mangelt, liefert nun der Glaube, der – so Fichte – „alles Bewusstsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet“ (GA I,6, 264), so wie Jacobi in seinem *David Hume* auch schrieb¹¹. Es schiene demnach, als hätte Fichte die Nichtigkeit des Wissens Jacobi völlig zugestanden, und das „Organ“ (GA I,6, 257) des Glaubens in der

¹⁰ Vgl. die exemplarische Formulierung zum Ende des zweiten Buchs: „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; [...] Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bild entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck.“ (GA I,6, 251)

¹¹ JWA II,1, 10.

Wissenschaftslehre neu einführen musste, um das Wissen zu ergänzen. In diesem Sinne könnte die *Bestimmung* als einen „Glaubensdurchbruch“¹² in Fichtes Denkentwicklung verstanden werden, der die Abkehr von dem Wissens- und Ichprinzip seiner Jenaer Wissenschaftslehre und die quasi-theologische „Wendung zum Absoluten“¹³ in seiner Spätphilosophie vorzeichnete.

Eine angemessene Lektüre der *Bestimmung* vor dem Hintergrund von Fichtes Wissenschaftslehre zeigt aber sofort, dass sich die Sache nicht so verhält. Das Prinzip der Wissenschaftslehre oder das absolute Ich hat bekanntlich eine grundlegende Duplizität, die die strukturelle Zweiteilung der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) in den theoretischen und praktischen Teilen reflektiert, und die Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99) ohne diese Zweiteilung einheitlich herausarbeitet. Das Wissen hat von Anfang an eine theoretische und eine praktische Dimension, und ist auch schon in der *Grundlage* nur durch die letztere Dimension völlig zu begründen: dies ist Fichtes Aufnahme von Kants „Primat der praktischen Vernunft“. Die Strukturen der Praxis, d. i. des Willens, Handelns, Glaubens und der Hoffnung sind wahrhaft Strukturen des praktischen *Wissens* und bedeuten nichts, das dem Wissen äußerlich oder fremd wäre. Bilden die Strukturen des praktischen Wissens die Grundlage für die Moralität – die praktische Vernunft im kantischen Sinne, so ist die Herleitung der Religion und des vernünftigen Gottesglauben aus der Moralität auch problemlos innerhalb des Umfangs des Wissens zu vollziehen. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass das, was Fichte in der *Bestimmung* „Wissen“ nennt, lediglich auf das *theoretische* Wissen beschränkt ist, weshalb es sich als unselbstständig erweisen muss und durch das *praktische* Wissen, das Fichte hier irreführend „Glaube“ nennt, ergänzt werden muss. Der Übergang vom „Wissen“ zum „Glauben“ entpuppt sich damit als der Übergang vom theoretischen zum praktischen Wissen und bedeutet inhaltlich gesehen grundsätzlich keine Veränderung von dem, was in Fichtes Wissenschaftslehre längst enthalten ist.

Als eine Antwort auf Jacobis Kritik an die Wissenschaftslehre muss die *Bestimmung* folglich massiv problematisch sein. Denn der Glaubensbegriff, den Jacobis lebendiger Gott mit sich bringt, befindet sich außerhalb des Umfangs *alles* Wissens, d. i. nicht nur des theoretischen Wissens, und ist ausdrücklich als „Nichtwissen“ festgelegt. Korrelativ ist für Jacobi das Wissen als solche und im Ganzen leer, weshalb diese Leerheit durch keinen Übergang zur Dimension der Praxis, praktischen Vernunft und Moralität erfüllt werden kann. Fichtes Strategie, den

¹² J. Drechsler, *op. cit.*, S. 110.

¹³ W. Janke, *op. cit.*, S. 207.

Glaubensbegriff *als* praktisch-moralisches Wissen zu interpretieren, und den Übergang vom theoretischen zum praktischen Wissen *als* den vom Wissen zum Glauben zu inszenieren, erweist sich dadurch als ein „Verblendungsversuch“, wie ein Interpret sehr treffend anmerkte¹⁴. Über den Gottesbegriff, der zum Ende der *Bestimmung* durch den moralischen Glaube eingesetzt wird, hat man ebenfalls sehr witzig bemerkt: „Wenn der Rekurs auf Gott dabei erlaubt ist und mitzählt, wird auch bei Thomas von Aquin alles aus dem Ich erklärt.“¹⁵

Mit Fichtes unglücklicher Antwort auf Jacobi in der *Bestimmung* war allerdings die Auseinandersetzung zwischen den beiden Denker noch lange nicht abgeschlossen, und in Wahrheit ist die *Bestimmung* nicht nur ein Dokument der Verlegenheit, auch wenn sie sehr wohl auf diese Weise verstehbar ist. Es lässt sich im Gegenteil zeigen, dass die Nichtigkeit des Wissens und die Ergänzung des Wissens durch den Glaube, wie sie in der *Bestimmung* zum beispielhaften Ausdruck kommen, nicht nur Werkzeuge der Verblendung, sondern Denkmotive sind, die substanziellen Nachhall in Fichtes Spätphilosophie finden würden und dort auf fruchtbare Weise weiterentwickelt werden würden. Durch diese Weiterentwicklung wird klar, wie ernst Fichte das Problem des Nihilismus tatsächlich nahm, und wie er darauf neue Antworten stets zu finden versuchte, die weder in die Scheinantwort der *Bestimmung* zurückfällt, noch mit Jacobis „Unphilosophie“ zusammenfällt.

Die Denkrichtung, in der Fichte dies versuchte, sei hier in Anlehnung auf Fichtes spätere Wissenschaftslehre, zu denen die in dieser Arbeit zu untersuchende *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 gehört, skizzenhaft vergegenwärtigt. Sie liegt zusammenfassend in der zweiseitigen Einsicht, dass das Wissen – nun inklusiv aller seinen theoretischen und praktischen Anlagen – zwar einer unüberschreitbaren Grenze ausgesetzt sein muss, doch muss diese Grenze genau als unüberschreitbar vom Wissen erfahren werden, und wird unvermeidlich von ihm vermittelt. In einem Arbeitsmanuskript zur Wissenschaftslehre 1801/02, das in der folgenden Untersuchung in größerem Detail betrachtet wird, heißt es: „*Das Wissen erklärt sich selbst, als Wissen, d. h. es kommt in sich selbst auf etwas, das kein Wissen mehr ist, sondern eben der Erklärungsgrund des Wissens.*“ (GA II,6, 62) Der Grund des Wissens wird damit als das „absolute Ende des Wissens“ (GA II,6, 66) anerkannt. Doch kommt das Wissen nicht außer sich, sondern *in sich selbst* auf seinen nichtwissenden Grund, das „*im Wissen selbst liegende Ende alles Wissens*“ (ibid.).

¹⁴ I. Radrizzani, *op. cit.*, S. 21. Jacobi hat auf jeden Fall Fichtes „Verheimlichungskunst“ (ibid.) sehr gut durchgeschaut, wie Radrizzani durch Jacobis *Denkbüchern* und seine Briefe an Jean-Paul zeigte.

¹⁵ P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, München: Beck, 1991, S. 132.

Dieser paradoxe Gedanke führt zu der berühmten Formel in der Wissenschaftslehre 1804/II des „Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als *Unbegreiflichen*“ (GA II,8, 54), mit der Erklärung, dass das Unbegreifliche „nicht *an sich* unbegreiflich [ist]: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht[.]“ (GA II,8, 58, Herv. d. Verf.) Mit diesem Gedanke hängt Fichtes Äußerung in seinem Brief an Jacobi in 1806 deutlich zusammen: „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 begriffen, und so ist dann das Unbegreifliche, als Unbegreifliches, begriffen.“ (GA III,5, 356)

In diesem völlig neuen Sinne kehrt der Glaubensbegriff in der Wissenschaftslehre 1805 positiv zurück: „Der Glaube ist Unglaube an die *absolute Reflektierbarkeit*“ (GA II,9, 233). Das Wissen ist Reflexion. Das Jenseits der Reflektierbarkeit wäre nur durch den nicht-reflektierenden Glaube zu erschließen. Doch wird der Glaube selbst wiederum vermittelt des *Unglauben* an die Reflektierbarkeit begründet, d. i., vermittelt der Begründung seiner Unergründlichkeit. Vor diesem Hintergrund müsste man vorsichtig sein, die Anklage der Verblendung noch einmal gegen Fichte zu erheben, als er in 1806 in der Populärschrift *Die Anweisung zum seligen Leben* schrieb: „Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft“ (SW V, 541). Erst aus diesem Gesichtspunkt konnte Fichte mit dem „Höher“ aller Vernunft ernst meinen, weil er diesen Gesichtspunkt durch philosophisches Argument gewonnen und sich nicht einfach als Unphilosoph erklärt hat.

Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi bildet einen einschlägigen Hintergrund, vor dem sich das Abenteuer des Wissens über einen einfach von ihm bedingten, d. i. „negativen“ Seinsbegriff hinaus in den Fassungen der Wissenschaftslehre nach 1800 entwickeln wird. Auf dem Spiel steht dabei freilich nicht nur der Gegensatz vom Wissen und Glauben, sondern bekanntlich auch das Verhältnis zwischen der Intelligenz und Natur, der in Fichtes gleichzeitiger Auseinandersetzung mit Schelling entscheidend ist. Diese Auseinandersetzung, so wie die immanente Entwicklung der Wissenschaftslehre in 1804 und 1805, können aus praktischem Grund nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit werden. Dennoch wird die vorliegende Auslegung der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02, wie anfangs angekündigt, von genau diesen historischen und systematischen Voraussetzungen motiviert. Dies soll durch den Inhalt der folgenden Untersuchung deutlich werden.

4. Der Gang der Untersuchung

Aus Gründen, die in der folgenden Untersuchung verdeutlicht werden, bereitet der Text der *Darstellung der Wissenschaftslehre* für einen Auslegungsversuch erhebliche Schwierigkeit. Obwohl der eigentliche Gegenstand der vorliegenden Untersuchung die Ausgestaltung des Seinsproblematik in diesem Text ist, bildet diese Problematik darin kein explizites Thema, und lässt sich nicht ohne ein angemessenes Gesamtverständnis des Texts – zumindest des ersten Textteils (§§1-22) – zum Thema machen. Dementsprechend gliedert sich die Untersuchung in drei Kapitel, die weniger drei gesonderte Teiluntersuchungen als drei aufeinanderfolgende Schritte einer einzigen Untersuchung bilden, worin die ersten zwei Schritte als Vorbereitungen auf die dritte zu verstehen sind, und wobei sich alle drei Schritte jeweils an spezifischen Textteilen anschließen.

Im 1. Kapitel sollen verschiedene Textteilen in und außerhalb der *Darstellung* betrachtet werden, die die immanente Stellung des Seinsproblem darin im Vorfeld einer direkten Auslegung des ersten Textteils klarstellen und die zu erfolgende Textauslegung orientieren können. Dabei ist die systematische Forderung nach einem neugestalteten Seinsbegriff anhand Fichtes Überlegungen zum allgemeinen Status des absoluten Wissens und Seins zu artikulieren, und die erste Interpretationsthese der vorliegenden Untersuchung als die eines „zweideutigen“ Verständnis des absoluten Seins vorläufig vorzustellen.

Im 2. Kapitel beginnt die Auslegung des ersten Teils der *Darstellung*, der sich einheitlich als die Theorie des absoluten Wissens versteht. Zu aufklären ist die systematische Struktur dieser Theorie, unter deren Voraussetzung das Seinsproblem immanent zu thematisieren ist. Zugleich wird der erste grundlegende Teil dieser Theorie, d. i. die „Beschreibung“ der Grundstruktur des absoluten Wissens (§§1-15) im Wesentlich rekonstruiert, um den Weg zur Thematisierung des Seinsproblem frei zu machen.

Im 3. Kapitel wird das Seinsproblem im Rahmen des zweiten Teils der Theorie des absoluten Wissens, d. i. der „Selbstkonstruktion“ des absoluten Wissens (§§16-21) direkt begegnet. Die einheitliche Aufgabe dieser Konstruktion wird als die reflexiven und wechselseitigen Genetisierung des Seins und Wissens interpretiert, und die Erfüllung dieser Aufgabe wird in zwei Entwicklungsstufen des Grundverhältnis des absoluten Seins und Wissens rekonstruiert. Dadurch soll die zweite Interpretationsthese der Untersuchung konkretisiert werden, derzufolge das absolute Sein in der *Darstellung* insgesamt nach zwei Verhältnismodellen mit dem absoluten Wissen gedacht wird. Zum Schluss der Arbeit ist die weitere Implikation dieser zweideutigen Seinsauffassung kurz zu erkunden, um ein Ausblick auf zukünftige Forschung zu eröffnen.

1. Die Forderung nach absolutem Sein

1.1 Die Zweideutigkeit des absoluten Seins (I)

Das Sein wurde wie in der Einleitung gezeigt in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre einheitlich und prinzipiell als ein negativer Begriff gedacht. Es wurde auch gezeigt, wie der negative Seinsbegriff einer paradigmatischen Kritik „von außen“ in der Form des Nihilismusproblems entgegengesetzt wurde. In diesem Kapitel soll der immanente Hintergrund dargelegt werden, vor dem sich Fichtes systematischer Durchbruch zu einem „positiven“ Seinsbegriff vollzieht, der sich in der Wissenschaftslehre 1801/02 als „das absolute Sein“ ankündigt. Von einem Durchbruch kann insofern die Rede sein, als die Bezeichnungen von dem „negativen“ und „positiven“ Seinsbegriff nicht nur wörtlich von Fichtes Texten stammen, sondern auf systematisch ernstzunehmende Weise ausgelegt werden können.

Die interpretative These zum Begriff des absoluten Seins, die in dieser Arbeit schrittweise entwickelt wird, lässt sich vorläufig wie folgt formulieren: in der Wissenschaftslehre 1801/02 kommt dem absoluten Sein eine wesentliche Zweideutigkeit zu, die keine Unklarheit in der operativen Analyse der Wissenschaftslehre, sondern eine positive Einsicht in den thematischen Gegenstand der Wissenschaftslehre bedeutet. Der thematische Gegenstand der Wissenschaftslehre, so wie er sich in der Wissenschaftslehre 1801/02 artikuliert, ist das absolute Wissen. Diese Zweideutigkeit besteht also in der Einsicht, dass das Sein als diejenige absolute Instanz verstanden werden muss, die sowohl vom Wissen wesentlich unabhängig ist, als auch einen Bezug zum Wissen wesentlich enthält. In diesem groben Sinne ist das absolute Sein als das einzige und gewissermaßen einzigartige Korrelat des absoluten Wissens zu denken, das zugleich nicht Gegenstand des Wissens ist und sich als solchen nicht vom Wissen setzen lässt. Einen solchen Seinsbegriff nicht trotz, sondern gerade in seiner scheinbaren Widersprüchlichkeit, d. i. in seinem ambivalenten Zusammenhang mit dem absoluten Wissen zu verstehen und begründen, ist das Ziel der folgenden Untersuchung in der Konfiguration des Seinsbegriffs in der Wissenschaftslehre 1801/02.

Die genaue Rekonstruktion dieser Auffassung des Seins wird im 3. Kapitel auf der Grundlage des Haupttexts der *Darstellung* geliefert. Die systematischen Überlegungen, die sich in den in diesem Kapitel zu betrachtenden Textteilen befinden, stellen dagegen die impliziten, doch unentbehrlichen Voraussetzungen für die Behandlung des absoluten Seins in jenem Haupttext im Vordergrund. Es handelt sich hierbei um die Artikulation der *Forderung* nach absolutem Sein, die der Herausarbeitung dieses Begriffs in der *Darstellung* motiviert und

seine Grundbedeutung verdeutlichen kann. Anhand dreier Sonderthemen, die sich textuell entweder außerhalb des Haupttexts der *Darstellung* behandelt werden oder eine führende Bedeutung für den gesamten Haupttext haben, lässt sich diese Forderung als sinnvoll aufstellen: die prinzipielle Ungleichung des Absoluten und absoluten Wissens, die an einigen Stellen der *Darstellung* formuliert wird (1.2), der Sinn der Unvollständigkeit des absoluten Wissens gegenüber dem Absoluten, der in den Fragmenten in der Manuskriptgruppe „Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02“ zum Ausdruck kommt (1.3), und die programmatische Einführung eines „positiven“ Begriffs des Seins in der „Einleitung“ der *Darstellung*, die erst im Text der *Gesamtausgabe* restauriert worden ist (1.4).

1.2 Die Ungleichung des Absoluten und absoluten Wissens

Der thematische Akzent, den die Fassungen der Wissenschaftslehre nach 1800 auf den Begriff des Absoluten liegen, markiert bekanntlich eine Abweichung von der Zentrierung auf das absolute Ich als Grundprinzip von Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre. So erklärungsbedürftig diese Abweichung ist, so unverkennbar ist ihre Weite und ihre Bedeutsamkeit. Springt man in die Lektüre der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 vor dem Hintergrund der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 oder der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1796-99, so sollte die anfängliche Behauptung, mit der Fichte die Lehre von absolutem Wissen in §5 einführt, als erstaunlich erscheinen: „Zuförderst [...] ist durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens soviel klar, daß dasselbe nicht *das absolute* ist.“ (GA II,6, 143)¹⁶ Noch eindeutiger wird die in diesem Satz enthaltene Ungleichung in §11 formuliert: „Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.“ (153) Ähnlicherweise wiederholt sich die Ungleichung mit Bezug auf die interne Verfassung des absoluten Wissens in §13: „Aber das Wissen ist überall nicht *das absolute*, sondern nur die Verschmelzung der beiden Prädikate des Absoluten in Eins; also nur absolut, als für sich, aber in dieser Absolutheit nur sekundär, nicht aber primär.“ (157)¹⁷

Mit dieser beeindruckenden Ungleichung wird eine Kluft zwischen dem absoluten Wissen und dem Absoluten als solchen geöffnet, die genau die Absolutheit des absoluten

¹⁶ Der Text von der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 wird im Folgenden nur mit den Seitennummer zitiert. Alle Seitennummer verweisen auf die Reihen- und Bandnummer in der *Gesamtausgabe*: GA II,6.

¹⁷ Fast wörtlich identisch mit diesen Formulierungen sind diejenige in Fichtes Briefe an Schelling und Schad zu derselben Zeit der Verfassung der *Darstellung*. Vgl. GA III,5, 102 (aus dem Brief an J. B. Schad, 29.12.1801), 113 (aus dem Brief an Schelling, 15.01.1802).

Wissens zu widersprechen scheint: ist das absolute Wissen nicht das Absolute, so kann das Absolute nicht im Umfang oder unter der Effizienz des absoluten Wissens stehen; wenn es aber „über dem absoluten Wissen hinaus“ steht und so „unabhängig von demselben“ ist (143), dann kann scheinbar von absolutem Wissen überhaupt nicht die Rede sein. Denn wie kann das Wissen absolut sein, wenn es eine Instanz über sich hinaus duldet, die von ihm unabhängig ist? Nicht weniger problematisch wäre der Gedanke eines Absoluten, das das Wissen überschreitet und von ihm unabhängig ist. Was soll das Absolute sein, wenn es nicht das absolute Wissen ist, und wie lässt sich es überhaupt als solches denken, wenn es über das absolute Wissen und somit über alles Wissen hinausgeht? Handelt es sich um ein im traditionellen Sinne *Transzendentes*, so wie Fichte es an einer späteren Stelle ausdrückt: „Das absolute *Eine* [...] sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige, unaustilgbare – Seyn schlechthin, Gott“ (193)?

Die Ungleichung, d. i. die Nicht-Identität des absoluten Wissens und des Absoluten lässt sich in Wahrheit als ein Gedanke aufzeigen, der die Entwicklung von Fichtes Wissenschaftslehre nach 1800 am wesentlichsten charakterisiert und den darin nie aufgegeben wird¹⁸. Es kann und muss allerdings eben soviel gezeigt werden, dass diese Nicht-Identität nicht in den Gedanke eines Transzendenten mündet – zumindest nicht im traditionellen, z. B. theologischen, oder in Fichtes eigener Sprache, dogmatischen Sinne¹⁹. Das zu zeigen, wäre die oben aufgeworfenen Fragen zu beantworten: die Fragen nach der Absolutheit des absoluten Wissens, nach dem Absoluten und seiner Denkbarkeit, und nach dem Sinne seiner Transzendenz gegenüber dem absoluten Wissen. Historisch gesehen könnten die Antworten auf diese Fragen zugleich zeigen, dass und wie jene Nicht-Identität, so prinzipiell gewichtig wie sie gewiss ist, das einheitliche Prinzip des absoluten Ichs in der Jenaer Wissenschaftslehre einerseits nicht widerspricht, andererseits doch wesentlich vertieft²⁰. Das Ziel dieses Gangs der Vertiefung, der mit der noch aufzuklärenden Nicht-Identität in der Wissenschaftslehre 1801/02 beginnt, sei somit nicht ein dogmatisches oder theologisches – und sei es dies nach oder gegen

¹⁸ In dieser Hinsicht schließt die vorliegende Arbeit an der bahnbrechenden Arbeit W. Janke an, obwohl die folgende Textauslegung von ihr im Einzelnen abweicht. Vgl. W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1970, insb. S. 207-298; Ferner auch: Ders., *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin: De Gruyter, 1993, insb. S. 114-134.

¹⁹ Ein gutes Beispiel einer solchen Lesart stellt die folgende Arbeit dar: J. Brachtendorf, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.

²⁰ C. Asmuth vertritt die starke These, dass auch die Wissenschaftslehre 1804-II, trotz vielfältiger Abweichungen von der Jenaer Wissenschaftslehre, im Prinzip als eine Ich-Philosophie zu bezeichnen ist. Mit ihm ist unter der Bedingung zuzustimmen, dass die Nicht-Identität des absoluten Wissens oder Ichs und des Absoluten als solchen aufrechtgehalten werden kann, was Asmuth eben verneint. Vgl. C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999. S. 305-310.

Fichtes ausdrückliche(r) Intention – , sondern konsequent kritisch-idealistisches. Dass dies so ist, soll die in dieser Arbeit untergenommene Analyse der Theorie des absoluten Wissens in der Wissenschaftslehre 1801/02 zeigen können.

Davor soll aber zuerst die Frage hervorgerufen werden, warum in und ab der Wissenschaftslehre 1801/02 das absolute Wissen und das Absolute nicht gleichgesetzt werden kann, wenn die Grundposition des kritischen oder transzendentalen Idealismus dabei nicht verlassen worden ist ²¹ . Denn diese Position hängt offensichtlich in der Jenaer Wissenschaftslehre mit dem Prinzip des absoluten Ichs so eng zusammen, dass es scheinbar gar keinen Sinn macht, sie mit diesem Prinzip zu trennen zu wollen. In Frage steht in erster Linie daher nicht das Ziel, zu dem die Ungleichung des absoluten Wissens und des Absoluten führen soll, sondern das Motiv, das zuerst zu der Ungleichung führt. Was sollte dazu Anlass geben, das Absolute über dem absoluten Wissen – dessen Form ja die „*Ichheit*“ bezeichnet (150) – hinaus zu erheben, wenn dem Wissen und dem Ich seine Absolutheit, d. i., seine Prinzipialität nicht einfach abzusprechen ist?

Diese Frage hängt mit der historischen Frage nach dem Beweggrund der Entwicklung der Wissenschaftslehre nach 1800 deutlich zusammen, und ist selbstverständlich ohne Rückgriff auf Fichtes Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen nicht vollständig zu beantworten. Trotzdem liegt die Vermutung nahe, dass das gesuchte Motiv darin liege, dass das ichliche Prinzip, so zumindest wie es in der Jenaer Wissenschaftslehre gestaltet ist, zwar nicht unrichtig, jedoch unvollständig ist. In einem völlig formalen – d. i. inhaltlich unbestimmten – Sinne würde dies bedeuten, dass das Absolute nun nicht schlichtweg das absolute Wissen sein kann, weil das absolute Wissen nicht ausreicht, um das Absolute als solche zu sein. Mit dieser vorläufigen Feststellung kommt tatsächlich die grundlegende Problemlage in Sicht, an der sich das Gesamtprojekt der Wissenschaftslehre 1801/02 orientiert und die die anfängliche Ungleichung ihrer systematischen Bedeutung verleihen kann. Um diese Problemlage zu begreifen zu beginnen, soll nun nach dem Charakter der Unvollständigkeit des absoluten Wissens gefragt werden: Worin sollte die Unvollständigkeit des absoluten Wissens bestehen, sodass das absolute Wissen – unbeschadet seiner Absolutheit – nicht das Absolute sein kann?

²¹ In der Wissenschaftslehre 1801/02 sind mehrere Textstelle, in denen Fichte den transzendentalen Idealismus ausdrücklich betont und verteidigt: GA II,6, 42, 100, 149 etc.

1.3 Der Sinn der Unvollständigkeit des absoluten Wissens

Auf diese Frage hat Fichte in der *Darstellung* von 1801/02 keine augenscheinliche Antwort gegeben. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, dass die Frage nicht den expliziten Inhalt der Analysen, die in der Wissenschaftslehre herausgearbeitet wurden, sondern die systematische Voraussetzung dafür, dass diese Analysen in genau ihrer gegenwärtigen Theoriegestalt herausgearbeitet wurden, betrifft. So könnte diese Voraussetzung in den Analysen nur indirekt erblickt werden, auch wenn sie zweifellos durch diese erhärtet wird.

Sucht man trotzdem im Voraus nach der Evidenz, die den Sinn der Unvollständigkeit des absoluten Wissens direkt erhellen kann, so ist auf die Manuskriptgruppe hinzuweisen, die in der *Gesamtausgabe* unter dem Titel „Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02“ (51-103) veröffentlicht wurde. Es handelt sich um sieben Stücke von Manuskriptblätter, die nach den Herausgeber „Ausführungen zu Problemen der Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02 bringen“ (47). Von besonderem Interesse im vorliegenden Zusammenhang sind die dritten und fünften Stücke. Es lässt sich in gewissem Maße bestimmen, mit welchen Textteilen in der *Darstellung* die genannten Stücke zusammenhängen²². Doch lassen sie sich aus zwei Gründen auch unabhängig von diesem Zusammenhang lesen: erstens, sie bringen konkrete Gedankengänge und Formulierungen mit, die sich von den entsprechenden Textteilen in der *Darstellung* unterscheiden, und sich somit vom Textverlauf ausscheiden, auch wenn die behandelten Probleme jeweils gemeinsam sind²³; zweitens, sie geben wichtigen Aufschluss über ein Problem, das in der *Darstellung* zwar auch impliziert ist, aber nicht mit dergleichen Klarheit auftaucht. Gemeint ist eben der Sinn, in dem das absolute Wissen als unvollständig betrachtet werden muss.

Die Problematik, die die Überlegungen in den zwei Stücke gemeinsam prägt, lässt sich als die der *Realität* identifizieren. Der Begriff der Realität lässt sich freilich in verschiedenen Kontexten und auf verschiedene Weise auffassen. Fichte macht jedoch hinreichend klar, dass es hier um „den eigentlichen Charakter der Realität“ gehen soll (83). Damit bezeichnet er das, was den Charakter der Realität alles Wissens gewährleisten kann. „[D]ie Realität[,] die ich suche“ (66) – so Fichte – darf man als den „lezte[n] *Realgrund des Wissens*“ (65) und den „Grund alles *RealitätDenkens*“ (81) verstehen. Auf den ersten Blick mag es nicht klar sein, was es bedeuten sollte, nach dem letzten Realgrund des Wissens zu suchen, oder inwiefern diese

²² Das dritte Stück (64-77) wurde nicht betitelt, inhaltlich hängt aber mit §21-22 des ersten Teils der *Darstellung* (186-206) zusammen; das fünfte Stück (80-86) dagegen wurde als „Unabhängige Untersuchung zur Synthesis E“ betitelt, und hängt dadurch explizit mit §6 des zweiten Teils der *Darstellung* (275-287) zusammen.

²³ Das fünfte Stück ist ja als „Unabhängige Untersuchung zur Synthesis E“ betitelt.

Suche begründet sein sollte. Die Suche lässt sich aber leicht motivieren, wenn man sich an die berühmte Beschreibung des Wissens in der *Bestimmung des Menschen* erinnert:

„Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bild entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck.“ (GA I,6, 252)

Wie in der Einleitung oben skizziert wurde, wird der Übergang vom Wissen zum Glauben in der *Bestimmung des Menschen* von dieser Beschreibung des Wissens geleitet. Da das Wissen trotz seiner bildenden Kraft den Bezug zur Realität für die Produkte des Wissens – seine Bilder – nicht zu sichern vermag, kann dieser Bezug nur durch den Glauben hergestellt werden. Es ist gewiss nicht zu übersehen, dass die inhaltliche Bestimmung des Wissens und des Glaubens in jenem Text mit der des absoluten Wissens in den Manuskriptstücken sowie in der *Darstellung* von 1801/02 nicht übereinstimmt²⁴. Trotzdem lässt sich der Mangel an Realität, der sich bei dem Wissen in der *Bestimmung des Menschen* zeigt, auch bei dem nun neu zu untersuchenden absoluten Wissen erkennen. Die Gefahr, dass sich im Wissen alle Realität „in einem wunderbaren Traum“ verwandelt (GA I,6, 251), betrifft nun das absolute Wissen. Dass das Problem der Realität und die Suche nach dem letzten Realgrund des Wissens in genau diesem Sinne das absolute Wissen betrifft, zeigt vortrefflich die folgende Stelle aus dem dritten Manuskriptstück:

„[...] was ist *Realität* ... Antwort. das absolut *nothwendige Wissen*. – Oder – das *Beruhens* des Wissens auf sich selbst – oder – das in sich selbst *verschwindende*, sich *nicht weiter erklärende*, noch erklären *könnende* Wissen, oder – das *unmittelbare* – *im Wissen selbst liegende Ende alles Wissens* – oder auch die durch das Wissen selbst geläugnete Möglichkeit eines Wissens – das im Wissen vorkommende absolute Ende des Wissens.“ (66)

Damit kommt die Unvollständigkeit des absoluten Wissens direkt zum Ausdruck: die Antwort zur Frage nach der Realität des Wissens führt zum Ende des Wissens, weil das Wissen

²⁴ Dass das Wissen und der Glaube in der *Bestimmung* tatsächlich nur denen entsprechen, die in der Wissenschaftslehre als theoretisches und praktisches Wissen bezeichnet wurden, wurde auch in der Einleitung gezeigt. Aus der Perspektive der Wissenschaftslehre wäre der Glaube in der *Bestimmung* somit nichts, das wahrhaft als Nichtwissen zu beschreiben ist. Was dagegen in der *Darstellung* von 1801/02 als das über das absolute Wissen hinausliegende Absolute beschrieben wird, ist inhaltlich in der *Bestimmung* gar nicht anwesend.

nicht vermag, seine eigene Realität zu erklären. Die Möglichkeit des Wissens wird beim Versuch einer solchen Erklärung geleugnet. Noch deutlicher gesagt:

„Das Wissen erklärt sich selbst, als Wissen, d. h. es kommt in sich selbst auf etwas, das kein Wissen mehr ist, sondern eben der Erklärungsgrund des Wissens.“ (67)

Was könnte dann dieser Erklärungsgrund des Wissens sein, wenn er nicht das Wissen ist, oder, wenn er ein Nichtwissen ist? Die Antwort dazu fügt Fichte sofort hinzu:

„[...] das Wissen strebt *Nichtwissen* zu werden, um Seyn zu werden[.]“ (ibid.)

Das Streben, um Sein zu werden, koinzidiert hier mit dem Versuch des Wissens, sich selbst zu erklären, denn dieser Versuch ergibt „etwas, das kein Wissen mehr ist“, nämlich, ein „Nichtwissen“, das nun das Sein zu sein scheint, und tatsächlich auch nur das Sein sein kann. Da „erklären“ nach der hier gegebenen Definition „*als absolut wissen*“ bedeutet (ibid.), muss es daraus folgen, dass der Versuch des Wissens, sich selbst zu erklären, sein Versuch, sich selbst als absolut zu wissen, ist. Aber der Grund dafür, dass das absolute Wissen absolut *ist*, kann offenbar nur im Sein des Wissens liegen (68). Man muss folglich sagen, dass der Grund der Absolutheit des absoluten Wissens im Nichtwissen, d. i., im Sein liegt. So wird es klar, dass die Suche nach der Realität oder dem letzten Realgrund des absoluten Wissens im Sein landet. Das erklärt zuerst den Sinn, in dem das absolute Wissen unvollständig ist – es hat den Grund seiner Realität und damit zusammenhängend seiner Absolutheit nicht vollständig in sich, sondern findet diesen Grund im Nichtwissen. Die Grundlegung des absoluten Wissens stellt sich also als die Negation des absoluten Wissens heraus.

Es stellt sich jedoch mit demselben Gedanke der Wissensnegation zugleich heraus, dass die Negation, von der die Rede ist, von einer höchst ungewöhnlichen Art ist. In allen zitierten Stellen macht Fichte darauf aufmerksam, dass die Negation, die zum Real- oder Seinsgrund des Wissens führen soll, eine *Selbstnegation* ist: das Wissen verschwindet *in sich selbst*; das absolute Ende alles Wissens ist ein *im Wissen selbst liegendes* und *im Wissen vorkommendes*; die Möglichkeit des Wissens wird *durch das Wissen selbst* geleugnet; und das Wissen kommt *in sich selbst* auf etwas, das kein Wissen mehr ist. Für diese ungewöhnliche Art der Selbstnegation verwendet Fichte den Terminus „Selbstvernichtung.“ Auch das Sein, das Nichtwissen ist, soll „Nichtseyn seyn, um Wissen zu werden, u. dies wären die wandelnden Ansichten.“ (67) Das Verhältnis des absoluten Wissens zum Sein in diesem Sinne ist also ein

Selbstverhältnis, das eine negative Ansicht in sich einschließt, die jedoch positiv als solche aufgefasst werden kann. Das Wissen verhält sich negativ gegenüber sich selbst und wird selbst Nichtwissen, wenn es nach seinem eigenen Grund sucht und sich selbst zu erklären versucht, so aber nicht gegenüber einem ihm ganz und gar transzendierenden und getrennten, weil es eben sich selbst als Nichtwissen weiß. So fasst Fichte den Gedanke der Selbstvernichtung des Wissens zusammen:

„Nun geschieht doch diese ganze Exposition *im Wissen* selbst [...] Was ist nun dieses für ein Wissen [...] Antwort. Es ist selbst schon ein gleichsam *abgehobenes Wissen* – sich nun *als Wissen fassendes*[.]“ (67f)

Der Gedanke der Selbstvernichtung wird in der Theorie des absoluten Wissens in der *Darstellung* in konkreten Sachlagen bewerkstelligt. An dieser Stelle lässt sich jedoch schon feststellen, dass die Selbstvernichtung des Wissens und seine Gründung auf dem Sein keine dogmatische Behauptung einer Wissenstranszendenz bedeuten. Sie führen, so zumindest wie sie im Rahmen der gegenwärtigen Manuskriptgruppe und der *Darstellung* von 1801/02 konzipiert werden, auch zu keiner Ergänzung des Wissens durch den Glaube²⁵, wie in der *Bestimmung des Menschen* der Fall ist. Im Gegensatz dazu lässt die Selbstvernichtung des Wissens die Unvollständigkeit desselben so zum Ausdruck zu kommen, dass die Gegenseite dieser Unvollständigkeit einen Begriff des *absoluten Seins* hervorruft. In diesem Sinne ist die Negation des Wissens kein Akt des Setzens oder Entgegensetzens, der das Wissen keineswegs zu einem „Ende“ bringt, sondern dem Wissen grundsätzlich immanent bleibt. Das absolute Sein bezeichnet demnach die Gegenseite der Unvollständigkeit des Wissens, in dem Sinne, dass es das Andere des Wissens ist, das durch die Selbstvernichtung des Wissens erschlossen werden soll. Als solches soll es aufgrund von dieser Vernichtung den Realgrund des Wissens dem Wissen ans Licht bringen:

„Das absolute Seyn ist nemlich selbst dasjenige, worin das *sich erklärende* Wissen sein Erklären einstellt, u. insofern kommt das absolute Seyn *in dem Erklären vor*[.]“ (68)

²⁵ Wie zum Ende der Einleitung oben erwähnt wird die Sache sich in der Wissenschaftslehre 1805 zumindest begrifflich ändern, wo der Glaubensbegriff noch einmal positiv eingeführt wird (vgl. GA II,9, 233ff).

Dem Gedanke der Selbstvernichtung entsprechend gilt es einzusehen, dass die Feststellung, dass das absolute Sein als erklärende Instanz in der Selbstaufklärung des absoluten Wissens in dem Wissen vorkommt, mit seinem Status als Nichtwissen wesentlich zusammenhängt, d. h. diesen Status keineswegs widerspricht. „Absolutes Seyn = dem *Ende alles Wissens*“ (75) – diese Gleichung gilt nur, wenn das Ende alles Wissens im Wissen vorkommt, weil es eben das Ergebnis der Selbstvernichtung des Wissens ist. Der durch diesen Gedankengang hervorgerufene Begriff des absoluten Seins hat demnach „eine doppelte Ansicht“:

„Das *Seyn* erhält nun die doppelte Ansicht des – *absoluten* – ohne alle *Beziehung auf* Sehen; und des *gesehen*[.]“ (72)

Damit ist die grundlegende Zweideutigkeit des absoluten Seins, die das Hauptthema der vorliegenden Untersuchung sein soll, im Voraus sehr bündig genannt. Sowie das absolute Wissen sich selbst durch sich selbst vernichten muss, um sich selbst zu erklären zu können, ist das absolute Sein, das durch diese Selbstvernichtung erschlossen wird, *sowohl* das Nichtsein des Wissens, das „ohne alle Beziehung“ auf das Sich-Sehen des Wissens besteht, *als auch* das Sein des Wissens, das vom Wissen „gesehen“ wird, wenn das Wissen in seinem eigenen Grund frei zurückwendet. Wie dieses zweideutige Verhältnis zwischen absolutem Wissen und absolutem Sein in der *Darstellung* konkret ausgeführt wird, wird im Folgenden darzustellen sein. Nun ist aber klar geworden, inwiefern die Rede von der Unvollständigkeit des absoluten Wissens begründet und sogar vonnöten ist: das absolute Wissen reicht deshalb nicht aus, um das Absolute als solches zu sein, weil es von dem abhängt, und mit dem zusammenhängt, *was im Absoluten nicht das Wissen ist*, nämlich dem absoluten Sein. Wenn es sich konkret zeigen lässt, wie das absolute Sein den Realgrund des absoluten Wissens konstituiert und dem absoluten Wissen seinen Charakter der Realität gibt, dann sollte sich der Traum, an den Fichte sich im fünften Manuskriptstücks erinnerte, bewahrheiten lassen:

„Es schien mir im Traum, daß das absolute Seyn das *formale Wissen* eben vor dem verfließen in das Leere hielte, u. daraus eben schienen mir wichtige Dinge hervorzugehen.“ (80)

1.4 Die Einführung des positiven Begriffs des Seins

Bevor es sich in der Theorie des absoluten Wissens konkret herausstellen wird, wie das absolute Sein das absolute Wissen, das wegen seiner Unvollständigkeit als „formal“ zu verstehen ist, „vor dem verfließen in das Leere hielte“, ist noch ein wichtiges Dokument zu berücksichtigen, das die gesamte Problematik der *Darstellung* von 1801/02 mit dem Begriff des absoluten Seins programmatisch zusammenbringt. Genau dies geschieht in der „Einleitung“ der *Darstellung* (129-133)²⁶, worin sich die oben geschilderte Forderung nach absolutem Sein als die Einführung eines *positiven* Begriff des Seins artikuliert. Damit wird klar, wie dieser Seinsbegriff nicht nur der Ausgestaltung der Wissenschaftslehre 1801/02 zu Grunde liegt, sondern – zusammen mit einem ebenfalls neu eingeführten Begriff des *Lebens* – auch für die ganze Entwicklung der Wissenschaftslehre nach 1800 von grundlegender Bedeutung ist. Insofern lässt sich diese Einleitung als eine kurze Programmschrift lesen, die die prinzipielle Vertiefungsrichtung der Wissenschaftslehre in und ab der *Darstellung* von 1801/02 gerade im Gegensatz zu dem auszeichnenden Charakteristikum der Jenaer Wissenschaftslehre deutlich macht.

Der Kontrast mit der Jenaer Wissenschaftslehre wird hier unzweideutig etabliert, indem Fichte zwei Seinsbegriffe im direkten Vergleich miteinander bringt. Dieser Vergleich beginnt mit dem überraschenden Zugeständnis, dass „das Seyn“, von dem Fichte nun sagt, dass er davon „ausgehen“ muss, ein Begriff ist, den er „zunächst zu zerstören gedenke“ (130). Den Sinn, in dem Fichte das Sein zuvor „zerstört“ hat, verkörpert nun „der gewöhnliche Begriff des Seyns“ (ibid.), den er so zusammenfasst:

„Dergleichen ist nun der gewöhnliche Begriff des Seyns. Es ist nicht von sich, sondern aus dem Denken, und dieses Seyn ist in sich selbst todt, wie nothwendig ist, da sein Schöpfer, das Denken, in sich selbst todt ist, und vor dem einzigen wahren Gedanken, dem des Lebens, sich also bewährt.“ (ibid.)

Der Gedanke, dass das Sein „nicht von sich, sondern aus dem Denken“ ist, lässt sich unmittelbar durch die in der Jenaer Wissenschaftslehre maßgebliche These auffassen, dass das Sein eine bloße Negation, d. i., das Nicht-Ich ist. Es ist dort als unmöglich verstanden, dass das Sein von sich ist und nicht aus der Tätigkeit des Ichs zustande kommt. So ist das Sein als

²⁶ Dieser Textteil fehlt in der von Immanuel Hermann Fichte bereiteten Ausgabe (in SW II).

Produkt der Tätigkeit „tot“, wenn einzig sein Grund, d. i. das Ich, Tätigkeit und in diesem Sinne „Leben“ ist. Die These, dass das Denken oder das Ich „in sich selbst tot“ ist, ist vor diesem Hintergrund eine völlig neue²⁷. Im Zusammenhang mit der oben skizzierten Unvollständigkeit des Wissens wird sie aber auch völlig verständlich. Das Wissen hat insofern nicht das Leben in sich, als es seinen Grund im absoluten Sein als Nichtwissen hat. Das absolute Sein als Grund des Wissens kann folglich nicht mehr aus der Tätigkeit des Wissens her verstanden werden, sondern wird nun selbst als das Leben und die Lebensquelle des Wissens definiert. Dieser neue Begriff des Seins gibt daher die Erklärung dafür, dass die These der Gründung des Wissens im Sein für Fichte nicht eine Rückkehr in den Dogmatismus bedeuten kann. Denn der Dogmatiker hat nur einen toten Begriff des Seins, den er gleichzeitig inkonsequent von seinem einzig möglichen Grund, d. i. dem seinssetzenden Ich trennen wollte. Der neue Seinsbegriff, zu dem Fichte nun kommt, ist aber im eminenten Sinne das Leben, „positiv“ und „absolut“ genommen: das „positive Seyn selber“ wird einfach mit dem „Leben“ unter der Hand identifiziert (130). Als Leben verstanden ist das Sein „schlechthin nur Eins, durchaus nicht zwei“, „ein in sich selber geschlossenes und vollendetes“, durch „keinen Gegensatz“ betroffen, „außer welchem gar nichts anderes seyn könnte“, und das „einzig möglich[e] inner[e] Leben“ (ibid.). Das Leben in diesem ursprünglichen Sinne ist also nicht das Wissen, sondern das Sein, weshalb Fichte schließlich den Schluss ziehen kann, dass „das Seyn durchaus das absolute ist“ (ibid.)²⁸.

Wenn dem so ist, muss aber sogleich die Frage hervortreten, wie das Sein als absolutes Leben und das Wissen, dessen Tätigkeit und Freiheit unverkennbare Merkmale des Lebens ist, zueinander verhalten sollen. Diese Merkmale werden nicht einmal geleugnet, auch wenn das Wissen nicht das Leben im absoluten Sinne ist. Das Verhältnis des Seins und Wissens muss demnach als ein Verhältnis gedacht werden, das *innerhalb* des Lebens zu lokalisieren ist, d. i., das in keinem Fall zwischen das Leben und ein Nicht-Leben besteht. Die Notwendigkeit, dieses Verhältnis innerhalb des Lebens zu denken, folgt gleichzeitig aus der absoluten Einheit und Einzigkeit des Lebens, wie die oben zitierten Beschreibungen des Seins als absoluten Lebens so eindrücklich betonen. Das Wissen kann nicht außerhalb des Seins bestehen, denn so wäre

²⁷ Nach der Kontextualisierung in den folgenden Sätzen im Text richtet sich diese These nicht gegen Fichtes früheres selbst, sondern eher polemisch gegen Bardili und Schelling (130-131, vgl. 131n). Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht gegen Fichte selbst gelesen werden kann – was eben hier gezeigt ist. Sachdienlich ist in dieser Hinsicht die berühmte These in der Wissenschaftslehre 1804/II, dass das „Durch“, das das Wesen des ichlichen Wissens nennt, „bei aller Anlage des Lebens [hat], dennoch in sich selber nur den Tod.“ (GA II,8, 160)

²⁸ Insofern Fichte hier einen Begriff des Seins geltend macht, der sich als Leben denken lässt, sich jedoch mit dem Wissen nicht komplett deckt, ist eine strukturelle Ähnlichkeit mit Schellings Begriff der *natura naturans* sehr wohl zu beobachten. Die ungeheure Komplexität der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling in 1800-02 besteht allerdings genau darin, dass solche Ähnlichkeiten zugleich mit der größten systematischen Entgegensetzung zusammenhängen, was beiden Philosophen auch gewissermaßen bewusst waren.

das Sein nicht absolut Eins und einzig. So muss dadurch eine zusätzliche Schwierigkeit entstehen, indem eine Differenz zwischen dem Sein und dem Wissen unleugbar besteht. Wie die obige Auslegung der Manuskriptstücke zeigte, ist das Sein das Nichtwissen und nur durch eine Negation des Wissens zu erschließen. Wenn aber hier behauptet wird, dass das Sein und das Wissen beide im Leben sind – freilich auf eine noch unbestimmte Weise – führt dann die Differenz vom Sein und Wissen zu einer Spaltung in dem einzigen absoluten Leben?

Aus genau diesem Gedankengang führt Fichte einen Gedanke ein, den die Einführung des positiven Seinsbegriff – des absoluten Seins – mitbringt, der gleich wie diesen Begriff für die Entwicklung der Wissenschaftslehre in der *Darstellung* von 1801/02 sowie danach einen maßgeblichen Hintergrund bleiben wird. Nach der Terminologie der Einleitung lässt sich dieser Gedanke als die „Selbstformierung“ des absoluten Lebens bezeichnen. Er wird zunächst durch die wesentliche Differenz vom Sein und Wissen motiviert, die Fichte folgendermaßen ausdrückt: „[w]ürde nun dennoch in einem gewissen zu bestimmenden Sinne angenommen, daß wir, oder dasselbe bedeutet, daß Bewußtsey[n] sey“ – wobei das „Wir“ und das „Bewusstsein“ das Wissen im Unterschied zum Sein als Leben bezeichnet, insofern das „Wir *nicht bloß* das Eine Leben, sondern zugleich auch Wir, oder Bewußtsey[n] sind“ (131, Herv. d. Verf.)²⁹. Dass diese Differenz die Einheit und Einzigkeit des Lebens nicht widersprechen kann, wird auch begründet, „indem es nicht 2 Leben, sondern nur Eins zu geben vermöge“, weil „es [das Leben] nicht zweimal zu leben vermag.“ (ibid.) Der Schluss, der aus diesen Prämissen gezogen wird, lautet: „so würde das Eine Leben in die Form des Ich eintreten.“ (ibid.)

Damit gelangt die entscheidende Einsicht zum Ausdruck, dass die Differenz vom Sein und Wissen weder eine zwischen Leben und Nichtleben, noch zwischen zwei Leben, sondern zwischen *zwei Formen* des einen Lebens ist. Sie bedeutet die Unterscheidung zwischen „reine[m]“ und „formirte[m] Leben“ (132). Das Sein als Leben ist „reines u. absolutes Leben“, und das Wissen ist dasselbe Leben, das „in der Form des Ich eingetrete[n]“ ist (ibid.). Das letztere lässt sich als das Produkt der Selbstformierung des reinen Lebens aufklären, dank deren es sowohl vom reinen Leben verschieden als auch mit demselben Eins ist³⁰. Die Unterscheidung von reinem und formiertem Leben bedeutet daher, dass die zugrundeliegende Einheit des reinen Lebens in zwei Zustände denkbar ist: sie ist entweder eine differenzlose

²⁹ Es sei angemerkt, dass das „Wir“ und das „Bewusstsein“ in dem hier bestimmten Sinne in der *Darstellung* von 1801/02 zu keiner terminologischen Sonderstellung gelangen, aber in der Wissenschaftslehre 1804/II zu Fachbegriffe werden (vgl. GA II,8, 230ff.)

³⁰ Strukturell fast komplett identisch mit dem Verhältnis des reinen und formierten Lebens ist das Verhältnis zwischen dem „Sein“ und der „Existenz“ – als äußerer Form des Seins – in der Wissenschaftslehre 1805 (vgl. GA II,9, 189ff).

Einheit, worin nur das Eine Leben und kein Wissen ist, oder eine differenzierte Einheit, worin das Eine Leben nicht nur ist, sondern formiert sich zugleich als das Wissen, das Bewusstsein, das Ich oder das Wir – eine Position, die eine interne Distanz zu sich selbst im Leben impliziert, und von der allein aus das Leben gewusst werden kann, weil es außer ihr kein Wissen geben kann. Dieses Verhältnis und die Bedingung dafür, dass es sich als solches aufklären lässt, formuliert Fichte nun gerade in der Aufgabe der Wissenschaftslehre als solcher:

„Sollte sich nun diese Ichform klar durchdringen, wie wir aus guten Gründen vorläufig vermuthen, so würde wir einsehen, was an uns u. unserm Bewußtseyn lediglich aus jener Form erfolge, u. somit nicht reines, sondern formirtes Leben sey, u. vermöchten wir nun dieses von unserm gesamten Leben abzuziehen, so würde es erhellen, was an uns als reines u. absolutes Leben, was man gewöhnlich das Reale nennt, übrig bleibe. Es entstünde eine Wissenschaftslehre, die zugleich die einzig mögliche Lebenslehre wäre.“ (131f)

Diese programmatische Aufgabestellung macht kenntlich, wie der Lebensbegriff, dessen grundlegende Bedeutung für die Wissenschaftslehre damit klargestellt wird, mit der oben erkundeten Realitätsproblematik wesentlich zusammenhängt. Das reine und unformierte Leben sei „das Reale“, aufgrund von dem allein das Wissen als formiertes Leben Realität hat. Die Stellung des Lebens koinzidiert hierbei mit der des absoluten Seins, das als Gegenseite der Unvollständigkeit des absoluten Wissens den Realgrund des Wissens bereitstellt³¹. Das Wissen *ist* überhaupt, weil es *im Leben ist*, und dies wiederum so, weil das Leben als das Sein gedacht wird. Die Aufgabe, die sich daraus ergibt, nimmt auf diese Weise den prinzipiellen Unterschied der Wahrheit und des Scheins in der Wissenschaftslehre 1804/II vorweg, indem sie sich als die „Durchdringung“ der Ichform des Wissens – bis zu ihrer Verwurzelung im absoluten Leben – und das „Abziehen“ derselben „von unserem gesamten Leben“ – durch das das reine Leben in seiner Reinheit erkennen lassen soll – artikuliert. Denn dass das Wissen seine Wurzel in dem Leben hat, das an sich kein Wissen ist, ist die Wahrheit; der Schein entsteht dagegen, wenn das Wissen sich selbst für an sich und von sich seiend hält und sich selbst dadurch verkennt. Das Produkt dieses Scheinwissens ist, wie Fichte sofort ausführt, das tote Sein:

³¹ *Nota bene*: der Begriff des absoluten Seins wird nicht vollends konsequent als mit dem absoluten Leben identisch von Fichte verwendet. Während das absolute Sein als Leben verstanden sich als das Absolute als solches identifizieren lässt, ist das absolute Sein, das das nichtwissende Moment im Absoluten bedeutet und im Gegensatz zu absolutem Wissen gedacht wird, in diesem Sinne mit dem Leben nicht begrifflich koextensiv. Diese begriffliche Differenzierung schadet aber keinesfalls der Gleichung des Seins und Lebens, insofern in beiden Sinne (d. i., auf beiden Ebenen) das absolute Sein als Grund des absoluten Wissens aufzufassen ist.

„In Rücksicht auf das vorher aufgestellt todte Seyn würde erhellen, daß es durchaus nicht das absolute, sondern nur das letzte Product des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens sey; das letzte: also dasjenige, in welchem dieser Form das Leben abgeschlossen, erloschen, und ausgestorben, somit in ihm durchaus keine Realität übrig geblieben ist.“ (132)

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre als „die einzig mögliche Lebenslehre“ muss folglich darin bestehen, das Wissen vom Griff des Scheins – des Scheinlebens – zu befreien und es zur Wahrheit – zum absoluten Leben, das ja den „einzig möglichen wahren Gedanke[n]“ bildet (130) – zurückzuführen. So wird es aus einer anderen Perspektive verständlich, weshalb das absolute Wissen sich selbst vernichten muss, um das absolute Sein als seine eigene Grundlage zu erschließen. Dies ist nicht nur notwendig, weil das Sein ursprünglich Nichtwissen ist, sondern auch deshalb, weil das Wissen, ohne seine Unvollständigkeit durch Selbstvernichtung enthüllt zu haben, im Schein seiner Vollständigkeit befangen bleiben würde. In diesem Sinne erhält die früher gestellte Aufforderung, das Denken des absoluten Lebens, „als etwas für sich bedeutend wollend“, ausdrücklich und völlig zu zerstören, eine durchaus zentrale Bedeutung:

„Besönne sich nun ein solcher, daß er in dieser Operation [d. i. das Leben ins Denken zu ziehen, Anm. v. V.] das Leben doch nur dächte, u. objectiv vor sich hinstellte, so müßte sich derselbe nur recht verstehen, um einzusehen, daß er doch nicht diesen Gedanken seines Lebens u. das Product seines Denkens meine, indem er ja das Leben aus sich u. von sich selbst, nicht aber aus seinem Gedanken heraus gedacht zu haben vermeint, sonach in diesem Gedanken sein Denken ausdrücklich zerstört, u. durch den Inhalt dieses einzig möglichen wahren Gedankens das Denken, als etwas für sich bedeutend wollend, völlig zerstöhrt hat.“ (130)

Die Aufforderung, das Denken *in seinem Gedanken* und *durch den Inhalt des Gedankens* zu zerstören, bringt den Gedanke der Selbstvernichtung des Wissens deutlich zur Sprache. Mit ihr tritt – so lässt sich abschließend feststellen – die oben (am Ende des Abschnitts 1.1) angedeutete Problemlage zutage, in der sich die Eigentümlichkeit der neuen Grundlegung der Wissenschaftslehre nach 1800 erkennen lässt. Das positive oder absolute Sein – das reine Leben, das dem Wissen als formiertem Leben zugrundeliegt – gilt es als Grundlage des Wissens zu denken. Diese Grundlage ist insofern wesentlich neu, als die Jenaer

Wissenschaftslehre über keinen positiven Seinsbegriff verfügt, und das Sein ausschließlich aufgrund von der fugenlosen und allem zugrundeliegenden Tätigkeit des ichlichen Wissens denkt³². Doch lässt sich das absolute Sein als Grundlage des Wissens gerade nicht als Produkt des Wissens denken. Produkt des Wissens kann nur das tote – getötete – Sein sein, das im Denken „gedacht und objektiv vor sich hingestellt“ wird³³. Das Sein als Produkt des Wissens kann also nur negativ sein, weil es wahrhaft keine Negation des Wissens bedeutet – das Sich-Entgegensetzen des Ichs ist nicht seine Negation – deren wahren Sinn nunmehr mit dem Ausdruck „Selbstvernichtung“ fixiert wird –, sondern beruht völlig auf die grenzenlose Positivität des Ichs. Dagegen betont Fichte nun mehrmals, dass das absolute Sein als Leben „nur lebend u. im Leben sich bewahrheiten könne, u. durchaus auf keine andere Weise“, dass „alles Seyn nur gelebt, nicht aber auf andere Weise vollzogen werden könnte“ und „nur im unmittelbaren Leben“ sei (130). Aus diesem Grund wäre es unmöglich, es vom Ich her als Nicht-Ich zu setzen – als Gesetztes wäre es nicht mehr das, was in erster Linie gedacht werden sollte: „daß er doch nicht diesen Gedanken [...] *meine*, indem er ja das Leben [...] nicht aber aus seinem Gedanken heraus gedacht zu haben *vermeint*“ – was so gedacht werden *soll* und was tatsächlich gedacht *wird* fallen auf diese Weise notwendig auseinander.

In diesem Sinne ist das Sein als Leben in der Tat grundsätzlich nicht zu denken und entgeht im Prinzip dem Medium des Wissens. Es trotzdem als undenkbar zu denken, ist indessen die Aufgabe der als Lebenslehre – in 1804 als Wahrheitslehre – verstandenen Wissenschaftslehre³⁴. Die Aufgabe, das Udenkbare als solches zu denken, drückt also die Problemlage aus, an der sich die neue Grundlegung der Wissenschaftslehre im Absoluten grundsätzlich orientiert. Um das Udenkbare denken zu können, muss mithin das Denken *gegen sich selbst* denken, woher die Selbstvernichtung des Wissens motiviert und erfordert wird. Die Aufforderung, das Denken des Udenkbaren durch sich selbst zu zerstören, lässt sich demnach als ein hypothetischer Satz ausdrücken: *Soll* das Udenkbare gedacht werden, *so*

³² Es wäre möglich, der Begriff des Anstoßes als die einzige Instanz aufzuzeigen, die die fugenlose Tätigkeit des Ichs in der *Grundlage* von 1794/95 unterbricht. In diesem Sinne antizipiert dieser Begriff substanziell die Figur der Selbstvernichtung des Wissens nach 1800. Es wäre allerdings sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, in dem egologischen Rahmen der *Grundlage* durch den Begriff des Anstoßes zum positiven Seinsbegriff zu erreichen, da genau dieser Rahmen die grundlegende Unvollständigkeit des ichlichen Wissens nicht aufdecken lasse.

³³ Dass die dem Denken innewohnende Form der Objektivität ein Haupthindernis dafür bildet, dass das Sein als Leben nicht (ohne die Selbstvernichtung des Denkens) gedacht werden kann, stellt Fichte in der Wissenschaftslehre 1804/II klar (GA II,8, 228). Ähnlicherweise lässt sich verstehen, weshalb das lebendige Sein „durch den Begriff getötet“ wird (GA II,8, 97).

³⁴ So rechtfertigt sich der zentrale Gedanke in der Wissenschaftslehre 1804/I-II: das Begreifen des Unbegreiflichen.

muss das Denken sich selbst im Denken zerstören³⁵. Nicht das Produkt des Denkens, sondern der übrigbleibende Rest seiner denkenden Selbstzerstörung ist das Sein, das sich durch die Vernichtung des in sich nichtigen Denkens als positiv aufscheinen lässt³⁶. In diesem Sinne hat Fichte schon früher im Text diese Aufgabe implizit gestellt: „wir wollen drum hier alle Form von der Realität ablösen, und durch die Erkenntniß der Nichtigkeit der Form die wahre Realität im Hintergrunde aufzeigen.“ (130) Die gleichbedeutende Aufgabe einer Wahrheitslehre wurde auch tatsächlich am Anfang der Einleitung genannt: die Produkte der Erkenntnis sind „von der erkannten Wahrheit“ abzuziehen, „worauf denn nach diesem Abzuge die reine Wahrheit übrig bleiben würde.“ (129) Wie diese Aufgabe in der *Darstellung* von 1801/02 durchgearbeitet wird, gilt es nun durch die Theorie des absoluten Wissens zu sehen.

³⁵ Auf diese Weise ist der Keim, aus der die Theorie des „Soll“ und der „kategorischen Problematizität“ in der Wissenschaftslehre 1804/II entwickelt wird (vgl. GA II,8, 250ff), in der Wissenschaftslehre 1801/02 impliziert.

³⁶ Damit wird die Konzeption des unbegreiflichen Seins als der „Absatz“ der Begriffsvernichtung in der Wissenschaftslehre 1804/II auch in 1801 vorweggenommen. Dass der Absatz doch nur das tote Sein und noch nicht das lebendige Sein ausmacht, ist deutlich eine neue Einsicht, die Fichte erst in 1804 herausgearbeitet hat (vgl. GA II,8, 59f).

2. Die Grundstruktur des absoluten Wissens

2.1 Die Struktur der Theorie des absoluten Wissens

Die Theorie des absoluten Wissens umfasst die Ganzheit des ersten der beiden Teilen des gesamten Texts der *Darstellung* von 1801/02 (135-216). Sie wird selbst von zweiundzwanzig nummerierten Paragraphen und einem „PopulärAnhang“ ausgemacht, bevor der Text im zweiten Teil fortfährt³⁷. Da der erste Teil, wie Reinhard Lauth in der Einleitung zur Studienausgabe berichtet, die Theorie des absoluten Wissens ausarbeitet und der zweite Teil „die *Entfaltung des Wissens* in fünf Synthesen“ darstellt³⁸, liefert der erste Teil die Grundlegung der Wissenschaftslehre als solchen und lässt sich als ein in sich vollendetes Ganzes verstehen. Trotz seiner Wichtigkeit und Komplexität wurde er in seinem Gesamtverlauf bisher nur wenig beleuchtet³⁹. Darauf kann in den vorliegenden Analysen, die sich auf die Thematik des absoluten Seins fokussieren, nicht abgezielt werden. Doch weil diese Thematik mit der Gesamtstruktur der Theorie des absoluten Wissens miteinander eng verbunden ist, seien einige textuellen Vorbemerkungen zunächst hinzugefügt, die die folgenden Analysen orientieren können.

1.) Jeder Auslegungsversuch des ersten als Theorie des absoluten Wissens gestalteten Teils der *Darstellung* hat die interne Zweiteilung *dieses Textteils* als eine elementare Voraussetzung zu beachten. Den zwei Unterteilen des ersten Teils der *Darstellung* korrespondieren textuell §§5-15 (143-169) und §§16-22 (169-206)⁴⁰. Diese Zweiteilung wird

³⁷ Die formale Strukturierung des Originaltexts Fichtes, die in der ersten Meiner-Ausgabe und später in der *Gesamtausgabe* wiedergegeben wurde, wurde von I. H. Fichte in den *Sämtlichen Werken* enorm geändert. Hierzu siehe den Anhang der vorliegenden Arbeit, „Strukturvergleich des 1. Teils der Wissenschaftslehre 1801/02“.

³⁸ R. Lauth, „Einleitung“, in J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, Hamburg: Felix Meiner, 1977, S. XXXII. Auf diese Weise wird ersichtlich, dass diese Zweiteilung der *Darstellung* von 1801/02 der Zweiteilung der Wissenschaftslehre 1804/II in die „Wahrheitslehre“ und „Erscheinungslehre“ vorausgreift.

³⁹ Die umfassendsten und aufschlussreichsten Kommentare zur Wissenschaftslehre 1801/02 bereiteten M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände, Paris 1930, Nachdruck in der Ausgabe: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1982; und W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritischen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1970. Unbeschadet ihrer großen philosophischen Bedeutung sind diese Kommentare doch oft philologisch ungenau, indem sie sich nur auf die verfälschte Textausgabe in den *Sämtlichen Werken* stützen konnten. Auf den Text in der *Gesamtausgabe* baut die eindringliche Studie von J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, die wichtige Teile von dem ersten Teil der *Darstellung* (§§15-19) sorgfältig auslegt. Sie ist allerdings kein umfassender Textkommentar. Einen Kommentar des ganzen Originaltexts, einschließlich des ersten und zweiten Teils, bietet zudem die folgende Studie von M. Brüggem, die für eine allgemeine Orientierung dienlich ist, aber wegen ihrer Knappheit nicht viel über wörtliche Zusammenfassungen des Texts hinausgeht: Brüggem, M.: *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*. Hamburg: Felix Meiner, 1979.

⁴⁰ Die einleitenden Paragraphen (§1-4, 135-143) lassen sich als Vorbereitungen für den Eingang in die Theorie des absoluten Wissens verstehen.

im Text von Fichte nur etwas andeutend kundgegeben⁴¹, ist aber in der Forschung bereits systematisch deutlich gemacht worden. Lauth erklärte, dass der erste Unterteil eine Beschreibung des absoluten Wissens durch „die Reflexion des Wissenschaftslehrers“ (vgl. 168) anbietet, die das absolute Wissen als den eigentlichen Gegenstand der Wissenschaftslehre von außen her zugänglich macht, wohingegen der zweite Unterteil den „Sichvollzug des absoluten Wissens selbst“ von innen her verfolgt und seine beschriebenen Strukturen aktiv mitkonstruiert⁴². In diesem Sinne wird die Theorie des absoluten Wissens in zwei Stadien realisiert, was dem Verständnis dieser Theorie von unerlässlicher Bedeutung ist. Insofern das absolute Sein, wie oben vorläufig gezeigt worden ist, nur im und aufgrund von dem Selbstverhältnis des absoluten Wissens zu erkunden ist, muss sein Verhältnis mit dem absoluten Wissen dem zweistufigen Gedankengang der Theorie des absoluten Wissens entsprechend verstanden werden.

2.) Die Unterteilung dieser Theorie in zwei Stadien reicht allerdings noch nicht aus, ihre Gesamtstruktur ans Licht zu bringen. Denn eine vollständige Analyse dieser könnte zeigen, dass sich eine zusätzliche Zweiteilung *innerhalb* des zweiten Unterteils, d. i. der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens erkennen lässt. Eine solche Interpretationsthese wurde in der bisherigen Forschung noch nicht vertreten, und die genaue textuelle Grenzlinie zwischen den dabei unterschiedenen Unterteilen lässt sich tatsächlich nur etwas schwankend ziehen⁴³. Mit größerer Sicherheit ist jedoch aufzuweisen, dass sich das Verhältnis des absoluten Seins und absoluten Wissens gerade im Rahmen der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens *nach zwei verschiedenen Modellen* gestaltet, wobei ein Übergang von einem zum anderen Modell impliziert sein muss. Sollte dies der Fall sein, dann wären insgesamt nicht zwischen zwei, sondern drei Stadien in der Theorie des absoluten Wissens zu unterscheiden und diese Stadien in ihrem einheitlichen Zusammenhang darzutun.

⁴¹ Vgl. GA II,6, 168f, wo der Übergang vom ersten zum zweiten Unterteilen durch die Angaben, dass an dieser Stelle „die Reflexion des Wissenschaftslehrers [abtritt]“ (§15) und dass das Wissen „nun gefunden [ist]“ und „vor uns [steht]“ (§16), angekündigt wird. Diesen Übergang erläutert die folgende Analyse in Abschnitt 2.4.

⁴² R. Lauth, *op. cit.*, S. XXXI. Dieselbe Zweiteilung bestätigt Stolzenberg, der den Begriff des absoluten Wissens mit dem der intellektuellen Anschauung ersetzt, und die zwei Unterteile daher mit den Titeln „Die Konstruktion des Begriffs der intellektuellen Anschauung“ und „Die Selbstkonstruktion der intellektuellen Anschauung“ formuliert (J. Stolzenberg, *op. cit.*, S. VII-VIII). Aus dem oben angegebenen Umstand wurde diese Zweiteilung in Gueroult's Kommentar nur begrenzt berücksichtigt (vgl. M. Gueroult, *op. cit.*, Bd. 2, S. 42ff) und in Janke's Kommentar gar nicht thematisiert.

⁴³ Janke nahm die Angabe I. H. Fichtes ernst, dass es in §26 (SW II, 60 = GA II,6, §21, 192) einen Übergang von der Analytik des „Begriff[s] des absoluten Wissens“ zum Aufstieg zu dessen „höchsten Ursprung und Grunde“ stattfindet (W. Janke, *op. cit.*, S. 275). Diese Angabe findet sich in Fichtes Originaltext nicht. Mit Rücksicht auf den Gesamtverlauf des Originaltexts lässt sich jedoch bestätigen, dass ein anderer gewichtiger Übergang ab §19 (GA II,6, 181 = SW II, §23, 50) identifiziert werden kann, was im nächsten Kapitel (Abschnitt 3.4) näher gezeigt wird.

3.) Der Unterschied zwischen zwei Modelle vom Verhältnis des absoluten Seins und Wissens wird das Zentrum der Analyse im 3. Kapitel bilden und dort präzisiert werden. Um diese Analyse zu ermöglichen, und um das in Frage stehende Verhältnis in Übereinstimmung mit der Gesamtstruktur der Theorie des absoluten Wissens verständlich zu machen, muss deshalb die wesentliche Entwicklung der Theorie des absoluten Wissens in allen seinen drei Hauptmomenten – der Beschreibung des absoluten Wissens, und die Selbstkonstruktion desselben in zwei Stufen – betrachtet werden. In diesem Kapitel soll dementsprechend die Grundstruktur des absoluten Wissens, so wie sie sich von dem Wissenschaftslehrer beschreiben lässt, so rekonstruieren werden, dass sie die Grundlage für die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens bilden kann.

Im groben Anschluss am Textverlauf wird diese Rekonstruktion nun in drei Schritte ausgeführt. Zum ersten hat sie den Ausgangspunkt der Theorie des absoluten Wissens durch eine vorläufige Erörterung desselben zu explizieren, um eine sachlich adäquate Grundlage für die Beschreibung des absoluten Wissens sicherzustellen (2.2). Auf dieser Grundlage lässt sich die Grundstruktur des absoluten Wissens in seiner dreifachen Gliederung schrittweise beschreiben (2.3). Schließlich soll der Abschluss dieser Beschreibung bei der Bestimmung des absoluten Wissens durch den Begriff der intellektuellen Anschauung berücksichtigt werden, durch die die Ausgangsdefinition des absoluten Seins geklärt wird (2.4). Davon ausgehend soll dann die Entfaltung des Verhältnis des absoluten Seins und Wissens in der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens im 3. Kapitel direkt verfolgt werden.

2.2 Vorläufige Erörterung des absoluten Wissens

Eine Untersuchung in der Grundstruktur des absoluten Wissens dürfte wohl mit der einfachen Beobachtung anfangen, dass das absolute Wissen selbst die Grundstruktur des Wissens überhaupt sei. Es wird damit nicht bestimmt, was diese Grundstruktur des Wissens ist. Doch gibt diese Beobachtung bereits einen zweifachen Hinweis vor, mit Hilfe deren das absolute Wissen und seine eigene Struktur zu erschließen wären. Die Grundstruktur des Wissens soll einerseits erklären, wie das Wissen strukturiert wird. Als *Grundstruktur* des Wissens muss sie daher als wesentlicher Bestandteil zur Struktur des Wissens gehören. Sie soll aber andererseits nicht nur das Wissen inhaltlich konstituieren, sondern auch es begründen können, d. h. die Bedingung dafür erklären, dass es überhaupt so etwas wie ein Wissen geben kann. Als *Grundstruktur* des Wissens könnte sie selbst nicht dieselbe Struktur wie das Wissen im begründeten Sinne haben, denn sonst wäre es schwierig zu sehen, wie das Wissen von ihr

allererst ermöglicht sein soll. Aus diesen zwei Forderungen folgt, dass das absolute Wissen diejenige Struktur im Wissen sein soll, die zwar mit der Struktur des Wissens verbunden ist, doch an sich eine andere Gestalt als die des Wissens haben muss. Der Ausgangspunkt für die Theorie des absoluten Wissens liegt mithin darin, die Verbindung des absoluten Wissens mit dem Wissen überhaupt und seine Differenz von diesem zugleich zu bestimmen.

Das ist der Grund dafür, dass Fichte die Theorie des absoluten Wissens in der *Darstellung*, die in §5 mit dem Titel „*Ueber das absolute Wissen*“ beginnt (143), mit einer „*[v]orläufige[n] Beschreibung des Wissens*“ (135) und einer „*Beschreibung der Wissenschaftslehre*“ (139) einleitet (§§1-4). Der etwas verschlungene Gedankengang, den diese „Beschreibungen“ vollziehen, braucht nicht reproduziert zu werden. Wegweisend ist dagegen die sachliche Unterscheidung zwischen drei Klassen des Wissens, die sich aus diesen Beschreibungen ergibt. Das Wissen „überhaupt“, d. i. im allgemeinsten Sinne genommen, wird mittelst des Beispiels der geometrischen Konstruktion eines Dreiecks in seiner Form als „Wissen von etwas“ bestimmt: „*Wisse[n] vom Linienziehen, Verhältniß der Theile des Triangels u. s. w.*“ (139). Das Wissen erster Ordnung hat also notwendig einen intentionalen Charakter, d. i. muss auf einen Gegenstand bezogen sein. Davon unterscheidet sich das Wissen zweiter Ordnung, das nicht „das blosse Wissen“ ist (*ibid.*), sondern auf dieses reflektiert und es zum Gegenstand macht: „ein *Wissen von diesem blossen Wissen*“ (*ibid.*). Dies reflektiertes Wissen ist freilich der Form nach auch ein „Wissen von“ und daher intentional, doch nicht ein Wissen von irgendetwas, sondern ein nach sich selbst gerichtetes „Wissen vom Wissen“ (*ibid.*), ein „sich selbst ergreifen und erfassen des Wissens“ (140). Als solches ist es nichts anderes als die Wissenschaftslehre selbst als „Theorie des Wissens“ (139). Der Gegenstand dieser Theorie ist jedoch nicht zunächst die allgemeine Form des Wissens von etwas, sondern das, was das Wissen von etwas allererst zu einem *Wissen* macht, d. i., „das Wissen in seiner absoluten Identität, *eben als Wissen*“ (139)⁴⁴. Diese dritte Klasse des Wissens, die das „Wissen als Wissen“ zu nennen wäre, deckt sich weder mit dem Wissen von etwas noch mit dem Wissen vom Wissen, sondern ist eben die eigentümliche Wissensstruktur, die das Wissen von etwas ermöglicht, und bildet als solches den Gegenstand des Wissens vom Wissen. In diesem völlig nominalen Sinne ist das Wissen als Wissen der eigentliche Gegenstand der Wissenschaftslehre, das absolute Wissen.

⁴⁴ Die Form des Wissens als Wissen von etwas, d. i. auf Gegenstand bezogenen Wissens, wird erst im zweiten Teil der *Darstellung* auf der Grundlage der Theorie des absoluten Wissens (des Wissens als Wissen) begründet und in seiner vielfältigen Entfaltung analysiert.

Aufgrund des Unterschieds vom Wissen von etwas und Wissen als Wissen ist es vor der Analytik des absoluten Wissens möglich, festzustellen, dass das absolute Wissen, obwohl es einen Bestandteil des Wissens von etwas sein muss, *per se* und abstrakt betrachtet kein Wissen von etwas sein kann. Diese Folgerung zieht Fichte in §4:

„Sie [scil. die Wissenschaftslehre] ist garnicht *Objekt* des Wissens, sondern nur eine Form des Wissens von allen möglichen Objekten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsre Hand, unser Fuß, unser Auge; ja nicht einmahl unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges. [...] wer sie hat, der [...] lebt, thut, und treibt sie in seinem übrigen Wissen. Der Strenge nach *hat* man sie nicht, sondern man *ist* sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist.“ (141)

Dem absoluten Wissen, das in dieser Passage als die Wissenschaftslehre bezeichnet wird⁴⁵, ist sonach aller Charakter der Gegenständlichkeit und Intentionalität abgesprochen. Das Wissen als Wissen, das allem Wissen von etwas zugrundeliegt und seinen eigentlichen Charakter des Wissens erschafft, ist weder Wissen von etwas noch selbst etwas, das Gegenstand des Wissens werden kann. Eine erste Definition des absoluten Wissens hat daher seine grundlegende *Nichtgegenständlichkeit* und *Nichtintentionalität* in sich einzuschließen: das absolute Wissen ist nichtgegenständlich, weil es an sich kein Gegenstand *ist*, und es ist nichtintentional, weil es keinen Gegenstand *hat*. Alles Wissen, das entweder selbst Gegenstand werden kann oder einen Gegenstand hat, setzt das absolute Wissen voraus, und vermag nur aufgrund von dieser Voraussetzung überhaupt ein Wissen zu sein. Da alles Wissen intentionales Wissen ist, ist das absolute Wissen vor allem als die nichtintentionale Voraussetzung alles intentionalen Wissens zu definieren. Damit wird zugleich die methodologische Anweisung gegeben, alle nachfolgenden Strukturen und Entwicklungsformen des absoluten Wissens auf einer sachlich-phänomenologisch

⁴⁵ Fichtes Entscheidung, die zitierte Beschreibung dem Wissen vom Wissen (der Wissenschaftslehre) zuzurechnen, ist begrifflich unsauber. Denn beschrieben wird deutlich nicht die Wissenschaftslehre, sondern den Gegenstand der Wissenschaftslehre, d. i., das Wissen als Wissen oder das absolute Wissen. Das absolute Wissen ist dasjenige Wissen, das kein Gegenstand ist und keinen Gegenstand hat, wohingegen die Wissenschaftslehre sehr wohl einen Gegenstand hat, d. i. das absolute Wissen. Dass das absolute Wissen auch der Wissenschaftslehre zugrunde liegt und mit ihr identisch ist, ist freilich wahr. Diese Wahrheit ist aber nur durch die Wissenschaftslehre selbst zu zeigen – genau gesehen, durch den Übergang von der äußerlichen Beschreibung des absoluten Wissens zu seiner Selbstkonstruktion zu bewahrheiten – und in ihrer Anfangslage gar nicht einzusehen. Die Behauptung, dass die Wissenschaftslehre „daher selbst absolutes Wissen“ ist (140), ist daher an diesem Punkt des Textverlaufs mehr verwirrend als klärend.

angemessenen Ebene zu situieren: nichts von diesen Strukturen und Formen kann etwas gegenständliches oder intentionales, zumindest im gewöhnlichen Sinne, bedeuten.

Die Nichtgegenständlichkeit und Nichtintentionalität des absoluten Wissens konstatieren vorläufig seine auszeichnenden phänomenalen Charakteristika. Sie geben allein nicht zu verstehen, weshalb das absolute Wissen diese phänomenalen Charakteristika hat. Der Grund dafür kommt aber auch in der zitierten Passage deutlich zum Ausdruck. Das absolute Wissen hat keinen Gegenstand und wird selbst kein Gegenstand, weil es nichts als das *Medium* ist, durch das das Wissen von etwas an seinen Gegenstand heranreicht: man sieht *durch* „die Klarheit des Auges“, aber nicht die Auge selbst. Zugleich wird klar, dass dieses Medium einen wesentlichen Vollzugscharakter hat: die Hand und der Fuß sind zunächst nicht das Ziel der Bewegung, sondern sie vollziehen selbst die Bewegung. Man *hat* seine Körperteile zunächst nicht, sondern man *ist* sie, „lebt, tut und treibt sie“. Das absolute Wissen ist also im eminenten Sinne ein *performatives* Phänomen, das alles gegenständliche Wissen begleitet (man treibt sie „in seinem übrigen Wissen“) und dieses dadurch ermöglicht, das aber genau wegen seiner Performativität selbst nicht Gegenstand des Wissens wird. In diesem Sinne liegen die Medialität und Performativität des absoluten Wissens seiner phänomenalen Nichtgegenständlichkeit und Nichtintentionalität zugrunde, und lassen das absolute Wissen als „eine Form des Wissens von allen möglichen Objekten“ beschreiben – kurz gesagt, die nichtgegenständliche Form alles gegenständlichen Wissens⁴⁶.

Die Abgrenzung des absoluten Wissens von der intentional-gegenständlichen Struktur des Wissens folgt aus den anfänglichen Forderungen, das absolute Wissen sowohl in seiner Verbindung mit als auch in seiner Differenz von dem Wissen im allgemeinen Sinne zu verorten. Diese Differenz wird in dem analytischen Fortgang der Theorie des absoluten Wissens ab §5 weiter betont. Ist das gewöhnliche Wissen ein intentionaler Akt, der sich auf einen intendierten Gegenstand bezieht, dann ist das absolute Wissen „kein Act, keine Begebenheit, oder dass [sic]

⁴⁶ Die hiesige Beschreibung der Medialität und Performativität des absoluten Wissens ruft ohne Zweifel die Beschreibung der intellektuellen Anschauung zurück, die Fichte in seinen Jenaer Schriften oft wiederholt und in der *Zweite Einleitung* von 1797 paradigmatisch formuliert: „Sie [intellektuelle Anschauung] ist das unmittelbare Bewusstseyn; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue [...] Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines SelbstBewusstseyns in diesen Handlungen“ (GA I,4, 217). Dass das absolute Wissen der Sache nach nur ein anderer Name für die intellektuelle Anschauung ist, bestätigt die Wiedereinführung des Begriffs der intellektuellen Anschauung in der *Darstellung*. Diese Wiedereinführung geschieht jedoch nicht von Anfang an, sondern nur in §15, d. i. am Ende der äußerlichen Beschreibung des absoluten Wissens (GA II,6, 163). Daraus ist wohl zu folgern, dass Fichtes Entscheidung, den Begriff der intellektuellen Anschauung hier nicht am Anfang einzusetzen – wie in der Wissenschaftslehre *nova methodo* typischerweise der Fall ist (z. B. GA IV,2, 31) – eine Verschiebung des theoretischen Rahmens reflektiert, auch wenn damit keine prinzipielle Veränderung im Verständnis der intellektuellen Anschauung mitgebracht wird. Dieser Punkt wird in Abschnitt 2.4 näher erläutert.

etwas *im* Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Acte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können.“ (145) Gleichzeitig ist aber genau zu begreifen, dass das absolute Wissen in jedem konkreten Akt des Wissens impliziert sein muss, insofern es den performativen Aspekt dieses Akts als solchen bildet. Die Verbindung des absoluten Wissens mit intentionalem Wissen lässt sich daher mit der erst später zu begründenden Einsicht erläutern, dass das absolute Wissen „ein absoluter Akt des Wissens“ ist (154) – d. i. der wesentliche Charakter der *Freiheit* in allem Wissen, wie im Folgenden bald gezeigt sein wird. Damit wird das absolute Wissen nicht als ein völlig konstituierter Akt verstanden, sondern nichts mehr als der Aktcharakter oder die Aktqualität des Akts *per se*, abstrakt beschrieben. Das absolute Wissen lässt sich zwar nicht als ein intentionaler Akt beschreiben, doch *ist* es der Aktcharakter, den das (nicht-absolute) Wissen haben muss, insofern dieses sich als Akt vollzieht. Es ist in diesem Sinne die Bedingung dafür, dass das Wissen als Akt vollzogen werden kann.

Bisher wurde die Struktur des absoluten Wissens selbst freilich noch nicht positiv und für sich beschrieben. Sie wurde entweder negativ, d. i. durch seinen Nichtgegenständlichkeit und Nichtintentionalität, oder im Verhältnis mit intentionalem Wissen, d. i. als performatives Medium des Wissensakt, charakterisiert. Dennoch dient die Abgrenzung des absoluten Wissens von intentionalem Wissen dazu, die Verwechslung der Wissens Ebenen, auf denen das absolute und intentionale Wissen zunächst zu verorten sind, fernzuhalten. Unter der Voraussetzung dieser Abgrenzung bietet sich folglich die Möglichkeit, die interne Struktur des absoluten Wissens positiv und ohne Verwechslung freizulegen. Diese Struktur lässt sich nun als eine *dreifache* Gliederung des absoluten Wissens zusammenfassen. Der obigen Abgrenzung zufolge ist einerseits darauf aufmerksam zu machen, dass die Momente, in denen sich das absolute Wissen strukturell artikulieren lässt, keine selbstständige und gegenständliche Einheiten sind; der Bezugnahme auf das intentionale Wissen zufolge sind diese Momente andererseits als eine einzige funktionale Einheit im Vollzugsprozess des intentionalen Wissens beteiligt. Der Vollzug eines Wissensakts, der zugleich intentional und absolut ist, wird tatsächlich erst in der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens möglich. Nun muss aber zuerst das absolute Wissen in seiner dreifachen Grundstruktur beschrieben werden.

2.3 Die dreifache Gliederung des absoluten Wissens

Die ersten positiven Beschreibungen des absoluten Wissens werden von Fichte in zwei Schritten gegeben: erstens durch eine „Real-Erklärung oder Beschreibung des absoluten

Wissens“ (§8, 147ff) und zweitens durch eine „Beschreibung der absoluten Form des Wissens“ (§9, 149ff). Es ist leicht zu sehen, dass diese Beschreibungen die „Materie“ und die „Form“ des absoluten Wissens zunächst getrennt darstellen. In ihrer Einheit betrachtet zeigen die formale und materielle Beschreibungen des absoluten Wissens dennoch zusammenfassend eine *dreifache* Struktur, weil die so beschriebene Materie desselben eine wesentliche Duplizität in sich trägt. Es wird sich durch die Betrachtung dieser Duplizität herausstellen, dass sie sich als eine weitere Unterscheidung von Form und Materie *in* der Materie des absoluten Wissens auffassen lässt. Doch als Momente der Materie im letzteren Sinne sind sie im Grunde nur im Zusammenhang mit der Form des absoluten Wissens zu verstehen. In diesem Sinne ist deshalb die Grundstruktur des absoluten Wissens als Ganzes als eine dreifache zu beschreiben.

Die Beschreibung der Materie des absoluten Wissen als eine „Duplicität der Merkmale“ (147) vollzieht sich zunächst durch die Aufforderung, die dem Leser der Wissenschaftslehre gestellt wurde, „das *Absolute*, schlechthin als solches“ zu denken (ibid.). Der in Abschnitt 1.2 eingeführten Ungleichung des absoluten Wissens und des Absoluten zufolge ist diese Aufforderung jedoch nicht so zu verstehen, als ob das Absolute an dieser Stelle tatsächlich *als solches*, d. i. ohne Bezug auf das absolute Wissen denken lässt. Denn das Absolute, das der Ungleichung zufolge mit dem absoluten Wissen nicht identisch ist, lässt sich in der Wissenschaftslehre „eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keineswegs aber rein an und für sich“ betrachten (145). Daher wird es hier in Wahrheit aufgefordert, die *Absolutheit* des absoluten Wissens, d. i. den Sinn, in dem das absolute Wissen absolut ist, zu denken. Dass das aufgeforderte Denken so zu verstehen ist, stellt sich sofort heraus, in dem es zu der Einsicht führt, dass sich das Absolute nicht in seiner schlechthinnigen Einzigkeit, sondern „nur unter folgenden zwei Merkmalen denken“ lassen (147). Unter der methodologischen Voraussetzung, dass die hiesige Beschreibung des absoluten Wissens durch die „Reflexion des Wissenschaftslehrers“ geführt wird (168, vgl. Abschnitt 1.1) und noch nicht in die Selbstkonstruktion desselben übergeht, wird es deshalb verständlich, wie die genannten Merkmalen des Absoluten die Merkmale des absoluten *Wissens* sind: das absolute Wissen wird zunächst durch den (fehlschlagenden) Versuch, das Absolute zu denken, operativ zu Stande gebracht, doch noch nicht von sich selbst her thematisch reflektiert.

Die Duplizität der Merkmale, mittels deren der Leser der Wissenschaftslehre (durch das absolute Wissen) das Absolute zu denken versucht, sind nun die folgenden:

„Er [scil. der Leser] wird finden, behaupten wir, dass er es [das Absolute] nur unter folgenden zwei Merkmalen denken könne, theils, dass es sey schlechthin, *was* es sey, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sey, *was* es sey, schlechthin *weil* es sey, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet. [...] Wir können das erstere absolutes Bestehen, ruhendes Seyn u. s. w. nennen; das letztere absolutes Werden, oder Freiheit.“ (147)

Hier sind das „Sein“ und die „Freiheit“ als die zwei Merkmale des absoluten Wissens terminologisch festgelegt. Nach den Ausführungen, die der Einführung dieser Begriffe vorangehen, lassen sie auch unschwer als die materiellen und formalen Aspekte der *Absolutheit* des absoluten Wissens bzw. der *Materie* desselben – nicht des absoluten Wissens als solchen, dessen eigentlichen Form mit den hier genannten Merkmale noch nicht thematisiert wird – auffassen⁴⁷. M. a. W. ist das absolute Wissen in zweierlei Hinsichten absolut: Es ist absolut der *Materie* nach, „was es ist“, und es ist, was es ist, der *Form* nach absolut „weil es ist“. Das absolute „Was“ und „Weil“ des absoluten Wissens sind somit Kategorien, nach denen sich sein Absolut-Sein beschreiben lässt – die der Substantialität und der Kausalität. Als Beschreibungen des absoluten Wissens bedeuten diese Kategorien freilich nichts, das einem Gegenstand des Wissens zugeordnet werden kann, denn das absolute Wissen ist kein Gegenstand. Doch *ist* das absolute Wissen, und die *Weise*, in der es absolut ist, muss sich beschreiben lassen. Das absolute Was und Weil bezeichnen folglich das, was im lockeren Sinne des Wortes als die Seinsweise des absoluten Wissens verstanden werden kann: Das absolute Wissen ist *absolut* („was es ist“) und wird *durch sich selbst* absolut („weil es ist“).

Eine semantische Klärung der Begriffe, durch die sich die Absolutheit des absoluten Wissens charakterisieren lässt, reicht selbstverständlich nicht aus, den phänomenologischen Sachverhalt zu verdeutlichen, dem diese Begriffe entsprechen sollen. Dieser Sachverhalt lässt sich aber auch aus den zitierten Beschreibungen leicht vergegenwärtigen. Das Sein oder das Was des absoluten Wissens wurde als „absolutes Bestehen“, „ruhend“, „ohne Wandel und

⁴⁷ Die Bezeichnung des Absolutheit des absoluten Wissens als dessen *Materie* mag die früher erwähnte These zu widersprechen erscheinen, dass das Absolute nicht an und für sich, sondern nur „als *Form* des Wissens“ (144) denkbar ist. Die Verwirrung ist jedoch ausschließlich terminologisch und keineswegs substanziell. Wie es sich kurz zeigen wird, bedeutet das, was im Unterschied zur *Materie* des absoluten Wissens als dessen *Form* bezeichnet wird, der eigentliche Charakter des Wissens des absoluten Wissens, und so nicht genau der Grund, aus dem dieses Wissen absolut sein soll. Insofern dieses Wissen über seinen Wissenscharakter hinaus auch absolut ist, kann seine Absolutheit somit in einem anderen Sinne des Wortes auch als dessen *Form* genannt werden.

Wanken, fest, vollendet“ beschrieben; dagegen wurde die Freiheit oder das Weil des absoluten Wissens als „absolutes Werden“, „von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss“ beschrieben. Erinnert man sich an den Vollzugscharakter des absoluten Wissens, der im letzten Abschnitt vorläufig umgrenzt wurde, so lässt sich die Duplizität, die das Sein und die Freiheit des absoluten Wissens zusammen ausmachen, als eine Duplizität der Bewegung und Nicht-Bewegung verstehen: das absolute Wissen hat die Möglichkeit, sich wirklich zu vollziehen und sich frei und spontan in Bewegung zu setzen, ebenso wie die Möglichkeit, ohne Bewegung bei sich selbst stehen zu bleiben und als die nicht-bewegende Möglichkeit der Bewegung zu bestehen. Auf diese Weise sind die Modalitäten der *Aktivität* und *Passivität* in der Verfassung des absoluten Wissens eingeschrieben. Ist der freie und werdende Charakter des absoluten Wissens als dessen Aktivität oder Vermögen der Aktivität sachgemäß zu verstehen, so wird mit demselben Schlag verständlich, dass sein ruhender und seiender Charakter sachlich betrachtet den Zustand der Nicht-Aktivität, d. i. Passivität bedeuten soll.

Diese Auslegung des Seins- und Freiheitscharakters des absoluten Wissens wird im Gang seiner Selbstkonstruktion konkreter bestätigt und bereichert. Hier ist aber noch die eigentliche Form des absoluten Wissens als sein drittes strukturelles Glied zunächst aufzuweisen. Damit soll auch die Weise geklärt werden, auf die die getrennt dargelegten Seins- und Freiheitscharaktere des absoluten Wissens durch diese Form in ihrer Einheit zu verstehen sind. Denn das, was nun als „die absolute Form des Wissens“ bezeichnet wird (149), genau „das absolut sich *Durchdringen*, und *Verschmolzen* beider“ Charaktere ist (ibid.). Die Beschreibung dieser Form gibt Fichte zunächst auf folgende Weise:

„Sonach ist eben das *sich Durchdringen*, ganz davon abgesehen, was sich durchdringe, die absolute Form des Wissens. Das Wissen ist ein *für sich* seyn, und *in sich* seyn, und in sich wohnen, und walten, und schalten. Dieses *Fürsichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das absolute substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, daß du bedenken sollest, du *wissest* von dem *Gegenstande*, und nun dein Bewußtseyn (eben *vom* Gegenstande) als ein subjektives, und den Gegenstand, als ein objektives, begreifst, sondern daß du innigst lebendig erfassest, beides sey Eins, und sey ein sich *Durchdringen*, – und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden.“ (149f)

Diese Beschreibung ist phänomenologisch luzid. Die Bezugnahme auf das Gegenstandsbewusstsein, das als solche mit dem absoluten Wissen keineswegs zu

identifizieren ist, macht deutlich, wie die absolute Form des Wissens oder der formale Aspekt desselben *im* Gegenstandsbewusstsein impliziert wird, ohne mit ihm identisch zu sein. Das Bewusstsein eines Gegenstandes ist intentional, d. h. es weiß vom Gegenstand. Es kann aber nicht vom Gegenstand wissen, ohne zugleich zu wissen, *dass* es vom Gegenstand weiß. Das konkrete Gegenstandsbewusstsein ist in diesem Sinne eine ursprüngliche Einheit von zwei Momente: das eigentliche Bewusstsein vom Gegenstand und das Bewusstsein von sich selbst als Gegenstandsbewusstsein. Diese zwei Momente sind nur künstlich als die „objektive“ und „subjektive“ Seiten eines Phänomens zu nennen. Weit davon entfernt, zwei trennbare Zustände zu sein, sind diese zwei Momente nur als abstrahierte Dimensionen eines einzigen Zustandes denkbar: das Bewusstsein vom Gegenstand wäre ohne das Sich-Wissen als Gegenstandsbewusstsein gar kein Bewusstsein, somit nicht einmal Bewusstsein-von, und umgekehrt käme das Selbstbewusstsein, das eigentlich kein Bewusstsein-von, sondern nichtintentionales Sich-Wissen ist, ohne das intentionale Gegenstandsbewusstsein, das es begleitet, überhaupt nicht vor. Das ist die grundlegende Einsicht, dass alles intentionale Bewusstsein zugleich nichtintentionales Selbstbewusstsein ist, die sich zuerst bei Kants Apperzeptionstheorie ankündigte und die gesamte Bahn von Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre leitete. Die Benennungen der absoluten Form des Wissens als „Für-Sich-Sein“, „In-Sich-Sein“, „lebendiger Lichtzustand“ und „inneres Sehen“ drücken nicht mehr und weniger als diese Einsicht aus. Dass nichtintentionales Für-Sich-Sein umgekehrt gesagt die absolute *Form* des Wissens sein soll, bedeutet daher, dass es als das zu verstehen ist, was alles Wissen allererst zu einem Wissen macht: alles, das die Form des nichtintentionalen Für-Sich-Seins hat, ist wegen dieser Form Wissen, und alles, das ohne diese Form sein kann, wäre überhaupt kein Wissen. Dies gilt, auch wenn das Wissen kein absolutes Wissen ist, denn das nicht-absolutes Wissen auch eben ein Wissen ist. Das absolute Wissen ist dagegen absolut, nicht weil es ein Wissen ist, sondern weil es ein Wissen ist, das über seinen Wissenscharakter hinaus auch absolut ist. Wird der Grund seiner Absolutheit wie oben erläutert durch seine Materie, d. i. die Duplizität der Aktivität und Passivität erklärt, so ist seine Form, d. i. seine ursprüngliche Selbstbezüglichkeit oder nichtintentionale Reflexivität, als der Grund seines Wissenscharakters – „das eigentliche innere Wesen des Wissens“ (150) – anzusehen.

Als die absolute Form des Wissens ist das Für-Sich-Sein des absoluten Wissens ein Merkmal, das von der Materie desselben begrifflich unterscheidbar ist. In diesem Sinne kann es als das dritte strukturelle Glied des absoluten Wissens neben dem Sein und der Freiheit desselben definiert werden. Die Unterscheidung des Für-Sich-Seins auf der einen Seite und des Seins und der Freiheit auf der anderen Seite wird zudem dadurch verständlich, dass die

Seinsweise des absoluten Wissens in seinem absoluten Was und absoluten Weil ihrer Definition nach keinen Wissenscharakter mitbringt: dem absoluten Wissen, bloß materiell beschrieben, ist „noch immer kein Auge eingesetzt“ (150). Die Metapher des Auges entspricht eindeutig den Metaphern des „Sehens“ und „Lichtzustandes“ und bezeichnet die Form des Für-Sich-Seins des absoluten Wissens, die erst thematisiert werden kann, wenn man fragt, „für wen“ das absolute Wissen in seinem absoluten Was und Weil sei (ibid.). Auf diese Frage ist aber zweifellos zu antworten, dass das absolute Wissen nicht nur absolut ist, sondern *für sich* absolut sein muss, denn sonst wäre es das Absolute als solche und nicht das absolute *Wissen*. In diesem Sinne lässt sich durchaus erwarten, dass die Form des Für-Sich-Seins auch als die der „*Ichheit*“ interpretiert werden kann (ibid.): das Absolute, das in die Form des Wissens eintritt, tritt damit in die Form der Ichheit ein und nimmt die allgemeine Qualität eines Ichs auf, d. i. die der elementaren Selbstbezüglichkeit – allerdings nicht, der Nichtintentionalität des absoluten Wissens im Ganzen gemäß, die der intentionalen Bezogenheit auf ein Objekt. Das absolute Wissen lässt sich in diesem Sinne als das absolute Ich auffassen, das nicht das Absolute an sich, sondern das als Ich oder Wissen formierte Absolute ist.

Ist die Unterscheidung der Form und Materie des absoluten Wissen aus dem offengelegten Grund berechtigt, so ist trotzdem gleichzeitig zu beachten, dass der Form des Für-Sich-Seins ein besonderes Gewicht zuzuschreiben ist. An diesem Punkt ist die spezifische Bedeutung seiner Charakterisierung als „Durchdringen“ und „Verschmelzen“ (149) einzuholen. Inwiefern kann das Für-Sich-Sein des absoluten Wissens erklären, dass der Seins- und Freiheitscharakter desselben eine Einheit miteinander bildet? Mit Bezug auf diese Frage ist vor allem auf den eigentümlichen Einheitssinn des Für-Sich-Seins hinzuweisen. Dieser Einheitssinn hat sich zunächst im Beispiel des Gegenstandsbewusstseins gezeigt: die Einheit des intentionalen Bewusstseins vom Gegenstand und des nichtintentionalen Selbstbewusstseins im Gegenstandsbewusstsein ist die Identität einer Differenz, die vor seiner Identität gar nicht als Differenz denkbar ist, obwohl sie ebenso wenig eine differenzlose Identität ist und die Differenz von ihrer Momente wesentlich impliziert. Diese Verschränkung der Identität und Differenz muss als der Sachverhalt verstanden werden, dem der Begriff von Verschmelzen entspricht. Die Erkenntnis der verschmolzenen Differenz, d. h. hier die Trennung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins wird erst nachträglich im Reflektieren auf die Ganzheit des Gegenstandsbewusstseins möglich und tatsächlich auch unvermeidbar; sie ist aber im aktuellen Vollzug des Gegenstandsbewusstseins gänzlich ohne Belang. Das ist der Sinn, in dem das Für-Sich-Sein ein ursprüngliches Phänomen der Vereinigung ist, wie Fichtes nach der oben zitierten Beschreibung zusätzlich erklärt:

„Du sollst sie nicht bloß nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Wolfaden, den du nirgends herzunehmen weißt, sondern du sollst begreifen, daß sie organisch in einander, und durch einander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könntest.“ (150)

Die Einheitsform, die sich aus der Vereinigungsfunktion des Für-Sich-Seins ergibt, ist eine „organische“. Sie entspricht der Beschreibung des Für-Sich-Seins als „lebendigen Lichtzustands“ und dem „innigst lebendigen Erfassen“ der Einheit im Für-Sich-Sein als ursprünglicher Selbstbezüglichkeit. Die Hervorhebung des organischen und lebendigen Charakters des in Frage stehenden Einheitssinns gibt deutlich zu erkennen, dass das Für-Sich-Sein der eigentliche Sitz der Tätigkeit im absoluten Wissen ist. Das ist freilich wenig überraschend, wenn man bedenkt, dass das Für-Sich-Sein als das Wesen des Ichs und die Ichheit überhaupt gekennzeichnet worden ist. Das Ich ist ursprüngliches Sich-Wissen, und alle Ichtätigkeit ist zugleich Sich-Tätigkeit in dem Sinne, dass das Ich nicht nur tätig ist, sondern um seine eigene Tätigkeit unmittelbar weiß. Das Für-Sich-Sein des Ichs ist in diesem Sinne das, was alle Tätigkeit des Ichs *im Ich* so verbindet, dass sich die vollzogene Tätigkeit als *seine* Tätigkeit erkennen lässt.

Aus dieser Perspektive leuchtet der Zusammenhang von der Form des Für-Sich-Seins und der Materie des Seins- und Freiheitscharakters im absoluten Wissen ein. Das Sein und die Freiheit sind, wie oben gesehen, die Vollzugsmodi des absoluten Wissens, die sich als mit den Begriffe der Aktivität und Passivität interpretieren lassen. Nachdem das Für-Sich-Sein des absoluten Wissens als seine Ichheit identifiziert wurde, kann das absolute Wissen durch den Begriff des absoluten Ichs übersetzt werden. Daraus folgt unmittelbar, dass die Vollzugsmodi des absoluten Wissens die Modi der ichlichen Tätigkeit sind. Das Sein und die Freiheit bezeichnen demnach die aktive und passive Zustände der Ichtätigkeit. Als solche können sie doch nur verstanden werden, wenn ihnen das Für-Sich-Sein des Ichs jeweils zugrundeliegt und sie als Vollzugsmodi eines einzigen Funktionszentrums, d. i. des Ichs vereinigt. Die Modalitäten der Ichtätigkeit sind in diesem Sinne auf die ursprüngliche Selbstbezüglichkeit des Ichs gegründet, und die letztere zeigt sich als der wahre Mittelpunkt aller Tätigkeit und aller Vollzugsmodi, die zusammenfassend im Seins- und Freiheitszustandes des absoluten Wissens bestehen: Das Auge im absoluten Wissen ist „das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst.“ (150) So wird endlich klar, dass der Seins- und Freiheitscharakter des absoluten Wissen seinem Für-Sich-Sein zugehört: „[A]lles Wissens ist seinem Wesen nach Sein nach

formal“ (151), denn das Wesen des Wissens ist seine Form des Für-Sich-Seins, und die Materie des absoluten Wissens ist folglich in diesem Sinne nichts als die Materie einer Form (ibid.).

An diesem Punkt ist die dreifache Grundstruktur des absoluten Wissens im Wesentlichen dargestellt worden. Das absolute Wissen zeigt sich als „die Vereinigung der Freiheit und des Seins im Wissen“ (155), d. i. „in der reinen Form der Ichheit = Für“ (166). Diese dreifache Struktur bildet den Bauplan, den die weitere Beschreibung des absoluten Wissens in §10-15 folgt. Diese Beschreibung expliziert jene Struktur aus verschiedenen Perspektiven, fügt aber kein neues Glied in ihr hinzu. Nach der Absicht der vorliegenden Analyse wird diese Beschreibung nicht im Einzelnen verfolgt werden. Es sei noch einmal daran erinnert, dass sich die vorliegende Analyse der Grundstruktur des absoluten Wissens es zur Aufgabe macht, die Ausgangsdefinition des absoluten Seins zu gewinnen, mit der das Verhältnis des absoluten Wissens und des absoluten Seins in der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens zu entfalten beginnt. Um zu der Ausgangslage des zweiten Unterteils des ersten Teils der *Darstellung* zu gelangen, soll nun die Grundstruktur des absoluten Wissens in ihrer vollständigen Darstellung betrachtet werden, die Fichte in §15 durch einen neu eingeführten Begriff anbietet: den Begriff der intellektuellen Anschauung.

2.4 Absolutes Wissen als intellektuelle Anschauung

Die Wiedereinführung dieses in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre maßgeblichen Begriffs in der *Darstellung* kommt nicht, wie oben angemerkt wurde (Abschnitt 2.2), am Anfang des Texts. Seine textuelle Stellung in §15, d. i. am Ende der Beschreibung des absoluten Wissens gibt vielmehr zu verstehen, dass er durch die vorigen Paragraphen bereitet wurde und als das Ergebnis dieser Beschreibung zu betrachten ist. So zeigt sich sein begrifflicher Inhalt als von einem Gedankengang begründet, der in der beschriebenen dreifachen Grundstruktur des absoluten Wissens verankert ist und sich folglich in drei Schritten grob zusammenfassen lässt: 1.) Der Seinscharakter des Wissens, zuerst als der Zustand des in sich Bestehens und Ruhens beschrieben, wird vermittelt seines wesentlichen Einheitscharakters als „ruhen in der Einheit“ und „*ein Denken*“ interpretiert (155f); 2.) Dementsprechend wird der Freiheitscharakter des Wissens, zuerst als der Zustand des Werdens und der Bewegung verstanden, im Gegensatz zur Einheit des Denkens als „das schweben in der Mannigfaltigkeit“ und „*ein Anschauen*“ aufgefasst (156); 3.) Die absolute Wissensform des Für-Sich-Seins, zuerst als die Stätte der Vereinigung beider „höchsten und absoluten Qualitäten“ im Wissen gedacht (160), wird nun auf eine neue Reflexionsstufe erhoben und als

„ein für sich seyn des Wissens oder des für sich seyns“, d. i. „ein doppeltes Wissen“ bestimmt (158).

Abgesehen von dem konkreten Vorgang, in dem die Beschreibung des Seins und der Freiheit des absoluten Wissens in der begrifflichen Gestalt des Denkens und Anschauens weitergeführt wird, lässt sich ihre Neubestimmung mit den letzteren Begriffen relativ leicht als eine bloß terminologische Übersetzung auffassen, denn das Denken und Anschauen werden gleichwie das Sein und die Freiheit als die formal zu vereinigenden Materie des Wissens definiert: „weder das Denken ist ein Wissen, noch ist es die Anschauung, sondern nur beide in ihrer Vereinigung sind das Wissen.“ (156)⁴⁸

Dagegen kommt der erhöhten Reflexionsstufe, auf die sich das Für-Sich-Sein des absoluten Wissens nun befindet, und der Verdoppelung des Für-Sich-Seins – des Für-Sich-Sein *des Für-Sich-Seins*, die sich aus dieser Erhöhung ergibt, offenbar eine überragende Bedeutung im Gang der Beschreibung des absoluten Wissens zu. Der Grund dafür, dass eine solche Verdoppelung *nach* der Beschreibung aller drei Strukturmomenten des absoluten Wissens noch eingeführt werden muss, wird verständlich, sobald man daran denkt, dass diese dreifache Grundstruktur gerade *beschrieben* worden ist, und dass eine solche Beschreibung ohne einen epistemischen Standpunkt gar nicht möglich wäre, von dem aus die beschriebene Struktur an erster Stelle einsehbar wäre. Ein solcher Standpunkt kann aber von nichts anderes als dem Für-Sich-Sein des absoluten Wissens gewährleistet werden, da das Wissen um die Struktur des absoluten Wissens nur als die Reflexion des absoluten Wissens auf sich selbst möglich ist: ist das absolute Wissen das, was allem Wissen zugrundeliegt, so wäre es unmöglich, von einem Wissensstandpunkt aus das absolute Wissen zu betrachten, der es nicht voraussetzt. Daraus muss gefolgt werden, dass das Für-Sich-Sein des absoluten Wissens nicht nur einer seinen beschriebenen Strukturmomenten, sondern auch die Bedingung dafür ist, dass es reflexiv beschrieben werden kann. So betrachtet wurde das absolute Wissen tatsächlich in seiner Beschreibung als „absolute *Reflexion*“ (164) vollzogen: eine Art Reflexion, die sich auf

⁴⁸ Es lässt sich im Vorbeigehen bemerken, dass Fichtes Bestimmung der Begriffe des Denkens und Anschauens – hier in Verbindung mit den Begriffen des Seins und der Freiheit – eine erhebliche Abweichung von, wenn nicht einen diametralen Gegensatz zu Kants Bestimmung des Denkens und Anschauens darstellt. Der Freiheitscharakter, den Fichte dem Anschauen gegenüber dem Denken zuschreibt, gehört als „Spontaneität“ zur Bestimmung des Denkens bei Kant, wohingegen der Seinscharakter, mit dem Fichte das Denken bestimmt, gerade die wesentliche „Rezeptivität“ des Anschauens bei Kant bedeutet (vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1990, S. 94f, A51/B75). Inwiefern diese terminologische Inversion auch eine sachliche Differenz bedeuten soll, muss hier dahingestellt bleiben. Einschlägig in dieser Hinsicht ist die Entwicklung des Begriffspaares „Anschauen-Begriff“ in der Wissenschaftslehre *nova methodo* (vgl. GA IV,2, 31ff) und im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (vgl. GA I,4, 279ff).

keinen gegenständlichen Sachverhalt, sondern auf den nichtgegenständlichen Selbstbezug des Wissens richtet, und als solche auf gerade demselben Selbstbezug gegründet werden muss.

Nun ist es auf diese Reflexionsstufe, dass das absolute Wissen samt seiner dreifachen Gliederung und seinem ursprünglichen Selbstbezug, der noch tiefer als seine dreifache Gliederung liegen muss, mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung einheitlich bestimmt wird. Noch vor der Einführung einer „vorzugsweise intellektuell zu nennenden Anschauung“ (163) wird schon die Reflexionsart, durch die die Struktur des absoluten Wissens für sich verfügbar wird, als „die tiefer liegende Anschauung“ (162) bezeichnet. Diese Bezeichnung beruht deutlich auf dem gerade geschilderten Gedankengang, demzufolge die Beschreibung der Struktur des absoluten Wissens einen tiefer liegenden Standpunkt im absoluten Wissens voraussetzt: „[U]m sich im Wissen zu beschreiben, muß es sich als Wissen, also wissend, schon haben.“ (163) Das vorausgesetzte und wissende „Sich-Haben“ des absoluten Wissens kann aber nichts anderes als die Tatsache bedeuten, dass das absolute Wissen schon vor seiner Selbstbeschreibung um sich selbst weiß. Da die Beschreibung des absoluten Wissens offenbar von der prädikativ-gegenständlichen Struktur der begrifflichen Artikulation geprägt werden muss, muss das vorausgesetzte Sich-Wissen des absoluten Wissens als ein streng nichtgegenständliches gefasst werden. So erweist es sich einerseits zweifellos als die absolute Form des Für-Sich-Seins im absoluten Wissen – die oben schon „sattsam beschrieben“ worden ist (ibid.) – andererseits doch nicht mehr bloß als ein Beschriebenes, sondern sich nunmehr auf der beschreibenden Seite ansiedelt. Das ursprüngliche Für-Sich-Sein des absoluten Wissens wird somit sowohl das, *was* schon beschrieben ist, als auch das, *wodurch* das Beschriebene beschrieben ist. Ist die Beschreibung des absoluten Wissens unvermeidlich als ein freier Akt der Reflexion vom absoluten Wissen selbst vollzogen, so ist sein tieferliegendes Für-Sich-Sein ein „von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzter in sich lebendiger Gedanke der absoluten Identität der Freiheit und des Wissens“, nämlich der Identität des beschreibenden und beschriebenen Wissens (ibid.). Und wenn dieser lebendige Gedanke gleichermaßen als „die Anschauung des absoluten Intelligirens selbst“ verstehbar ist, so lässt sich auch verstehen, weshalb diese Anschauung „vorzugsweise intellektuell zu nenne[n]“ ist (ibid.): das absolute Wissen, das sich in der Beschreibung seiner selbst anschaut, schaut sich selbst als die Einheit des Denkens (Seins) und Anschauens (der Freiheit) durch ursprüngliches Sich-Wissen (Für-Sich-Sein) an und *ist* folglich intellektuelle Anschauung.

Die hier erreichte Bestimmung des absoluten Wissens als intellektueller Anschauung soll als keine Neubestimmung des letzteren Begriffs erscheinen, wenn man sich an die

Bedeutung der intellektuellen Anschauung in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre erinnert – z. B. in der *Zweiten Einleitung*⁴⁹ und der Wissenschaftslehre *nova methodo*. Dort wurde die intellektuelle Anschauung bekanntlich als „das unmittelbare Bewußtseyn“ verstanden, das allem Bewusstsein zugrundeliegt und das „nie als Objekt zum Bewußtseyn kommt“ (GA IV,2, 37), und sich also mit der hier beschriebenen „Form“ des Für-Sich-Seins begrifflich völlig deckt. Diese Deckung bestätigt sich in dem früheren Text auch mit denselben Metaphern des Auges und Sehens, die die intellektuelle Anschauung dort beschreiben (ibid.), und mit der Behauptung, dass „das Ich [...] ein Begriff u. Anschauung zugleich [ist]“ (GA IV,2, 38). Wenn sich das absolute Wissen wie oben erwähnt seiner Form der Ichheit gemäß als das absolute Ich verstehen lässt, und wenn daher seine Bestimmung als Sein und Freiheit der Bestimmung des absoluten Ichs als Begriff und Anschauung tatsächlich entspricht, dann stellt der in §15 der *Darstellung* erneut als intellektuelle Anschauung beschriebene Sachverhalt keine sachliche Abweichung von der Auffassung der intellektuellen Anschauung in den früheren Wissenschaftslehren dar. Ein weiterer Hinweis auf diese Kontinuität gibt Fichte dadurch, dass das als intellektuelle Anschauung verstandene absolute Wissen nicht nur die Vereinigungsstätte seines Seins und seiner Freiheit ist, sondern auch als der „Mittelpunk[t]“ (165) der realen (seienden) und idealen (freiheitlichen) Reflexionsreihen über diese Vereinigungsstätte verstanden werden muss (vgl. 159), womit sich seine „vollkommene Synthesis“ als „ein untrennbares *fünffaches*“ erweisen muss (165). Die vollständige Darstellung der Struktur des absoluten Wissens holt somit nicht nur den früheren Begriff der intellektuellen Anschauung wieder, sondern ruft auch die berühmte Abschlussthese der Wissenschaftslehre *nova methodo* zurück: „Eine vollendete Synthesis hat 5 Glieder“ (GA IV,3, 502)⁵⁰.

Der Hinweis auf die volle Fünffachheit des Wissens wird allerdings an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt. Denn ihre Explikation ist das Anliegen des zweiten Teils der *Darstellung* – auch dort nur operativ und ohne explizite Anlehnung am Begriff der Fünffachheit⁵¹ – aber nicht des ersten Teils. Die inhaltliche Übereinstimmung mit der früheren Auffassung der intellektuellen Anschauung bereichert zwar den hiesigen Rückgriff auf diesen Begriff, erklärt jedoch noch nicht seine systematische Bedeutung im Rahmen der Theorie des

⁴⁹ Vgl. die letzte Fußnote in Abschnitt 2.2

⁵⁰ Zum Schema der „Fünffachheit“ in der Wissenschaftslehre *nova methodo* siehe: G. Cogliandro, „Die Dynamik der Fünffachheit in der *Wissenschaftslehre nova methodo*“, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, hrsg. von E. Fuchs, M. Ivaldo und G. Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001, S. 167-197.

⁵¹ Dort ist wie oben erwähnt die Entfaltung des absoluten Wissens in fünf Synthesen – nicht mehr in Hinsicht auf seine Absolutheit, sondern auf seinen Bezug zur wirklichen Erscheinungswelt – Gegenstand der Untersuchung.

absoluten Wissens, in dem er wohlüberlegt eingesetzt wird. Wenn aber die inhaltliche Bestimmung des absoluten Wissens und der intellektuellen Anschauung in der *Darstellung* nun grundsätzlich geklärt worden ist, so soll sich diese Bedeutung ohne große Schwierigkeit herausstellen lassen, und zwar gerade im Hinblick auf die interpretative Aufgabe, die die vorliegende Analyse sich gesetzt hat: die deskriptive Grundlage der Theorie des absoluten Wissens herzustellen und dadurch den Eingang zur Analyse des Verhältnis vom absoluten Wissen und absoluten Sein zu gewinnen. Welche Konsequenzen hat die jetzige Bestimmung des absoluten Wissens durch den Begriff der intellektuellen Anschauung gebracht, die die gesetzte Aufgabe zu erfüllen vermögen? Der Aufgabe gemäß ist diese Frage in drei Hinsichten zu beantworten: hinsichtlich der Bedeutung dieser Bestimmung i.) für die bisher rekonstruierte Beschreibung des absoluten Wissens, ii.) für den Übergang von der Beschreibung zur Selbstkonstruktion des absoluten Wissens, und iii.) für den bisher noch nicht thematisierten Begriff des absoluten Seins und dessen Verhältnis mit dem absoluten Wissen.

i.) Der Begriff der intellektuellen Anschauung enthält wie gesagt die Grundstruktur des absoluten Wissens in ihrem Seins- und Freiheitscharakter und grundlegenden Für-Sich-Sein einheitlich in sich. Er stellt aber keine bloße Zusammensetzung der getrennt bestehenden Momenten des absoluten Wissens dar, sondern besteht selbst im freien Akt der Reflexion vom absoluten Wissen auf sich selbst: „In diesem Akte nun geht das Wissen sich selbst auf“ (164), und „in dem Akte des Reflektirens steht die intellektuelle Anschauung“ (165). Soviel wie die intellektuelle Anschauung eine lebendige Vereinigung aller abstrakten Momenten des absoluten Wissens bedeuten soll, ist seine Lebendigkeit trotzdem nur durch den besonderen Charakter der *Freiheit* desselben adäquat zu verstehen. In diesem Sinne könnte wohl von den Vorrang der *Aktivität* vor der Passivität die Rede sein, für den die direkte Verbindung des Begriffs der intellektuellen *Anschauung* mit dem Freiheitscharakter des absoluten Wissens deutlich spricht. Das absolute Wissen ist zwar Einheit des Seins und der Freiheit in der Form des Für-Sich-Seins, doch dies *ist* es nicht bloß passiv, „sondern *wird*“ (164), dadurch, dass es das Sich-Reflektieren aktiv vollzieht.

Die begriffliche Gleichsetzung der Anschauung, Aktivität und Freiheit auf der einen Seite und des Denkens, der Passivität und des Seins auf der anderen Seite führt daher durch den Begriff der intellektuellen Anschauung zur Einsicht in die Vorrangigkeit der ersten Begriffsreihe: als intellektuelle Anschauung verstanden ist das absolute Wissen *primär* lebendiges Fungieren, und nur sekundär (durch sich selbst) fixiertes Bestehen (vgl. 167), auch wenn keiner von beiden Charaktere ohne den anderen möglich ist. Dieser Vorrang bestätigt hiermit die anfängliche Charakterisierung des absoluten Wissens als „Anschauung aller

Anschauung“ und „ein einiges untheilbares Blick“ (140) in der vorläufigen Beschreibung des Wissens (§4), und wird nun selbst von der abschließenden Bezeichnung desselben als „ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge“ (167) bestätigt. Er lässt sich darüber hinaus auch berechtigen, wenn man ihn in genau demselben Sinne versteht, in dem das absolute Ich in den Jenaer Wissenschaftslehre als „Tätigkeit“ und „Tathandlung“ beschrieben worden ist. So merkwürdig die Abwesenheit dieser famosen Begriffe in der *Darstellung* sein mag, so sehr sind sie in der hier rekonstruierten Theorie des absoluten Wissens wesentlich impliziert⁵².

ii.) Die Bestimmung des absoluten Wissens als intellektueller Anschauung hat sich wie oben gesehen aus dem „tiefer liegenden“ Selbstbezug des absoluten Wissens gegenüber seiner beschriebenen Struktur ergeben. Daraus ist die Schlussfolgerung gezogen worden, dass das absolute Wissen nicht bloß beschrieben ist, sondern auch das ist, was in dieser Beschreibung sich selbst beschreibt. Die intellektuelle Anschauung ist eine „Selbstanschauung“ (169). Wenn dem so ist, dann ist der theoretische Rahmen, in dem das absolute Wissen bisher behandelt wurde, nicht mehr adäquat als eine einfache Beschreibung zu verstehen, sondern enthüllt sich als die *Selbstbeschreibung* des absoluten Wissens. Und weil die bisherige Beschreibung des absoluten Wissens, laut der oben erwähnten methodologischen Voraussetzung, von dem Wissenschaftslehrer (und dem Leser der Wissenschaftslehre) vollzogen wird, bedeutet dies nichts anderes, als dass sich das absolute Wissen *durch den Wissenschaftslehrer* vollzogen hat. Die intellektuelle Anschauung wird nicht von dem Wissenschaftslehrer beschrieben, der sich einen von der beschriebenen Anschauung unabhängigen Standpunkt einnehmen könnte, sondern der Wissenschaftslehrer – das „wir“ im Text der Wissenschaftslehre – *ist* selbst intellektuelle Anschauung und beschreibt sich selbst: „keinesweges, machen wir dieses

⁵² Der vorletzte Absatz in §15 stellt eine der wenigen Ausnahmen dieser Abwesenheit im Text der *Darstellung* dar, in dem Fichte behauptet, dass das absolute Wissen „keinesweges etwa als eine Thätigkeit, Handeln, oder dergleichen“, sondern „als ein nothwendiges Seyn“ aufgestellt wird (168). Die Metapher des Auges sei in diesem Sinne ein Ausdruck des notwendigen Seinscharakters (statt des Freiheitscharakters) des Wissens. Indessen ist es klar, dass der Gebrauch der Begriffe der Tätigkeit und des Handelns an dieser Stelle uneigentlich ist („etwa als“) und dem technischen Sinn dieser Begriffe (z. B. der „Tathandlung“) in Fichtes früheren Wissenschaftslehre nicht entspricht. Dieser uneigentliche Gebrauch könnte auf den allgemeinen Umstand zurückgeführt werden, dass Fichte nun in der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre diese Lehre gegen seine Kritiker verteidigen wollte, und sich folglich von seinen alten Terminologien strategisch distanzierte. Dass aber die Beschreibung des absoluten Wissens der Bestimmung des Ich als Tathandlung in der *Grundlage* sachlich entspricht, bezeugt leicht die berühmte „Formel“ der Tathandlung in §1 der *Grundlage*: „ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides *für das Ich*.“ (GA I,2, 260) Das „Weil“, das „Was“ und das „Für“ des Ichs spiegeln so vollkommen das Sein, die Freiheit und das Für-Sich-Seins des Wissens, dass sich die Behauptung, dass das Wissen „ein nothwendiges Seyn“ sei, mit dem Satz „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn*“ (GA I,2, 261) durchaus vereinbaren lässt. So lässt sich auch der Freiheitscharakter des Wissens durch den eigentlichen Sinn der Ichtätigkeit interpretieren. Ob das so verstandene „notwendige Sein“ des Wissens außerdem als „das absolute Sein“ zu verstehen ist, ist jedoch durch seine Übereinstimmung mit dem durch Tathandlung gesetzten Sein des Ichs *nicht* ausgemacht. Es wird sich im Folgenden bald zeigen, wie diese Frage nicht mehr durch die Beschreibung des absoluten Wissens, sondern durch die Selbstkonstruktion desselben zu beantworten ist.

Objektmachen selbst wieder zum Objekte, sondern vielmehr *seyen* wir im Fortgange selbst diese Anschauung.“ (162)

Damit ist „[d]as Prinzip [des] Umkehrens“ und „der Wendepunkt“ (167) von der Beschreibung des absoluten Wissens zu seiner Selbstkonstruktion erreicht. Der „höchst[e] Punkt“ jener Beschreibung hat sich „in der absoluten Form des Wissens eben dem *Für*“ (166) gezeigt, wodurch der Beschreiber zur reflexiven Einsicht seiner Identität – vor seinem Akt der Beschreibung immer schon bestehenden – mit dem Beschriebenen gelangt. So wird aber die Voraussetzung, dass sich das absolute Wissen vom Wissenschaftslehrer „von außen her“ beschreiben lässt, nicht mehr gültig. Denn alles, das der Wissenschaftslehrer beschreibt, beschreibt er nur insofern, als ihm das absolute Wissen innewohnt. Das absolute Wissen oder intellektuelle Anschauung wird nun als „unser eigener Ruhepunkt“ erkannt: „Doch analysiren *wir* nicht: sondern das Wissen selbst analysirt sich, eben weil es Wissen; ein *für sich* ist.“ (168) Demnach „tritt [...] die Reflexion des Wissenschaftslehrers [...] ab“ (ibid.), und die folgende Analyse „der aufgezeigten Anschauung“ (ibid.) wird eine Konstruktion ihrer Entwicklung, so wie sie sich von sich selbst her entwickeln wird.

iii.) Worin soll diese Entwicklung bestehen, wenn an diesem Punkt das absolute Wissen als intellektuelle Anschauung schon vollständig beschrieben worden ist? Was soll die Selbstkonstruktion des absoluten Wissen bringen können, das seine Beschreibung vom Wissenschaftslehrer nicht schon gebracht hat? Die Antwort auf diese Fragen fällt leicht, wenn man bemerkt, dass der Begriff des absoluten Seins, auf dessen Aufklärung die vorliegende Analyse eigentlich abzielt, in der vorigen Beschreibung gar nicht erwähnt wurde. Dies ist auch textuell durchaus zu belegen: nachdem er in der „Einleitung“ eingeführt wurde, erscheint er erst wieder in §16 (170), d. i. nicht einmal in §§1-15. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die bisher verfolgte Beschreibung dafür ohne Belang ist. Im Gegenteil dazu ist festzuhalten, dass der Eingang zur Selbstkonstruktion des absoluten Wissens nur durch dessen Beschreibung gewonnen werden kann, wie Fichte dies am Ende des §15 klar macht („Bisher suchten wir nur den Eingang in sie [intellektuelle Anschauung]“, 169). Mit Bezug auf die Bedeutung des absoluten Seins, wie sie oben in Abschnitte 1.3 und 1.4 vorläufig ausgelegt wurde, ist zugleich einzusehen, dass das absolute Sein nur im Gegensatz zum absoluten Wissen als einem Ganzen konzipiert werden kann. Folglich muss das absolute Wissen zuerst in seiner Ganzheit konstruiert werden, um sich in Verbindung mit dem absoluten Sein zu setzen zu können. Denn nach jener vorläufigen Auslegung des absoluten Seins ist es dasjenige im Absoluten, das nicht das absolute Wissen ist, und als solches die Unvollständigkeit des absoluten Wissens zu ergänzen vermag. Das offenbart den Grund dafür, dass sich das absolute Sein erst im Rahmen

der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens thematisieren lässt: das absolute Sein kann seinem Gegensatzverhältnis zum absoluten Wissen zufolge nur dadurch erschlossen werden, dass das absolute Wissen sich wirklich vollzieht und seine eigene Unvollständigkeit wirklich erfahren. Hierin soll die Kernbedeutung seiner Selbstvernichtung bestehen, was der wirkliche Vollzug des Akts der Selbstvernichtung bezeugen wird. Dieser Vollzug wäre aber nur möglich, wenn das absolute Wissen nicht mehr äußerlich beschrieben ist, sondern zu derjenigen Position gelangt hat, aus der es sich selbst konstruieren kann. Diese Position ist nun durch die Bestimmung des absoluten Wissens als intellektuelle Anschauung gewonnen.

Gewonnen dadurch ist auch noch die Ausgangsdefinition des Seinsbegriffs, mit der die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens und die Entfaltung seines Verhältnis mit dem absoluten Sein anfangen werden. Zwar ist der Begriff des *absoluten* Seins in der bisherigen Beschreibung noch nicht als solcher eingesetzt worden. Doch ist der Begriff des *Seins* schon sehr wohl bestimmt: der dreifachen Gliederung des absoluten Wissens gemäß bedeutet es das, was im absoluten Wissen nicht die Freiheit ist. Im Kontrast zu dem Charakter der Freiheit, Bewegung und Aktivität ist das Sein als der Charakter des Ruhens, Bestehens und Passivität genannt. Das ist freilich nur eine *Ausgangsdefinition*, und das absolute Sein ist wohl nicht vorschnell als ein Strukturmoment des absoluten Wissens zu bestimmen – zumindest nicht, wenn der Sinn der Implikation dieses Moments im Wissen noch nicht völlig erklärt worden ist. Trotzdem weist die Definition des Seins als die Passivität des Wissens schon den Weg, nach dem das Verhältnis des Wissens mit dem Sein im wirklichen Vollzug aufzuklären ist: das Sein ist sowohl im Kontrast mit dem Freiheitscharakter des Wissens zu denken, als auch nur in dem reflexiven Verhältnis des Wissens mit sich selbst anzunähern. Inwiefern das Verhältnis des Wissens und Seins nicht nur am Anfang, sondern bis zum Ende als ein Selbstverhältnis verstehbar ist, ist freilich nur durch den wirklichen Vollzug dieses Verhältnis zu bestimmen. Sicher ist aber, dass der wirkliche Vollzug des absoluten Wissens als intellektueller Anschauung auch in seinem Freiheits- und Seinscharakter konstruiert werden muss, und das Sein und die Freiheit werden in diesem Sinne nicht lediglich Momente *in der* beschriebenen Struktur der intellektuellen Anschauung, sondern Vollzugsmodi *der* intellektuellen Anschauung selbst zu betrachten sein. Unter dieser Voraussetzung muss die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens entwickelt werden.

3. Die reflexive Genetisierung des absoluten Seins

3.1 Die Zweideutigkeit des absoluten Seins (II)

Beim Abschluss der Beschreibung des absoluten Wissens ist der Grund einsichtig geworden, aus dem sich das Verhältnis des absoluten Seins und Wissens erst in der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens erkunden lässt. Es ist mit der Absicht, dieses Verhältnis textuell auszudeuten und theoretisch zu präzisieren, dass der Gang dieser Selbstkonstruktion im Folgenden nachvollzogen wird. In diesem Nachvollzug finden die zwei Interpretationsthesen, die zuvor in den Abschnitten 1.1 und 2.1 vorläufig genannt sind, den Ort ihrer eigentlichen Anwendung. Um der folgende Nachvollzug zu orientieren, seien diese Thesen noch einmal kurz erläutert. Dadurch sollen die Aufgaben, die durch den nachzuvollziehenden Gang der Selbstkonstruktion zu erfüllen sind, bereitgestellt werden.

Die zwei Interpretationsthesen, die beide sich auf die Auffassung des absoluten Seins im Text der *Darstellung* beziehen, sind die folgenden:

1.) Das absolute Sein wird im Allgemeinen durch ein zweideutiges Verhältnis mit dem absoluten Wissen aufgefasst, indem es sowohl vom absoluten Wissen wesentlich unabhängig ist, als auch einen Bezug zum absoluten Wissen wesentlich enthält. Der Sinn dieser Zweideutigkeit wurde im 1. Kapitel mit Rückgriff auf die Ungleichung des Absoluten und absoluten Wissens, die Unvollständigkeit des absoluten Wissens, und den positiven Seinsbegriff vorläufig umrissen (vgl. Abschnitt 1.1).

2.) Das Verhältnis des absoluten Seins mit dem absoluten Wissen wird im Rahmen der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens nach zwei Modellen entwickelt, was außerdem bedeutet, dass ein Übergang von einem zum anderen stattfinden muss. Will man dieses Verhältnis analysieren, so muss man zumindest theoretisch mit zwei Gestalten der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens rechnen (vgl. Abschnitt 2.1).

Aus der Nebeneinanderstellung beider Thesen lässt sich leicht erkennen, dass die Zweideutigkeit im Verhältnis vom absoluten Sein und Wissen selbst auf einer höheren Ebene als zweideutig bezeichnet werden muss. Mit anderen Worten ist der Sachverhalt, dass das absolute Sein sowohl unabhängig vom absoluten Wissen als auch auf demselben bezogen ist, auf zweierlei Weisen konkret zu verstehen. Die vorläufige Darstellung der ersten These im 1. Kapitel konstatiert lediglich, *dass* ein solches zweideutiges Verhältnis zwischen dem absoluten Sein und absoluten Wissen besteht; sie erklärt aber noch nicht, *wie* dieses Verhältnis konkret aussieht und wie es zustande kommt. Die zweite These weist dagegen darauf hin, dass das

„Wie“ dieses Verhältnis irreduzibel zweideutig ist. Eine Zweideutigkeit ist aber offensichtlich nur insofern eine Zweideutigkeit, als sie eine zugrundeliegende Einheit voraussetzt: Das Verhältnis des absoluten Seins und Wissens kann nur ein zweideutiges sein, wenn sich zwei Gestalten eines einzigen Grundverhältnis, d. i. eines Verhältnis mit denselben Glieder (absolutem Sein und Wissen) voneinander unterscheiden lassen. So muss dieses Verhältnis auch die einheitliche Grundlage für ein angemessenes Verständnis seiner Zweideutigkeit bilden. Die im Folgenden zu erfüllenden Aufgaben werden damit gestellt: es muss erklärt werden, i.) wie die Zweideutigkeit im Verhältnis des absoluten Seins und Wissens auf einer einheitlichen Grundlage verstanden werden kann, ii.) wie sich diese Zweideutigkeit wiederum nach zwei Modellen verstehen lässt, d. h. ebensoviel, wie diese Modelle konkret zu verstehen sind.

Diesen Aufgaben entsprechend werden die folgenden Analysen in drei Schritten durchgeführt. Die einheitliche Grundlage, auf der sich das zweideutige Verhältnis des absoluten Seins und Wissens nach zwei Modellen entfalten wird, lässt sich aus dem einheitlichen Gang der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens konstruieren, insofern sich die Einheit dieses Gangs auf einem Prinzip – dem der *absoluten Reflexion* – gründet. Auf dieser Grundlage soll sich der Entwicklungsgang des Verhältnis des absoluten Seins und Wissens als Gang der *reflexiven Genetisierung* des absoluten Seins zeigen, der vom absoluten Wissen ausgeht und das absolute Sein als den Gegensatz seiner selbst hervortreten lässt (3.2). Der konkrete Sinn und die wirkliche Ausfaltung dieses gegensätzlichen Verhältnis sind demnach in seinen zwei unterschiedlichen Gestalten schrittweise zu konstruieren und erläutern, die sich unter den folgenden Titel zusammenfassen lassen: im ersten Schritt als die Implikation des Seins im Wissen als seinen *vorreflexiven Horizont* (3.3), und im zweiten Schritt als die Selbstabgrenzung des Wissens vom Sein als seinen *irreflexiven Fundament* (3.4).

3.2 Das Prinzip absoluter Reflexion und der Gang reflexiver Genetisierung

Textuell erstreckt sich der Gang der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens über den ganzen zweiten Unterteils des ersten Teils der *Darstellung*, d. h. von §16 bis §22. Ihm folgt ein Textstück mit dem Titel „PopulärAnhang zum ersten, u. Vorrede zum zweiten Theile“ (206), das das Resultat der gesamten Theorie des absoluten Wissens zusammenfasst und die Grundlage für den zweiten Teil des Texts legt. In seiner Ganzheit betrachtet fängt der Gang der Selbstkonstruktion mit der Konstatierung an, dass das absolute Wissen nach dem Abschluss seiner Beschreibung „gefunden“ ist (§16, 169), und endet mit der systematisch orientierten

Bemerkung, dass das Verhältnis des Seins und Wissens, nun richtig verstanden, das Wesen des transzendentalen Idealismus auszeichnet („PopulärAnhang“, 216). Dazwischen liegt offensichtlich die vollendete Durchführung der Wissenskonstruktion, die die vorliegende Analyse keineswegs erschöpfend rekonstruieren kann. Dennoch wird aus diesem groben Überblick über ihn unschwer ersichtlich, wenn auch nur in einem allgemeinen Sinne, worin sein Endziel besteht. Die zuletzt zitierte Stelle am Ende des populären Anhangs wurde textuell betrachtet von Fichte etwas lückenhaft niedergeschrieben. Dagegen sind die Umformulierungen von I. H. Fichte an dieser Stelle – im Unterschied zur Mehrheit seiner Veränderungen des Originaltexts – nicht nur als berechtigt, sondern als erklärend zu bewerten. Das Resultat des gesamten Konstruktionsgangs wird dort gewonnen, wo „halber, ungründlicher *Idealismus*“ und „leerer, nichts erklärender *Dogmatismus* [...] auseinanderzuhalten“ sind, und wo sich „transzendentaler Idealismus“ aufgrund von dem Verhältnis des Anschauens und Denkens – der Begriffe, die an dieser Stelle „in ihrer ursprünglichsten Bedeutung“ für das Wissen und das Sein stehen – ohne Missverständnis behaupten lässt (216; SW II, 76). Bildet das angemessene Verständnis des Verhältnis des Seins und Wissens die Grundlage des transzendentalen Idealismus, und *ist* die Wissenschaftslehre selbst, wie Fichte unermüdlich betonte, transzendentaler Idealismus, so fällt dem Konstruktionsgang des absoluten Wissens die gewichtige Aufgabe zu, das grundlegende Verhältnis des Seins und Wissens von sich selbst her zu konstruieren und verständigen. Die Frage lautet aber: Wie? Worin besteht die Methode dieser Konstruktion – der Weg, durch den sich das absolute Wissen im einzigen wahren Verhältnis mit dem Sein, das so viel wie es absolut zu sein hat, bringen können?

Auf diese Frage wird keine direkte Antwort im Text der *Darstellung* gefunden. Zu den methodologisch höchstentwickelten im Werk Fichtes gehört dieser Text gewiss nicht – anders als die Vorträge der Wissenschaftslehre in 1804, in denen die Verfahrensweise(n) der Wissenschaftslehre zusammen mit ihrem Gegenstand sorgfältig analysiert wird⁵³. Gerechterweise ist auch zuzugestehen, dass die Bezeichnungen des zweiten Unterteils des ersten Teils der *Darstellung* als „Sichvollzug“ und „Selbstkonstruktion“ des absoluten Wissens nicht von Fichte selbst stammen, sondern wurden von der Forschungsliteratur zur Verfügung gestellt⁵⁴. Ist der Sinn dieser Bezeichnungen durch den bereits skizzierten Wechsel des

⁵³ Zu methodologischer Analyse der Wissenschaftslehre 1804-I siehe J. Beeler-Port, *Verklärung des Auges. Konstruktionsanalyse der ersten Wissenschaftslehre J. G. Fichtes von 1804*, Bern: Peter Lang, 1997, insb. S. 84-134, wo verschiedene Interpretationsrichtungen (von M. Gueroult, J. Widmann, W. Janke u. a.) zusammenfassend dargestellt wurden.

⁵⁴ Vgl. Abschnitt 2.1.

Standpunkts – von dem des Wissenschaftslehrers, der das absolute Wissen äußerlich beschreibt, zu dem des Wissens selber, dem der Wissenschaftslehrer nunmehr innewohnt – vorläufig bestimmt worden, so ist damit doch noch nicht geklärt, auf welche Weise sich das absolute Wissen nun konstruieren wird und wie sich sein Verhältnis mit absolutem Sein in dieser Konstruktion entwickeln wird. Wäre es möglich, die einheitliche Verfahrensweise dieser Selbstkonstruktion eigens zu thematisieren und damit eine sachhaltige Antwort auf die Frage nach der Methode bzw. dem Gang der Selbstkonstruktion zu geben?

Aus der Perspektive dieser Frage soll ein Begriff fruchtbar gemacht werden, der schon im Vorigen auftrat, doch noch nicht für sich ausgelegt wurde. Gemeint ist der Begriff der *absoluten Reflexion*. Er wurde zuerst dort erwähnt, wo das absolute Wissen vermitteltst des aktiven Vollzugs seines Für-Sich-Seins auf sich selbst zurückbezog und seinen Status eines bloß Beschriebenen dadurch aufhob. Auf diese Weise hat es als die ursprüngliche Identität des Beschriebenen und Beschreibenden gezeigt. Da dieser Vollzug eine Reflexion auf den nichtgegenständlichen Selbstbezug des absoluten Wissens bedeutete, d. h. sich nicht auf einen von sich selbst unterschiedenen Gegenstand bezog, wurde die so vollzogene Reflexion „absolute Reflexion“ genannt (§15, 164, vgl. Abschnitt 2.4). Im Rückblick zeigt sich der Begriff der absoluten Reflexion mithin als das, was das absolute Wissen auf den Weg seiner Selbstbestimmung als intellektueller Anschauung gebracht hat. Es ist daher kaum überraschend, dass auch derselbe Begriff in §16, d. h. am Anfang der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens diese Konstruktion in Bewegung setzt (170). Die genaue Bedeutung dieses Begriffs gilt es nun näher aufzuzeigen.

Das absolute Wissen ist, wie seine vorläufige Erörterung oben zeigte, die Grundstruktur, d. h. das performative Medium des intentionalen Wissens (vgl. Abschnitt 2.2). Im Unterschied zum „Wissen von etwas“ ist es – „Wissen als Wissen“ – im Prinzip als nichtgegenständlich und nichtintentional zu charakterisieren. Auf dieser Grundlage wurde es in seiner internen Gliederung in dem Sein, der Freiheit und dem Für-Sich-Seins beschrieben. Dabei ist tatsächlich die Frage völlig außer Acht gelassen worden, wie etwas im Prinzip nichtgegenständliches Gegenstand der Beschreibung werden kann. Dass das absolute Wissen Gegenstand der Beschreibung wirklich geworden ist, steht außer Zweifel; doch ist die Wirklichkeit seiner Vergegenständlichung offensichtlich nicht eine Antwort auf die Frage nach seiner Bedingung der Möglichkeit. Diese Frage wurde ihrerseits beantwortet, indem die Beschreibung des absoluten Wissens zu seiner Selbstkonstruktion überging: das absolute Wissen als Nichtgegenständliches wäre zwar als schlichter Gegenstand des Wissens nicht beschreibbar, doch weil es ursprünglich Für-Sich-Sein ist, d. i. auf ungegenständliche Weise auf sich selbst

bezogen ist, lässt sich sein ungegenständliches Sich-Wissen und der implizierte Inhalt dieses Wissens durch einen Akt der Reflexion sehr wohl vergegenständlichen und explizieren. Nichts mehr und weniger als das ist in der Beschreibung des absoluten Wissens tatsächlich geschehen, die in Wahrheit und von Anfang an die Selbstbeschreibung des absoluten Wissens gewesen ist. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens in Wahrheit auch eine Beschreibung desselben sein muss – sonst wäre der *Text* der Wissenschaftslehre, der diese Selbstkonstruktion vorträgt, völlig unverständlich – dennoch ist sie eine Beschreibung, die sich als Selbstbeschreibung des Wissens weiß, und den Vollzug dieser Selbstbeschreibung nicht nur implizit voraussetzt, sondern explizit zu Tage fördert.

Diese Überlegungen lassen sich als der Gedankengang verstehen, der der abermaligen Charakterisierung des absoluten Wissens als „absolute Reflexion“ in §16 zugrunde liegt (170). Auf diese Charakterisierung bereitend wird die intellektuelle Anschauung – nun als das Synonym des absoluten Wissens verwendet – als „ein absolutes SichErzeugen“ (169) und als Einheit des Erzeugens und dessen, was „Faktum“ genannt wird, bestimmt (170). Der erleuchtende Passus ist hier der folgende:

„Inwiefern die intellectuelle Anschauung sich hält, ist sie nun, ausser sich, und vor sich selbst hingestelltes *Faktum*; inwiefern sie in ihrer Freiheit, und Absolutheit schwebt, ist sie ein Erzeugen. Ihr Fokus aber liegt weder in dem Einen, noch in dem andern, sondern erliegt in der Synthesis beider. Kein Faktum, ohne Anschauung des Akts, denn vermittelst dessen allein wird es ein Faktum: kein Akt, ohne ein Faktum, denn das für sich seyn des ersten ist das Faktum.“ (170)

Mit den Begriffen von „Erzeugen“ und „Faktum“ wird ein Wechselverhältnis eines Produzierenden und eines Produzierten ins Spiel gebracht: das Faktum bedeutet wörtlich das Gemachte, und das Erzeugen das Machen, und es ist semantisch selbstevident, dass keines von beiden ohne das andere besteht. Aber was macht die intellektuelle Anschauung, und was wird damit gemacht? Sie „hält sich außer sich“ und sich „vor sich selbst hinstellt“, d. h., sie *reflektiert* auf sich selbst und *sieht* sich selbst. Der Akt dieser Reflexion und dieses Sehens gilt als das Erzeugen. Zugleich wird sie ein Faktum, d. h. Produkt, insofern sie dadurch *reflektiert* und *gesehen* wird. Dabei wird die Differenz vom Erzeugen und Faktum wesentlich impliziert: nicht nur, obschon wohl auch, die semantische Differenz vom Machen und Gemachten, sondern noch grundlegender die phänomenologische Differenz von Reflektierendem und Reflektiertem, die die Struktur der Reflexion unausweichlich mitbringt. Diese Differenz muss

in Wahrheit über den in Frage stehenden Sachverhalt, d. i. die Selbstreflexion der intellektuellen Anschauung, hinaus verstanden werden. Die Struktur der Reflexion führt notwendig zur Differenz von Reflektierendem und Reflektiertem, insofern die Reflexion *per definitionem* ein Bewusstseinsakt ist. Als Bewusstseinsakt hat die Reflexion ebenso wie die Wahrnehmung und das Urteil eine *intentionale* Struktur, und die Differenz von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, Urteilendem und Geurteiltem, Reflektierendem und Reflektiertem ist der wesentliche Ausdruck der Intentionalität. Gilt die Struktur der Intentionalität für alle Bewusstseinsakte, so gilt sie für die Reflexion als solche; und gilt sie für die Reflexion als solche, so gilt sie für die Selbstreflexion der intellektuellen Anschauung, die offensichtlich ein Fall der Reflexion ist. Hätte diese Reflexion überhaupt keine intentionale Struktur, so wäre überhaupt unverständlich, inwiefern sie noch eine Reflexion ist.

Doch ist aus allem, das bisher über die intellektuelle Anschauung d. i. das absolute Wissen gesagt wurde, zugleich klar, dass ihre Selbstreflexion ein *Sonderfall* der Reflexion sein muss. In der Reflexion im alltäglichen Sinne ist das Reflektierte ein Sachverhalt, der entweder unabhängig vom reflektierenden Bewusstsein besteht („ich höre ein Geräusch“ – das Hören besteht sehr wohl, ohne reflektiert zu werden), oder schon vor dem Reflexionsakt im Bewusstsein bewusst ist („ich habe mich geärgert“ – das Ärgern wurde gefühlt, und man weiß, dass man sich geärgert hat, ohne darauf reflektieren zu brauchen). Der Sachverhalt, der durch die Selbstreflexion der intellektuellen Anschauung reflektiert werden soll, ist aber nichts dergleichen. Die intellektuelle Anschauung ist „ein sich ergreifen des freien Lichts“, ein „stehende[r] Blike, und Auge“ (169) – die oben vorgelegte Auslegung des Für-Sich-Seins des absoluten Wissens hat gezeigt, dass diese Metaphern auf nichts anderes als das ursprüngliche und nicht-intentionale Selbstbewusstsein verweisen, das allem intentionalen Bewusstsein zugrunde liegt und als solches kein Bewusstseinsgegenstand ist oder werden kann (Abschnitt 2.3). Als Gegenstand gedacht ist es freilich nichts. Zugleich ist es nicht nichts, denn es ist der Grund dafür, dass das Bewusstsein überhaupt für sich sein kann, und ohne es gäbe es kein Bewusstsein und keinen Bewusstseinsgegenstand. Es „ist“ nicht für sich, denn nur ein Bewusstes ist für sich. Was im guten Sinne für sich „ist“, muss Bewusstseinsgegenstand sein. Auch das Bewusstsein wird tatsächlich häufig selbst Bewusstseinsgegenstand. Die Eigenschaft des „Für-Sich-Seins“ aber ist kein Bewusstseinsgegenstand. Doch weil das Für-Sich-Sein eine Eigenschaft *des* Bewusstseins ist, kann es freilich für-sich *werden*. Wird es für sich, d. i. durch den Reflexionsakt bewusst, so tritt es auch freilich im Bewusstsein herein. Daraus aber folgt – und dies ist der entscheidende Punkt –, dass es *erzeugt* werden muss, um bewusst werden zu können. Nun ist das eben der Sinn, in dem die Selbstreflexion der intellektuellen Anschauung

ein „Erzeugen“ ist – noch genauer, „ein absolutes SelbstErzeugen, durchaus aus nichts“ (169). Als *Erzeugtes* wird das Erzeugen „Faktum“. Allerdings ist nun klar geworden, dass dieses besondere Faktum, anders als die Fakta, die im gewöhnlichen Bewusstseinsleben immer schon vor dem Reflexionsakt „da“ sind, eben erst durch den Reflexionsakt erzeugt wird⁵⁵.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich der Begriff der absoluten Reflexion, den Fichte nach dem oben zitierten Passus wie folgt präzisiert:

„Ich sage nicht, in dieser Anschauung wird noch etwas gefunden, ausser dem Akte; dies hiesse, es wird ein bestimmter Akt gefunden; sondern es wird ein reiner Akt, durchaus als solcher gefunden; oder er ist als absolute Reflexion.“ (170)

Angesichts der soeben explizierten Dynamik der Reflexion lässt sich die Bedeutung der absoluten Reflexion nun mit Klarheit entschlüsseln. Absolute Reflexion ist ein Fall der Reflexion. Als ein Fall der Reflexion ist sie ein Akt des Bewusstseins. Als Akt vollzieht sie sich zwangsläufig durch die Struktur der Intentionalität und erzeugt die Differenz von Reflektierendem (Erzeugen) und Reflektiertem (Faktum). Es ist aber kein gewöhnlicher Akt, denn der gewöhnliche Akt ist „ein bestimmter“: bestimmt von dem, was schon vorher „außer dem Akt“ erzeugt wurde und nun reflektiert wird. Absolute Reflexion ist dagegen „ein reiner Akt“ oder „absoluter Akt“ (170). Denn das, was absolute Reflexion reflektieren soll, *ist* vor ihrem aktiven Vollzug nicht, und wird erst durch sie hervorgebracht: die absolute Form des Für-Sich-Seins alles Wissens, die absolute Vollzugsstätte aller Reflexion, der Grund der Reflektierbarkeit alles Bewusstseins, „das Sehen eben selbst“ (ibid.). Mit Bezug auf die intentionale Struktur der Reflexion ist folgerichtig zu sagen, dass absolute Reflexion im gewissen Sinne eine Reflexion des Unreflektierbaren ist, insofern das intentional Zu-Reflektierende hier eben die nicht-intentionale Bedingung der Reflexion ist. Der Vollzug dieser Reflexion wäre sowohl im alltäglichen Bewusstseinsleben auch als im Rahmen einer Theorie des gewöhnlichen Wissens nicht nur unmöglich, sondern auch gar nicht nötig. Verlangt wird genau diese Reflexionsart erst in einer Theorie des absoluten Wissens, denn hier soll das Wissen als Wissen in seinem ureigensten Wesen untersucht, d. i. reflexiv erhellt werden. Die

⁵⁵ Es soll dem Leser von §1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* unschwer fallen, die Gegenüberstellung des „Erzeugens“ und „Faktums“ an dieser Stelle durch die der „Handlung“ und „Tatsache“ zu interpretieren, und die Einheit beider, d. i. das „absolute Selbsterzeugen“, durch die „Tathandlung“ zu verstehen. So lässt sich auch das „Faktum“ als eine „Tatsache des empirischen Bewusstseins“ durchaus verstehen. Dass das Verfahren der absoluten Reflexion auch schon in der *Grundlage* operativ, wenn auch nicht begrifflich thematisiert ist, zeigte die vorbildliche Auslegung W. Jankes, in *op. cit.*, S. 80-83, 191-204.

philosophische Reflexion, die diese Theorie performativ durchführt, ist folglich absolute Reflexion: zugleich Reflexion auf einen absoluten Sachverhalt, der alle Reflexion ermöglicht, und absolut vollzogene Reflexion, die sich selbst ermöglicht.

Mit dem so verstandene Begriff der absoluten Reflexion lässt sich nun die Frage nach der Methode der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens beantworten. An dieser Stelle ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass der Begriff der Selbstkonstruktion schon selbst ein *explanans* ist, dessen *explanandum* den zweiten Unterteils des ersten Textteils der *Darstellung* ist. Seine Erklärungskraft besteht darin, die methodologische Grundlage des zweiten Unterteils der Theorie des absoluten Wissens in Abgrenzung zu der des ersten Unterteils, d. i. der Beschreibung des absoluten Wissens vom Wissenschaftslehrer darzulegen: das absolute Wissen wird nunmehr nicht bloß beschrieben, sondern konstruiert sich selbst. Seine Erklärungsbedürftigkeit aber entstand hinwiederum, als es damit nicht geklärt wurde, wie der Gang der Selbstkonstruktion zu seinem Ziel führen sollte, d. i. zur Aufklärung des Verhältnis von absolutem Sein und Wissen.

Aus dieser Sicht wird der Begriff der absoluten Reflexion das *explanans*, das die Methode und den Gang der Selbstkonstruktion des Wissens substanzieller als zuvor zu erklären vermag. Die absolute Reflexion, so wurde sie gerade oben verdeutlicht, ist die Art der Reflexion, die sich nach dem Grund der Reflexion richtet. Mit anderen Worten ist sie die Suche nach der Möglichkeitsbedingung der Reflexion, die sich durch die Reflexion vollzieht. Sie bildet demnach den Grundmodus der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens – diese Konstruktion soll sich ständig als absolute Reflexion vollziehen – und bestimmt die Aufgabe, die die Konstruktion zu leisten hat – die Konstruktion soll so vollzogen werden, dass sie zur Freilegung der Möglichkeitsbedingung aller Reflexion und damit des absoluten Wissens selbst führt. Dass sich der gesamte Gedankengang des zweiten Unterteils des ersten Teils der *Darstellung* auf diese Weise verstehen lässt, zeigen einige Begriffe, die in seinem Verlauf an verschiedenen Stellen wiederholt auftreten werden. Die absolute Reflexion ist ein Akt, und durch sie gefragt werden „der letzte Grund des Akts“ und „die *Möglichkeit* des Akts“ (174); in absoluter Reflexion erfasst das absolute Wissen sich selbst, damit seine „MöglichkeitsGründen“ aufgezeigt werden können (182); ist das absolute Wissen konkret gesehen die Einheit einer Duplizität oder gar einer „Triplicität“ (182), so ist seinen „Mittelpunkt“ (176ff, 181f), „CentralPunkte“ (178f) oder „Fokus“ (176, 178, 182 etc.) offenzulegen; zusammenfassend sei gesagt, dass das Ziel der absoluten Reflexion „absoluter Grund alles Wissens“ (180), „absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens“ (181), und kurzum, der „Ursprung“ des absoluten Wissens (183, 195ff, 197, 199f etc.) ist. Trotz der

Unterschiede ihrer konkreten Bedeutung – die in den nächsten Abschnitten teilweise aufzuklären sind – wird mit diesen Begriffen die Suche nach dem absoluten Grund der Reflexion und des Wissens als die einheitliche Aufgabe des absoluten Reflexionsgangs eindeutig gestellt.

Mit so viel über das Prinzip der absoluten Reflexion und die dadurch bestimmte Aufgabe gesagt, stellt sich unweigerlich die Frage, wie sich dieses Prinzip mit dem Begriff des absoluten Seins verhält und ob nicht das absolute Sein gerade das ist, was durch den Gang absoluter Reflexion gefunden werden soll: ist das absolute Sein der Grund des absoluten Wissens? Dass diese Frage eben so schwierig wie wichtig ist, lässt sich einsehen, indem beide mögliche Antworten zu ihr scheinbar zu noch mehr Schwierigkeiten führen.

Zuerst ist klar, dass bei der Bejahung dieser Frage alle Schwierigkeiten des Dogmatismus zurückgebracht würden, von denen sich Fichte mit der Wissenschaftslehre als transzendental-kritischem Programm zu entledigen meinte. Denn das absolute Sein, wie es im 1. Kapitel anhand Fichtes eigener Erklärungen vorläufig bestimmt wurde, sei das Nichtwissen, und nur als Nichtwissen sei es im Stande, die Unvollständigkeit des absoluten Wissens zu ergänzen. Wenn es sich aber außer dem Wissen befinden soll, wie könnte das absolute Wissen *wissen, dass* sein Grund außer sich selbst liegt, was es nichtdestotrotz gerade behauptet? Wie wäre es überhaupt erklärbar, dass aus einem Nichtwissen ein Wissen entstehen soll? Es dürfte unmöglich sein, dass Fichte nun das absolute Sein als Grund des Wissens geradlinig bestimmt, nachdem er die Vorstellung des Dings als Grund des Ichs so endgültig zurückgewiesen hat⁵⁶.

Wird die Frage auf der anderen Seite verneint, so müsste der Schluss gezogen werden, dass nicht das Nichtwissen, sondern das Wissen selbst der einzige Grund des Wissens ist. Dieser Schluss scheint von der Auffassung bekräftigt zu sein, dass die absolute Reflexion sich selbst ermöglicht. Doch ist diese Auffassung gerade nur als Behauptung erklärt und noch nicht wirklich begründet worden: es wurde gezeigt, dass der Begriff der absoluten Reflexion eine sich ermöglichende Reflexion bedeutet, aber nicht, dass und wie sie sich tatsächlich ermöglicht. Auf den Beweis dieser Selbstermöglichung kommt offenbar alles an, der aber bis hierhin mit dem absoluten Wissen allein eben noch nicht geliefert wurde. „Allein“ – ohne das Nichtwissen – könnte das absolute Wissen in Wahrheit diesen Beweis auch nicht liefern, insofern es den folgenden zwei Schwierigkeiten nicht entrinnen könnte: ermöglicht das Wissen allein sich

⁵⁶ Vgl. der paradigmatische §6 in der *Ersten Einleitung* (GA I,4, 195-199).

selbst, dann lässt sich immer die Frage stellen, was das sich ermöglichende Wissen ermöglicht. Mit anderen Worten drohte das alte Problem des unendlichen Regress, wenn das absolute Wissen ohne Bezug zu einem anderen als sich selbst sich selbst ermöglichen wollte. Wirkungsgeschichtlich ist diese Schwierigkeit als das Problem der „Reflexionstheorie“ des Selbstbewusstseins bekannt⁵⁷. Indessen ist die Schwierigkeit, die der Begriff der Reflexion gegen die reine Selbstermöglichung des Wissens bringt, streng genommen nicht das Problem des unendlichen Regress, sondern gerade das Gegenteil, weil die Reflexion seinem Begriff nach ohne die Implikation eines *Vorreflexiven* gar nicht möglich wäre: Reflexion heißt wörtlich *re-flexiō*, d. i. Zurückbeugen. Sie bewegt sich nicht nach vorne, sondern *zurück*, nicht vorwärts, sondern rückwärts, d. i. nach einem Punkt, an dem es (noch) nicht war. Denkt man das absolute Wissen durch absolute Reflexion – anders ist es tatsächlich auch nicht denkbar – so bringt schon der Begriff der Reflexion die Notwendigkeit eines Nichtwissens mit sich, die die Möglichkeit einer vom Nichtwissen ganz und gar unvermittelten Selbstermöglichung des absoluten Wissens sofort ausschließt.

Die Schwierigkeit des Dogmatismus steht außer Frage. Endgültig zurückgewiesen wurde der Dogmatismus wie erwähnt in Fichtes Jenaer Philosophie und musste hier, d. i. in der siebten und auf Grundlage der Jenaer Philosophie zudem bahnbrechenden Fassung der Wissenschaftslehre von 1801/02 nicht mehr bekämpft werden. Gleichmaßen ist die Schwierigkeit des unendlichen Regress schon lange her machtlos geworden, da Fichte sie von Anfang an mit seiner „ursprünglichen Einsicht“⁵⁸ auflöste. Ob diese ursprüngliche Einsicht in allen Phasen seines Denkens dieselbe blieb, mag eine offene Frage bleiben; klar ist aber, dass sie bessere und schlechtere Ausdrücke fand. In der *Darstellung* von 1801/02 kommt sie insofern zu einem Ausdruck, der insofern als bahnbrechend zu verstehen ist, als sich die Selbstermöglichung des absoluten Wissens von dem Schein ihrer unvermittelten Reinheit – der Reinheit des „absoluten Sich-Selbst-Setzens“ – befreit⁵⁹, und verweist wesentlich auf das absolute Sein als den Andere seiner selbst. Die Notwendigkeit des Nichtwissens oder des nicht-reflexiven Seins – seine *Vor-* oder *Irreflexivität* bleibt noch zu bestimmen – wird in Wahrheit nur unter der Voraussetzung der unvermittelten Selbstermöglichung eine Schwierigkeit. Diese Voraussetzung, wie im 1. Kapitel vorläufig begründet wurde und im Folgenden bestätigt wird, wird aber von der absoluten Reflexion entschieden weggelassen. Ohne sie löst sich die letzte

⁵⁷ Vgl. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1967, insb. S. 10-16.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Ob dieser Schein dem wahren Verständnis der Theoriegestalt in der *Grundlage* entspricht, bleibt mit seiner bloßen Benennung dahingestellt. Unleugbar ist jedenfalls die historische Wirkungsmacht dieses Scheins, der nach Schelling und Hegel für den Grundirrtum Fichtescher Philosophie steht.

Schwierigkeit auf und gewinnt die Suche nach dem Grund des Wissens eine neue Bahn: das absolute Sein als „Nichtseyn des Wissens“ (183f) ist nicht außer dem Wissen zu suchen, sondern in ihm, dadurch, dass das Wissen in sich selbst sein eigenes Ende findet und sich an diesem Ende vernichten muss, um sich vom Sein her erklären zu lassen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich schlüssig die Rechtfertigung dafür, dass die Frage, ob das absolute Sein der Grund des absoluten Wissens ist, doch am Ende von Fichte bejaht wird. Das absolute Wissen als absolute Reflexion hat die Andersheit des Seins Rechnung zu tragen und vermag nur vermitteltst dieser Andersheit sich selbst letztendlich zu begründen. Seine Selbstermöglichung wird in diesem Sinne keine reine, sondern eine „vermittelte Selbstvermittlung“⁶⁰. So werden zugleich die Gründe klar, aus denen die Anerkennung des absoluten Seins als Grund des Wissens keine dogmatische These darstellt. Auf der einen Seite vollzieht sich die Gründung des Wissens auf dem Sein als absolute Reflexion. Sie geht nicht vom Sein aus, sondern vom Wissen selbst⁶¹. Auf der anderen Seite und der Stringenz der absoluten Reflexion entsprechend ist das Sein, das sich aus der reflexiven Suche nach dem Grund des Wissens ergibt, weder das vorgestellte Ding noch die erscheinende Welt, die gegenüber dem Wissen steht, sondern der Grund im Wissen, der nicht das Wissen ist. Dieser Grund steht sozusagen nicht vor dem Wissen, sondern *hinter* ihm als seine Voraussetzung, und ist folglich nur durch den *Rückgang* der absoluten Reflexion in den eigenen Ursprung zu erhellen. Die verbindlichste Formulierung dieser einzigartigen Bedeutung des absoluten Seins wird zum Ende des Gangs der absoluten Reflexion erreicht, die sich aber bereits hier im Kern verstehen und somit vorausschicken lässt:

„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.“ (195)

Die eindrückliche Klarheit dieses Satzes macht eine vorläufige Erläuterung unnötig. Der Satz stellt unverkennbar die einheitliche Grundlage heraus, auf der die anfangs behauptete Zweideutigkeit im Verhältnis des absoluten Wissens und Seins zu verstehen ist: das Sein sei absoluter Ursprung des Wissens, der „im Wissen, doch nicht Sein des Wissens“ sei. Es sei

⁶⁰ W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske, 1955/1975, S. 8.

⁶¹ Vgl. Fichtes Brief an Schelling am 31.05.1801: „Es kann nicht von einem *Seyn* [...] sondern es muß von einem *Sehen* ausgegangen werden[.]“ (GA III,5, 46)

sowohl „Nichtsein des Wissens“ als auch „im Wissen ergriffen“. Der Sinn, in dem das Sein zugleich vom Wissen „unabhängig“ und auf ihm „bezogen“ sein soll, ist von diesem Satz gut verkörpert, auch wenn die darin involvierte Unabhängigkeit und Bezogenheit selbstverständlich noch erklärt werden müssen. Diese Erklärung wird sich mit den Denkmodellen der Vorreflexivität und Irreflexivität im Folgenden bieten. Doch insofern sich das Sein als Ursprung des Wissens zeigen kann, wird es das einheitliche Ziel, zu dem der Gang der absoluten Reflexion führen soll. Und insofern die absolute Reflexion zu diesem Ziel, d. i. zum eigenen Ursprung führt, lässt er sich als der Gang *reflexiver Genetisierung* auffassen. Aus philologischer Sicht soll zwar darauf hingewiesen werden, dass der Begriff der Genesis erst in den Fassungen der Wissenschaftslehre in 1804 zum methodologischen Hauptbegriff wird⁶². Dass seine Substanz in der *Darstellung* von 1801/02 theoretisch vorweggenommen wurde, lässt sich aber auch anhand der einzigen Textstelle in diesem Text bezeugen, an der Fichte den Genesisbegriff direkt verwendet:

„[...] eben ein absolutes *Was* wissen, ohne ein *woher* angeben zu können: welches *woher* ja die Genesis wäre.“ (171, §16)⁶³

An dieser Stelle wendet sich die Frage „woher“ an das Wissen. Im Hinblick auf den einheitlichen Gang der absoluten Reflexion lässt sich jedoch sagen, dass diese Frage in zweierlei Richtungen notwendig *zugleich* verstanden werden muss. Das „Woher“ des Wissens ist das absolute Sein. Doch besteht dieses Sein nicht etwa an sich oder außer dem Wissen, sondern wird erst durch die absolute Reflexion des Wissens erzeugt, womit das Wissen in einem verschiedenen Sinne das „Woher“ des Seins wird. Demnach ist die Aufgabe der Genetisierung, d. i. die Beantwortung der Frage des „Woher“, in Bezug auf die Selbstermöglichung der absoluten Reflexion ständig in zwei gegenseitig ergänzenden Erklärungsrichtungen zu vollziehen: es gilt, die Reflexion vom Sein her entstehen zu lassen, sowie das Sein von der Reflexion her anzusehen, d. h. zu legitimieren. Die Genetisierung des Wissens führt zum Sein, und die Genetisierung des Seins kehrt zum Wissen zurück. So

⁶² Vgl. GA II,7, 216f; GA II,8, 76f. An der letzteren Textstelle wird außerdem ersichtlich, dass die oben erläuterte Gegenüberstellung von „Erzeugen“ und „Faktum“ (GA II,6, 170) das zentrale Begriffspaar von „Genesis“ und „Faktum/Faktizität“ in der Wissenschaftslehre 1804/II vorwegnimmt. Dazu siehe ferner: A. Bertinetto, „Faktum und Genesis in der *Wissenschaftslehre* 1804/II“, in *L'Être et le Phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J. G. Fichte*, hrsg. von J.-C. Goddard und A. Schnell, Paris: Vrin, 2009, S. 85-95.

⁶³ An einer andere Stelle in §17 schreibt Fichte, dass das Wissen durch Reflexion sich selbst „genetisch beschreibt“ (173). Auch diese Verwendung des Prädikats „genetisch“ wird allerdings im Fortgang des Texts nicht mehr entwickelt.

kristallisieren sich mit der einen Frage des „Woher“ sowohl das wechselseitige Grundverhältnis des absoluten Wissens und Seins als auch die unauflösbare Verschränkung aller erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundfragen heraus. Von dieser Frage ausgehend ist der Gang absoluter Reflexion *qua* reflexiver Genetisierung weiter zu verfolgen.

3.3 Die Implikation des Seins im Wissen als vorreflexiven Horizont

Das absolute Sein soll durch die absolute Reflexion als den Gegensatz zur Reflexivität des Wissens genetisiert werden. Damit genetisiert die absolute Reflexion sich selbst, indem sie den eigenen Grund im Sein sichtbar macht. Auf diese Weise beleuchtet diese doppelte Aufgabe der Genetisierung die erste Interpretationsthese (vgl. Abschnitt 3.1), nach der das absolute Sein und das absolute Wissen in einem grundwesentlich zweideutigen Verhältnis stehen. Dagegen ist die zweite Interpretationsthese, dass diese Zweideutigkeit ihrerseits auf zweierlei Weisen gedeutet werden kann, noch nicht aufgeklärt geworden. Auch die These, dass sich der Gegensatz zur Reflexivität entweder vorreflexiv oder irreflexiv interpretieren lässt, bleibt in der Tat nichts mehr als eine Andeutung, solange der dabei implizierte Unterschied der Vorreflexivität und Irreflexivität nicht sachlich expliziert wird. Dem hierfür relevanten Textverlauf der *Darstellung* entsprechend kann aber gezeigt werden, dass dieser Unterschied erst dort sinnvoll wird, wo das Verhältnis der absoluten Reflexion mit dem Vorreflexiven zuerst konstruiert wird und den Übergang zum Irreflexiven motiviert. Textuell ist ein solcher Übergang ab §19 festzusetzen. Daher soll zuerst aufgezeigt werden, dass sich das in Frage stehende Grundverhältnis des absoluten Wissens und Seins in den §§16-18 hauptsächlich durch den Bezug zur Vorreflexivität gestaltet. Es muss also zum Ersten der Begriff der Vorreflexivität als Leitfaden zur Konstruktion eines Modells betrachtet werden, d. i. eines Sachverhalts, an dem sich die Selbstkonstruktion des Wissens von Anfang an orientiert, und in Absetzung von dem allein sich ein verschiedenes Modell bestimmen lässt.

Aus den vorhergehenden Analysen stellt sich allerdings heraus, dass eine von dem Begriff der Vorreflexivität geleitete Auslegung der Wissenskonstruktion nicht mehr am Anfang steht, sondern befindet sich schon *in medias res*. Denn der eigentliche Sachverhalt, auf den der Begriff der Vorreflexivität anzuwenden ist, wurde schon in §16 mit den Termini des „Erzeugens“ und „Faktums“ bekanntgegeben. Er wurde im letzten Abschnitt als die Tatsache verdeutlicht, dass die absolute Reflexion trotz ihrem Wesensbezug zu einem nicht-intentionalen Sachverhalt durch die zweipolige Struktur der Intentionalität gestaltet wird, und sich folglich als eine eigentümliche Dynamik zwischen Reflektierendem (Erzeugen) und

Reflektiertem (Faktum) vollziehen muss. Nun ist es leicht zu sehen, wie der Begriff der Vorreflexivität von genau dieser Dynamik impliziert wird: der Vollzug der Reflexion als Bewusstseinsakts erzeugt nicht nur die Spaltung eines Bewusstseins in zweierlei, sondern bezieht sich notwendig auf den einzigen Bewusstseinszustand, der durch den Reflexionsakt zu spalten ist und eben als solcher *vor* diesem Akt schon sein muss, auch wenn er erst nach dem Akt gewusst werden kann. Nur durch die Beziehung auf einen vorreflexiven Zustand wird die Reflexion eine Reflexion: Zurückbeziehung auf Vorgehendes. Eine vollständige Dynamik oder dynamische Konstitution der Reflexion besteht folglich nicht nur aus zwei, sondern drei Strukturmomente: das Vorreflexive, das Reflektieren, und das Reflektierte. Es versteht sich von selbst, dass diese Momente unselbständige Teile eines einzigen Sachverhalts, d. i. des einheitlichen Vollzugs des Reflexionsakts bilden und keineswegs für sich zu betrachten sind. Abstrakt betrachten lassen sie jedoch aufgrund von der an sich selbst gerichteten absoluten Reflexion, die an der oben diskutierten Stelle in §16 sich selbst zu konstruieren beginnt.

Die Entwicklung dieser Konstruktion in §16 zentriert sich zunächst auf das dynamische Verhältnis zwischen dem Vorreflexiven und dem Reflektieren. Als Faktum, d. i. Produkt der Reflexion wird das Reflektierte also außer Acht gelassen, bis die Bedingung seiner Produktion zureichend geklärt und (in §18) wieder mit dem Produkt in Verbindung gebracht wird. Auf der Seite der Reflexion liegt dagegen das genannte Verhältnis, das insofern als ein dynamisches bezeichnet werden kann, als es in nichts anderes als die *Bewegung* der Reflexion besteht. Die Konstruktion dieser Bewegung schließt sich damit an der Ausgangsdefinition des Seins an, die aus der Beschreibung des Wissens gewonnen worden ist (vgl. Abschnitt 2.4). Derzufolge sind das Sein und die Freiheit die zwei Vollzugsmodi des Wissens, die sich als Gegensätze verstehen lassen: das Sein des Wissens bezeichnet seinen Zustand des Ruhens, Bestehens und der *Passivität*, und die Freiheit desselben bezeichnet den Zustand des Werdens, der Bewegung und *Aktivität*. Diese Vollzugsmodi müssen nun in dem als absoluter Reflexion sich konstruierenden Wissen identifiziert werden können, und sie werden in der Tat identifiziert, indem sie sich im wirklichen Vollzug der Bewegung gegenseitig aufeinander beziehen. Diese gegenseitige Beziehung beschreibt die folgende Passage:

„Das absolute Was des Wissens ist bekanntlich hier auch nur eine blosse Form, die des Denkens, oder des absolut auf sich Ruhens und in sich Gebundenseyns des Wissens. Dieses soll, als *Was*, unabhängig von aller Freiheit, sich finden, wie diese sich findet; für sich seyn. In diesem absoluten Was müste es daher sich anschauen. Alle Anschauung aber ist Freiheit, schlechthin weil sie ist; und schaute dieses Weil sich an, so würde das Was *als absolutes*

vernichtet. Die Form dieser Anschauung wird sonach durch ihre Materie vernichtet, sie verschwindet schlechthin durch sich selbst in sich selbst.“ (171)

Die Bestimmungen des Was und Weil des Wissens entsprechen leicht den des Seins und der Freiheit und sind zunächst im Gegensatz zueinander aufgelegt: das Sein soll „unabhängig von aller Freiheit“ für sich sein, und die Freiheit ist, „schlechthin weil sie ist“, d. i. autonom. Mit dem Halbsatz „schaute dieses Weil sich an“ setzt die Bewegung der Reflexion ein: das Wissen reflektiert auf sich selbst mit Freiheit. Das Ergebnis dieser Bewegung folgt: „so würde das Was *als absolutes* vernichtet“⁶⁴. Hier wird die Selbstvernichtung des Wissens zum ersten Mal und in mehr als einer Hinsicht *in Bewegung gesetzt*. In der Gesamthandlung der Reflexion betrachtet lässt sich die Vernichtung des Seins von der Freiheit als die Aufhebung der Passivität von der Aktivität bzw. des Vorreflexiven von der Reflexion verstehen: das Wissen ist vorreflexiv für sich, d. i. bevor es sich selbst anschaut. Für sich *ist* es immer schon ohne Bewegung, d. i. rein passiv. Dies Für-Sich-Sein verkörpert demnach die Weise, in der das Wissen *vorreflexives Selbstbewusstsein* ist. Es wird hier als die „Form der Anschauung“ bezeichnet, die im vorliegenden Kontext auf den seiend-passiven Zustand des Für-Sich-Seins verweist und im Gegensatz zum freiheitlich-aktiven Zustand desselben gedacht wird. Der letztere Zustand wird aber aktualisiert, wenn das Wissen sich zu bewegen beginnt. Mit Freiheit in Bewegung gesetzt *ist* das Wissen nicht mehr bloß, sondern *wird*. Die Aktualisierung der Aktivität also bedeutet das Aufhören des Passivitätszustands, das sich nun als der Tatbestand zeigt, dem die hiesige Anwendung des Vernichtungsbegriffs entspricht. Zugleich verliert das Wissen als Für-Sich-Sein durch die Reflexion seinen ausschließlich vorreflexiven Status, und die Vorreflexivität des Für-Sich-Seins wird dadurch nicht mehr absolut – es wird „*als absolutes* vernichtet“ – sondern von der Reflexion bzw. in Bezug auf sie relativiert. Das Für-Sich-Sein des Wissens wird insgesamt durch den Reflexionsakt verdoppelt, d. h. es wird in der Reflexion sowohl vorreflexiv als auch reflexiv für sich. Aus der Perspektive des reflektierten Wissens wird nun das vorreflexive Wissen auf folgende Weise charakterisiert:

⁶⁴ Es trifft daher nicht, wenn Stolzenberg die Vernichtung der Form der Anschauung durch die Materie desselben *an dieser Stelle* als die Vernichtung der Freiheit durch das Sein interpretiert, denn in dem gegenwärtigen begrifflichen Kontext ist deutlich das Gegenteil der Fall: die Vernichtung des Seins durch die Freiheit. Vgl. J. Stolzenberg, „Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02“, in *Fichte-Studien*, Bd. 12, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1997, S. 314; Ähnlicherweise J. Stolzenberg, „Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801“, in *Fichte-Studien*, Bd. 20, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2000, S. 134f. Dagegen wird die Vernichtung der Freiheit durch das Sein erst später in §§19-21 ins Spiel gebracht, was in Abschnitt 3.4 gezeigt werden soll.

„Es ist ein für sich, oder Wissen: das aber schlechthin nicht wieder für sich ist, ein in sich als Wissen formaliter sich aufhebendes Wissen; ein Wissen, ohne Selbstbewußtseyn; ein durchaus *reines* Denken, das da als solches verschwindet, sobald man sich dessen bewußt wird – eben ein absolutes *Was* wissen, ohne ein *woher* angeben zu können; welches *woher* ja eben die Genesis wäre.“ (171)

Gewiss ist diese Charakterisierung ein Resultat der Reflexion. Sie bezieht sich jedoch auf etwas, das nicht nur vorreflexiv ist, sondern scheinbar nicht reflektiert werden kann: das vorreflexive Selbstbewusstsein. Dies ist „ein Wissen ohne Selbstbewusstsein“, wenn der Begriff des Selbstbewusstseins dem Kontext gemäß als das *reflektierte* Selbstbewusstsein verstanden wird. Das reflektierte Selbstbewusstsein besteht nicht ohne das vorreflexive, das ihm zugrundeliegt, was umgekehrt nicht der Fall ist: das vorreflexive Für-Sich-Sein – um begriffliche Verwechslung zu vermeiden – besteht sehr wohl, auch wenn keine Reflexion stattfindet. Als der Reflexion Zugrundeliegendes besteht es absolut, d. h. beständig. Zugleich hat es aber einen flüchtigen Charakter: es „verschwindet, sobald man sich dessen bewusst wird“. Reflexiv bewusst wird ein Gegenstand, zu dem die Reflexion alles Reflektierte macht. Dem Gegenstandmachen und Bewusstwerden entzieht sich aber das vorreflexive und seiende Für-Sich-Sein und lässt sich nur durch seine Vernichtung von der Freiheit der Reflexion indirekt denken: denkt man es, so vernichtet man es; dadurch erkennt man, dass es gerade das ist, das zu denken galt aber gerade nicht gedacht wurde.

Der auf diese Weise zum Ausdruck gebrachte Gegensatz von dem vorreflexiven und reflexiven Selbstbewusstsein kann als das Resultat eines ersten Stadiums der Wissenskonstruktion angesehen werden. Durch die erste Anwendung desjenigen Verfahrens, das Fichte die Vernichtung oder Selbstvernichtung des Wissens nennt, ist das gegensätzliche Verhältnis von der Vorreflexivität des Seins und der Reflexivität des Wissens im wirklichen Vollzug der Reflexion konstruiert worden.

Gleichzeitig ist aber klar, dass dieser Gegensatz lediglich ein *erstes* Stadium der Wissenskonstruktion markiert, und das Verfahren der Wissensvernichtung lediglich in einem ersten Schritt angewendet wurde. Denn wäre das Vorreflexive absolut unreflektierbar, und wäre sein Gegensatz zur Reflexion absolut unaufhebbar, so würde die Wissenskonstruktion schon hier ihr Ende finden. Das kann aber deswegen nicht der Fall sein, nicht nur weil der Text der *Darstellung* weiterläuft, sondern weil der Seinsbegriff, der an dieser Konstruktion teilnahm, nicht im strengen Sinne als „absolut“ verstanden werden kann: das Sein, das mit der Freiheit des Wissens kontrastiert wurde, ist ebenso wie die Freiheit Vollzugsmodi des Wissens und ist

in diesem emphatischen Sinne das Sein *des Wissens*. So kann es gerade als vorreflexives *Selbstbewusstsein* dem reflektierenden Bewusstsein nicht ganz und gar entgehen, sondern lässt sich lediglich mit dem letzteren gewissermaßen kontrastieren, aber nicht von ihm trennen. Scheint der Gegensatz von vorreflexivem und reflexivem Bewusstsein absolut zu sein, so ist seine Absolutheit ein Indiz dafür, dass seine Genetisierung noch nicht geleistet wurde. Ihm sind die methodologischen Hauptfragen noch zu stellen: woher ist er zustande gekommen, und woher ist er dem Wissen gewusst geworden? Es wird sich im Gang der Wissenskonstruktion weiterhin zeigen, dass diese Fragen nicht nur hier, wie es am Ende der oben zitierten Stelle ankündigt wurde, die Konstruktion weiter treiben, sondern bilden das *Movens* des gesamten Konstruktionsgangs. Wie der Gegensatz in Frage genetisiert werden kann, und wie seine Genetisierung ihrerseits noch vertieft werden muss, soll nun durch das nächste Stadium der Konstruktion in §17 gezeigt werden.

§17 beginnt mit der Feststellung, dass das Wissen weder ganz unreflektiert noch ausschließlich reflektiert ist, und dass der Gegensatz des unreflektierten Seins des Wissens und des reflektierten Für-Sich-Sein desselben aufgrund von einer zugrundeliegenden Einheit allein zu denken ist:

„Das Wissen ist absolut. Es ist absolut für sich, reflektiert sich, und wird dadurch erst ein Wissen. Endlich, so zum Wissen geworden [...] ist es *Wissen für sich*, reflektiert es sich – nicht mehr als Seyn, als welches es sich garnicht reflektiert, auch nicht als für sich seyn, sondern als beides in seiner absoluten Verschmelzung; u. so steht es erst da, als absolutes Wissen.“ (173)

Die „Verschmelzung“ des unreflektierten Seins des Wissens und seiner Selbstreflexion verweist offenbar auf einen Einheitsgrund, der den Gegensatz beider Zustände des Wissens fundiert und ermöglicht. Dieser Grund ist nun aufzusuchen. Aber mit der bloßen Feststellung, dass es einen solchen Grund geben soll, wird bereits hinreichend klar, dass der Gegensatz des Vorreflexiven und der Reflexion kein absoluter sein kann. Einen absoluten Gegensatz kann es nicht geben, es sei denn, dass die Wissenskonstruktion zum Ende kommt. Dies Ende wird kommen, aber noch lange nicht: „Wie wir denn doch dazu kommen, scheinbar noch über das

absolute Wissen hinaus zu gehen, kann sich nur am Ende zeigen, wo unsre Wissenschaft ihre eigne Möglichkeit durchaus, und vollständig erklären muß.“ (173)

Der in diesem Zusammenhang aufzusuchende Grund wird zunächst formal als der „innerst[e] synthetisch[e] Mittelpunkt“ der Reflexion sowie als der „Einheits- und Theilungsgrunde“ des Wissens bestimmt (173). Da die unreflektierte und reflektierte Zustände des Wissens bisher nur im Gegensatz gedacht wurden, wurde „der Einheitspunkt nicht gewußt“ (174), und das Wissen „war wohl als absolutes Wissen, aber nicht für sich“ (ibid). Worin besteht der Einheitsgrund dieses Gegensatzes, und wie lässt er sich aufsuchen?

Die Konstruktion, die an dieser Stelle unmittelbar anfängt, vollzieht sich durch eine Analyse der *Aktstruktur* des absoluten Wissens, die hier im Wesentlichen betrachtet sei:

„Der letzte Grund des Akts, der als Akt doch absolut bleiben muß, ist seine *Möglichkeit*, und der der Bestimmung der Reflexion die ihr voraus gesetzte absolute Bestimmtheit [...] Der Grund ihrer absoluten Einheit wird eingesehen, hiesse, es wird eingesehen, daß der Akt gar nicht möglich (mithin auch wohl nicht wirklich) ist ohne diese Bestimmtheit [...] Der Akt wird hier durchaus als formal (Grund des *Daß*, und nicht des *Was*) angesehen. Er ist in dieser Anschauung kein Schweben zwischen entgegengesetzten Richtungen; sondern die Richtung ist gegeben, und sie ein auf sich selbst ruhen, die Form des reinen Denkens. Er ist garnicht ohne dieses Denken, das von ihm ja unzertrennlich ist. Der Akt sonach wird selbst *gedacht* und *nur* gedacht, nicht angeschaut. – Wie sonach ist er doch Akt, d. i. Freiheit? Lediglich, inwiefern dem *Denken* ein absolutes *weil* hinzugefügt, es in diesem Weil *wiederholt*, u. aus sich selbst erklärt wird; seinem faktischen Seyn zufolge.“ (174)

Der hierbei vollzogene Gedankengang scheint am Anfang völlig formal zu sein: die Begriffe der „Möglichkeit“ und „Bestimmtheit“ bezeichnen scheinbar nur das, was den Akt (des Reflektierens) bedingt und ohne welches er nicht möglich wäre, ohne bekanntzugeben, was diese Bedingung sachlich bedeuten soll. Mit der anschließenden Anwendung des Begriffspaares des Denkens und Anschauens lässt sich aber die Verbindung zu den vorhergehenden Analysen des Seins und der Freiheit, d. i. der vorreflexiven Passivität und reflexiven Aktivität leicht ziehen. Rein relational gedacht sollen offenbar die Begriffe der „Möglichkeit“ und „Bestimmtheit“ denjenigen Zustand bezeichnen, der vor der wirklichen Aktualisierung des Akts besteht. Damit decken sie sich mit dem Wissenszustand, der zuvor in seiner Vorreflexivität und Passivität beschrieben wurde. Was bringen nun seine neuen Charakterisierungen als „Möglichkeit“ und „Bestimmtheit“?

Der eigentliche Sachverhalt, der diesen Charakterisierungen einen inhaltlichen Sinn verleihen kann, ist in Wahrheit in dem hier genannten Verhältnis des Denkens und Anschauens implizit enthalten. Der Akt, der in Frage steht, ist ein Akt der Reflexion, d. i. der Selbstanschauung. Der zu explizierende Sachverhalt besteht aber nicht in seinem Anschauungsstatus, sondern in seinem *Seins*status: er *ist* Anschauung, aber schaut sich nicht an. Der Vollzug der Anschauung ist frei, aber indem er frei *ist*, bringt er einen Zustand des Seins mit, der an sich nicht angeschaut wird, sondern „gedacht“ wird, d. i. vorreflexiv bewusst ist. Das ist der Sinn, in dem der Akt der Anschauung „selbst *gedacht* und *nur* gedacht, nicht angeschaut“ wird. Mit Bezug auf die oben schon offengelegte Struktur der Reflexion lässt sich daher erkennen, dass der Akt der Reflexion zwar die Vorreflexivität dessen, was er reflektiert, aufhebt, aber er hebt nicht seine *eigene* Vorreflexivität auf, die ihm notwendig begleitet und „von ihm ja unzertrennlich ist“. *Diese* Vorreflexivität wird insofern von dem Akt notwendig mitgebracht, als der Akt vorreflexiv sich selbst bewusst sein muss, um überhaupt ein Bewusstseinsakt zu sein, unbeschadet der Tatsache, dass er das Bewusstsein selbst zum Gegenstand macht. Gleichzeitig ist diese Vorreflexivität aber keineswegs unaufhebbar, weil sie genau aufgehoben wird, wenn ein *neuer* Reflexionsakt das vorreflexive Sein eines vorangegangenen Reflexionsakt reflektiert: „inwiefern dem *Denken* ein absolutes *weil* hinzugefügt, es in diesem *Weil wiederholt*, u. aus sich selbst erklärt wird“. Das „Hinzufügen“ und die „Wiederholung“ sind deutliche Ausdrücke eines neuen Reflexionsakts, der trotz seiner Neuheit genauso wie den vorangegangenen Akt eine Einheit des Denkens und Anschauens, Passivität und Aktivität, Vorreflexivität und Reflexivität ist.

Auf Grundlage dieser Einheit oder dieser „Verschmelzung“, wie Fichte sie immer gerne nennt, lassen sich nun die Begriffe der Möglichkeit und Bestimmtheit als Ausdrücke des gesuchten Einheitsgrund verstehen. Die Bestimmtheit ist bekanntlich ein Begriff, den Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ausführlich entwickelte. Sie steht dort im Gegensatz zu der „Unbestimmtheit“ oder der „Bestimmbarkeit“ und bezeichnet den Zustand, zu dem von einem unbestimmten und bestimmbar Zustand durch die Tätigkeit der Reflexion übergegangen wird⁶⁵. Die Bestimmtheit bedeutet also das Produkt eines Bestimmens, das sich als Reflexion vollzieht, und die Unbestimmtheit den vorreflexiven Zustand, der von der Reflexion bestimmt werden soll. Dabei kommt aber die Frage nicht in Sicht, ob der unbestimmte Zustand vor dem Reflexionsakt schon bestimmt sein kann. Indem Fichte nun „der letzte Grund [...] der Bestimmung der Reflexion“ als „die ihr voraus gesetzte absolute

⁶⁵ Vgl. GA IV,2, 34ff; GA IV,3, 351ff.

Bestimmtheit“ denkt, ist offenbar eine neue Auffassung der Bestimmtheit beigebracht worden: die Bestimmtheit bezeichnet nun nicht mehr (nur) das, was nach dem Bestimmungsakt kommt und sich aus ihm ergibt, sondern auch das, was vor ihm kommt und ihm zugrunde liegt. Die sachliche Bedeutung einer solchen Art von Bestimmtheit mag im begrifflichen Rahmen der *Wissenschaftslehre nova methodo* nicht unmittelbar klar sein, wird aber hier in der *Darstellung* anhand des vorreflexiven Passivitätszustands des Wissens deutlich herausgestellt. Dieser Zustand wird nicht als „das Sein“ bezeichnet, weil er von einem Akt – der tatsächlich in Übereinstimmung mit der Begrifflichkeit der *Wissenschaftslehre nova methodo* „Freiheit“ genannt wird⁶⁶ – bestimmt wird, sondern weil er immer schon *ist*, bevor ein Akt sich vollzieht. Seine Vorreflexivität besteht genau in dieser Vorgängigkeit gegenüber dem Reflexionsakt. Das vorreflexive Bestimmtheit des Wissens ist also kein Objekt, der vom Wissen durch einen Akt zum Objekt gemacht wird, sondern eben das in sich Ruhende des Wissens, das sowohl vor der Aktivität immer schon besteht, als auch ständig – wiewohl unobjektiv – gegenwärtig ist und alle objektivierende Aktivität begleitet.

Die Konstruktion einer vorreflexiven Bestimmtheit wird somit von der Unterscheidung des „Dass“ und „Was“ der Reflexion bestätigt: der Akt ist „Grund des Dass“, indem die Tatsache, *dass* etwas reflektiert wird, von der Freiheit des Akts abhängt; der Akt ist aber nicht Grund des „Was“, indem das, *was* reflektiert wird, nicht reflektiert, bloß weil ein Akt vollzogen ist, sondern weil es als das Zu-Reflektierende schon vor dem Akt da ist und dem Akt zur Verfügung steht, nämlich, weil es das vorreflexive Für-Sich-*Sein* des Wissens ist. In dem Sinne, dass das Wissen unaufhörlich vorreflexiv für sich *ist*, und dass dieses passive Für-Sich-*Sein* aller seiner Aktivität vorausgeht, hat das Wissen in sich eine Bestimmtheit, die wegen seines Status als absoluter Voraussetzung der Reflexion als Bestimmungsakt besser „*Vorbestimmtheit*“ als Bestimmtheit zu nennen wäre. Als vorbestimmt ist das Wissen immer für sich selbst etwas, das Gegenstand werden kann, aber noch nicht Gegenstand geworden ist. Sein Gegenstand-Werden hat deshalb als Voraussetzung seine eigene Vorbestimmtheit und wird nur aufgrund von ihr möglich.

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Begriff der Möglichkeit eine außerordentlich reichhaltige Bedeutung. Die Vorbestimmtheit des Wissens ist die Eigenschaft dessen, was im Wissen nicht schon aktiv bestimmt worden ist, doch aktiv bestimmt sein kann. Damit ist die

⁶⁶ Vgl. GA IV,2, 44f; GA IV,3, 360ff, insb. 360: „Die Freiheit ist sonach der erste Grund und die erste Bedingung alles Seyns und alles Bewusstseins“. In der *Darstellung* von 1801/02 wird die Gültigkeit dieses Satzes keineswegs geleugnet, aber sie wird darüber hinaus von der Erkenntnis ergänzt, dass das Sein nicht nur Gegenstand der Reflexion ist, sondern auch vorreflexiver und vorgegenständlicher *Horizont* sein muss, wie es sich im Folgenden zeigen wird. Im letzteren Sinne wird das Sein von der Freiheit vorausgesetzt.

Möglichkeitscharakter, d. i. das „Sein-Können“ dieses Sachverhalts unverkennbar ans Licht gebracht. So liegt die Übersetzung des Möglichkeitsbegriffs mit dem der *Potentialität* nicht nur semantisch, sondern sachlich durchaus nahe: die Möglichkeit ist „letzter Grund des Akts“ in dem Sinne, dass sie nichts anderes als die Potentialität eines Akts ist. Was bis jetzt einfach als „Akt“ genannt wurde zeigt sich hierdurch als die *Aktualität* des Akts, und die gesamte Aktstruktur des Wissens muss demnach von Grund auf durch die Modalitäten der Potentialität und Aktualität sowie der Möglichkeit und Wirklichkeit verstanden werden. Der Akt ist keine reine Aktualität, sondern findet sich immer schon von einem Hintergrund der Potentialität untermauert und unterstützt. Das Verhältnis der Passivität (des Seins) und Aktivität (der Freiheit) muss damit korrelativ miteinbezogen werden: die Passivität ist wahrhaft betrachtet kein absolutes Gegenteil der Aktivität, sondern ist nichts anderes als *inaktive* Aktivität, d. i. *potentiale* Aktivität, wobei die Aktivität als *verwirklichte* Aktivität präzisiert werden muss. Die Verwirklichung oder Aktualisierung der Aktivität hebt daher nur in einem begrenzten Sinne die Passivität auf, weil die Passivität (das Sein) eigentlich nicht den absoluten Nullpunkt der Aktivität (der Freiheit), sondern nur einen niedrigeren Grad der Aktivität (der Freiheit) bedeutet: „Sein absolutes Seyn [des Wissens, Anm. d. Verf.] ist die Freiheit.“ (175)

Auf diese Weise kann endlich gesagt werden, dass der Gegensatz des Vorreflexiven und der Reflexion genetisiert geworden ist. Die genetische Frage, die sich an dieser Stelle stellen und beantworten lässt, lautet:

„[...] wie kommt denn dieses *Denken* zu seinem Weil überhaupt, und zu dieser Anwendung desselben, daß es im Akte selbst liege – u. wie sich versteht, eben dadurch überhaupt zu *einem Akte*? [...] Offenbar nur, inwiefern diesem, gleichsam anwendenden Denken ein höheres, das Gesez der Anwendung enthaltendes Denken vorausgesetzt wird, das sich so aussprechen liesse: Das Wissen kann sich nur als erzeugt, und dann nur als schlechthin aus sich selbst erzeugt, denken. [...] Dieses höhere Denken nun wäre es, das die *Möglichkeit* einer Freiheit u. eines Aktes [...] begründete, und diese Möglichkeit wäre nun selbst eben in diesem höhern, u. absoluten Denken.“ (175f)

Die Frage, wie das Denken zu einem Weil kommt, schließt sich an dem schon oben konstruierten Sachverhalt an, der mit den Wendungen „Hinzufügen“ und „Wiederholung“ bezeichnet worden ist. Sie ist nämlich die Frage, *woher* ein neuer Reflexionsakt (das „Weil“) kommt, der das zuvor unreflektierte Sein des Wissens (das „Denken“) zu reflektieren vermag. Die faktische Entstehung dieses Akts bedeutet, dass die

Möglichkeitsbedingung der Reflexion schon erfüllt worden ist, und dass das „Gesetz“, d. i. die allgemeine Struktur der reflektierenden Aktivität auch schon konstruiert worden ist und nun nur angewandt werden muss. Die Antwort auf die Frage des „woher“ lautet folglich, dass das Wissen in sich so verfasst werden muss, dass es den Reflexionsakt sowohl möglich macht als auch strukturell bestimmt. Diese formalen Beschreibungen eines „höheren“ Denkens lassen sich aber vor dem Hintergrund dessen, was gerade zur Vorbestimmtheit und Potentialität des Wissens gesagt wurde, sehr wohl sachlich aufklären: das Wissen ist nichts anderes als ein Akt, der vor seiner Aktualisierung im Zustand der Potentialität bleibt – so wie die Stille eine potentielle Bewegung ist – und es ist ein vorbestimmtes und vorgegenständliches Bewusstsein seiner selbst, das durch den Akt als *diesen* und nicht *jenen* Bewusstseinszustand („als erzeugt“ etc.) gegenständlich reflektiert und bestimmt werden kann. So verstanden ist es, nun als das „höhere Denken“ bezeichnet, die Voraussetzung der Freiheit der Reflexion und der gesuchte Einheitsgrund, der den Gegensatz der Vorreflexivität und Reflexivität ermöglicht.

Bei der Fertigstellung der Genetisierung dieses Gegensatzes sei nun die Wissenskonstruktion in §17 zusammengefasst, indem sich der konstruierte Sachverhalt durch einen phänomenologischen Schlüsselbegriff interpretieren lässt, den nicht Fichte, sondern Husserl bereitstellt: den des *Horizonts*. Dass dieser Begriff die Konstruktion des absoluten Wissens in der *Darstellung* bis auf diesem Punkt grundsätzlich zu umgreifen vermag, soll die paradigmatische Definition des Horizontbegriffs in der zweiten *Cartesianischen Meditation* unmittelbar zeigen können:

„Die Vielfältigkeit der Intentionalität [...] ist nicht thematisch erschöpft in der bloßen Betrachtung der *cogitata* als aktueller Erlebnisse. Vielmehr impliziert jede Aktualität ihre Potentialitäten, die keine leeren Möglichkeiten sind, sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen aktuellen Erlebnis selbst, intentional vorgezeichnete Möglichkeiten, und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichender. [...] Jedes Erlebnis hat einen im Wandel seines Bewusstseinszusammenhangs und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden „Horizont“ – einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewusstseins. [...] Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten. [...] Die Vorzeichnung selbst ist zwar allzeit unvollkommen, aber in ihrer Unbestimmtheit doch von einer Struktur der Bestimmtheit.“⁶⁷

⁶⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* Bd. I, Dordrecht: Springer, 1991. S. 81-83.

Es bedarf kaum eines Hinweis darauf, dass sich die theoretischen Apparaturen und systematischen Konsequenzen der Wissenskonstruktion und „intentionalen Analyse“⁶⁸ im Allgemeinen voneinander unterscheiden können. Nichtsdestoweniger lässt sich die spezifische Sache, die durch die Konstruktion des Einheitsgrunds des Reflexionsakts und die Analyse der „*Horizontintentionalität*“⁶⁹ jeweils in großem Detail enthüllt wird, als substantiell identisch aufweisen. Inhaltlich betrachtet besteht diese Sache in der bewusstseinstheoretischen Einsicht, dass die intentionale Struktur der Bewusstseinsaktivität zwar unausweichlich ist, doch die volle Breite des Bewusstseinslebens entscheidend nicht erschöpft. Das Bewusstsein ist deshalb ein „Leben“, weil es sich nicht auf eine aktualisierte – im engen Sinne des Wortes „intentionale“ – Korrelation zwischen einem Akt („Subjekt“) und einem Gegenstand („Objekt“) beschränken lässt⁷⁰, sondern bildet auf einer noch grundlegenden Ebene den allumfassenden Hintergrund der Potentialität, auf deren Grundlage allein alle Bewusstseinsaktivität wirklich sich vollziehen kann. Die Freilegung dieses Hintergrunds leistet Husserl mit dem Begriff des Horizonts: das, was im intentionalen Leben weder Akt noch Gegenstand ist, sondern dem Akt und Gegenstand voraus- und zugrundeliegt, ist seine Horizontintentionalität, die „als lebendig fungierende unthematisch, unenthüllt und somit meinem Wissen entzogen“ ist⁷¹. Dementsprechend dringt der Phänomenologe „enthüllend mit seinem reflektierenden Blick in das anonyme cogitierende Leben ein“⁷², d. h. expliziert die im gewöhnlichen Wissen implizierte und ihm gleichzeitig entzogene Horizontstruktur des Bewusstseinslebens. So expliziert ist der Horizont des Weiteren nicht ein Raum der leeren Möglichkeiten, sondern der „vorgezeichneten Potentialität“. Er ist zwar im Vergleich zur Bestimmtheit eines Gegenstands unbestimmt, hat aber eine der Aktivität der Bestimmung vorgängige Struktur der Bestimmtheit – dem Bewusstsein werden seine Horizonte nicht als Gegenstand gegeben, sondern „vorgegeben“⁷³.

Die sachliche Übereinstimmung von Husserls Analyse der Horizontintentionalität mit Fichtes Konstruktion des Möglichkeitsgrunds des Reflexionsakts ist offenkundig. Ohne alle

⁶⁸ Ibid., S. 83.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Der Begriff der Intentionalität bei Husserl wird in genetisch-phänomenologischer Sicht über diese enge (statisch-phänomenologische) Definition hinaus auf prinzipielle Weise erweitert. Der direkteste Beweis dafür ist der Begriff der „Horizontintentionalität“. Dazu vgl. L. Ip, „Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus“, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, 18, 2019. S. 41-55, insb. S. 42-44.

⁷¹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft: Mit ergänzenden Texten*, *Husserliana* Bd. XVII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. S. 242.

⁷² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 84.

⁷³ Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939. S. 74ff.

Einzelheiten auszuführen lässt sich die letztere gerade mit Hilfe des Horizontbegriffs als ein Durchbruch zur *vorbewussten* Dimension des Bewusstseins zusammenfassen: das Sein des Wissens ist weder der Gegenstand eines Reflexionsakts (das „bestimmte“ Sein) noch die Aktualisierung dieses Akts (die „bestimmende“ Freiheit), sondern die implizite Voraussetzung beider, d. i. der *vorbewussten Horizont* des bewussten Lebens. Seine Eigenart besteht genau darin, dass er als Horizont des *bewussten* Lebens, wiewohl *vorbewusst*, bewusst werden kann, wiewohl *vorgegenständlich*, gegenständlich werden kann, wiewohl *vorbestimmt*, bestimmt werden kann, wiewohl *vorreflexiv*, reflexiv werden kann: das „Sein-Können“ ist sein Wesen, nicht als gleichgültige Möglichkeit, sondern als motivierte Potentialität. Das absolute Sein des Wissens ist nicht Produkt der Freiheit, aber auch nicht den absoluten Gegensatz der Freiheit, sondern eben das Sein *der* Freiheit und die Freiheit *als* Sein. Die Genetisierung des absoluten Seins hat sich auf diese Weise als ein dreistufiges Modell des Wissens ergeben: das (vorreflexive) Sein geht in die Freiheit (der Reflexion) über, die ein (reflektiertes) Sein erzeugt und von sich unterscheidet. Dieses Modell entspricht dem der Horizontintentionalität: der *vorbewusste* Horizont der Potentialität geht der Aktualität des Bewusstseinsakt voran, der sich vermöge dieser impliziten Voraussetzung auf einen bestimmten Bewusstseinsgegenstand bezieht. Das Wechselverhältnis zwischen den vorreflexiven und reflexiven Dimensionen des Wissens ist hiermit genetisiert, und das „absolute“ Sein zeigt sich als ein implizites bzw. potentiales Wissen, d. i. dasjenige im Wissen, das noch nicht Wissen ist, aber Wissen sein kann. Ohne dieses relative und dem Wissen zu relativierende Nichtwissen wäre das Wissen als aktuelles – aktualisiertes und sich aktualisierendes – Wissen nicht möglich. Doch ist es kein Nichtwissen im absoluten Sinne und ist also anders als der Horizont des Wissens kaum zu verstehen⁷⁴.

⁷⁴ Aus der Sicht Husserlscher Phänomenologie ist die Analyse der Horizontintentionalität auf der noetischen Seite in die Richtung einer Analyse des inneren Zeitbewusstseins zu vertiefen. Die Zeit wäre in diesem Sinne nicht, wie für Fichte, ausschließlich eine konstitutive Struktur der erscheinenden (Sinnen-)Welt – so wie sie im zweiten Teil der *Darstellung* analysiert wird (vgl. GA II,6, 238f, 244ff etc.) – sondern ebenso eine konstitutive Struktur *im* absoluten Wissen selbst, das der erscheinenden Welt noch zugrundeliegt. Die Zeit als „Universalform aller egologischen Genesis“ (Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 109, §37) wäre in Bezug auf Fichtes Theorie des absoluten Wissens so zu verstehen. Die Husserlsche Idee einer *konstituierenden* Zeitlichkeit hat Hans Wagner in Abgrenzung zum objektiven Zeitverständnis sehr treffend zusammengefasst: H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1959. S. 339f. Zu transzendental-konstitutiver Zeitanalyse bei Fichte und Husserl siehe ferner: A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

Die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens und dessen Verhältnis mit dem absoluten Sein ist an einem wichtigen Punkt angelangt. Zum Ende §17 ist mit der Figur eines „höheren“ Denkens, die sich als der Horizont des Wissens gezeigt hat, hinreichend klar geworden, wie dieses Verhältnis zusammenfassend als *die Implikation des Seins im Wissen als seinen vorreflexiven Horizont* zu verstehen ist. In diesem Sinne bringt diese Formel das *Modell* ans Licht, an dem sich die Konstruktion bis hierhin grundsätzlich orientierte.

Der Schwerpunkt dieser Formel – des Titels des vorliegenden Abschnitts – liegt auf der Qualifizierung „im Wissen“. Denn mit der wechselseitigen Genetisierung des reflektierenden Wissens und vorreflexiven Seins wird der scheinbar unauflösbare Gegensatz beider, der im Ausgang von §16 noch besteht, gerade aufgelöst, und zwar dadurch, dass das Sein dem Wissen „relativiert“ wird. So wie die Reflexion ohne das Vorreflexive unmöglich ist, macht es umgekehrt keinen Sinn, außer dem Bezug zur Reflexion von *Vorreflexivem* überhaupt zu sprechen. Auf diese Weise lässt sich das Wechselverhältnis des Wissens und Seins formal als der Zusammenhang eines *ratio essendi* und eines *ratio cognoscendi* konstruieren: der Realgrund der Reflexion liegt im Vorreflexiven, ebenso wie die Reflexion der Idealgrund des Vorreflexiven ist. Inhaltlich betrachtet impliziert dieser Zusammenhang aber keinen Realgrund des Wissens, der über das Wissen hinausginge, weil das Wissen und das Sein in diesem Zusammenhang eben Dimensionen *des Wissens* bedeuten: die vorreflexive und reflexive, die passive und aktive, die potentiale und aktuelle.

Das Wechselverhältnis genau dieser Wissensdimensionen wird in §18 mit erheblich größerem Detail konstruiert und erläutert. In diesem neuen Stadium der Konstruktion werden die folgenden Konstruktionsfiguren einem konkreteren Verständnis jenes Verhältnis von großer Bedeutung sein: die Reflexion auf die Formalität der Freiheit und die Verbindung von formaler Freiheit mit dem seienden Wissenszustand als „*Nichtfreiheit*“ (176ff, 180f), die Konstruktion des „Schwebens“ als „Fokus des absoluten Bewusstseins“ (176f, 178), die Konstruktion des Übergangs von formaler Freiheit zur bestimmten Anschauung als „Contraction“ des Lichts (179), und die Konstruktion der Erscheinung des Seins als „Gefühl der *Gewißheit*“ (179). Diese Konstruktionsfiguren noch einmal ausführlich auszulegen, würde den Rahmen der vorliegenden Analyse übersprengen. Dennoch führen sie im Grunde genommen zu kein neuem Seinsmodell, als das schon dargestellte, d. i. das des vorreflexiven Horizonts des Wissens. Dies wird an einigen Stellen in §18 explizit bestätigt: „Das absolute Seyn ist bekanntlich im absoluten Denken.“ (179) Und: „Auf diese Weise also ist das Seyn mit dem Wissen verbunden, indem das Wissen selbst sich als ein absolutes, unveränderliches Seyn / ein Seyn, was es ist auffaßt.“ (181) Durch diese Auffassung des absoluten Seins als

vorreflexiven Wissenshorizont lassen die oben genannten Konstruktionsfiguren im Einzelnen verständlich machen. Der Abschluss dieser Konstruktionen wird demnach zum Ende §18 wie folgt angekündigt: „Die Aufgabe ist gelöst; u. der Mittelpunkt der vorigen Synthesis selbst in's Wissen aufgenommen, d. i. der der jetzigen aufgestellt. Das Wissen ist in sich selbst zu Ende: es umfaßt sich, und ruht auf sich selbst, als Wissen.“

Diese Ankündigung macht deutlich, dass die Konstruktion des absoluten Wissens und seinen Verhältnis mit absolutem Sein auf der bisher gelegten Grundlage zu einem Ende kommt, und zwar in dem Sinne, dass das Wissen „in sich selbst zu Ende ist“. Das bedeutet einerseits, dass die bisherige Konstruktion des Wissens im gewissen Sinne vollständig ist („der Mittelpunkt der vorigen Synthesis“ sei „in das Wissen aufgenommen“); andererseits ist aber ebenso klar, dass der Gang der Wissenskonstruktion in §§19-22 trotz der Vervollständigung der Wissensstruktur in §18 weiter geht. Es muss daher geprüft werden, ob dort das Verhältnis vom absoluten Wissen und absoluten Sein eine Neugestaltung erfahren wird, und wenn ja, wie der Übergang in ein zweites Modell von diesem Verhältnis genetisch aufgefordert wird.

3.4 Die Selbstabgrenzung des Wissens vom Sein als irreflexivem Fundament

Dass sich das Verhältnis des absoluten Wissens und absoluten Seins in dem Fortgang der Wissenskonstruktion nach §18 auf grundlegende Weise neugestaltet wird, gibt die folgende Anweisung am Anfang von §20 unverkennbar zu verstehen:

„Stellen wir uns in diesem Standpunkte durch eine schärfere Unterscheidung des Seyns des Wissens, u. des absoluten Seyns noch fester.“ (183)

Die Rede von „diesem Standpunkt“ greift den Sachverhalt auf, der in §19 als der „Mittelpunkt des absoluten Wissens“ (182) konstruiert wird. Obwohl der Begriff des Mittelpunkts schon in §18 eingesetzt wurde (176, 181), muss er der in §20 klargestellten Unterscheidung des Seins des Wissens und des absoluten Seins zufolge in §19 einen neuen Sinn haben, als in §18 der Fall war. Denn das absolute Sein, wie soeben unter Hinweis auf §18 skizziert wurde, wird dort als vorreflexiver Wissenshorizont verstanden und ist in diesem Sinne das Sein *des Wissens*. Nach dieser Seinsauffassung ist das Sein nur das Nichtwissen, wenn das Wissen ausschließlich als reflexive Aktivität definiert wird. Indem das Wissen sich in seiner vorreflexiven Horizontstruktur genetisiert – und dadurch das Sein, zunächst als Gegensatz zur Reflexivität beharrend, als die vorreflexive Potentialität der reflexiven Aktivität genetisiert und

relativiert – zeigt sich das vorreflexive Sein nicht mehr schlichtweg als Nichtwissen, sondern lässt sich als das Sein des Wissens enthüllen. Wenn aber nun behauptet wird, dass das absolute Sein vom Sein des Wissens unterschieden werden muss, dann ist zweifellos ein Sinn dem absoluten Sein zuzuschreiben, der im Vergleich zu dem zuvor konstruierten Verhältnis des absoluten Wissens und Seins neu ist. Was ist unter dem neuen Sinn des absoluten Seins zu verstehen, und wie wird von dem zuvor konstruierten Seinsmodell zu ihm übergegangen?

Auf beide Fragen lassen sich Antworten anhand des einheitlichen Gedankengangs in §19 bereitstellen. Denn der Übergang vom ersten zum zweiten Modell des Seins, der darin vollzogen wird, soll nicht nur den Grund erklären können, aus dem das absolute Sein über das Sein des Wissens hinaus konstruiert werden muss, sondern auch die eigene Bedeutung dieser Konstruktion zum Vorschein kommen lassen. Aus dieser Perspektive soll nun §19 in seiner bemerkenswerten Knappheit und Dichtheit betrachtet werden.

Das absolute Wissen, wie es zum Ende von §18 vollständig konstruiert wird, ist die Einheit seiner eigenen aktiven und passiven bzw. reflexiven und vorreflexiven Dimensionen: „der Wendepunkt [...] zwischen *Freiheit* u. *Nichtfreiheit*.“ (181). So betrachtet impliziert die freie Reflexivität des Wissens zwar die Teilnahme am vorreflexiven Sein, aber behält für sich einen zweifachen Vorrang: einerseits lässt sich das Sein als Nichtfreiheit nicht als absoluter Gegensatz zum Wissen bzw. zur Freiheit, sondern nur als *potentiales Wissen* bzw. *potentielle Freiheit* verstehen; und andererseits wird das Verhältnis des Seins und Wissens selbst auf Grundlage der Freiheit des Wissens konstruiert. In diesem Sinne wird in §19 die formale Freiheit anfänglich als „absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens“ anerkannt (ibid.). Da aber sie mit ihrem Horizont der Nichtfreiheit zusammengebunden ist, ist sie gleichzeitig die „das Wissen seinem Wesen nach bindende Nothwendigkeit“ (ibid.). Die Einheit der Freiheit und Notwendigkeit in Freiheit ist der bisher konstruierte Mittelpunkt des Wissens.

Auf dieser Grundlage stellt sich nun die genetische Frage, die §19 insgesamt leitet und die Konstruktion einer neuen Art des Verhältnis vom Sein und Wissen von nun an auffordert, auf folgende Weise:

„Es ist nicht die Frage, und nicht ein Objekt unsrer neuen Synthesis, wie in dem vereinigenden Wissen von dem formalen FreiheitsAkte gewußt werde, denn dieser ist die absolute Anschauung selbst, und hebt das faktische Wissen schlechthin aus sich selbst, und durch sich selbst an; sondern wie von der Nothwendigkeit gewußt werde., und zwar eben schlechthin, u. unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Uebertragung derselben auf die formale Freiheit.“ (182)

Die Form dieser Frage ist insofern genetisch in dem bereits bekannten technischen Sinne (vgl. Abschnitt 3.2), als sie nach dem „wie“ des „Gewusst-Werdens“ eines Sachverhalts fragt, d. h. wie dem „woher“ seiner Erkenntnis. Der Sachverhalt, nach dessen Genesis nun gefragt wird, wird ferner in drei Schritten präzisiert: (i.) er sei etwas, das „in dem vereinigenden Wissen“ – das Wissen als Einheit der Freiheit und Notwendigkeit, für sich erkannt – gewusst wird; (ii.) er sei *entweder* der formale Akt der Freiheit, *oder* die darin implizierte Notwendigkeit – dies bedeutet, dass sich die genetische Frage nicht auf derselben Ebene ansiedelt, auf der Freiheit und Notwendigkeit zunächst vereinigt wurden, sondern auf einer höheren Ebene, auf der die Einheit dieser beiden Momente als solche reflektiert wird; (iii.) und schließlich, er sei *nicht* das Wissen um die Freiheit des Wissens, weil dieses Wissen schon in der vorigen Einheitskonstruktion als vorrangig aufgewiesen worden ist – d. h. durch die These, dass der Akt der Freiheit „die absolute Anschauung selbst“ ist – *sondern* das Wissen um die Notwendigkeit des Wissens, das nun „unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Übertragung derselben auf die formale Freiheit“, d. h. in seinem von seiner faktischen Verflochtenheit mit der Freiheit unabhängigen Grund zu hinterfragen ist.

Aus dieser Fragestellung lässt sich deutlich entnehmen, dass die bisher als vollständig konstruierte Einheit der Freiheit und Notwendigkeit im Wissen nun auf einem höheren Reflexionsniveau als unvollständig betrachtet werden muss. Der Sinn dieser spezifischen Unvollständigkeit wird unschwer ersichtlich, wenn man auf die auszeichnende Bedeutung der konstruierten Einheit, d. i. die Vorrangigkeit der Freiheit in ihr reflektiert: die Freiheit, nicht die Nichtfreiheit, sei „absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens“ (181). Aufgrund genau dieser Vorrangigkeit wird aber problematisch, wie die Nichtfreiheit in der Freiheit als notwendig impliziert gewusst wird. Die gegenwärtige Fragestellung gilt daher ebenso für das im letzten Abschnitt zusammengefasste Verhältnis des absoluten Seins und Wissens, d. i. für die Implikation des Seins im Wissen als vorreflexiven Horizont. Der Horizont der Vorreflexivität und Passivität im Wissen lässt sich nicht als absoluter Gegensatz zu seiner Reflexivität und Aktivität betrachten, sondern wird in Wahrheit nur als die niedrigere Potenz der Reflexivität und Aktivität verständlich. Wenn aber sich das Wissen nur als Einheit eines Gegensatzes – so nicht trotz, sondern gerade wegen seines Einheitssinns – realisieren und verstehen lässt, soll der Grund dafür fragwürdig werden, dass in ihm der Gegensatz zur Reflexivität und Freiheit an erster Linie impliziert sein muss. Das Wissen als Einheit der Aktivität und Passivität vermag somit nicht, der Grund seines einheitlichen Vollzugs vollständig zu erklären, und die Genetisierung der Reflexivität durch Vorreflexivität – und

umgekehrt – reicht in diesem Sinne nicht aus, der Grund der Reflexion letztgültig zu erschließen und legitimieren.

Auf die Frage nach dem „woher“ der Notwendigkeit wird eine Antwort direkt nach dem soeben zitierten Passus gegeben, die mit hervorragender Klarheit das Bedürfnis zum Ausdruck bringt, einen radikaleren Grund der Wissensaktivität aufzusuchen:

„Nothwendigkeit ist absolute Gebundenheit des Wissens, oder absolutes Denken; welches daher alle Beweglichkeit, von sich los reissen, ausgehen aus sich selbst, um nach einem weil nur zu fragen schlechthin abschneidet: und nicht ist, was es ist, wenn diese hinzutritt.“ (182)

Damit wird gesagt, dass die Notwendigkeit nicht mehr als relative Nichtfreiheit gedacht werden soll, wenn ihre Implikation in der Freiheit und das Wissen um diese Implikation nicht nur phänomenal konstatiert, sondern grundlegender aufgeklärt werden müssen. Die hiesige Formulierung der Notwendigkeit als das, was die Möglichkeit, durch die Beweglichkeit des Wissens „nach einem *weil* zu fragen“ (Herv. d. Verf.), „schlechthin abschneidet“, macht zweifellos einen Unterschied zu demjenigen Verfahren sichtbar, das in §17 den Gegensatz des Reflexionsakts und seines vorreflexiven Horizonts genetisiert: „inwiefern dem *Denken* ein absolutes *weil* hinzugefügt, es in diesem Weil *wiederholt*, u. aus sich selbst erklärt wird“ (174, vgl. Abschnitt 3.3), d. i. einem neuen Reflexionsakt, der den vorreflexiven Horizont eines vorangegangenen Reflexionsakt reflektiert. Um die Frage nach der Genesis der Notwendigkeit – der Vorreflexivität – radikal beantworten zu können, ist aber dieses Verfahren nicht mehr ausreichend. Denn ein Vorreflexives wieder durch die Reflexion reflexiv zu machen, erklärt tatsächlich nicht die Genesis der Vorreflexivität, sondern eine solche Erklärung lediglich verschiebt. So bleibt in Wahrheit selbst die Genesis der Reflexion unaufgeklärt, insofern das Vorreflexive das Woher der Reflexion darstellen sollte, aber gerade durch sein Reflexiv-Werden nicht darstellen konnte.

Aus diesem Grund wird die Notwendigkeit des Wissens in der „neuen Synthesis“ (181), die nun in §19 motiviert wird, als „absolute Gebundenheit“ konstruiert. Der Begriff der Gebundenheit, der im Fortgang der Wissenskonstruktion noch vielfach eingesetzt werden wird, bezeichnet hier den Wissenszustand, in dem „alle Beweglichkeit“ – der Reflexion und Selbstanschauung, d. i. des eigentlichen Vollzugsmodus der Wissenskonstruktion – „schlechthin“ abgeschnitten, d. i. absolut unmöglich wird. „[U]nd nicht ist, was es ist, wenn diese hinzutritt“: ist die Notwendigkeit, abstrakt betrachtet, so ist alles nicht mehr, was das

Wissen als freie Reflexion ist. Erst an dieser Stelle tritt ein absoluter Gegensatz zur Reflexivität im Gang der Wissenskonstruktion ein, d. i. gerade dort, wo nicht nur nach dem Horizont des Wissens, sondern nach dem *Fundament* des Wissens, samt seiner Akt- und Horizontstruktur, gefragt wird. Wegen seines absoluten Gegensatz zur Reflexivität ist dieses Fundament nicht wiederum als vorreflexiv zu beschreiben, sondern soll sachgemäß „irreflexiv“ genannt werden.

Wenn aber das Irreflexive nicht wieder durch die Reflexion als Zurückbeziehung auf Vorangegangenes genetisiert werden kann, so muss ein neues konstruktives Verfahren ins Spiel gebracht werden, das das auf dieser Ebene zu konstruierende Verhältnis der Reflexivität und Irreflexivität beweisen und legitimieren kann. Gerade diese Aufgabe wird in dem nachfolgenden Passus formuliert:

„Nun soll diese [scil. die Notwendigkeit] in einem Wissen auf die Anschauung übertragen werden, sie muß daher doch in ihm vorkommen, *für* seyn, also angeschaut werden, sich anschauen, u. dergleichen.“ (182)

Unmittelbar wird die Antwort darauf geliefert, indem das Verfahren der *Selbstvernichtung* des Wissens erneut eingesetzt wird:

„Aber in der Anschauung ist, was in ihr ist, schlechthin weil es ist: mithin nicht mehr, schlechthin was es ist. Daher könnte diese Anschauung sich nicht anschauen, in keinem Wissen vorkommen, sondern sie vernichtete ihre Form schlechthin durch ihre Materie; u. wir erhielten ein *Wissen*, oder da wir hier überhaupt von Formen reden, eine *Form* des (vielleicht andern, späterhin aufzuzeigenden) Wissens, das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als (formales versteht sich) Seyn, und als absolutes Seyn, das da schlechthin auf sich selbst ruht, aus welchem nun nicht herausgegangen, noch nach einem Weil gefragt werden kann, das da auch selbst nicht aus sich herausgeht, sich erklärt, ein Wissen für sich ist, oder irgend etwas, was man dem Wissen zuschreiben kann.“ (182)

Zusammenfassend lässt sich dieser aufschlussreiche Passus in vier Schritten interpretieren. (i.) Die Aufgabe, die Notwendigkeit im Wissen vorkommen zu lassen, d. i. durch die Reflexion des Wissens anzuschauen, lässt sich nicht ausführen. Das, was im Wissen vorkommen *sollen, kann* „in keinem Wissen vorkommen“. Damit beschrieben wird das *Scheitern* der Reflexion, das Irreflexive zu reflektieren. (ii.) Der Ausdruck dieses Scheiterns ist die Vernichtung der Form des Wissens durch seine Materie. Im direkten Gegensatz zum ersten

Einsatz der Selbstvernichtung in §16, die in Abschnitt 3.3 rekonstruiert wurde, sind die Begriffe der Form und Materie an dieser Stelle umgekehrt definiert: die durch das Scheitern der Reflexion vernichtete Form des Wissens ist hier die Freiheit der Reflexion, und die vernichtende Materie des Wissens ist das Sein desselben als das, was sich nicht reflektieren lässt. Diese begriffliche Anordnung entspricht nicht nur der ursprünglichen Definition des Seins und der Freiheit in der Beschreibung des Wissens als die materiale und formale Aspekte der Materie des Wissens (vgl. Abschnitt 2.3), sondern bringt gerade die Umkehrung desjenigen Verhältnis des Seins und Wissens zustande, das in §16 konstruiert wird: nicht die Vorreflexivität (das Sein) wird durch die Reflexion (das Wissen) aufgehoben, sondern *die Reflexion (das Wissen) wird durch das Irreflexive (das Sein) aufgehoben*. (iii.) Das dadurch sich ergebende Sein ist wegen seiner Irreflexivität nicht mehr sachgemäß als „Form“ zu beschreiben, es sei denn, dass es als Form eines *Nichtwissens* verstanden wird – eines Wissens, „das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als [...] absolutes Sein“. Damit wird ja nicht ausgeschlossen, dass dieses Nichtwissen weiter genetisiert werden kann – das sich als Nichtwissen setzende Wissen ist „vielleicht [...] späterhin [scil. als einen anderen Wissen] aufzuzeige[n]“, doch so auch unter der nun festgesetzten Bedingung nicht mehr durch das Mittel der direkten Reflexion⁷⁵. (iv.) Diese Bedingung besteht noch einmal gesagt darin, dass das nicht vorreflexive, sondern irreflexive Nichtwissen nicht durch die Reflexion direkt gewusst werden kann. In Bezug auf dieses kann „nach einem Weil“ nicht mehr gefragt werden. Es wird trotzdem gerade in Verbindung mit dem reflektierenden Wissen gesetzt, indem es dasjenige ist, gegenüber dem die Reflexion scheitert. So steht es nicht nur dem Wissen wesentlich unzugänglich, sondern wird *als unzugänglich* dem Wissen zugänglich⁷⁶.

Aus der so konstruierten Selbstvernichtung des Wissens gegenüber dem irreflexiven Fundament seiner reflektierenden Aktivität muss offenbar ein neues Verhältnis des Wissens und Seins ergeben, als das vorher mit dem Modell des vorreflexiven Wissenshorizont konstruierte. Dies bezeugt die an dem zitierten Passus direkt anschließende und abschließende Beschreibung des „Schwebens“ in §19:

„Der eigentliche Fokus, und Mittelpunkt des absoluten Wissens ist hiermit gefunden. Er liegt nicht im sich fassen als Wissen (vermitteltst der formalen Freiheit) auch nicht im sich

⁷⁵ Eine Form der Genetisierung, die sich nicht mehr als Reflexion vollzieht, stellt der Begriff des Gefühls in §21 dar, der im Folgenden näher betrachtet wird.

⁷⁶ Hierin sieht man nicht nur den Keim des Gedankens des „Begrreifens des Unbegrifflichen“, sondern auch der Bildlehre und des darin entwickelten Verhältnis des Bilds und des Abgebildeten in der Wissenschaftslehre 1804/II.

vernichten an dem absoluten Seyn, sondern schlechthin zwischen beiden; u. eines von beiden ist nicht möglich, ohne das zweite. Es kann sich nicht fassen *als das absolute* (u. davon lediglich ist ja hier allein die Rede – d. i. als das eine, ewige sich gleiche, unveränderliche) ohne sich als nothwendig anzusehn, also in der *Nothwendigkeit* sich zu vergessen; und es kann die *Nothwendigkeit* nicht *fassen*, ohne eben zu fassen, also sich für sich zu erschaffen. Es schwebt zwischen einem Seyn, und seinem Nichtseyn: wie es wohl muß, da es seinen absoluten Ursprung wissend in sich trägt.“ (182f)

Die Genauigkeit dieser Beschreibung ist wie im Rest von §19 imponierend. Der Grund der Reflexion – „Fokus, und Mittelpunkt des absoluten Wissens“ – der durch die Konstruktion des Verhältnis der Reflexion und des Irreflexiven „gefunden“ ist, besteht in nichts anderes als dem unlösbaren Spannungsfeld zwischen dem „sich Fassen als Wissen“ (der Reflexion) und „sich Vernichten an dem absoluten Seyn“. Das bestätigt den Umschlag der Vernichtung des Seins durch die Freiheit (in §16) in die Vernichtung der Freiheit durch das Sein (hier in §19), und lässt das Ergebnis der Vernichtung nicht bloß negativ bleiben, sondern von dem gleichzeitigen Erfassen des Scheiterns der Reflexion ergänzen.

Auf diese Weise ist ein Verhältnis des Wissens und Seins konstruiert worden, das im Vergleich zu dem bis auf §18 dargestellten grundsätzlich neu ist. Die Metapher des „Schwebens“ ist dafür ein direkter Beweis: in §18 wird das Verhältnis von dem Reflexionsakt und dem vorreflexiven Horizont der Reflexion mit derselben Metapher beschrieben. Dort bezeichnet das Schweben eine Bewegung „zwischen Setzen des Faktums u. des Vernichtens desselben (Vernichten, um setzen zu können, setzen, um vernichten zu können)“ (178). Die Begriffe des Setzens und Faktums sind jeweils auf den an sich nicht reflektierten Reflexionsakt und den durch diesen Akt reflektierten Reflexionsgegenstand verwiesen, und das Schweben zwischen der Fixiertheit eines Gegenstands (des Faktums) und der Auflösung dieser Fixiertheit durch einen neuen Reflexionsakt (des Setzens) ist „von Seiten der Anschauung der eigentliche Fokus des absoluten Bewusstseins“ (ibid.), d. i. die eigentliche Dynamik der *Reflektierbarkeit*, zwischen dem sich äußernden Gegenstand-Setzen und dem inwendigen Wieder-Reflektieren.

Dagegen ist das Schweben an der zitierten Stelle in §19 auf einer genetisch tieferliegenden Ebene lokalisiert: das Wissen bewegt sich nicht zwischen den aktuellen und potentiellen Zustände der Reflexion, sondern findet sich zwischen der Reflexion überhaupt („sich fassen als das absolute“) und dem unwiderruflichen Scheitern der Reflexion („in der Nothwendigkeit sich zu vergessen“), kurzum, *zwischen der Reflektierbarkeit und Unreflektierbarkeit*. Damit trägt es „seinen absoluten Ursprung“ – sein *ratio essendi* als

absolutes irreflexives Sein – „wissend in sich“ – wodurch es sich als *ratio cognoscendi* seines eigenen reflexiv uneinholbaren Ursprungs erweist.

Auf eine noch pointiertere Weise formuliert wird dieses neugestaltete Wechselverhältnis vom Wissen und Sein am Anfang von §20, d. i. direkt nach dem Schluss von §19, womit der Standpunkt erreicht wird, der wie am Anfang des vorliegenden Abschnitts erwähnt „eine schärfere Unterscheidung des Seyns des Wissens, u. des absoluten Seyns“ auffordert:

„Der Mittel= und WendePunkt des absoluten Wissens ist ein *Schweben* zwischen Seyn und Nichtseyn des Wissens, und sodann Nichtabsoluten Seyn, und absoluten seyn des Seyns; indem eben das Seyn des Wissens das absolute Seyn aufhebt, und das absolute Seyn das Seyn des Wissens. Stellen wir uns in diesem Standpunkt durch eine schärfere Unterscheidung des Seyns des Wissens, u. des absoluten Seyns noch fester.“ (183)

Deutlich betont wird hiermit das gegensätzliche Verhältnis vom Sein und Wissen durch die verschiedenen Negationen, die darin impliziert sind. Das Sein des Wissens entspricht dem Nichtabsoluten Sein (des Seins), und das Nichtsein des Wissens entspricht dem absoluten Sein des Seins. Ist das Wissen, so ist das absolute Sein nicht, und ist das absolute Sein, so ist das Sein des Wissens nicht. In dieser gegenseitigen Aufhebung – gleichzeitig einer gegenseitigen Adhärenz – des Seins und Wissens besteht der einzigartige Sachverhalt, in den die Suche nach dem Grund des Wissens durch das Wissen mündet und den die Metapher des Schwebens – freilich in Anlehnung an seine berühmte Anwendung in der *Grundlage*, obgleich mit sachlicher Abweichung davon⁷⁷ – prägnant zusammenfasst. Das absolute Wissen, bisher als absolute Reflexion nach dem eigenen Grund suchend vollzogen, findet diesen Grund weder restlos für sich durchsichtig noch ihm selbst völlig entzogen, sondern endlich nur im Schweben zwischen dem Wissen und Nichtwissen. Insofern das damit erschlossene Spannungsfeld der Reflexivität

⁷⁷ Vgl. GA I,2, 360f, 367f etc. Zum Begriff des Schwebens im Zusammenhang mit der Analyse der produktiven Einbildungskraft in der *Grundlage* siehe: K. Düsing, „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte“, in *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, S. 61-76, insb. S. 71f. Die sachliche Differenz in der Bedeutung des Schwebens in der *Darstellung* und der in der *Grundlage* besteht vor allem darin, dass das Schweben in dem früheren Text eine Operation des *theoretischen Ichs* bezeichnet, die die Konstitution der Vorstellungsrealität fundiert, wogegen es in dem späteren Text die interne Verfassung des *absoluten Wissens* als solchen beschreibt, d. i. vor der Differenzierung in seinen theoretischen und praktischen Dimensionen. Selbst die Konfiguration dieser Differenzierung wird im zweiten Teil der *Darstellung* beträchtlich transformiert. Sie wird nicht durch die Trennung des Wissens im theoretischen und praktischen konstruiert, sondern durch die Ausfaltung der produzierenden Aktivität des Wissens in der *Sinnenwelt* und der *Geisterwelt*, d. i. von vornherein an der *Weltproblematik* orientierend. Vgl. GA II,6, 236-241 (*Darstellung*, zweiter Teil, §2).

und Irreflexivität durch weitere Reflexion nicht aufzulösen ist, ist daraus der Schluss aus systematischer Sicht zu ziehen, dass die Grundlage für ein zweites Modell des Grundverhältnis des absoluten Wissens und Seins gelegt wird: *die Selbstabgrenzung des Wissens vom Sein als irreflexivem Fundament* ist der Grundmodus dieses Verhältnis.

Die Anweisungen, die jeweils am Anfang von §20 und §21 gegeben werden, bilden das Indiz dafür, dass der Gang der Wissenskonstruktion ab §20 kein neues Modell vom Verhältnis des Wissens und Seins aufstellt, als das, das in §19 konstruiert wurde. Der restliche Konstruktionsgang bis auf den „PopulärAnhang“ nach §22, d. i. das Ende des ersten Textteils der *Darstellung* hat vielmehr die Aufgabe, das Ergebnis der vorigen Konstruktion durchzuarbeiten und systematisch zu vertiefen. §20 beginnt wie erwähnt mit der Aufforderung, die fortlaufende Analyse mit der schärferen Unterscheidung „noch fester“ in dem oben gewonnenen Standpunkt zu stellen (183); und §21 stellt explizit fest, dass sich Fichte im gegenwärtigen Vortrag „mehr um den Geist der Synthesen, und Ansichten“ bekümmern will, „als um die Vollständigkeit der Glieder“, die ja bereits gesichert worden ist (186). Dabei handelt sich aber keineswegs um bloße Ergänzungen, denn die Selbstabgrenzung des Wissens vom Sein und die dadurch gewonnene Auffassung des absoluten Seins als irreflexiven Wissensfundament sind in Wahrheit ausschließlich negativ konstruiert gewesen: das Wissen ist nicht das Sein und vernichtet sich im fehlschlagenden Versuch, das Sein zu reflektieren; das Sein ist nicht das Wissen und zeigt sich nur indirekt durch die Selbstvernichtung des Wissens. So wird mit dieser negativen Darstellungsweise nicht hinreichend bestimmt, was das irreflexive Fundament des Wissens leisten können soll, und wie es nicht nur die Konstruktion, sondern die Theorie des absoluten Wissens im Ganzen vollenden kann.

Um dies zu erklären, sollen die Analysen und Konstruktionsgestalten des absoluten Wissens in §§20-21 nicht vollständig nacherzählt, sondern nach zwei Hauptachsen verkürzt rekonstruiert werden. Damit können zwei Themen in der Theorie des absoluten Wissen hervorgehoben werden, die die positive Bedeutung und die systematische Tragweite des bisher konstruierten Wissens- und Seinsverständnis jeweils zum Ausdruck bringen können. In den abschließenden Paragraphen jener Theorie werden nämlich die Begründung des *Wirklichkeitscharakters* des Wissens und die seiner *Absolutheit* dank der bereits von der Wissenskonstruktion gelegten Grundlage letztlich direkt ausgeführt. Nach diesen zwei Achsen ist nun das Verhältnis des Wissens mit seinem irreflexiven Fundament weiter zu erläutern.

Wie in der Einleitung und im 1. Kapitel (Abschnitt 1.3) der vorliegenden Arbeit gezeigt bildet das Problem der Wirklichkeit eines der Hauptmotiven, wenn nicht *das* Motiv, das die prinzipielle Neugestaltung des Seinsbegriffs in der *Darstellung* von 1801/02 insgesamt leitet. Dass das Sein in diesem Text im Gegensatz zu Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre nicht nur „negativ“, sondern „positiv“ aufgefasst werden kann und soll, ist nun nicht nur in der „Einleitung“ des Texts behauptet, sondern durch die reflexive Genetisierung des Seins im Verhältnis mit dem absoluten Wissen reichlich gezeigt worden⁷⁸. Das Sein wird nicht mehr ausschließlich als Gegenstand des Wissens bestimmt, sondern zeigt sich im Gang reflexiver Genetisierung als das, was im Wissen nicht das Wissen ist, und das Wissen seinen „Halt“ an der Wirklichkeit zu geben vermag⁷⁹. Wenn sein Status als Nichtwissen nach dem Modell des vorreflexiven Wissenshorizont am Ende des Tages doch noch lediglich „relativ“ ist, ist dieser Status nach dem Modell des irreflexiven Wissensfundaments nicht mehr in Bezug auf das Wissen relativierbar, sondern wird „absolut“ affirmiert, indem der Anspruch der Reflexion gegenüber diesem Fundament nicht aufrechtgehalten werden kann.

Es ist daher auf Grundlage dieser letzteren Seinsauffassung, dass die Aufklärung des Wirklichkeitscharakters des absoluten Wissens gerade mit Bezug auf einen positiven Sinn des Seins in §20 geliefert wird. Im absoluten Sein vernichtet sich die Freiheit des Wissens als „die absolute Nichtruhe, Beweglichkeit ohne festen Punkt, das Zerfließen in sich selbst“, insofern das Sein als „die Gebundenheit und Ruhe in sich, die nie aus sich herausgehen kann, kurz die Unvertilgbarkeit“ sie widersteht (184). Wo immer das Wissen seine Bewegung anhebt, ob in Potentialität oder Aktualität, setzt es bereits ein Nicht-Reflektierbares voraus, auf dem es zwangsläufig fundiert wird. Das Moment der Unreflektierbarkeit markiert daher ein „hiatus“ in dem sonst fugenlosen Fungieren – zugleich der restlosen Reflektierbarkeit – des Wissens, von dessen Hiatus nun gesagt wird, dass es „bei aller *Freiheit*, und allem *Entstehen*, somit aller *Wirklichkeit* aus der Nothwendigkeit vorkommt.“ (ibid.) Die Fundierung des Wissens auf irreflexivem Sein kann somit durch seine Analyse regressiv aufgezeigt werden:

⁷⁸ Die präzise Bedeutung des „positiven“ Seins ist, wie in der Einleitung dieser Arbeit bemerkt wurde, nicht immer von Fichte konsistent begrifflich bestimmt. Während in der „Einleitung“ der *Darstellung* neigt er dazu, das absolute Sein mit dem Absoluten als solchen („Leben“) zu identifizieren, ist dagegen in der Theorie des absoluten Wissens überall klar, dass das absolute Sein mit dem absoluten Wissens im gegensätzlichen Verhältnis steht und „mereologisch“ betrachtet mit dem Absoluten als solchen, d. h. dem obersten Einheit des absoluten Seins und Wissens, nicht identisch sein kann. Das „oberste“ Verhältnis des Absoluten, absoluten Seins und absoluten Wissens wird im Folgenden mit Bezug auf die Frage nach der Absolutheit des absoluten Wissens zu klären sein.

⁷⁹ Der Ausdruck des „Halts“ wurde von W. Janke mehrmals und konsequent dazu verwendet, das Kriterium der Wirklichkeit des Wissens auszuzeichnen, ohne ihn als Fachbegriff zu thematisieren. Vgl. W. Janke, *op. cit.*, S. 214, 221, 244f, 254, 269 etc. Auch Fichte spricht, wie im Folgenden kurz zitiert wird, von dem „Anhalten“ des Denkens, obgleich der Begriff des Halts insgesamt lediglich operativ bleibt.

„Es ist klar, daß durch ein solches positives Nichtseyn seiner selbst das Wissen zum absoluten Seyn hindurchgehe.“ (184)

Das absolute Sein, zu dem durch das positive Nichtsein des Wissens – das positive Ergebnis seiner Selbstvernichtung – hindurchgegangen wird, kann weder Gegenstand noch Horizont des Wissens sein, denn sonst kann das Nichtsein des Wissens nicht „positiv“ sein. Das „positive“ Nichtsein des Wissens kommt nur vor, wenn die Möglichkeit des Wissens nicht relativ, sondern absolut geleugnet wird. Kommt es aber vor, dann wird das Wissen an „ein positives Seyn“ gebunden:

„Hierdurch wird nun die unterliegende Anschauung [das Wissen, Anm. v. Verf.], für das ruhende Denken versteht sich, selbst zu einem *Seyn* (Zustande) zu einem, ob es gleich in sich Agilität ist, und bleibt, doch eben das Denken bindende; dieses aus dem Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn, wie es in der reinen Möglichkeit war, an ein positives Seyn bindende.“ (185)

Das Wissen bleibt gewiss in sich Agilität und Beweglichkeit – Aktivität und Reflektierbarkeit. Doch hat es als Voraussetzung seiner Reflektierbarkeit das Gebundensein an einen positiven, d. i. in der Reflexion uneinholbaren Zustand des Seins⁸⁰. Die Bedingung der Möglichkeit der Reflexion wird somit im absoluten Sinne nicht in der bloßen Potentialität der Reflexion, sondern in seiner Unmöglichkeit festgelegt. So liefert die Fundierung des Wissens auf dem Sein „den *innersten* Charakter des Wirklichen“ (186), indem das Wissen durch seine eigene Unmöglichkeit – die Unmöglichkeit, sein eigenes Sein vollkommen zu reflektieren – einen Bezug zur Wirklichkeit über sich selbst hinaus gewinnt. Dadurch wird das Wissen nicht mehr reine Möglichkeit und formale Freiheit, sondern materialiter, d. i. wirklich gegründet. Die Beschreibung dieser Fundierung lässt sich aufgrund von diesem Gedankengang im Wesentlichen verständlich machen:

⁸⁰ Auf diese Weise lässt sich eine Verbindung mit dem Begriff des „Unvordenklichen“ bei spätem Schelling – historisch allerdings erst lange nach dem Tod Fichtes von Schelling erfunden – in Bezug auf die hier konstruierte Irreflexivität des Seins mit gutem Grund suggerieren. Vgl. den später in §21 formulierten Satz: „Nur der Anfang des Wissens ist *reines* Seyn. Wo das Wissen schon ist, ist *sein* Seyn; u. alles, was sonst noch etwa für Seyn gehalten werden dürfte, ist dieses Seyn, u. trägt seine Gesetze.“ (195) Es wäre außerdem hilfreich, der Unterschied zwischen dem Modell des vorreflexiven Horizonts und dem des irreflexiven Fundaments durch die Unterscheidung der „Vorgegebenheit“ (Husserl) und „Unvordenklichkeit“ (Schelling) weiter zu verdeutlichen.

„Es ist ein *Anhalten* des Denkens der Freiheit [...] also ein zum Denken kommen des Nichtdenkens, und des sich vernichtenden Denkens – des Denkens, das um *Freiheit* formaliter zu denken, sich vernichtet, und um Freiheit zu *denken* materialiter, als Denken, sich setzt. [...] Es ist dieses Halten des *Nichts* zum *Was*, der eigentliche wahre innere *Charakter der Wirklichkeit*.“ (186)⁸¹

Es darf noch einmal betont werden, dass der „eigentliche wahre innere“ Charakter der Wirklichkeit keineswegs die Wirklichkeit eines vom Wissen gewussten Gegenstand oder der Welt der Wissensgegenstände bedeutet, sondern bezieht sich ausschließlich auf das interne Verfassung des absoluten Wissens. Als Reflexion verstanden ist das Wissen insofern „Nichts“, als es seinen Realgrund im Sein als „Was“ hat, und seine Selbstvernichtung bedeutet folglich das Zunichtemachen eines Nichts, das mithin das Nichts (Wissen) an das Was (Sein) halten lässt. Zu demselben Ergebnis führt ein neu entwickelter Gedankengang in §21:

„In dem *wirklichen Denken* als solchem ist die formale Freiheit vernichtet [...] das Nichtseyn, welches in der formalen Freiheit mit gedacht wurde, ist hier – versteht sich inwiefern eben das wirkliche, nicht etwa das mögliche gedacht wird, vernichtet; u. eben diese Vernichtung der formalen Freiheit muß gedacht werden, wenn das wirkliche Denken sich als wirkliches, als gebundnes, begreifen, es daher in sich selbst sein soll.“ (189)

Dieses Ergebnis stellt die einheitliche Lösung zum Problem der Wirklichkeit dar, auf die die Neugestaltung des Seins und seines Verhältnis mit dem Wissen in der *Darstellung* insgesamt abzielt. Sie bewahrheitet daher schließlich den Traum, von dem Fichte im fünften Stück der Manuskriptgruppe „Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02“ sprach:

„Es schien mir im Traum, daß das absolute Seyn das *formale Wissen* eben vor dem verfließen in das Leere hielte, u. daraus eben schienen mir wichtige Dinge hervorzugehen.“ (80; vgl. Abschnitt 1.3)

⁸¹ Das „zum Denken Kommen des Nichtdenkens“ mag auch den Titel des folgenden Buchs hervorrufen: E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982. Dass die Idee von Gott als Undenkbarem auch für Fichte eine tiefe Bedeutung hat, wird nicht erst in seiner Religionsphilosophie (vgl. der *Anweisung zum seligen Leben*), sondern bereits an einer kritischen Stelle in der *Darstellung* gezeigt, die im Folgenden zu analysieren ist: GA II,6, 193.

Wie hält das Sein das Wissen vor dem „Verfließen in das Leere“? Das wäre gewiss nicht möglich, wenn das Sein ausschließlich den Status eines Gewussten oder vom Wissen Gesetzten hat – in diesem Fall fiel es selbst mit dem Wissen in das Leere. Ebenso unmöglich wäre, das Sein als realistische Voraussetzung des Wissens und Ausgangspunkt einer Theorie des Wissens anzunehmen, denn auf diese Weise lässt sich der notwendige mitgesetzte Standpunkt des Wissens in dem Wissen um diese Voraussetzung überhaupt nicht rechtfertigen. „Das absolute Sein“, von dem gesagt werden kann, dass es „das formale Wissen“ den „eigentlichen wahren inneren Charakter der Wirklichkeit“ zu geben vermag, ist deshalb nur als der einzig im Schweben des Wissens und Nichtwissens erkennbare Realgrund des Wissens zu denken, d. i. gegenüber der Formalität des Wissens als Reflexionsvermögen betrachtet, der irreflexive Fundament des Wissens. So stellt sich gleichzeitig die grundlegende Einsicht heraus, die eine fichtesche Theorie der Realität kennzeichnen kann: das Reale wird nur erkannt, wenn es nicht völlig reflektierbar ist. Soll das Reale erkannt werden, so muss, um mit Fichtes Formulierung in der Wissenschaftslehre 1805 zu sprechen, der Schein der „absoluten Reflektierbarkeit“ (GA II,9, 233f) aufgelöst werden, oder wie er auch bereits am Anfang des Anfangs der *Darstellung* (in der „Einleitung“) feststellte: „wir wollen drum hier alle Form von der Realität ablösen, und durch die Erkenntniß der Nichtigkeit der Form die wahre Realität im Hintergrunde aufzeigen.“ (130; vgl. Abschnitt 1.4).

An dieser Stelle mag sich die Frage stellen, ob das Verständnis des absoluten Sein als irreflexiven Wissensfundament und der ursprünglichen Sinn der Wirklichkeit, den es dem Wissen in seiner internen Verfassung verschafft, noch wie das Verständnis des absoluten Seins als vorreflexiven Wissenshorizont bewusstseinstheoretisch interpretiert werden kann. Eine bewusstseinstheoretische Interpretation des absoluten Seins wurde in den Analysen in Abschnitt 3.3 vor allem dadurch motiviert, dass das absolute Sein in einem *relativen* Gegensatzverhältnis mit dem absoluten Wissen konstruiert wurde: es ist Nichtwissen im Sinne des Noch-Nicht-Wissen-Seins und Wissen-Sein-Könnens. Da die Theorie des absoluten Wissens mit einer Beschreibung anfängt, die die Grundstruktur des absoluten Wissens als die Einheit des ursprünglichen Selbstbewusstseins und seiner aktiven und passiven Vollzugsmodi expliziert (§§1-15), lässt sich das absolute Sein als relatives Nichtwissen in der ersten Stufe der Wissenskonstruktion (in §§16-18) anders als die vorbewussten Dimension des Bewusstseins nicht verständlich machen. Die dafür verantwortliche Theorie des Bewusstseins war gewiss nicht eine solche, die sich auf eine statische Auffassung der Intentionalität, d. i. ein „Subjekt-Objekt“ Modell des intentionalen Bewusstseins beschränkte, sondern – mit Hilfe von der genetischen Phänomenologie Husserls – erweiterte sich in die vorgegebene und unthematisch

fungierende Horizontstruktur des Bewusstseins und das Verhältnis des absoluten Wissens und Seins mit dieser Struktur erhellte. Auf diese Weise lässt sich die Kontinuität zwischen der Theorie des absoluten Wissens in der *Darstellung* von 1801/02 und der Theorie des Ichs in allen Fassungen der Jenaer Wissenschaftslehre gerade auf der Grundlage einer transzendental-genetischen Bewusstseinstheorie klarstellen.

Wenn aber die *Darstellung* zugleich eine wesentlich neue Theoriegestalt in der Entwicklung der Wissenschaftslehre bedeuten soll – so die These, die im 1. Kapitel dieser Arbeit aufgestellt wurde und nunmehr beim Abschluss der Theorie des absoluten Wissens zu bestätigen ist – dann liegt es nahe, das in der zweiten Stufe der Wissenskonstruktion konstruierte Modell des absoluten Seins, womit das Sein ja als „positives Nichtsein des Wissens“ d. i. „Nicht-Wissen-Sein-Können“ aufgefasst wird, über eine Theorie des Bewusstseins hinaus zu verständigen. In der Tat wird sich in §21 klar herausstellen, dass das Konstruktionsmodell des irreflexiven Fundament nicht mehr auf einer Theorie des Bewusstseins begründet wird, sondern mündet in eine Theorie des *Absoluten*, die die seit dem 1. Kapitel dieser Arbeit lang erwartete Antwort auf die Frage nach der Absolutheit des absoluten Wissens möglich macht.

Zuvörderst ist klar, dass das absolute Sein als irreflexiver Wissensfundament einen absoluten Gegensatz zur Reflexivität und Reflektierbarkeit des Wissens darstellt. Im Gegensatz zum vorreflexiven Verständnis des absoluten Seins, das die Möglichkeit der fortgehenden Reflexion immer offen bleiben lässt, weist das Seinsverständnis, das in §21 durch eine „Berathschlagung über Resultate [der vorhergehenden Untersuchung, Anm. d. Verf.]“ (192) zusammengefasst wird, auf die absolute Unreflektierbarkeit des Seins eindeutig hin:

„Wir reden immerfort vom absoluten Wissen. Dieses soll seyn, eben wie die Worte lauten, *absolut*. Wir haben, ausser dem zu Anfange aufgestellten Begriffe des absoluten während dieser Untersuchung einen noch schärfren von der Form des absoluten uns errungen: den, daß es, in Beziehung auf ein mögliches Wissen sey, ein reines, durchaus, u. schlechthin an sich gebundnes Denken, das nie aus sich selbst heraus kann, um auch nur nach einem Warum [...] zu fragen, oder ein *Weil*, wenn es auch ein absolutes Weil wäre zu setzen: u. in welchem eben wegen dieser absoluten Negation des Weil das *für sich* (das Wissen) sich selbst durch sich selbst völlig aufhebt; also eigentlich ein blosses reines Seyn, ohne alles Wissen ist, ohnerachtet wir es in unsrer Wissenschaft von der absoluten reinen Form des Denkens aus anschaulich machen müssen.“ (193)

Die „absolute Negation des Weil“, das „sich selbst durch sich selbst völlig aufheben“ des Wissens als Für-Sich-Seins, und das „bloße reine Sein ohne alles Wissen“ sind unverkennbare Ausdrücke eines absolut Unreflektierbaren. Doch sie wiederholen an dieser Stelle nicht bloß die bereits erwiesene Einsicht, dass das Sein absolut unreflektierbar ist, sondern bringen diese absolute Unreflektierbarkeit mit der Unterscheidung des *Absoluten* und der *Form des Absoluten* zusammen. Die Betonung, dass das Wissen *absolut* sein soll, macht den Zusammenhang sichtbar, in dem diese Unterscheidung mit der am Anfang der Theorie des absoluten Wissens eingeführten, jedoch in ihr bisher nicht weiter behandelten Unterscheidung des Absoluten „rein an und für sich“ und desselben „als *Form* des Wissens“ steht (144, §5). Die Form des Absoluten bedeutet daher das Absolute als Form des Wissens betrachtet, d. i. als Grund der Absolutheit des Wissens. Die Beschreibung des Wissens hat klargestellt, dass das Wesen des Wissens in seinem Für-Sich-Sein besteht, und ein Wissen, das nicht absolut ist, ist ebensoviel ein Wissen, insofern es für sich ist (vgl. Abschnitt 2.3). Durch den Gang der absoluten Reflexion wird aber nach dem Grund des absoluten Wissens gefragt, und die Frage nach der Absolutheit des absoluten Wissens kehrt letztendlich zurück, nachdem die Selbstbegründung des absoluten Wissens vom Wissen her erschöpfend konstruiert wurde, wobei das absolute Wissen auf seinen nur als Nichtwissen wissbaren Fundament stößt. Hier wird deshalb das Verhältnis des absoluten Wissens *mit dem Absoluten als solchen* ein Problem, und zwar das letzte Problem, das die Theorie des absoluten Wissens konfrontieren muss.

Aus dieser Sicht wird also klar, dass das absolute Sein als irreflexiver Fundament des Wissens tatsächlich das Absolute als solche bedeuten muss, allerdings unter der emphatischen Bedingung, dass das Absolute durch den fehlschlagenden Vermittlungsversuch vom absoluten Wissen dem Wissen vermittelt wird. Die konkrete Form dieser indirekten Vermittlung ist das *Gefühl*. Unter dieser Bedingung konstruiert sich das, was das oberste Schema des Absoluten in der *Darstellung* von 1801/02 genannt werden könnte:

„Das absolute *Eine*, in jeder Bedeutung des Worts (dergleichen es freilich nur in Relationen bekommt) sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige, unaustilgbare – Seyn schlechthin, Gott – wenn Sie ihm doch ein Andenken vom Wissen, und eine Verwandtschaft zum Wissen lassen wollen: Gefühl = A.

Nun soll dieses absolute doch seyn ein absolutes *Wissen*; es müste daher *für sich seyn*, welches es nur faktisch, durch absolute Freiheit – insofern seyend schlechthin *weil* es ist – seyn kann; sonach auch sich selbst herausgehend – sich nacherzeugend u. dergl. (= B)

Nun wird es [...] da es als Wissen B. sich mit absoluter Freiheit erzeugt, aber eben ein Wissen ist, ja wohl auch von dieser Freiheit, als Grunde des Wissens wissen. F – B.“ (193)

Dieses Schema ist das Schema des Absoluten in zweifachem Sinne. Es stellt die Art und Weise dar, wie das Absolute ein Wissen wird, und wie das Wissen absolutes Wissen wird, kurz, das Ineinandersein und -werden des Absoluten und des absoluten Wissens. Das Wissen („B“) hat an sich die Freiheit („F“), absolut oder nicht. Es wäre aber kein absolutes Wissen, wenn es in keiner Verbindung mit dem Absoluten als solchen steht – ob sich der Gottesbegriff hier nicht nur philosophisch, sondern religiös verstehen lässt, mag dahingestellt bleiben⁸². Diese Verbindung ist jedoch durch die Freiheit des Wissens nicht zu herstellen, und der Zusammenhang „des A u. B (A + B)“ – des Absoluten und Wissens – ist „ein schlechthin unmittelbarer, selbst absoluter d. i. schlechthin und in sich von aller Freiheit unabhängiger“ (194). Das Absolute wird somit nur gegen die Freiheit des Wissens durch das „Gefühl der Abhängigkeit, Bedingtheit“ (ibid.) mit dem Wissen verbindet. Umgekehrt und besser gesagt: das Wissen fühlt sich an das Absolute gebunden, befindet sich „in einem Gefühl der Gebundenheit“ (197), und wird dadurch „ein zufolge + mit dem absoluten zusammenhängendes, u. dasselbe ausdrückendes Wissen“ (194)⁸³.

Die mereologische Verfassung dieses Zusammenhangs ist absichtlich verzerrt, doch nur so aus Gründe, die in der Sache selbst liegen und mit ihrer eigenen Logik verständlich gemacht werden können. Das Wissen soll ein Teil des Absoluten sein, um absolutes Wissen zu sein. Um das Wissen absolut werden zu lassen, muss das Absolute aber sowohl ein Teil des Wissens (als seine Form), als auch das Ganze, von dem das Wissen ein Teil ist (als sein Grund), sein. Das Absolute und das absolute Wissen bilden auf diese Weise ein unauflösbares Ineinandersein, dessen Mittelpunkt das absolute Wissen ist:

„A. komt sichtbar doppelt vor: theils als vorausgesetzt *allem Wissen* – theils *im freien Wissen*, zufolge der *Voraussetzung in ihm selbst*. +. Hieher allein mag es kommen, daß wir von A. sprechen konnten. Wo ist denn nun der Siz des absoluten Wissens? Nicht in A. denn dann

⁸² In Fichtes Religionslehre – der *Anweisung zum seligen Leben* von 1806 – werden der Gefühlsbegriff, der Gottesbegriff und der Seinsbegriff in einer neuen Konstellation zusammengebracht: „Liebe ist der Affect des Seyns [...] Affect, Afficirtseyn durch das Seyn, d. i. eben Gefühl des Seyn als Seyns.“ (SW V, 498) Und: „In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins[.]“ (SW V, 540).

⁸³ Die Auffassung des Gefühlsbegriffs als „Vermittlungsinstanz“ hat P. Lohmann anhand der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens mit Schwerpunkt auf ihrer religionsphilosophischen Bedeutung rekonstruiert: Lohmann, P.: *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 18, Amsterdam – New York: Rodopi, 2004, S. 187-196, der Begriff der „Vermittlungsinstanz“ S. 197.

ist es kein Wissen; nicht in B – denn dann ist es kein absolutes Wissen, sondern zwischen beiden in +.“ (194)

Das Absolute ist die Voraussetzung des absoluten Wissens. Ohne diese Voraussetzung wäre das Wissen kein absolutes. Der Weg der reflexiven Genetisierung des absoluten Wissens und absoluten Seins hat aber gezeigt, dass die Voraussetzung des Absoluten von dem absoluten Wissen keine direkte ist. Das *ratio essendi* (Absolutes – absolutes Wissen) und das *ratio cognoscendi* (absolutes Wissen – Absolutes) sind unumstößlich voneinander getrennt, um das Wissen einen Platz neben dem Absoluten, das an sich kein Wissen sein muss, zu schaffen. Die Voraussetzung des Absoluten wird erst vom Wissen vollzogen, wenn das Wissen auf seinen Grund reflektiert und daran scheitert („sich vernichtet“). Die Erkenntnis, dass das Wissen im Absoluten gegründet ist, kommt daher „im freien Wissen“ vor, denn die scheiternde Reflexion muss eine freie sein und muss sich durch die Freiheit vollziehen. Das absolute Wissen ist folglich weder bloßes Wissen ohne Absolutheit („B“), noch das Absolute ohne Wissen („A“), sondern eben das als Wissen geformte Absolute oder *das absolute Wissen*: A + B. Sein Sitz liegt in „+“⁸⁴. Auf dieser Grundlage lässt sich ähnlicherweise die anfängliche Ungleichung des Absoluten und absoluten Wissens in §11 endgültig aufklären: „Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.“ (153, vgl. Abschnitt 1.2) Der Satz lässt sich nun so umformulieren: Das Wissen *ist absolut* (hat das Absolute als Form), indem es *das Absolute nicht ist* (sich mit dem Absoluten als solchen nicht deckt)⁸⁵.

Die Begründung der Absolutheit des absoluten Wissens wird somit geliefert. Insofern es ohne das Absolute kein Wissen gibt, ist diese Begründung eine *Letztbegründung*: das Wissen findet durch die absolute Reflexion den letzten Grund des Wissens. Doch insofern das Absolute über die Reflexion des Wissens hinaus liegt und sich nur durch das Scheitern der Reflexion auftritt, vollzieht sich die Letztbegründung des Wissens notwendig als eine *Grenzerfahrung*: die Erfahrung des „Endes“ und „Begrenzung“ des Wissens, wie dies in §21 abschließend ausgedrückt wird:

⁸⁴ Diese Formalisierung ist offensichtlich mit dem Schema des Absoluten im 4. Vortrag der Wissenschaftslehre 1804/II verwandt, womit Fichte betont, dass die Wissenschaftslehre weder im Absoluten als solchen („A“) noch in seiner verschiedenen Modifikationsformen („x, y, z“ und „S – D“), sondern „in dem *Punkte*“ zwischen allem steht. Vgl. GA II,8, 52f.

⁸⁵ Die Logik des Ineinanderseins des Absoluten und des absolut Existierenden wird das Hauptthema der Wahrheitslehre der Wissenschaftslehre 1804/II – insb. der Bildlehre – und der Existenzlehre der Wissenschaftslehre 1805. Ein theoretisch überlegenes und begrifflich stringentes Verständnis derselben Logik bietet der folgende Aufsatz von P. Reisinger, der aus Spinoza und Kant ausgehend auch die Konfiguration dieser Logik in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 erhellt: P. Reisinger, „Modelle des Absoluten“, in *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, hrsg. von R. Löw, Weinheim 1987, S. 225-249, zu Fichte S. 234-238.

„Es [scil. das absolute Wissen] findet in sich und durch sich sein absolutes *Ende*, u. Begränzung, - in sich u. durch sich, sage ich: es faßt dieselbe als solche – wo daher eben kein Wissen oder Freiheit mehr *gefaßt wird* [...] Dies ist nun eben das grosse Geheimnis, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen da liegt, und wir allein in ihm erblicken; - Besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht [...] so ist eben klar, daß seine Grenze sein Nichtseyn – auch innerlich, auch für sich, von dem für sich seyn aus ist. [...] ich kann nicht wissen, ohne von *Etwas* zu wissen = kein absoluter Ursprung erblickt sich, ohne sein Nichtseyn zu erblicken. [...] Was ist denn nun das absolute Seyn? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung, u. daher Nichtseyn des Wissens – *Seyn* – eben als im Wissen, doch nicht Seyn des Wissens – *absolutes Seyn*, weil das *Wissen* absolut ist.“

An dieser Stelle ist das Ziel erreicht, zu dem der Gang der reflexiven Genetisierung ganzheitlich führen soll – der letzte Satz in diesem Passus ist ja bereits in seiner Aufgabenstellung in Abschnitt 3.2 zitiert worden. Die Zweideutigkeit des absoluten Seins – des Ursprungs des Wissens, der „im Wissen, doch nicht Sein des Wissens“ ist – wird hier, anhand des Wechselbezugs des Absoluten als solchen und des absoluten Wissens völlig verständlich⁸⁶. So lässt sich auch der Ursprung des Wissens, der sich nur an der absoluten Grenze des Wissens erblicken lässt, als das Ende, d. h. die Vollendung und Terminierung der Genetisierung verstehen: der Ursprung alles Wissens und aller Genesis tritt nur dann im genetisierenden Wissen ein, wenn er sich nicht genetisieren lässt. Der Gang der Genetisierung wird dort vollendet, wo er an der Grenze der Genesis stößt. Denn genetisieren heißt reflektieren, und wie bereits gezeigt ist das absolute Sein absolut unreflektierbar und folglich absolut nichtgenetisierbar⁸⁷. Das Gefühl der Abhängigkeit, das das Wissen an seiner Grenze mit dem Absoluten verbindet, wäre somit eine letzte Form der Genetisierung, die den nichtgenetisierbaren Ursprung des Wissens dem Wissen vermittelt.

Es bleibt allerdings „das große Geheimnis“, dass, wie und weshalb das Wissen nur im eigenen Nichtsein, am Ende der eigenen Möglichkeit seine letzte Begründung erfahren kann. Das Ergreifen des eigenen Ursprungs erfolgt, indem der Blick des Wissens ins Nichts greift

⁸⁶ Vgl. den im 1. Kapitel (Abschnitt 1.3) bereits kommentierten Satz aus der Manuskriptgruppe „Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02“: „Das *Seyn* erhält nun die doppelte Ansicht des – *absoluten* – ohne alle *Beziehung auf* Sehen; und des *gesehenen*[.]“ (72)

⁸⁷ Mit verschiedenen Buchstaben und dem gleichen Geist stellt sich die Einsicht in der Wissenschaftslehre 1804/II heraus: „der absoluten Sichgenesis selber wiederum ein Princip gegeben, giebt absolute Nichtgenesis = Sein.“ (GA II,8, 342)

und im Gefühl versenkt. Doch erfolgt dieses Ergreifen, so bricht das Wissen den Schein seiner absoluten Selbstständigkeit auf und bringt die Wahrheit seiner Zusammengehörigkeit mit dem Einen Absoluten ans Licht. Wenn keine Theorie des Bewusstseins dieses Geheimnis zu ergründen vermögen soll, so muss die Theorie des Absoluten bei Weitem über sein gegenwärtiges Ergebnis hinaus entwickelt werden, um die Grundlage der Wissenschaftslehre als absoluter Wissenslehre noch tiefer legen zu können. Nicht in der *Darstellung* von 1801/02, aber in den großen Entwürfen in 1804-05 wird dies der Fall sein.

Schluss: An der Grenze der Transzendentalphilosophie

„Es kommt in der dermaligen Darstellung der W.L. alles darauf an, die Reflexion durch sie selbst zu vernichten, also rechtlich es dahin zu bringen, wohin Schelling es unrechtlicher Weise bringen will.“

Fichte, *Diarium III*, 13.1.1814⁸⁸

Die vorliegende Arbeit ist dem Versuch gewidmet, Fichtes *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 auf solche Weise auszulegen, dass die darin erarbeitete Neugestaltung der Seinsproblematik gegenüber ihrer weitgehend bekannteren Konfiguration in den Jenaer Wissenschaftslehren verständlich und überzeugend gemacht werden kann. Untersucht und analytisch rekonstruiert wurden insgesamt betrachtet die historisch-externen und systematisch-internen Voraussetzungen und Motivationen dieser Neugestaltung, und ihre textuelle Ausarbeitung im ersten Teil der *Darstellung*, d. i. der Theorie des absoluten Wissens. Aufgrund der Komplexität dieser Ausarbeitung musste der vorgelegte Auslegungsversuch relativ nah am Text bleiben und nach dem Textverlauf strukturiert sein. Dies hat zur Folge, dass sein eigentlicher Gegenstand erst in der zweiten Hälfte des dritten Kapitels direkt angegangen wurde, obwohl die vorhergehenden Textanalysen die notwendige Voraussetzung dafür bildeten. An Stelle von einer thesenhaften Zusammenfassung des Ergebnisse aller Schritten der ausgeführten Textanalysen, sei es zum Schluss der Arbeit angebracht, einige Reflexionen über den eigentlichen Gegenstand der Arbeit hinzufügen.

Worin besteht die Neuheit der Seinsproblematik in der *Darstellung* bzw. in den späteren Wissenschaftslehren? Die vorliegende Arbeit legte selbstverständlich keine Analyse der Fassungen der Wissenschaftslehre nach der *Darstellung* vor, doch sollte gezeigt haben, dass der Ansatz zum Seinsproblem in der *Darstellung* für Fichtes sogenannte Spätphilosophie von exemplarischer Bedeutung ist, auch wenn er gewiss nur den anfangenden Schritt der Entwicklung dieser Philosophie darstellt. Dies ist insofern nachweislich der Fall, als ein prinzipiell neuer Begriff des Seins in diesem Text systematisch gefordert und theoretisch entwickelt wird, d. i. derjenige, der den Anspruch erhebt, „positiv“ und „absolut“ zu sein. Die Abwesenheit dieses Begriffs in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre und seine fortdauernde Anwesenheit in den Wissenschaftslehren nach 1801 sind das direkte Indiz dafür, dass das

⁸⁸ J. G. Fichte, *Ultima Inquirenda. J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813 / Anfang 1814*, hrsg. von R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001, S. 341.

Problem des Seins in Fichtes Transzendentalphilosophie gerade in 1801-02 eine grundlegende Neugestaltung erfuhr, von der die *Darstellung* der erste maßgebliche Ausdruck ist.

Wie ist die angebliche Positivität und Absolutheit dieses neuen Seinsbegriffs genau zu verstehen? Zuvörderst besteht kein Zweifel daran, dass der positive Seinsbegriff den negativen nicht ersetzt, sondern ergänzt – die Grundlage der Transzendentalphilosophie bleibt gültig, muss aber vertieft werden. Auf die Frage nach dem vertieften Seinsverständnis der Transzendentalphilosophie sind drei mögliche Antworten aus der vorgelegten Textauslegung der *Darstellung* zu entnehmen. Erstens und auf der allgemeinsten Ebene: das absolute Sein ist kein Gegenstand des Wissens. Es lässt sich weder setzen noch entgegensetzen, insofern das Setzen an die Struktur, oder besser, die Striktur der Objektivität gebunden bleibt. Es befindet sich nicht an der Seite des Gesetzten und Bestimmten, sondern auf der Seite des Setzenden und Bestimmenden, nicht im Tod, sondern im Leben. Es ist jedoch nicht das setzende und bestimmende Ich, sondern das Leben selbst, das dem als Ich formierten Wissen zugrundeliegt und ihm Realität gibt. Das ist die programmatische Behauptung, die die Einleitung der *Darstellung* aufstellt. Wer sie richtig versteht, versteht die eine Wahrheit, die durch die Neugründung der Wissenschaftslehre dargestellt werden soll.

In dieser Allgemeinheit ist es allerdings außerordentlich schwierig, die Wahrheit richtig zu verstehen. Was soll das Sein als Leben bedeuten, wenn es weder das Ich noch das Nicht-Ich sein kann, und im ursprünglicheren Sinne *ist*, als diese beide? Das ist die Frage, die die Theorie des absoluten Wissens, die der erste Hauptteil der *Darstellung* anbietet, zu beantworten versucht. Die eigentliche Aufgabe dieser Theorie, die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens, vollzieht sich als die reflexive Suche nach dem Grund der Reflexion und die wechselseitige Genetisierung des Wissens und Seins. Dabei stellt sich heraus, dass das absolute Sein als Nichtwissen auf zweierlei Weise verstanden werden kann. So ergeben sich zwei weitere Antworten auf die Frage nach der kritisch begründeten Positivität des Seins.

Zweitens: das absolute Sein ist das Wissen, das noch nicht das Wissen geworden ist, aber Wissen werden kann. Es ist der vorreflexive Horizont des Wissens, das Wissen vor seinem aktuellen Vollzug, dessen unendlichen Potentialität der Aktuosität des Wissensakts unterliegt, kurzum, das Unbestimmte und Bestimmbare, das die Aktivität der Reflexion und Bestimmung als ihren vorgängigen Möglichkeitsgrund voraussetzen muss. Das könnte freilich schon die Antwort auf die Frage sein, wie das absolute Sein unterhalb der Korrelation des ichlichen Wissens und seines bestimmten Objekts eine grundlegende Rolle im Wissen spielen kann.

Indessen bleibt die Suche nach dem Grund des Wissens mit dieser Antwort nicht stehen. Noch ein Schritt über den äußersten Horizont des Wissens hinaus muss getan werden, um den

innersten Wirklichkeitscharakter und die Absolutheit des Wissens letztgültig zu begründen. Mit diesem Schritt wird eine dritte Antwort errungen: das absolute Sein ist das Absolute, das das Wissen nicht ist und nie werden kann. Es ist für das Wissen nur als sein irreflexiver Fundament, der nicht nur unbestimmt, sondern schlechthin unbestimmbar ist und bleibt. Es verschafft aber die tiefste spekulative Grundlage des Wissens, indem das Wissen gegenüber seiner absoluten Unreflektierbarkeit die eigene Unmöglichkeit und Begrenzung erfährt. Diese Grenzerfahrung weist allein dem Wissen den Weg zur Wahrheit, indem der Schein seiner unendlichen Autarkie an der unhintergehbaren Grenze des Wissens zusammenbricht.

Stellt man nun diese drei Antworten nebeneinander, so wird eine tiefliegende Zweideutigkeit in Fichtes Neugestaltung des transzendentalen Seinsverständnis sichtbar. Die erste Antwort sagt, trotz ihrer programmatischen Kraft und wegen ihrer sachlichen Vagheit, zwangsläufig nicht viel. Um sie fruchtbar zu machen, hat man ihre Bedeutung gegenüber dem negativen Seinsbegriff sachlich zu explizieren, d. h. das Ausmaß präzise zu bestimmen, in dem der Status des Seins über den eines lediglich Gewussten erhoben wird. Die zwei logischen Möglichkeiten diesbezüglich sind merkwürdigerweise in der *Darstellung* zugleich anwesend: das absolute Sein ist Nichtwissen, aber das Nichtwissen ist *entweder* relativ *oder* absolut. Ein relatives Nichtwissen – der „Horizont“ – erweitert den Umfang des Wissens, wogegen ein absolutes Nichtwissen – das „Fundament“ – ihn begrenzt. Die Wahl scheint einfach zu sein: soll die Vertiefung des Seinsverständnis die transzendente Wissenslehre verstärken oder aufheben? Der täuschenden Einfachheit dieser Wahl ist die Fichte-Forschung oft zum Opfer gefallen. Es ist nicht selten die Rede von einer Alternative zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik⁸⁹, zwischen erkenntnistheoretischen⁸⁹ und ontologischen Lesarten der Wissenschaftslehre⁹⁰, wenn nicht gar zwischen Idealismus und Realismus⁹¹ im Fichteschen Denken, wobei man entweder an der ursprünglichen Intention der Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie festhalten oder diese Intention zugunsten einer metaphysischen

⁸⁹ Z. B. Asmuth, C.: „Transzendentalphilosophie oder Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie“, in *Grund- und Methodenfragen in Fichtes Spätwerk*, hrsg. G. Zöllner und H. G. von Manz, *Fichte-Studien* Bd. 31, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2007, S. 45-58; Brachtendorf, J.: „Der erscheinende Gott – Zur Logik des Seins in Fichtes Wissenschaftslehre 1812“, in *Zur Wissenschaftslehre*, hrsg. H. Girndt, *Fichte-Studien* Bd. 20, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2003, S. 239-251. Die Alternative wird in beiden Aufsätzen explizit formuliert, wobei beide Autoren jedoch von diametrisch entgegengesetzten Meinungen sind.

⁹⁰ Für diesen expliziten Hinweis bedanke ich mich bei Prof. Dr. Ives Radrizzani, der diese Alternative in seinem Seminar zu Jacobi und Fichte im SS 2021 an der Ludwig-Maximilians-Universität München formulierte.

⁹¹ Das Begriffspaar Idealismus-Realismus findet sich selbstverständlich überall verwendet, wo es auch oft sehr allgemein gemeint wird. Für ein konkretes Beispiel vgl. Gueroult, M., *op. cit.*, Bd. 1, S. 379f, wo eine Wende zum Realismus konstatiert und bevorzugt wird, und neuerdings Schmidt, A.: *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004, S. 9, wo der Idealismus, unter dem Vorwand, ein Kantisches Primat der praktischen Vernunft zu verteidigen, gegen dem Realismus vorgezogen wird.

oder theologischen Seinslehre preisgeben müsse. Die Wahl zwischen dem relativen und absoluten Nichtwissen würde gleichsam die Wiederholung der „Gigantomachie von Idealismus und Realismus“ oder der „Riesenschlacht um das Sein“, die zwischen Fichte und Schelling geschah⁹². Demnach käme dem Gelingen oder Scheitern der Fichteschen Transzendentalphilosophie alles darauf an, zwischen dem relativen und absoluten Nichtwissen oder zwischen dem Primat des Wissens oder des Seins eine Entscheidung zu treffen.

Aus der Perspektive, die die vorliegende Arbeit zu eröffnen können hofft, ist hingegen eine ganz andere Aufgabe zu verfolgen. Ihr schwebt ein dritter Weg der Fichte-Deutung vor, durch den die erkenntnistheoretische und ontologische Dimensionen *der Transzendentalphilosophie* in ihrem tiefen Zusammenhang radikaler gedacht werden können⁹³. Aus ihrer Sichtweise scheint die absolut entscheidende Einsicht der Fichteschen Transzendentalphilosophie und deren grundwesentlichen Neugestaltung des transzendentalen Seinsverständnis in der Forderung zu liegen, die Relativität und Absolutheit des Seins (korrelativ: des Wissens) nicht gegenseitig auszuschließen, sondern gerade *zusammen* zu denken. Es ist um dieser Aufgabe willen, dass das absolute Sein in einem und demselben Text der *Darstellung* nach zwei Modellen, oder besser gesagt, in zwei Stufen gedacht wird. Das relative Nichtwissen soll dazu dienen, die Theorie des Wissens von der statischen Korrelation des „Subjekt-Objekts“ zur genetischen Korrelation des „Wissen-Horizonts“ zuerst wesentlich zu erweitern. Auf diese Weise soll die bereits in der *Wissenschaftslehre nova methodo* und dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* im Gang gebrachte genetische Vertiefung der Transzendentalphilosophie weitergeführt wird. Darüber hinaus wird nichtsdestoweniger die spekulative Konstruktion eines absoluten Nichtwissens verlangt, um die Transzendentalphilosophie hin zur Theorie des Absoluten und letztbegründenden Vernunftwissenschaft vorzustoßen. Erst auf diese Weise wird man nicht nur der von dieser radikalisierten Transzendentalphilosophie erschlossenen Verflechtung der Erkenntnistheorie

⁹² Zöller, G.: „Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein“, in *Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, hrsg. von U. Baumann, Hannover 2006, S. 93-110; Schäfer, R.: „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, *Hegel-Studien Beiheft 57*, Hamburg: Felix Meiner, 2012, S. 83-113.

⁹³ Hierfür sind die Anregungen von W. Cramers *transzendentaler Ontologie* und A. Schnells *phänomenologischer Metaphysik* unabdingbar. Vgl. Cramer, W.: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, hrsg. K. Cramer, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012; Schnell, A.: *Seinsschwingungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

und Ontologie, sondern auch dem ungeheuren Anspruch dieser Philosophie als „dritter Vollendungsgestalt des deutschen Idealismus“⁹⁴ gerecht.

Auf Fichte selbst geht dieser Anspruch zurück. Der Satz, der am Anfang dieses Schlussworts zitiert wurde, zeigt über allem Zweifel, dass Fichte bis zum buchstäblichen Ende seines Lebens an der Bestrebung festhielt, Schellings Philosophie nicht einfach zurückzuweisen, sondern ihre wahre Substanz noch radikaler als Schelling selbst durchzudenken. An diesem bis heute unvollendeten Projekt wollen die vorliegende Arbeit und ihre zukünftige Weiterführung anschließen.

⁹⁴ Janke, W.: *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin: De Gruyter, 1993, S. 1; Ferner auch: Ders.: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre, Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 22, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2009.

Anhang: Strukturvergleich des ersten Teils der Wissenschaftslehre 1801/02 nach drei Ausgaben

Strukturvergleich des 1. Teils der WL 1801: Meiner 1977 und SW II, 1971

Gliederung (Meiner)	Meiner (3-100)	SW (3-77)	Gliederung (SW)
	Einleitung (3-8)		
Einleitung. Begriff der Wissenschaftslehre	§1-4 (9-18)	§1-4 (3-12)	Einleitung. Begriff der Wissenschaftslehre
1. Abschnitt. <i>Über das absolute Wissen</i> [Beschreibung des absoluten Wissens von dem Wissenschaftslehrer]	§5-14 (19-37)	§5-14 (12-30)	1. Abschnitt. <i>Über das absolute Wissen</i>
	§15 (37-47)	§15-18 (30-37)	
[2. Abschnitt. Selbstkonstruktion des absoluten Wissens]	§16 (47-51)	§19 (38-41)	[2. Abschnitt. Begriff des absoluten Wissens, vgl. 60] = §19-25
	§17 (51-55)	§20 (41-43)	
	§18 (55-61)	§21-22 (43-50)	
	§19 (62-63)	§23 (50-51)	
	§20 (63-67)	§24 (51-54)	
	§21 (67-79)	§24 (54-56), §25 (56-60), §26 (60-64)	
	§22 (79-89)	§27 (64-68), §28 (68-72)	
[3. Abschnitt. Zusammenfassung]	PopulärAnhang (90-95)		[3. Abschnitt. Ursprung und Grund des absoluten Wissens, vgl. 60] = §26-28
	PopulärAnhang (96-100)	§29 (72-76)	
			[4. Abschnitt. Zusammenfassung]

Strukturvergleich des 1. Teils der WL 1801: GA II,6, 1983 und SW II, 1971

Gliederung (GA)	GA (129-216)	SW (3-77)	Gliederung (SW)
	Einleitung (129-133)		
Einleitung. Begriff der Wissenschaftslehre	§1-4 (135-143)	§1-4 (3-12)	Einleitung. Begriff der Wissenschaftslehre
1. Abschnitt. <i>Über das absolute Wissen</i> [Beschreibung des absoluten Wissens von dem Wissenschaftslehrer]	§5-14 (143-160)	§5-14 (12-30)	1. Abschnitt. <i>Über das absolute Wissen</i>
	§15 (160-169)	§15-18 (30-37)	
[2. Abschnitt. Selbstkonstruktion des absoluten Wissens]	§16 (169-172)	§19 (38-41)	[2. Abschnitt. Begriff des absoluten Wissens, vgl. 60] = §19-25
	§17 (173-176)	§20 (41-43)	
	§18 (176-181)	§21-22 (43-50)	
	§19 (181-183)	§23 (50-51)	
	§20 (183-186)	§24 (51-54)	
	§21 (186-196)	§24 (54-56), §25 (56-60), §26 (60-64)	
	§22 (196-206)	§27 (64-68), §28 (68-72)	[3. Abschnitt. Ursprung und Grund des absoluten Wissens, vgl. 60] = §26-28
[3. Abschnitt. Zusammenfassung]	PopulärAnhang (206-212)		[4. Abschnitt. Zusammenfassung]
	PopulärAnhang (212-216)	§29 (72-76)	

Literaturverzeichnis

I. Quellen

1. Fichtes Werkausgaben

J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff.

(= GA)

Fichtes Werke. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971. (Nachdruck der Ausgaben Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte. Berlin 1845/46 und: Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte. Bonn 1834/35.)

(= SW)

2. Weitere Werkausgaben

Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe.* Hrsg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998ff. (= JWA)

Edmund Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda und S. IJsseling, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/London 1950ff. (= HUA)

3. Weitere Quellen

Fichte, Johann Gottlieb, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, Hamburg: Felix Meiner, 1977.

Fichte, Johann Gottlieb, *Ultima Inquirenda. J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813 / Anfang 1814*, hrsg. von R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001.

Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1990.

Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982.

II. Forschungsliteratur

Asmuth, C.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806.* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999.

Asmuth, C.: „Transzendentalphilosophie oder Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie“, in *Grund- und Methodenfragen in Fichtes Spätwerk*, hrsg. von G. Zöller und H. G. von Manz, *Fichte-Studien* Bd. 31, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2007, S. 45-58.

- Beeler-Port, J.: *Verklärung des Auges. Konstruktionsanalyse der ersten Wissenschaftslehre J. G. Fichtes von 1804*, Bern: Peter Lang, 1997.
- Bertinetto, A.: „Faktum und Genesis in der *Wissenschaftslehre* 1804/II“, in *L'Être et le Phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J. G. Fichte*, hrsg. von J.-C. Goddard und A. Schnell, Paris: Vrin, 2009, S. 85-95.
- Brachtendorf, J.: *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.
- Brachtendorf, J.: „Der erscheinende Gott – Zur Logik des Seins in Fichtes Wissenschaftslehre 1812“, in *Zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von H. Girndt, *Fichte-Studien* Bd. 20, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2003, S. 239-251.
- Brüggen, M.: *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*. Hamburg: Felix Meiner, 1979.
- Cogliandro, G.: „Die Dynamik der Fünffachheit in der *Wissenschaftslehre nova methodo*“, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, hrsg. von E. Fuchs, M. Ivaldo und G. Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001, S. 167-197.
- Cramer, W.: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, hrsg. K. Cramer, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.
- Drechsler, J.: *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.
- Düsing, K.: „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte“, in *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, S. 61-76.
- Gueroult, M.: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände, Paris 1930, Nachdruck in der Ausgabe: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1982.
- Hammacher, K. (Hrsg.): *Fichte und Jacobi*, *Fichte-Studien* Bd. 14, Amsterdam – Atlanta: Rodopi 1998.
- Henrich, D.: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1967.
- Ip, L.: „Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus“, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, 18, 2019, S. 41-55.
- Janke, W.: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritischen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1970.
- Janke, W.: *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin: De Gruyter, 1993.
- Janke, W.: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, *Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 22, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2009.
- Lauth, R.: „Einleitung“, in: J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, Hamburg: Felix Meiner, 1977, S. IX-XL.
- Loheide, B.: *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*. *Fichte-Studien Supplementa*, Bd. 13, Amsterdam – Atlanta: Rodopi 2000.
- Lohmann, P.: *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, *Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 18, Amsterdam – New York: Rodopi, 2004.
- Radrizzani, I.: „Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie?“, in *Fichte-Studien*, Bd. 17, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2000, S. 19-42.

- Reisinger, P.: „Modelle des Absoluten“, in *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, hrsg. von R. Löw, Weinheim 1987, S. 225-249.
- Rohs, P.: *Johann Gottlieb Fichte*, München: Beck, 1991.
- Schmidt, A.: *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004
- Schnell, A.: *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble: Million, 2009.
- Schnell, A.: *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.
- Schnell, A.: „Die Bestimmung des Ich. Wissen als Realitätserzeugung in Fichtes Bestimmung des Menschen (1800)“, unveröffentlichtes Manuskript, 2020.
- Schnell, A.: *Seinsschwingungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske, 1955/1975.
- Schäfer, R.: „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, *Hegel-Studien Beiheft 57*, Hamburg: Felix Meiner, 2012, S. 83-113
- Stolzenberg, J.: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Stolzenberg, J.: „Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02“, in *Fichte-Studien*, Bd. 12, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1997, S. 305-322.
- Stolzenberg, J.: „Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801“, in *Fichte-Studien*, Bd. 20, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2000, S. 127-140.
- Waibel, V.: *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000.
- Wagner, H.: *Philosophie und Reflexion*, München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1959.
- Zöller, G.: „Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein“, in *Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, hrsg. von U. Baumann, Hannover 2006, S. 93-110.
- Zöller, G.: „Fichtebilderverbot. Historische und systematische Überlegungen zum philosophischen Umgang mit Fichtes Texten“, in *Fichte-Studien* Bd. 42, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 2016, S. 217-234.

Name, Vorname:

Anschrift:

.....

Erklärung
gem. § 12 Abs. 6 PO 2007

Hiermit erkläre ich, dass ich die von mir eingereichte Abschlussarbeit (Master-
Thesis) selbständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und
Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Abschlussarbeit, die anderen Werken dem
Wortlaut oder Sinn nach entnommen wurden, in jedem Fall unter Angabe der Quelle
als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Entsprechendes gilt für beigegebene
Zeichnungen, Kartenskizzen und Darstellungen.

Sollten entsprechend der Themenstellung ggf. Vorarbeiten des Forschungsprojektes
in die Abschlussarbeit eingeflossen sein, so habe ich dieses gekennzeichnet bzw.
als Anhang nachgewiesen.

.....
Datum

.....
Unterschrift

Erklärung

Hiermit erkläre ich mich damit einverstanden, dass meine Abschlussarbeit (Master-
Thesis) wissenschaftlich interessierten Personen oder Institutionen zur Einsichtnahme
zur Verfügung gestellt werden kann.

Korrektur- oder Bewertungshinweise in meiner Arbeit dürfen nicht zitiert werden.

.....
Datum

.....
Unterschrift