

**Internationaler
Fichte-Kongress
2022**

Abstracts



Paradigmen der Rationalität

XI. Kongress der Internationalen
Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft e.V.

28.09. – 01.10.2022 in Leipzig



INTERNATIONALE
JOHANN GOTTLIEB
FICHTE-GESELLSCHAFT e.V.



FernUniversität in Hagen

Abaschnik, Volodymyr

„Freiheit, Realisierung der Freiheit... steht auf der Tagesordnung der Geschichte“. Michail Bakunin und J.G. Fichte

Mit den in dem Beitragstitel erwähnten Worten beginnt der bekannte Theoretiker des Anarchismus und Revolutionär Michail Bakunin (1814–1876) seinen Artikel „Die Reaction in Deutschland“, der im Oktober 1842 in der Zeitschrift „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“ veröffentlicht wurde. Nach Walter Benjamin (1892–1940) habe es in Europa „...seit Bakunin keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben“. Die Entstehung dieses radikalen Freiheitsbegriffes Bakunins geht maßgeblich auf seine Beschäftigung mit J.G. Fichtes Werk und auf seinen latenten Fichteanismus zurück. In diesem Zusammenhang wird das genannte Thema in drei folgenden Teilen dargestellt.

Im ersten Teil wird zuerst auf philosophische Studien Michael Bakunins am Anfang der 1830er Jahre kurz eingegangen. Es handelt sich um die Zeitperiode vom Herbst 1829 bis zum Herbst 1835, also Bakunins Studium in der Artilleriekadettenschule in Sankt Petersburg sowie seinen darauf folgenden Militärdienst als Artillerieoffizier. Um diese Zeit lernte er einige Werke „der neuesten deutschen Philosophie“ kennen, darunter vor allem die kritischen Arbeiten Kants und seiner Anhänger bzw. Nachfolger. Infolgedessen quittiert Bakunin seinen Militärdienst und geht nach Moskau, um die Philosophie an der dortigen Universität zu studieren.

Im Mittelpunkt des zweiten Teils steht Michail Bakunins Beschäftigung mit der Philosophie J.G. Fichtes von 1835 bis 1837. Zuerst handelt sich es um seine Arbeit an der russischen Übersetzung von Fichtes Werk „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“, also fünf Vorlesungen, die er 1794 in Jena gehalten hat. Bakunin war von diesem Werk so begeistert, dass er vier Vorlesungen daraus ins Russische übersetzte und in der Zeitschrift „Teleskop“ (1835) veröffentlichte. Dies war die erste Publikation Bakunins, die sein ganzes Leben maßgeblich beeinflusste. 1836 zeichnete sich durch seine intensiveren Fichte-Studien aus. Dabei übersetzte er auch einige Auszüge aus der „Anweisung zum seligen Leben“ und dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (1797), die jetzt in Bakunins Familienarchiv vorhanden sind.

Abschließend wird im dritten Teil auf die Spuren J.G. Fichtes in den Publikationen Bakunins nach seinem Weggang nach Berlin im Sommer 1840 eingegangen. Dabei werden die unter dem Pseudonym Jules Elysard veröffentlichte Arbeit „Die Reaction in Deutschland“ (1842), „Gott und der Staat“ (1871), „Staatlichkeit und Anarchie“ (1873) und andere Werke behandelt. Somit werden einerseits die Einflüsse J.G. Fichtes auf die theoretische Position von Michail Bakunin (u.a. sein Vernunft- bzw. Rationalitätsverständnis) berücksichtigt. Andererseits wird anschaulich gezeigt, dass Michail Bakunin sein ganzes Leben unter dem Motto Fichtes „Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind!“ gekämpft hat.

Adolphi, Rainer

So viel Pluralität muss sein. Über einige Folgen des unscharfen Verhältnisses zwischen Bildlichkeit und Rationalität des Bewusstseins bei Fichte (Was unterscheidet Fichte vom Konstruktivismus)

Der Vortrag geht vom Spannungsfeld heutiger Rationalitäts-Differenzierungen aus und den darin liegenden Verständnissen, was die neuzeitliche Rationalitätstradition, als Kern einer intellektuellen Moderne, ausmache und wie Fichte dabei zu beurteilen sei. Das Rahmen-Interesse geht auf das Potenzial, aber auch eventuelle Untiefen der Fichteschen Konzeption – was von ihr (positiv wie eventuell negativ) noch nicht abgegolten bzw. in Späterem ›aufgehoben‹ ist. Dies soll verdichtet an Fichtes Theorie der »Bild«-Momente, die die Konstituierung aller mentalen Welten kennzeichnen, erörtert werden.

(1) Dazu sollen zunächst eröffnend Typen der bei Fichte fungierenden (bzw. geltend gemachten) Rationalität, die vorderhand Verschiedenes bedeuten *könnten*, bestimmt werden: der transzendentalphilosophische Anspruch als solcher (mitsamt den ›ontologischen‹ Setzungen in den im Gefüge des Transzendentalen beinhalteten intellektuellen Akten); die »Spaltungs«-Rationalität (Rationalität von vielfachen Instantiierungen und zugleich Einheit); Rationalität der Fünffachheit(en); »Anwendungs«-Rationalität; die ›technische‹ Rationalitäts-Macht gegenüber jedweder »Natur«; die Rationalität ei- ner durch das Voluntative kommenden Optionalität; die Rationalität von reflexiv erworbener Bewusstheit; Rationalität der unwiderleglichen Evidenz von »Sein« und »Leben«; eine eventuelle ›mystische‹ Rationalität; u.a.m.

(2) *Die Theorie des »Bildes«: Mythos und Sachgehalt.* Dies wird aus zwei gegenseitige Stücken bestehen. Das eine verbindet entwicklungsgeschichtliche mit systematischen Fragen: Welche Rationalität hat Fichte *vor* 1801 aufgemacht über die allgemeinen ›Rationalitäts‹-Programme der neuzeitlichen Philosophie hinaus; und warum ist bei Fichte dabei eine Rationalität, die mit Vermitteltheit zu tun hätte, *nicht* mit im Blick – verdampft scheinen (abgesehen von theoretischer/praktischer Vernunft) die Rationalitäten, die bei Kant mit einbezogen sind (beim ›Schematismus‹; bei der Urteilskraft; bei ›paralogischen‹ Selbstheits-Bezeichnungen; bei Antithetik, Antinomien, regulativer Funktion in Letztfragen des Verständnishorizonts). Das zweite Stück wird die *funktionale Stelle* des »Bildes« und der damit einhergehenden erweiterten Struktur von Rationalität in der Entwicklung der späteren Konzeption Fichtes zu rekonstruieren versuchen.

(3) *»Bild«-Typen und Rationalitäten.* Es soll expliziert werden, wie mit Fichtes Auf- weis einer Logizität eines Gefüges *mehrerer* verschiedener »Bild«-Momente auch mehrere Rationalitäten – und im Konkreten des Lebens des Bewusstseins vor allem: Rationalitäts-Impulse, Rationalisierungs-Bedürfnisse – verbunden sind (ein strukturell Plurales, wohlgemerkt nicht etwa identisch oder zusammenfallend mit einer sonstigen »Fünffachheit« bei Fichte). – Ein Unterpunkt davon lässt sich mit *Bilder und Erfahrung* betiteln. Es gibt offenbar das Problem (in Theorie wie gelebter Bewusstseins- welt) des Verschwindens der *verkörperten* Mentalität – eine Rationalität (Rationalitätsmacht des Objekte-Verhältnisses) ohne das Zwischenreich von Leib und Sprache. *Unbewusstheiten* kehren gerade im »Bilder«-Bewusstsein wieder.

(4) *Unser ›fichteianisches‹ Zeitalter*. Insgesamt: Zur Diskussion gestellt werden soll die (mit Fichte zu sehende) Rationalität in einer konstitutiv durch Bildlichkeitsverhältnisse – und virtuelle Rück-Bilder, Symbolisierungen des Nicht-Bildlichen – verfassten Bewusstseinswelt (sowie auch Intersubjektivität). Das Bildverhältnis ist das (jeweilig) Nicht-Rationale: der Horizontraum bzw. die Grenzen des Rationalen, von *innen* her- aus. – Doch vielleicht ist die Wirklichkeit *zu ›fichteianisch‹* heute. Entwickelt haben sich *ikonische Wirklichkeiten* einer anonymen ›systemischen‹ oder technischen (potenziert digitaltechnischen) Welt und deren Rationalitäten, die auch der Ich-Bilder sich zu bemächtigen anschickt. Hier ist Fichtes Denken – und nicht nur wegen der Horizonte seiner Zeit, sondern grundlegend strukturell – nicht *kritisch* genug. Über drohend ›falsche‹ Bildlichkeiten und die damit einhergehenden Rationalitätsverständnisse und schleichend sich etablierenden Rationalitätspraktiken kann seine Konzeption vermutlich nicht genügend Spezifisches beitragen. Dies bleibt als Aufgabe für uns.

Boch, Michael

Von der Erkenntnis zum Wissen. Ein Paradigmenwechsel in der Transzendentalen Logik des späten Fichtes

Was ist Transzendente Logik? Diese Frage ist trotz der über 200-jährigen Tradition der Transzendentalphilosophie entweder nicht geklärt oder immerhin sehr schwer zu beantworten. Dies gilt im Besonderen wenn man die Transzendente Logik nicht nur als den Großteil des Textes der Kritik der reinen Vernunft ansieht, sondern unter der Transzendentalen Logik eine eigenständige philosophische Disziplin sieht, deren Sachprobleme sich unterschiedlichste Autor:innen auf ihre je eigene Weise gewidmet haben. Grundsätzlich kann aber festgehalten werden, dass jede Transzendente Logik einen Anspruch auf Erkenntnisbegründung stellt, auch wenn diese mal mehr mal weniger auf die Formale Logik als Theorie philosophischer Begründung aufbaut. Jedoch schließen sie alle an Kants Problemstellung und dessen Grundbegriffe an und hinterfragen damit die Gegenständlichkeit und Objektivität hinsichtlich der sie fundierenden Synthesisfunktionen eines reinen Ichs bzw. der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption.

Auch Johann Gottlieb Fichte hat sich Zeit seines Lebens mit der Kantische Transzendentalphilosophie auseinandergesetzt und sah sich selbst als Vollender von dessen transzendentalen Idealismus. Allerdings findet sich eine dezidierte Auseinandersetzung mit Kant, zumal mit seiner Transzendentalen Logik, in Fichtes Werk eher selten. Umso interessanter sind die beiden Vorlesungen zur Transzendentalen Logik aus dem Jahre 1812. Diese stellen zwei Einführungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre da, indem in beiden die Formale Logik von der Transzendentalen Logik unterschieden werden soll. Hierbei ist die zweite Vorlesung die Weiterführung der ersten Vorlesung, in der Fichte zwar wichtige Erkenntnisse zur Wissenschaftslehre erzielen konnte, die eigentliche Aufgabe der Bestimmung der Transzendentalen und Formalen Logik aber verfehlte. Dementsprechend wird die zweite Vorlesung zur Transzendente Logik im Fokus des Vortrages stehen.

In dieser transformiert Fichte Kants Transzendente Logik der Erkenntnis in eine Transzendente Logik des Wissens. In dieser stehen weder die Urteils- oder Kategorientafeln, sondern eine dreistufige Bildlogik im Fokus des Interesses. Durch diese Logik der Erscheinung kommt der Transzendente Logik ihr systematisches Recht als Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Denkens zu, die aber dennoch nicht zur Reflexion des Zusammenhanges vom Absoluten und der Erscheinung vordringen kann. In meinem Vortrag soll ein Fokus auf den Unterschied von Kants Konzeption und Fichtes Konzeption einer Transzendente Logik gelegt werden, wobei die jeweilige Analyse der Apperzeption der Hauptpunkt der Interpretation darstellen wird.

Böhm, Sebastian

Formen der Selbstverdunkelung der Pflicht: Trägheit und intelligible Tat

Sowohl Kant als auch Fichte gehen von der Allgemeinheit des Faktums des Bösen und also von der Verkehrung des richtigen Selbstverhältnisses des menschlichen Willens aus. Da die Allgemeinheit dieser Behauptung in keiner empirischen Erfahrung zu begründen ist, sehen sich beide genötigt, auch angesichts der konstatierten letztlichen Unbegreiflichkeit des Bösen, einen „Vernunftgrund für jene Behauptung zu geben“. Kant entfaltet diesen Vernunftgrund in der Lehre von der intelligiblen Tat, Fichte in der Lehre von der Trägheit als Grundlast der Menschen.

Anliegen des Beitrags ist der Aufweis der in diesen Lehrstücken enthaltenen verschiedenen Formen der Selbstverdunkelung des Pflichtbewusstseins und die Bestimmung ihres Verhältnisses. Bekanntlich bestimmt Kant das Böse als bewusste Entscheidung wider die Unbedingtheit des Sittengesetzes, für Fichte hingegen ist eine bewusste Entscheidung wider das Sittengesetz unmöglich. Von dieser Differenz her lassen sich zwei gegenläufige Tendenzen, welche sich jedoch gegenseitig ergänzen und erhellen, voneinander absetzen: Die Lehre von der intelligiblen Tat als bewusste Entscheidung wider die Unbedingtheit des Sittengesetzes tendiert dazu, die Notwendigkeit der Verdunkelung derselben, d.i. die Trägheit seine Gesinnung von den Erscheinungen her erkennen zu wollen, zu verdunkeln. Die Lehre von der Trägheit hingegen tendiert zu einer Verdunkelung des bewussten Freiheitsgrundes des Verdunkelungsprozesses. Diese beiden Formen der Selbstverdunkelung – die erlittene und die hervorgebrachte – sind in unterschiedlicher Gewichtung bei Kant und Fichte präsent und bedürfen einander. Der Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte:

1. Kants Stufenleiter des Bösen – Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit, Bosheit – wird zunächst auf die Unterscheidung von unvorsätzlicher (*culpa*) und vorsätzlicher Schuld (*dolus*) bezogen, um von dieser Unterscheidung her die Differenz zwischen der bewussten menschlichen Bösartigkeit und der bewussten teuflischen Bosheit zu bestimmen. Im Gegensatz zur teuflischen Bosheit, welche das *Böse als Böses* will und sich dies nicht verdecken muss, ist dies der menschlichen Bösartigkeit unmöglich, sie muss sich das von ihr in der intelligiblen Tat mit Bewusstsein [!] gewollte *Böse als Gutes* auslegen und also sich dieses Bewusstsein verdunkeln. Dies zeigt Kant durch die Differenz zwischen der „Verkehrtheit des Herzens“, der

bewussten Verkehrung der Ordnung der Triebfedern, und der „Tücke des menschlichen Herzen (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnung selbst zu betrügen“, an. 2. Bekanntlich schließt sich Fichte der Lehre von der intelligiblen Tat nicht an und schließt eine bewusst böse Willensbestimmung als teuflische Unmöglichkeit aus. Damit übergeht er die kantische Differenz von Bösartigkeit und Bosheit und versucht den Vernunftgrund des Bösen als Trägheit zu bestimmen, welche das Pflichtbewusstsein verdunkelt. Dies hat zu dem unberechtigten Vorwurf Schellings geführt, dass damit der Freiheitsgrund des Bösen beseitigt werde. Wie zu zeigen ist, unterscheidet Fichte zwischen der „unschuldigen“ Trägheit der Natur und der „gefallenen“ Kraft der Trägheit, welche der in sich verkehrten Selbstliebe, dem kantischen Eigendünkel, entspricht. Diese Trägheit ist als Hindernis der Freiheit keine bloße Natur mehr, sondern Ausdruck der „Freiheit selbst, welche gefesselt ist“.

3. Abschließend wird die innere Einheit beider Perspektiven zusammenfassend rekonstruiert. Während sich die kantische vorsätzlich böse menschliche Tat, im Gegensatz zur teuflischen Bosheit, sich selbst ihre Willensbestimmung verdunkeln *muss* und so die Differenz von Mensch und Teufel artikuliert, ist die Trägheit Fichtes eine Trägheit zweiter Ordnung (man denke an die „Trägheitssünde“, die Acedia), eine Tat, welche die Willensbestimmung verdunkeln *kann*, und artikuliert darin die Differenz von Mensch und Tier. Beide Ansätze betrachten die Bewusstlosigkeit der Pflicht gewissermaßen aus entgegengesetzten Perspektiven und ergänzen derart einander. Das böse Selbst ist damit zugleich Initiator und Opfer des Verdunkelungsprozesses, es erleidet seinen Selbst-Betrug und bringt denselben ebenso hervor, es ist Lügner und Belogener zugleich. Die Verdunkelung des Pflichtbewusstseins lässt sich damit als eine Rationalisierungsstrategie des Irrationalen fassen, sie bringt notwendig einen Schein von Rationalität hervor.

Bondeli, Martin

Die Wirkung der *Kritik der Urteilskraft* auf Reinhold und Fichte

Reinhold entwirft 1788 und 1789 eine geschmackstheoretische Lehre des ästhetischen Vergnügens, die als Teiltheorie seines kommoden Systems der Elementarphilosophie gelten kann. Nach 1790 verteidigt er diese Lehre zum einen gegen Kants Abwertung des Gefühls des Vergnügens, zum anderen bereichert er sie durch Grundeinsichten aus der *Kritik der Urteilskraft* zu den Vorstellungen des Schönen und Erhabenen. 1792 unterbreitet er zudem auf der Basis des Gattungsbegriffs des «Vergnügens überhaupt» eine Neuinterpretation von Kants Dreiteilung von Wohlgefallen am Angenehmen, Schönen und Guten. Mit dieser zeigt er unter anderem, dass auch beim Wohlgefallen am Angenehmen ein Beifall in der Form des ästhetischen Urteilens möglich sein soll. Fichte seinerseits beginnt im Herbst 1790 mit der Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* und verfolgt eine Zeitlang, letztlich aber ohne Erfolg, den Plan, ein gemeinverständliches Exzerpt dieses Werks zu veröffentlichen. Dabei scheint er dem Vermögen der reflektierenden Urteilskraft in der Funktion eines «Vereinigungspunktes» von theoretischer und praktischer Vernunft eine besondere Beachtung geschenkt zu haben. Ende 1793 /Anfang 1794 wird Fichte sodann im Rahmen des praktischen Philosophierens in einem eigenwilligen Stil signifikante Stoffe aus Kants dritter Kritik in seine Systemreflexionen

integrieren, daneben aber auch Reinholds Begriff des Vergnügens zustimmend Rechnung tragen.

Ich vergleiche in meinem Vortrag die beiden Ansätze und vertrete die Ansicht, dass Fichte im Hinblick auf die Grundlegung, systemische Verortung und Gesamtbeurteilung des ästhetischen oder Geschmacksvermögens mit Ergebnissen Reinholds weitgehend übereinstimmt. Was Fichte von Reinhold trennt, hat mit der Ausgestaltung der gemeinsamen Idee zu tun, das Gefühl des ästhetischen Vergnügens sei in seinem Verhältnis von Subjekt und Objekt als eine Struktur selbstaffektiver Subjektivität auszulegen. Während Reinhold in dieser Sache davon ausgeht, das Subjektvermögen einer Einheit von Spontaneität und Rezeptivität betreffe den Bezug des Subjekts auf seinen inneren Stoff, vertritt Fichte eine streng monistische Konzeption und argumentiert dafür, auch der äußere Stoff lasse sich als eine Komponente selbstaffektiver Subjektivität begreifen.

Breazeale, Daniel

Between Theory and Practice: Fichte's Proposal for a "Mediating Science" of *Ascetik* (1798)

There is an obvious tension between the firm distinction drawn by Fichte between the realms of "theory" (speculation, philosophy) and "practice" (life, the ordinary standpoint) and his insistence that the *Wissenschaftslehre* can and should transform human life, both at the individual and societal levels. One of his strategies for overcoming this tension and bridging the gap between pure philosophical theory and practical human life was to project the idea of a realm of "mediating" or "intermediary" sciences, the specific task of which would be to *apply* the lessons of theory within the practical, everyday realm. This project is outlined in his unpublished 1798 lecture, *Ascetik, als Anhang zur Moral*, where he identifies two such sciences: politics and *Ascetik* (asceticism, ascetics).

The goal of the science of ascetics is not to instill a moral way of thinking. Instead, it is concerned solely with discovering and encouraging practices designed to assist someone *who already occupies the moral standpoint*. Its goal is to help such a person *retain his resolve to heed the call of duty on every future occasion*. More specifically, its object is to prevent such a person from *forgetting* his own sincere prior moral commitments (since, according to Fichte, the only way to explain why a morally good person sometimes fails to act accordingly is because of sheer *forgetfulness*.) The task, therefore, is to promulgate rules that will ensure that one will always *remember* such commitments.

The rules in question are made possible by what Fichte calls "the law governing the *association of ideas*" and are intended to help the moral agent avoid pernicious associations of ideas and replace them with morally salubrious ones. To this end, what the science of ascetics dictates is that one should engage in *regular self-examination* in order to become clearly aware of those situations in which one is most likely to forget one's moral commitments and act instead purely in accordance with one's natural drives -- an awareness guaranteed to produce feelings of *self-contempt*. Once one has accustomed oneself to *recalling* such feelings whenever one thinks of such situations, one will no longer allow oneself to be carried away by passion, but will instead recall one's prior commitment and hence act accordingly.

Though such advice might well be of practical value, Fichte immediately realized that the projected discipline of ascetics could never be more than "an aggregate of psychological remarks." It utterly fails to satisfy his own criteria for any genuine "science" and therefore cannot really be part of *die gesamten Wissenschaftslehre* after all.

Buijs, Martijn

Leben ist Liebe – on love and its being in Fichte's philosophy of religion

The Biblical tradition calls our highest duty to love God and our neighbor. This double love commandment is an irritant to much of modern philosophy. After all, can the affective upwelling we call love be commanded at all? Should we as agents not content ourselves with performing the duties which through practical reason we freely set ourselves? If the love commandment is to be meaningful, it must be that our moral disposition somehow remains flawed or incomplete, and calls for being exceeded on a religious level.

Fichte's *Anweisung zum seligen Leben* seems to indicate precisely such a move. *Leben ist Liebe*, his enthusiastic claim runs; the reciprocal love (*Wechseliebe*) of being and existence, man and God, is not only the site of our true bliss, but exceeds our rationality by being its source. Taken seriously, then, this claim enshrines love not merely as an ethical precept, but as a systematic metaphysical principle that structures Fichte's thought as a whole.

In my contribution, I will critically scrutinize Fichte's rapturous embrace of love. I argue that Fichte's concept of love, leaning as it does on Spinoza's *amor intellectualis Dei*, is vulnerable to the charge of being a sophisticated, metaphysical form of self-love. I will then proceed, by means of a crucial hint from Schelling's *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, how this trap may be avoided.

Bykova, Marina F.

Fichte and the Problem of Logic: On the Relation of Formal and Transcendental Logic

The question of logic lies at the core of Fichte's project of scientific philosophy, and not only with regard to the used terminology that largely originates in logic (e.g., 'setzen,' 'konstruieren,'s etc.) but also in respect to the logic-based structure and presentation of a philosophical system governed by logical relations and inferences. The search for logical grounding of the *Wissenschaftslehre* remains Fichte's central focus through his entire philosophical career. Yet his account of logic and its relation to philosophy underwent substantial changes, evolving from treating logic – in the early Jena period – as a purely formal discipline that "must be deduced" from the *Wissenschaftslehre* to recognizing – later in Erlangen and Berlin – the need of advancing philosophy as transcendental logic.

On my reading, Fichte's genuine attention to the question of logic and his rigorous shift away from formal and toward transcendental logic can be explained by methodological reasons, closely associated with his search for a *transcendental* immanent grounding of his *Wissenschaftslehre*.

The issue of the immanent advancement out of the first principle(s) becomes Fichte's main concern that compels him to reject the rules and principles of formal logic as incapable of securing the proper procedure and instead search for such standards elsewhere. The transcendental logic that Fichte proposes is intended to provide the logical principles of thought and experience in general, while exposing the conditions for the possibility of their fulfillment. I will begin with a brief survey of Fichte's understanding of the relation between logic and *Wissenschaftslehre* as it is presented in the 1794/95 *Grundlage*, set against the backdrop of a noticed inconsistency within Kant's logical commitments. My main focus here will be on the questions of beginning and of the methodical procedure Fichte employs to philosophically demonstrate how representational content can be constructed from it. I will then turn to Fichte's 1812 Lectures "On the Relation of Logic to Philosophy" and consider the idea of transcendental logic formulated there. Fichte's important innovation that often escapes scholars' attention is his shift from *Sein* traditionally seen as a beginning of logic to *Bild* as the starting point of his transcendental logic. The *Bild* allows thinking to abandon the empty formality of *Sein* (Being) and to gain the dimension of *Werden*, manifesting its *constructive* power. Determined content is produced (*constructed*) as a "*Tat des Werdens*" governed by heterothetic relation of the otherness. I will conclude by assessing Fichte's project of logic, specifically contrasting his model, based on heterological correlation between the I and the Not-I, and Hegel's model, based on the antithetical opposition.

Carbone, Antonella

The reflection upon Language in the *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* 1795-1799

The contribution focuses on the relation between Language and Thought analyzed by J.G. Fichte between 1795-1799, especially during the academic lessons in Jena about Logic and Methaphysics.

Simultaneously to the publication of the article entitled *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* in 1795 on the *Philosophisches Journal*, Fichte provides for a genetic *Sprachlehre* in the Pragmatic History of the Human Mind, building further the analysis of Knowledge accomplished through the *Transzendental Logik*.

Actually, the language is disclosed as a tool of knowledge: the sign is a linguistic image, natural and thetic rather than arbitrary, through which the I marks and keeps neatly in itself the conscious intuitions of the Self (Fichte defines them as *Augenblicke*) in order to remember them in place of a synthesis with a new *Schema* produced by Imagination.

The *Einbildungskraft*, as it is presented in these lessons, creates both transcendental schemata as well as the signs and acts as *Erinnerungsvermögen*.

This faculty, working both in a transcendental and sensible way, so important into the *Grundlage* of 1794, builds the spoken languages. These contain a formal side, related to the grammar of thought, and a material side, corresponding to the intuitions of the Self peculiar to the communities the languages are spoken by.

Languages are nothing more than the signature of the temporality of *conscience*, the history of the *Leben* which expresses itself through them and is still opened to the possibility of enrichment.

The aim of *Transzendental Logik* and *Sprachlehre* should be ensuring that the philosopher makes the big leap from the factual to the ideal point of view and becomes aware of the action of the Spirit through languages.

The lessons about Logic and Methaphysics in Jena and the theory of language here presented give evidence both of the influence of the classical rethoric Fichte studied at the *Stift* in Pforta (actually he names Simonide from Ceo in his notes) and the statement against

Kant in relation to the construction of a real logic. Furthermore, they prove the intention of the philosopher native of Rammenau to include a reflection upon language in his system, which constitutes a *desideratum* of the researchers of the Fichte-Gesellschaft by long time.

Crowe, Benjamin

Twesten's Dilemma: The Later *Wissenschaftslehre* as a System of Freedom

Fichte's student August Twesten (1789-1876) posed a dilemma in an 1811 letter to a friend: is Fichte correct that his system has undergone no fundamental changes, or has he in fact abandoned central commitments from his Jena writings? Taking the first horn as a guide, I argue that in the most complete presentations of the *Wissenschaftslehre* from the end of Fichte's career (1810, 1811, 1812) freedom is still the fundamental principle of his system. Fichte begins his arguments in each of these presentations by considering the *idea* (or "appearance" of God), in order to show that the condition for the possibility of appearances is not any being (including God), but rather is the self-reverting activity or reflexivity of appearance itself. I further examine whether or not this explanatory ground is alien to I-hood in a problematic way.

d'Alfonso, Matteo Vincenzo

Das neoliberale Paradigma von Rationalität unter der Lupe der Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes. Eine kritische Betrachtung

In meinem Vortrag möchte ich das neoliberale Modell von Rationalität von dem Standpunkt in Frage stellen, der Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* darstellt. Mein Vortrag wird in drei Teile gegliedert sein. Der erste Teil dreht sich um die Diagnose des Neoliberalismus, die Foucault in seinen Vorlesungen über die Biopolitik formuliert. Hier sieht Foucault eine direkte Verbindung zwischen Gouvernamentalität und der eindeutigen Zurückführung der Definition von Rationalität auf das wirtschaftliche Paradigma, das anthropologisch mit dem *homo oeconomicus* zusammenfällt und logisch von der *Rational Choice Theory* formalisiert wurde.

Da allerdings der Ursprung dieses Modells unter Anderem zur österreichischen Schule der Nationalökonomie zurückzuführen ist, werde ich im zweiten Teil des Vortrags die

Handlungstheorie von Ludwig von Mises erörtern, die er in seinem Meisterwerk von 1940, *Nationalökonomie. Eine Theorie des Handelns*, aufarbeitet. Er ist nämlich einer der Väter eines anthropologischen Musters, in dem menschliches Handeln, Wahl, Rationalität und Wirtschaft eng voneinander abhängen.

Somit werde ich zum dritten Teil des Vortrags übergehen, in dem endlich J. G. Fichte ins Spiel kommt. Denn das Modell von Rationalität, das von von Mises deduziert wurde und das als Vorlage des Rationalitätsbegriffs dient, der in der neoliberalen Gouvernamentalität angewandt wird, entspricht dem, was Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* dem Verfahren der bloßen *theoretischen* Vernunft zuschreibt. Darauf lässt allerdings Fichte einen zweiten Teil folgen, in dem er die Gründung und die Rechtfertigung, ja die authentischen Bedingungen der Möglichkeit jenes theoretischen Handelns, bzw. der Intelligenz in der Entfaltung der *praktischen* Vernunft darstellt. Somit bietet Fichte ein Paradigma der Rationalität, das auf einmal breiter und mächtiger ist als das von von Mises, und das außerdem in der Lage ist, seine eigene Begründung anzubieten, und somit eine authentische Genese des menschlichen vernünftigen Handelns zu besorgen.

Dozzi, Marco David

Abstraction, Reflection, and Analysis: Fichte's Phenomeno-logic of a Dialectic between 'Layers' of the I

On the face of it, the method of the *Wissenschaftslehre* as described by Fichte is not complicated. To 'perform' it, one must imaginatively abstract from all that is 'not-I' in order to focus on one's own self-consciousness or 'I,' specifically in the sense of identifying what makes it possible – or, yet more specifically, identifying its *'transcendental'* conditions. Surprisingly, Fichte often suggests that all that is required to be granted insight into these conditions is to simply 'perform and observe' this act, as the rest of the process virtually takes on a life of its own as a result. That is, one simply focuses one's attention upon the concept of the I, from which understanding of these conditions will 'flow out,' or unfold 'before one's eyes.'

His reader may justifiably suspect that this is a simplification. We may nonetheless entertain the possibility that some form of 'passivity' is ingredient in any exercise in transcendental logic. What exactly is happening when such insights 'appear before one's eyes'? Fichte says that these truths are *'Grundgesetze'* which have a foundation in 'Reason.' Thus, by devoting our attention to (the concept of?) the I, we are apparently 'put in contact' with Reason in some sense. Despite the passivity Fichte speaks of here, 'performing' the *Wissenschaftslehre* still involves concerted and prolonged effort – at least in the sense that one 'pursues' Reason; one poses 'questions' to which it gives a 'response': a dialectic. Yet these answers are also supposed to come from *oneself*, in some sense. Hence, Fichte also designates Reason as the 'pure I,' which is supposed to correspond to – if not simply *be* – the I which is itself performing the *Wissenschaftslehre*.

This talk will attempt to both comprehend and justify the sense(s) in which the philosophical *Wissenschaftslehrer* is both 'identical to' and 'distinct from' the pure I. To do so, it identifies and explicates phenomenological presuppositions of Fichte's method. Crucial in this regard are Fichte's notions of abstraction, reflection, and analysis. Abstraction from the not-I is followed

by (or simultaneous with) reflection upon the I, and Fichte typically characterizes this as a form of ‘analysis’: a discursive fragmentation of what the I has already synthetically united. The ‘original’ synthetic activity of the I is experienced *passively*, and this entails that there is a ‘layer’ of the I which is in some sense ‘separate’ from (and precedes) philosophical agency. However, philosophical investigation is an activity to which this ‘primordial’ I is passive. There are thus at least two ‘layers,’ or forms of the I which are passive and active in differing respects, a notion that is almost explicit in Fichte’s paradigm of the two ‘series’ of the I’s actions. It is argued that these series ultimately represent a distinction between a ‘conscious’ and an ‘unconscious’ I.

Falduto, Antonino

Leipziger Konstellationen. Zum Kantianismus an der Universität Leipzig um 1790

Kants Rolle in der Entwicklung des philosophischen Denkens Fichtes ist ein Thema, dem die Forschung schon unzählige Studien gewidmet hat. Insbesondere steht bekanntlich Kants *Kritik der praktischen Vernunft* im Zentrum des fichteschen „Kant-Erlebnisses“, während Fichtes auch in Leipzig um 1790 stattgefundenen Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* (und die systematische Funktion dieser Lektüre im Kontext seiner neuen Denkentwicklung) eher weniger Beachtung findet. Meine Analyse widmet sich deshalb genau dieser Themenkonstellation. Es ist zunächst mein Ziel, die Grundzüge des Philosophieunterrichts an der Universität Leipzig in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu skizzieren und somit einige Aspekte der Rezeption der kantischen Philosophie an der sächsischen Landesuniversität zu erhellen. Auf den Resultaten dieser anfänglichen Analyse basierend werde ich dann der Frage nachgehen, inwiefern die Leipziger Umgebung bei der Neuausrichtung des philosophischen Denkens Fichtes gewirkt hat, und mithin insbesondere auf die Rolle der dritten *Kritik* im Rahmen der philosophischen Entwicklung Fichtes eingehen.

Ferraguto, Federico

The Choice of Philosophy from the Dispositional Point of View

The paper offers a survey of the Fichtian problem of the choice of philosophy. Beginning with a discussion of the temperamental thesis presented in the Erste Einleitung, it is shown how from Fichte's point of view, the choice of philosophy gives a choice "for" philosophy (§1). It is then shown how the choice for philosophy, analyzed from the introductory lectures of 1810-11, cannot be justified through the internal recursiveness of the WL, which appears only as an 'order' motivated by pre-reflective practices (§3). Adherence to this order is motivated, as Fichte shows in some writings of 1809, by an *Angewohnung* to the rule of the WL, conducted through repetition, reproduction, and memory, and in a dimension still external to the development of the WL in specie (§4). As the investigation of the Nicolaischrift shows, this dimension is accessible to a biographical type of knowledge, capable of showing the genesis of an

individual's character and pragmatically explaining what cannot be recursively deduced (§ 5). Thus, a possible extension of transcendentalism beyond recursivity is shown as a function of the formation of a radical critical philosophy that accounts for the material conditions of the fact of philosophy's choice (§ 6).

Formisano, Roberto

Retour au transcendantal. L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et la phénoménologie de Michel Henry

Le sujet de ma communication s'inscrit dans le cadre d'une hypothèse de recherche visant les héritages de l'idéalisme allemand dans la philosophie phénoménologique française du XX^e siècle. Il concerne plus particulièrement la mise en relation des philosophies de Fichte et de Michel Henry, en raison de leur intérêt partagé pour la question de la "vie immanente" de l'absolu, c'est-à-dire de l'absolu en tant que « vie » et « immanence ».

Le but n'est pas celui de développer une simple confrontation extérieure, d'ailleurs vaine et absurde, entre deux systèmes de pensée incomparables, et qui appartiennent à deux époques différentes. Le rapprochement des philosophies de Michel Henry et de Fichte trouve en réalité sa motivation essentielle dans ce qu'on pourrait appeler la « réception créatrice » dont la phénoménologie de Michel Henry témoigne dans *L'essence de la manifestation* (1963). Dans cette œuvre fondatrice de la phénoménologie henryenne, la *Religionslehre* que Fichte élabore en 1806 fait l'objet d'une interprétation phénoménologique, voire d'une appropriation herméneutique, où l'enjeu décisif concerne le *hiatus* que la philosophie transcendantale fichtéenne reconnaît au sein de la phénoménalité absolue, entre la vie immanente de l'absolu « en soi » et le Savoir absolu. Dans son œuvre de 1963, Henry opère donc une « transposition » des principes propres à la phénoménologie fichtéenne dans le langage et les catégories propres à la phénoménologie contemporaine, son but déclaré étant celui d'envisager la possibilité d'une « autre » phénoménologie, alternative à celles représentées par les philosophies de Hegel et de Heidegger. Cependant, il faut le rappeler, ce n'est pas en raison d'une « adhésion » aux principes de la *Wissenschaftslehre* que Henry (re)interprète Fichte. Sa reprise est plutôt finalisée à un dépassement, qui se concrétise aussi en une critique de la conception fichtéenne de la philosophie et de son savoir. Dans ce cadre, avec la reprise et l'ouverture de cette « tension » qui traverse le rapport de Michel Henry à Fichte dans son œuvre de radicalisation de la phénoménologie contemporaine, la compréhension parallèle de leurs philosophies nous permettra de développer une confrontation théorique quant aux modes différents de traitement que les deux philosophes réservent au principe phénoménologique qu'elles partagent, à savoir l'idée de l'« autonomie » de la vie absolue et de son hétérogénéité à l'égard de la phénoménalité du *Dasein*. Sous la médiation de Fichte, l'éclaircissement des raisons fondamentales qui opposent les phénoménologies de Heidegger et de Henry, constituera l'élément crucial pour une réélaboration de la problématique concernant le concept de la phénoménologie, en tant que philosophie transcendantale.

Fracalossi, Ivanilde

Reinhold's adhesion and criticism to the Fichte's transcendental idealism: passage from the subject-object relationship to the absolute subject

Reinhold was an assiduous figure in the post-Kantian discussion who, despite Schulze's attacks, led Kant's defense and was the first student to interpret his master's moral law as a fact of moral conscience and, thus, initiated the path to the foundation of this law as "empirical". The question of the thing itself was one of the systematic problems that kept Reinhold in his elaboration of Elementary philosophy. Evidently, it was also decisive for Reinhold's connection with the Fichte's *Doctrine of Science* in 1797, in which it is no longer the consciousness or the subject-object relationship that forms the top of the philosophical system, but a strictly monistic conception. At that time, Reinhold argued with self-criticism that his previous determination of the thing itself, as an object of conscience, conceived in the sense of a mere matter, which exists independently of any form, leads to a serious inconsistency, therefore, it must be abandoned. In Elementary philosophy, the subject presented himself mainly as represented and representing, not because he is a substance, "but because of simple representations recognized by us through consciousness, therefore, insofar as it is a faculty". The substance cannot be presented in any simple representation, whereas the faculty can only be expressed in a simple representation. In other words, there was a distinction between the subject itself and the representing subject, in which the subject itself, seen as the basis of the affection, was the foundation of the represented and the representing subject. The latter, from the theoretical point of view, was conceived now as transcendental, now as an empirical subject; but from a practical point of view, it is understood as the person who desires and who has absolute power of choice in the face of a decision for or against the moral law. With the transition to Fichte, the subject in the sense of self-consciousness and the subject who desires are valued, but the difference to the subject itself is not explicitly eliminated. It is in this transition from Elementary philosophy to the *Doctrine of Science* that this text intends to concentrate, as well as trying to explain what conclusions should be drawn for the thing itself as subject in itself.

Gao, Hui

Fichtes Unterscheidung zwischen Handlung und Sprache als eine mögliche Widerlegung der Sprechakttheorie

Fichtes Sprachlehre fungiert nicht nur als die Grundlage seines eigenen Systems, sondern trägt zur zeitgenössischen Reflexion der Sprachtheorie bei. In seiner Sprachlehre wird die Sprache jeweils negativ bestimmt hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung, und positiv bestimmt als Leitung der Freiheit durch Freiheit. Jene negative Bestimmung der Sprache ist hier unser Hauptthema. Fichtes wesentliche Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung wird als ein wesentliches Merkmal der Bestimmung der Sprache konzipiert. Die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung wird oft vernachlässigt. Gerade aus diesem Grund fehlt es an einem systematischen Überblick über Fichtes gesamtes System, es wird nämlich nicht

erkannt, weshalb die Sprachtheorie als die Grundlage seines Systems betrachtet werden sollte. Die Vernachlässigung dieses Punktes könnte fälschlich den Eindruck erwecken, Fichtes Sprachlehre könne sich zu einer Sprechakttheorie entwickeln, wobei die illusorische ontologische Tragweite der Sprache und ein dogmatischer Hang unvermeidlich wären. In diesem Beitrag wird gezeigt, dass eine Versöhnung zwischen Fichtes Sprachtheorie und der Sprechakttheorie völlig unmöglich ist. Umgekehrt könnte Fichtes Sprachtheorie, vor allem seine grundlegende Unterscheidung zwischen Handlung und Sprache, als eine scharfsinnige Widerlegung der Sprechakttheorie betrachtet werden.

Um dies zu erläutern, wird zuerst Searles Sprechakttheorie als ein Beispiel herangezogen, die einen Schritt weiter als diejenigen von Austin und von Grice geht und wohl die beste Fassung der Sprechakttheorie repräsentieren dürfte. Wir werden insbesondere anhand des Sprechakts der Referenz untersuchen, worin die Problematizität einer Sprachauffassung besteht, welche die Sprache als ein Akt betrachten will, und weshalb diese unvermeidlich in eine dogmatische Position geraten muss. Danach gehen wir auf Fichtes Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung ein, und fragen uns, aus welchem Grund diese Unterscheidung gemacht wird. Es wird verdeutlicht, weshalb der Zweck einer Handlung unbedingt vom Zweck der Sprache unterschieden werden muss. Durch die Sprache wird nur beabsichtigt, den Gedanken auszudrücken, während der Zweck einer Handlung sich notwendigerweise nach einer realen Auswirkung streben soll. Dadurch wird eine potentielle Überschreitung der Grenze zwischen einer sprachlichen Welt und einer realen Welt und die Ursache der sprachlichen Illusion vermieden. Die praktische Wirkung der Sprache basiert auf ihrem realen Bezug, aber diese Wirkung ist nur mittelbar und zwar mittels der Handlung. Eine klare Grenzziehung zwischen beiden Zwecken bereiten den Boden für Fichtes konsequente transzendentalphilosophische Position, die sich von dem dogmatischen Hang der Aufklärung und ihrer abergläubischen Sprachauffassung unterscheidet.

Die Betonung der Rolle der Sprache bei der Vermittlung der Aufforderung in der Intersubjektivitätslehre könnte dazu verleiten, dass die Sprechakttheorie als eine weitere Entwicklung von Fichtes praktischer Philosophie anzusehen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass dieses Fazit auf einem Missverständnis beruht. Die Bedeutung von Fichtes Sprachtheorie liegt nicht darin, eine Vorstufe, sondern ein Gegengewicht zu den zeitgenössischen Theorien zu bieten.

Garcia, Luis Felipe

Fichte und Pestalozzi: Transzendentalphilosophie als Bildungssystem

In einem Brief an seine Frau aus dem Jahr 1807 behauptet Fichte, nachdem er Pestalozzis *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* gelesen hatte, dass Pestalozzis „Erziehung-System“ das „einzigste Mittel“ sei, die Menschheit „zum Verstehen der Wissenschaftslehre tauglich zu machen“ (GA III/6, 121). Während diese Behauptung angesichts Fichtes Popular-Schriften von 1804-1806 sowie seines kontinuierlichen Versuches, die Philosophie populärer zu machen, nicht ganz überraschend erscheint, deuten diese starken Worte auf eine engere Verbindung zwischen Pestalozzis „System“ und Fichtes transzendentaler Philosophie hin. Genauer gesagt, es scheint

etwas an Pestalozzis Ansatz zu geben, das ihn näher von Fichtes eigener Sicht dessen bringt, was transzendente Philosophie eigentlich ist. Aber warum sieht Fichte einen fundamentalen Zusammenhang zwischen einem Bildungssystem und seiner transzendentalen Philosophie? Meines Erachtens ist dies einer der originellsten – und immer noch unterschätzten – Aspekte von Fichtes Rezeption und Transformation von Kants transzendentaler Philosophie. Ziel dieses Beitrags ist es, Fichtes Behauptung in diesem Brief durch eine systematische Analyse von Pestalozzis Buch und Fichtes Rezeption davon zu verstehen.

Gawlina, Manfred

Politische Rationalität. Ein Versuch mit Fichte

Gerade in transzendentalphilosophischen Kreisen gilt Politik oder „Staatslehre“ meist als Unterfall allein des Rechts. Doch eine solche einseitige Ableitung verkennt schon die Lebenspraxis *eines Politischen*. Politik und Staat können mit ihm mitschwingen oder sich vom Politischen weit oder ganz entfernen. Deshalb stellt sich die Aufgabe, *politische Rationalität in ihrer Struktur* herauszuarbeiten. Und das im Zusammenhang mit den übrigen Grundtypen des Urteilens, vor allem der Ethik, des Rechts, und – vgl. die *Reden an die deutsche Nation* – der Natur (als „geistiger“).

Der Beitrag skizziert im Blick auf den späten Fichte diese Urteilsform des Politischen bzw. das Politische als Kommunikationsweise, näherhin als sich in sich verflechtender und dabei einbeziehender, „gemeinde“stiftender *Triolog*. Johann Gottlieb Fichte wird dabei in den Zeugenstand gerufen. Dokumente vom ihm werden kritisch-produktiv erschlossen, nicht nur dargestellt.

Alternativ könnte man Rousseau oder Machiavelli befragen, jeweils mit Aussicht auf Fruchtbarkeit, während eine Leibnizische „prästabilierte Harmonie“ oder ihre „more geometrico“-Pendents bei Descartes oder Spinoza einem stets streitigen Politischen entgegenlaufen, hin zu sich totalisierender *Verwaltung*.

Auf der - auch von Hannah Arendt und Jean-François Lyotard verwendeten – *Basis* „reflektierender Urteilskraft“ lassen sich Elemente des Prinzipiellen von Recht und Ethik auf nicht bereits vorbestimmte, also nicht-deduktive Weise, zusammenbringen, wenn man jene beiden durch Naturkomponenten verbindet. Und exakt so verbinden muss, um eine entscheidungsfähige Verständigungsform von Bürgerlichkeit, *citoyenneté*, zu erzielen. Die komponentielle Drei fundiert dabei, „deliberativ“, eine Drei der *Adressiertheit* des Politischen Urteils (deshalb „Triolog“!), die sich wiederum typisch unterscheidet von der Eins ethischer und der Zwei juridischer Urteilung.

Durch seinen eigenen Urteilslauf übt so das Politische die „Bürger“ ein und vor für *transpolitische Gemeinschaft(en)*, wo sich mit geteilter Sittlichkeit auch das Künstlerische, in allem Tun, und Religiös-Sittliche intensiver gestalten. Missverständlich nennt der späte Fichte das „Theokratie“, doch es ist eher der geistige Wettbewerb höherer Humanität. Die wahre und einzige *ekklesia* – ursprünglich politischer Begriff - ist die im Bund ihrer Völker frei sich erhebende und sich so in ihrem Vermögen steigernde Menschheit.

Gerten, Michael

Zum Verhältnis zwischen Interpersonalitätslehre und Wissenschaftslehre bei J. G. Fichte

Johann Gottlieb Fichte sieht seine als *prima philosophia* auftretende ‚Wissenschaftslehre‘ ausdrücklich in der Tradition Kants, dessen kritische Transzendentalphilosophie er in ihrer Grundidee bewahren, zugleich aber auch in ihren Fundamenten vertiefen und in ihrem Systemgebäude verbreitern will. Als solche thematische *Erweiterung* der philosophischen Systematik wird in der Forschung weitgehend Fichtes Interpersonalitätslehre verstanden und auch in ihrer Neuartigkeit gewürdigt: Fichte gilt v.a. auch mit seiner Theorie der wechselseitigen Anerkennung von Personen als der eigentliche Begründer einer genuinen, alle weiteren sozialphilosophischen Betrachtungen *fundierenden*, weil transzendental-*konstitutiven* Lehre der *elementaren* Interpersonalrelation(en).

In meinem Beitrag geht um eine doppelte Zielsetzung:

1. Es soll zunächst gezeigt werden, dass alle vorhergehende und leider auch (fast) alle nachfolgende Philosophie, auch alle Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften, selbst da, wo sie mit Grundlegungsansprüchen auftreten, die elementare soziale, interpersonale Relation dogmatisch schon voraussetzen und als Prinzipiat nur weiter konkretisieren, aber eben nicht kritisch aus voraussetzenden Prinzipien genetisch begründen. Demgegenüber ist Fichtes Reflexionsniveau insofern als das höhere nachzuweisen, als er die rein apriorischen, transzendental-konstitutiven Prinzipien von Interpersonalität systematisch reflektiert und aus ihnen die lebendige Interpersonalität philosophisch-begrifflich nach-bildet, ohne dass durch solche transzendente Reflexion auf die innere *notwendige Gesetzlichkeit* der Interpersonalität ihre *lebendige Freiheit* verlorengeht. Von Fichtes genuiner Transzendentalphilosophie aus wäre also zu zeigen, dass die Interpersonalrelation weder auf dem Boden der klassischen Substanzontologie, noch auf dem Boden neuzeitlich-individueller Subjektphilosophie oder auch modern-kommunikativer Vernunftlehren adäquat begrifflich zu bewältigen ist.

2. Der zweite Aspekt meines Beitrages ist in der Forschung weitgehend unberücksichtigt geblieben: Interpersonalität ist nicht nur untergeordneter, etwa sozialphilosophischer Teil der Gesamtsystematik Fichtes, der dann in Rechtslehre und Sittenlehre weiter zu entfalten wäre. Vielmehr entpuppt sich die Interpersonalrelation bei näherer Betrachtung als nicht nur *abgeleiteter*, sondern *fundamental-konstitutiver* Teil der Wissenschaftslehre selbst. Interpersonalität wird also nicht etwa erst auf einem fertigen Boden der *prima philosophia* als abgeleitetes Lehrstück begründet, sondern gehört selbst zu den fundamental-philosophischen Konstitutivprinzipien einer transzendentalphilosophischen Vernunftlehre qua ‚Logologie‘. In den Texten selbst ist dies allerdings keineswegs so offensichtlich. Deshalb stehen hier zwei interpretatorische Fragen im Zentrum:

a) Ist der für die Frühphilosophie so wichtige, das absolute Ich begrenzende und dadurch die gegenseitige Limitation von endlichem Ich und Nicht-Ich begründende „Anstoß“ als „es-haft“ oder als „du-haft“, als objekthaft oder als subjekthafter, personaler ‚Aufruf‘ zu verstehen?

b) Ist die Interpersonallehre in die Konzeption bzw. Terminologie des für die späteren Wissenschaftslehren grundlegenden Verhältnisses zwischen Absolutem und seiner Erscheinung zu integrieren, und wenn ja: wie?

Beide Fragen führen zugleich auf eine Dauerfrage der Fichte-Forschung: Gibt es (hier: auch in der Interpersonallehre) eine gegenüber der Jenaer Frühphilosophie veränderte Lehre in der Berliner Spätphilosophie Fichtes?

Gottschlich, Maximilian

Zur Auseinandersetzung des späten Fichte mit der Logik

Der späte Fichte unternimmt den Schritt von einer äußerlich konstruierenden Dialektik zur Dialektik, in der sich die logische Form als Selbstkonstitution von Wissen darstellt, als sich durch sich erfüllende Form. Damit ist die logische Form als sichselbstbewegende im Blick. Der methodisch entscheidende Gedanke ist, dass sich nur so die Notwendigkeit der logischen Form darstellen könne. Fichtes späte Auseinandersetzung mit der Logik (1812/13) speist sich aus diesem sich konkretisiert habenden Methodenbewusstsein. Dabei wird nicht nur der Abstand Fichtes zur formalen Logik und zur Kantischen transzendentalen Logik deutlich. Es zeigt sich zudem, dass Fichte das Logische in einer Weise gefasst hat, die es ermöglicht, die formale und transzendente Logik als bestimmte Stufen in der Reflexion der Reflexion zu verstehen. Der Vortrag geht diesen Zusammenhängen v.a. mit Blick auf die "Transzendente Logik I" (1812) nach.

Gristina, Silvestre

"The idealist Spinoza": the first absolute idealism. Fichte's place in Feuerbach's *Lectures on the history of modern philosophy*

The aim of my talk is to investigate the early reception of Fichte's thought in the so-called young Feuerbach, starting from his reading of *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel* by Immanuel Hermann and Fichte's *Nachgelassene Werke*. In fact, in a couple of letters to his *fiancée* Bertha Löw Feuerbach talks about his readings, referring to Fichte's biography and Fichte's *Nachlass*. In that period, Feuerbach had started his course of lectures on the history of modern philosophy in Erlangen and he was deeply studying Fichte – as it explicitly emerges from his letters – to prepare the section dedicated to idealism. An impressively large portion of these lectures is, indeed, dedicated to Fichte, as he is considered there as the "central point" of modern philosophy: "the idealist Spinoza".

In the first step I will show that, in the wider perspective of Fichte's reception in the framework of the left Hegelians' thought, these Feuerbach's lectures are a crucial turning point, since they could be considered the first rehabilitation of Fichte's whole philosophy, contrasting the traditional – Hegelian – interpretation of it. If in Hegel's self-narration of the history of philosophy, Fichte and his "subjective idealism" were a necessary, but partial, step in the realization of the Idea, Feuerbach – despite still being a Hegelian – seems to take Fichte as the first philosopher to have implemented the absolute idealism. From these premises, I will then argue that the history of modern philosophy and the history of idealism are reconsidered by

Feuerbach in a totally new, horizontal way: Fichte and Hegel were the highest peaks of philosophy, while Schelling was a mere “poetic *intermezzo*” between them. This is the reason why, according to Feuerbach, “Hegel reproduced Fichte *from himself* again, it is an original, peculiar product”, which means that Hegel reached Fichte’s achievement independently and in a new way. The principle of Fichtean idealism is, indeed, presented as the Idea that lies at the basis of Hegel’s philosophy, even though Hegel understood it in the objective sense, namely, not comprehended from the perspective of the limited and the subjective, but rather with the value of the absolute itself.

I will finally claim that what is definitively at stake in this reinterpretation of history of philosophy is Feuerbach’s later speculative growth. If Hegel and Fichte are interpreted as two different possibilities of absolute idealism – from the point of view of the finite and the limited or from the point of view of the absolute itself –, and not put in a logic of progressive refinement of philosophy, this view could help us rethink the genesis of Feuerbach’s critique to Hegel and his consequent overcome of idealism, towards a new materialism. Ultimately, my talk will set forth the idea that Feuerbach’s interpretation of Fichte in the Erlangen lectures could be interpreted as the first step in tracing a parallel path in Feuerbach’s thought, which leads to his late humanistic perspective of the determinate and the finite. This Feuerbach’s interpretation is also an important milestone concerning Fichte’s reception in the Hegelian Left and its role in overcoming Hegel’s philosophy.

Guyot, Laurent

Fichte et le probleme de la rationalite juridique

C'est une idée largement reçue qu'il y a un changement radical qui s'opère chez Fichte entre 1793 dans les *Considérations sur la Révolution française* et 1796 dans le *Fondement du droit naturel* en vertu de ce que le droit et la morale sont encore mal dissociés dans la première œuvre et le deviennent complètement dans la seconde. De fait, le droit naturel est bien posé en 1793 comme l'expression de la loi morale dans les phénomènes, au lieu qu'il est explicitement affirmé comme une science distincte de la morale en 1796. Il y aurait là simplement une évolution bien connue de sa philosophie et non un problème. Pourtant, c'est faire fi de la complexité de la rationalité juridique fichtéenne que de s'en tenir à cette lecture. Car les arguments avancés par Fichte lui-même en 1796 pour autonomiser le droit par rapport à la morale, parmi lesquels le droit relève d'une loi permissive alors que la loi morale est une loi impérative, se retrouvent paradoxalement déjà dans le texte de 1793, qui distingue obligation juridique et obligation morale, celle-là étant conditionnelle et ayant pour fondement le libre consentement de ma volonté dans le contrat que je passe avec un tiers, celle-ci en revanche étant inconditionnelle et ayant pour fondement la loi morale qui commande absolument à ma volonté. De là que ces deux œuvres que l'on oppose traditionnellement ne représentent pas deux visions inconciliables de la rationalité juridique, mais plutôt deux aspects complémentaires de la même rationalité juridique, elle-même exemplaire de « la raison [qui] est une, et [de] sa présentation dans le monde sensible [qui] n'est elle aussi qu'une » (*FDN*, trad. fr. p. 214). Comment étayer cette idée ? Selon que le Moi est pris sous le rapport de sa *destination* ou de sa *genèse*, deux perspectives

différentes mais conciliables s'ouvrent sur le droit. Pris sous le rapport de la *destination* du Moi, qui est fixée par l'essence de la Raison, le droit est subordonné à la morale, et le droit se divise en droit « affirmatif » et droit « négatif », le droit affirmatif étant celui de faire ou de ne pas faire ce que permet simplement la loi morale, le droit négatif étant le droit inaliénable, immédiatement déduit de la loi morale, de réaliser toutes les actions commandées par le devoir : cette perspective est celle des *Considérations*. Pris sous le rapport de la *genèse* du Moi (du développement progressif de la conscience de soi), le droit est au contraire indépendant de la morale et la précède comme sa condition : cette perspective est celle du *Fondement du droit naturel*. La première perspective est celle de la *fondation* du droit ; la seconde est celle de la *réalisation* du droit. C'est ainsi que le droit naturel n'est qu'un état fictif ou problématique au point de vue de la *réalisation* du droit, au lieu qu'il est une partie du droit parfaite et achevée en soi au point de vue de sa *fondation*. La rationalité change de régime suivant que l'on adopte la première ou la seconde perspective. Au point de vue de la seule *réalisation* du droit, la rationalité est *théorique* et se nomme « la loi rationnelle qui concerne la conséquence [...], ou *cohérence*, et est scientifiquement exposée dans la *Logique générale* » (*Ibid.*, p. 63) : le droit n'est que le moyen le plus cohérent d'atteindre le but en lui-même contingent de vivre avec d'autres individus en communauté. Au point de vue de la seule *fondation* du droit, qui dit autre chose que sa simple *origine* dans l'acte de naissance de la conscience de soi, la rationalité est pratique et se nomme « la forme originaire de la raison en soi, et [...] porte le titre de *loi* » (*Considérations*, trad. fr., p. 94). L'unité de la raison et du Moi forme le point de vue de la réconciliation de ces différents points de vue.

Hankovszky, Tamás

Die Stellung des Satzes des Widerspruchs bei Kant und Fichte

Mein Ausgangspunkt ist das neuerdings viel diskutierte Problem der Wahrheit der analytischen Urteile bei Kant. Zunächst heißt es: „wenn das Urtheil analytisch ist [...], so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden.“ (B189) Es scheint aber, dass es meistens einen Gegenstand gibt, auf dem sich die analytischen Urteile in einem bestimmten Sinne beziehen und dem sie entsprechen. So sind die meisten analytischen Urteile – von Kant in nicht reflektierter Weise – nicht nur logisch oder formal, sondern auch im Sinne der Korrespondenz wahr. Aber wie kann es sein, dass z.B. das Urteil, „Dreiecke sind dreieckig“, welches wegen eines Prinzips der von den Gegenständen abstrahierenden Logik, also unabhängig von den Eigenschaften der Gegenstände, die wir Dreieck nennen, wahr ist, auch mit diesen doch korrespondiert. Die Antwort muss sicherlich irgendwie mit dem Gedanken zusammenhängen, dass die Gegenstände, von denen die analytischen Urteile im Sinne der Korrespondenz wahr sind, auch selbst widerspruchsfrei sind, d.h. ihnen nur eine widerspruchsfreie Beschreibung entsprechen kann. Auch Kant formuliert den Satz des Widerspruchs mit einem starken ontologischen Akzent. „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs. (B 190) Da diese Formulierung den Satz des Widerspruchs nicht nur als ein Gesetz des Denkens, sondern ein Gesetz der Gegenstände des Denkens angibt, stellt sich die Frage, ob er ein Prinzip der

transzendentalen Gegenstandskonstitution, oder ein prekritisches Prinzip der rationalen Erkenntnis der Gegenstände ist.

Fichte entwickelte den Satz des Widerspruchs in die erstere Richtung. Damit hat er den Geist der kantischen Philosophie, der an anderen Stellen besser zur Geltung kommt, gegenüber dem Buchstaben der Formulierung des Satzes auf eine radikale Weise geltend gemacht. Solange nämlich nicht wir diejenigen sind, die die Gesetze der Logik vorschreiben, sind wir in der Tat auch nicht die, die Gesetze der Natur vorschreiben, die wir nach Kant, aufgrund der Logische Funktion des Verstandes vorschreiben sollen. Deswegen spricht Fichte schon in der *Rezension des Aenesidemus* über eine reale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs. Später reißt er im *Begriffsschrift* und in der *Grundlage* einigermaßen ausführlicher die Konzeption der Logik und ihrer Grundsätze, die aus der WL folgt um. Schon hier sieht man, wie die formale Logik ihre Selbstständigkeit und ihren Rang verliert, und wie die transzendente Logik oder überhaupt die transzendente Philosophie sie in sich verschmelzen lässt, und warum sich Fichte später so beklagen konnte: „Eine lästige, u. der WL. sehr beschwerliche Inconsequenz von Kant [...], daß er neben seiner transscendentalen Logik doch die gem[eine] noch wollte stehen, u. gelten lassen.“ (GA II, 14,346) In meinem Vortrag möchte ich die eher implizite Jenaer Lehre der logischen Grundsätze rekonstruieren, und zeigen, wie sich das Problem der korrespondenz-Wahrheit der Urteile, die bei Kant als analytisch galten, aufgrund dieser Auffassung von selbst auflöst.

Hereza Modrego, David

Begriffsgeschichtliche Erörterungen zur „abstrahierenden Reflexion“ der WL (1794)

Eines der wichtigsten (und schwierigen) Probleme unserer philosophischen Gegenwart liegt in der Analyse von Grenzen und Sinn der „Reflexion“ als Paradigma der Rationalität und des entsprechenden Bildes der Subjektivität. Die Bedeutung dieses scheinbar belanglosen Begriffs ist der beste Ausdruck für die impliziten Annahmen und Voraussetzungen der Natur des philosophierenden Subjekts und deshalb der Philosophie selbst. Genau deswegen sind die Spannungen des zeitgenössischen Denkens angesichts dieses Begriffs ein guter Anzeiger vom Stand der heutigen philosophischen Diskussion, bestimmt von denjenigen, die den Begriff von Reflexion ablehnen (z. B. Hegel oder Heidegger), und den, die ihn rehabilitieren wollen (z. B. Habermas oder Schnädelbach).

Die Forschungsarbeit, die als Rahmen des folgenden Vortrages fungiert, geht davon aus, dass eine Untersuchung der Geschichte des Reflexionsbegriffs die Überzeugungs-verschiedenheiten der aktuellen Debatte schlichten kann; und in solcher Geschichte spielt Fichte eine prominente Rolle. Beweis davon ist die besondere Wichtigkeit der Reflexion in seinen zwei ersten Hauptwerken, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (GA I.2, s. 46 ff.) und die *Grundlage* von 1794 (GA I.2, s. 255 ff.), auf die wir die Aufmerksamkeit richten möchten. Schon in diesen Texten wird offensichtlich, dass die „Reflexion“ nicht das bloße „Denken“ oder „Überlegen“ meint; dieser Begriff taucht in Verbindung mit dem der „Abstraktion“ auf und stellt die Methode, den philosophischen Zugang zu der *Wissenschaftslehre* vor. Eine ausführliche

Darstellung desselben wird aber weder von Fichte noch von den Forschern über dasselbe geliefert (vgl. *Kommentar* von Class und Soller, s. 35).

In unserem Vortrag möchten den ersten Schritt zur Erfüllung dieser Lücke darstellen. Dafür werden wir die zwei zitierten Stellen im Lichte einer begriffsgeschichtlichen Forschung der „Reflexion“ und der aus ihr entstandenen „Figuren der Subjektivität“ erklären. Diese Forschung besteht in vier verschiedenen Sinnen der Reflexion vor der *Wissenschaftslehre*, aus denen die Funktion derselben in diesem Werk verstehen werden kann.

- 1) Der erste ist der *psychologische Sinn* von Locke, später auch von Leibniz angenommen. Nach diesem ist die Philosophie durch die innerliche Erkenntnis (innerliche Wahrnehmung) vom Ich als innerweltliches Seiendes möglich, insb. von «to those operations we experiment in ourselves» (*Essay*, Book II, Chap. XXIII, §5); «la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur» (*Principes de la nature et de la grâce*, § 4)
- 2) Der *transzendente Sinn* von Kant, nach dem die „Reflexion“ keine Beziehung zum Innerlichen bedeutet, denn das Ich eine logisch-transzendente, keine reale Bedingung der Erkenntnis ist und deshalb auch nicht erkannt werden kann. Die Reflexion bedeutet also eine Untersuchung der «verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann» (A260/B316); das einzige, das die theoretische Philosophie über die Subjektivität sagen kann.
- 3) In Übereinstimmung mit dem kantischen Sinn des Begriffs, doch auch im Gegensatz dazu, bestimmt Reinhold (*Beyträge I*, s. 143 ff.) die Reflexion als Mittel zur Entdeckung des transzendentalen Bewusstseins, das Philosophie schon immer voraussetzt, so wie auch zur Entdeckung des *propositionalen Ausdrucks* desselben. Mit ihr gelangt der Philosoph zur Einheit der Untersuchung der «verschiedenen Erkenntnisquellen», Mangel der Transzendentalphilosophie Kants.
- 4) Dem Sinn von Reinhold folgend, gewinnt die Reflexion eine wichtige, kritische Nuance bei *Die Kategorien des Aristoteles* (s. ix ff.) von Maimon. In diesem Buch wird den Anspruch kritisiert, die Transzendentalphilosophie aus irgendwelcher Wissenschaft zu abstrahieren oder deduzieren (so wie Kant durch die Logik getan hatte). Philosophie braucht nur die „bloße Reflexion“.

Im Licht dieser vier verschiedenen Sinne möchten wir die Bedeutung der Reflexion bei Fichte auslegen. Mit diesem Begriff möchte Fichte sowohl die Kontinuität der Wissenschaftslehre mit dem neuzeitlichen philosophischen Programm, als auch die radikale Neuheit seines eigenen Vorhabens feststellen. Deshalb bezieht sich die „Reflexion“ (in GA I.2, s. 46 ff. und s. 255 ff) einerseits auf das Wissen von Wissen des Lockeschen *Essays*, aber nach der transzendentalen Wendung Kants und nach den Anmerkungen von Reinhold und Maimon. Andererseits ist die Reflexion mit der Abstraktion charakterisiert, was auch eine Kritik auf alle diese Autoren impliziert. Das mit der Reflexion verbundenen „Abstraktion“ meint, dass das Objekt der Forschung (die Subjektivität) in einem Satz nicht übersetzbar ist –wie Reinhold denkt–; jeder Satz ist immer schon Abstraktion derjenigen Handlung des Subjekts, die immer schon vorausgesetzt werden soll. Diese abstrahierende Betrachtung der Reflexion ist gleichzeitig

dasjenige, dass die Philosophie als ein von aller anderen Erkenntnis unabhängiges Wissen erlaubt, so wie Maimon wollte und nicht etablieren konnte. Die „abstrahierende Reflexion“ ist der letzte Ausdruck der Natur der Subjektivität: die Tathandlung. Die Philosophie ist also ein „abstrahierendes Reflektieren“, genau weil ihr Objekt (die Subjektivität) prä-reflexives ist. Dies ist eine Bedeutung der Reflexion, die immer noch zu denken ist, weil in ihr vielleicht die Vermittlung zwischen den heutigen zwei Stellungen zur Reflexion liegt.

Hoeltzel, Steven

Self-positing, the Space of Reasons, and the Primacy of the Practical

I briefly explore what some recent work on Fichte's conception of reason and rational normativity implies regarding the nature and configuration of the 'space of reasons,' as the latter concept functions in contemporary analytic epistemology. I make three main claims: (1) Fichte's transcendental theory of knowledge entails that, as a necessary condition for the possibility of objective reference, self-positing must author and instate the most fundamental rational norm. Insofar as it does that, (2) self-positing both sets up the space of reasons and determines its basic theoretical and practical layout. Moreover, (3) the transcendently necessary content of the operative norm is such as to underwrite—but also to limit the scope of—our rational obligation to reflect on the epistemic credentials of our most basic metaphysical and moral convictions. I develop these claims with reference to writings from Fichte's Jena period, and through a series of contrasts with the more recent work of John McDowell.

Hoffmann, Thomas Sören

Kann Vernunft erscheinen?

Vernunft zählt zu den Grundbegriffen der Philosophie, die über die Jahrhunderte hin in ihrer Bedeutung immer auch changiert haben. Der Vortrag erörtert das spezifische Verhältnis von Absolutem, Vernunft und Erscheinung bei Fichte und vertritt dabei u.a. die These, daß es ein Proprium des Fichteschen Vernunftbegriffs ist, Vernunft als sich erscheinendes Explizieren des Absoluten zu verstehen, das sich in der Erscheinung zu sich selbst verhält, d.h. sich versteht und als das „Selbstverständliche“ zeigt. Beim späten Fichte wird zunehmend deutlich, daß das Ich als das „Auge“ der absoluten Erscheinung, der „Brennpunkt“ des Kreises des Erscheinens gedacht ist, in welchem Vernunft sich zur Sichtbarkeit entschließt und in auch in die einzelne Erscheinung entläßt. Das Ich ist insofern nicht selbst das Absolute, dennoch ist es Urort des Erscheinens und insoweit Repräsentant des Absoluten. Nach einer Unterscheidung der Logik des Erscheinens von der des Bildes kommt der Vortrag zu dem Ergebnis, daß Fichte gute Gründe dafür an die Hand gibt, den Menschen in der Schwebe zwischen Absolutheit und Mannigfaltigkeit des konkreten Ausdrucks von Vernunft wahrzunehmen und zu würdigen und jede Festlegung auf eine nur „objektive“ Beschreibung zu unterlassen.

Ip, Leonard

Fichtes und Husserls transzendente Kritik der logischen Vernunft

Die Rationalität der Logik galt und noch gilt in der philosophischen Tradition als unhintergebar. In der Transzendentalphilosophie stellt sie sich jedoch als ein Problem dar. Insofern sich diese letztere als radikale Erkenntniskritik versteht, kann sie die Rationalität der Logik in ihrer vorgegebenen Autorität nicht selbstverständlich akzeptieren, sondern muss vielmehr diese auf ihre Möglichkeitsbedingung und ihren Rechtsgrund hin befragen. Erst durch eine konsequente Kritik der logischen Vernunft ist die Erkenntnis wahrhaft transzendental zu begründen. So kann es einer transzendentalen Logik nicht darum gehen, die Formen und Gesetze der traditionellen formalen Logik als vollkommen etabliert vorauszusetzen und diese lediglich durch eine inhaltliche – wiewohl nicht-empirische – Erkenntnistheorie zu ergänzen. Diese Einsicht machen Fichte und Husserl gegen Kants Projekt einer transzendentalen Logik geltend und sind durch die Radikalität, mit der sie jenes Projekt nezugestalten versuchen, auf beispiellose Weise miteinander verwandt. Der legitime Versuch, Gemeinsamkeiten zwischen ihren jeweiligen Ansätze zu eruieren und ihre Zusammenarbeit für ein transzendentales Logikverständnis aufs neue fruchtbar zu machen, kann jedoch nicht gelingen, ohne ihren umfassenden systematischen Differenzen Rechnung zu tragen. In einem ersten Schritt versucht der vorliegende Beitrag diese Differenzen zu skizzieren, um den Hintergrund dafür bereitzustellen, einige Übereinstimmungen in Bezug auf argumentative Strategie, Sachverständnis und Problembewusstsein in einem zweiten Schritt zu analysieren. Daraus soll abschließend Klarheit darüber gewonnen werden, in welchen Richtungen die weitere Arbeit zu einer transzendentalen Logikkonzeption im Ausgang von Fichte und Husserl beitragen kann.

Ivaldo, Marco

Rezeption der dritten Kritik Kants und Erweiterung der Urteilskraft in der „Praktischen Philosophie“ vom Jahre 1794

Ein deutliches Zeugnis des anregenden Einflusses der *Kritik der Urteilskraft* auf Fichtes Suche nach einer grundlegenden Einheit des Theoretischen und des Praktischen - und dem entsprechend der theoretischen und der praktischen Philosophie - legt der zweite Teil – *Praktische Philosophie* betitelt – der *Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie* ab, die Fichte in den Jahren 1793-1794 ausgearbeitet hat. Es sind vorwiegend Hauptbegriffe und -Probleme des zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft*, nämlich der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“, die Fichte in diesem Manuskript der *Praktischen Philosophie* aufgreift, durchdenkt und weiterentwickelt. Die Urteilskraft wird von ihm als (theoretisch) „bestimmendes“ und zugleich als (praktisch) strebendes Vermögen - nämlich als strebende Urteilskraft - erfasst, und zwar nach der Denkperspektive einer unzertrennlichen Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, die kurz danach im Mittelpunkt der Wissenschaftslehre

wirkungsvoll auftreten wird. Dank der Erweiterung der Urteilskraft wird damit ein innovatives Vernunftparadigma aufgeschlossen, das auf der transzendentalen, praktisch-theoretischen Einheit der Vernunft begründet wird. In meinem Referat werde ich den Versuch unternehmen, *zunächst* den modifizierten Begriff von Urteilskraft zu verdeutlichen, den Fichte in seiner frühen Rezeption der dritten *Kritik* erarbeitet hat; *zweitens* werde ich versuchen, auf einige Auswirkungen dieses Urteilskraftbegriffes auf die teleologische Auffassung der Welt Rücksicht zu nehmen, die in der *Praktischen Philosophie* ausgearbeitet wird; *schließlich* werde ich die Idee einer Philosophie ‚von der *Kritik der Urteilskraft* aus‘ zum Vorschein bringen, auf die Fichte in seinem Manuskript hinweist.

Jäger, Gabriel

Die Konzeption der Interpersonalität in den Thatsachen des Bewußtseyns von 1810/11

In Johann Gottlieb Fichtes Spätwerk wird die Aufgabenstellung der ‚Wissenschaftslehre‘ als die Darstellung der Sich-Erscheinung der Erscheinung als Erscheinung des Absoluten charakterisiert. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich einerseits die Strukturanalyse des Wissens als die vollreflexive Selbstthematization des Wissens (Sich-Erscheinung der Erscheinung), andererseits die darin auszuweisende Freilegung der Bezüglichkeit des Wissens auf das Absolute (Erscheinung des Absoluten). Die Wissenschaftslehre im engeren Sinne entfaltet die Struktur des Wissens ausgehend von der Fragestellung, wie das Wissen strukturell beschaffen sein müsste, um als Erscheinung des Absoluten auftreten zu können. Insbesondere in der von seiner Hand zur Publikation vorbereiteten Vorlesung *Thatsachen des Bewußtseyns (TdB)* von 1810/11 geht Fichte die Aufgabenstellung allerdings von Seiten einer methodischen geleiteten Rekonstruktion des Wissens als Einheit der phänomenalen Mannigfaltigkeit an. Ausgehend vom primären Faktum der äußeren Wahrnehmung soll ein Zusammenhang bis hin freien Selbstbestimmung des Individuums am unbedingten Sittengesetz hergestellt werden. Auffällig ist, dass innerhalb dieses Ganges das Themenfeld der Interpersonalität eine herausragende Rolle spielt.

Das Ziel des Vortrages ist die Verortung und Bestimmung der Funktion einer Konzeption der Interpersonalität in systematischen Kontext der TdB. Diese tritt innerhalb der TdB an drei Stellen signifikant auf:

1. *Phänomenologie der Fremderfahrung*: Die epistemischen Bedingungen werden von Fichte hier in einer an die Rechtslehre von 1796/97 erinnernden Weise thematisiert. Der Andere tritt ursprünglich als unmittelbar angeschauter Verbot, die eigene Freiheit rückhaltlos zu gebrauchen, auf. Ob Fichte hier, wie schon in der Rechtslehre, die für das empirische Selbstbewusstsein konstitutive Funktion der Aufforderung einbezieht, bliebe zu belegen. Ich erwarte allerdings, dass der Beweis der Rechtslehre mit den Mitteln der TdB systematisch gestützt und kontextuell erweitert werden kann.
2. *Intersubjektive Objektivität der Natur*: Insofern die transzendente Phänomenologie der TdB bei der subjektiven Erfahrung anhebt, steht sie in der Beweisspflicht die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Geltungsansprüche auszuweisen. Sie muss

daher den drohenden Vorwurf eines theoretischen Solipsismus abweisen – eine Aufgabe, die Fichte innerhalb der TdB klar benennt. Bekanntlich sieht sich Fichte hier einer grundsätzlich kantischen Lösung des Problems verpflichtet. Gleichzeitig beansprucht er über Kant hinauszugehen, indem er einerseits die Elemente kantischer Systemarchitektur grundlegender in der Vernunftstruktur selbst fundieren und andererseits Möglichkeit eines intersubjektiven Zugangs zur Wirklichkeit noch über den Nachweis der allgemeinen und notwendigen Denk- und Anschauungsformen hinaus durch – wie ich mir vorläufig behelfe – die Leistungen einer transindividuellen, produktiven Einbildungskraft begründen möchte.

3. *Die Realisierbarkeit des Endzwecks*: Die höhere praktische Philosophie Fichtes geht über die grundlegende Handlungstheorie, die auch die wichtigen systematischen Elemente der Triebhaftigkeit, der Leiblichkeit und der Zweckbestimmung durch freie Einbildungskraft und Willen einbezieht, hinaus und stellt die Themenfeldern der Sittlichkeit und der Religion in den Fokus. Die Frage, unter welchen grundsätzlichen Voraussetzungen das Sittengesetz als die formelle Erscheinung des Absoluten in einer interpersonalen Gemeinschaft und einer geteilten Weltwirklichkeit als Endzweck realisiert werden kann, bildet in gewisser Weise den Schlussstein der fichteschen Systematik. Es handelt sich hierbei – um auch in dieser Frage auf die Kontinuität der fichteschen Konzeption zu verweisen – um dieselbe Aufgabenstellung, die Fichte als den Versuch die „Synthesis des Geisterreichs“ und den „Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ zu thematisieren, um 1800 seine Jenaer Professur gekostet hat.

Diese drei Zugriffe und ihr systematischer Zusammenhang rechtfertigen das Interesse an einer durch Fichte informierten, transzendentalphilosophischen Konzeption der Interpersonalität. Der Vortrag soll die tiefergehende Erforschung dieser Konzeption vorbereiten.

James, David

Universalmonarchie, Ursprache und das Paradox des kosmopolitischen Nationalismus bei Herder und Fichte

Ich stelle mehrere Grundzüge von Herders und Fichtes kosmopolitischem Nationalismus heraus, insbesondere die prägende Rolle der Sprache bei der Bestimmung einer Nation und der Entwicklung eines Nationalcharakters. Zudem argumentiere ich, dass sowohl Fichte als auch Herder die Nation als eine natürliche Einheit verstehen, die dazu geeignet und fähig ist, der dem monarchischen Staat innewohnenden Tendenz zur Erweiterung seiner Hoheits- und Herrschaftsgebiete zu widerstehen. Bei Fichte ist diese Tendenz stark mit dem Begriff „Universalmonarchie“ verbunden. Auf diese Weise stellt die Idee einer Völkergemeinschaft einen Zustand des Weltfriedens in Aussicht. Doch Fichtes Begründung der Möglichkeit der Verwirklichung dieses kosmopolitischen Zieles, die sich auf seine Theorie einer Ursprache und deren Wirkung auf den Nationalcharakter stützt, unterminiert zugleich dieses Ziel, indem sie

die Ausgrenzung von mindestens einer Nation impliziert. Somit kann man von einem Paradox des kosmopolitischen Nationalismus sprechen.

Jerkic, Dominika

„Wie kommen wir dazu uns einen Leib beizulegen.“ Fichtes Konstruktion sich
objektivierender Vernunft

In *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen“ Vorlesungen über Logik und Metaphysik* leitet Fichte seine Zuhörer auf die Frage, wie wir dazu kommen, uns einen Leib beizulegen, und geht in Folge darauf ein, dass nur durch einen Leib die freie Sphäre der Wirksamkeit des Ich gegeben ist. Die Sphäre der Wirksamkeit des Ich aus den *Aphorismen* gedrungen dargestellt in ihrer Polyphonie: Das Ich setzt das Ich. Das Ich ist nichts ohne sein Zutun. Ich selbst setzte mich schlechthin, bin nur das gesetzt seiende: bin als wen und was ich mich gesetzt habe. Ich setze ein Nicht---Ich mir entgegen, Tatsache. Dem Ich kommt nichts zu, als in wiefern es dasselbe in sich setzt. Es macht die Welt. Das Ich ist nur, was es handelt, und ohne dass es handelt und zu Folge seines Handelns eine Welt setzt, ist es gar nicht.

Vor diesem Hintergrund der freien Wirksamkeit des Ich ist Fichtes Abgrenzung zu Platners Konzeption der Seele zu verstehen, die dort als Quelle der Vorstellungen beschrieben wird – die Seelensubstanz sei, so Fichte Platner zufolge, ein körperliches Ding, in welchem durch Druck und Gegendruck im Raum eine Formation hervorgebracht werden kann, bzw. durch Leiden auch eine Reduktion ihrer eigenen Substanz stattfindet. Sie ist so also ganz passiv und letztlich endlich und unfrei gedacht.

In der Nachschrift *Ideen über Gott und Unsterblichkeit*, die Teil derselben genannten Vorlesungsreihe zu Logik und Metaphysik ist, wird die Konsequenz des Denkens, welches sich aus einer endlichen Perspektive heraus entwickelt, nämlich indem der Mensch sich als endliches Wesen annimmt und weiß dass es dadurch nur endliche Dinge schafft, damit ein Unendliches, das getrennt von ihm als Jenseitiges, impliziert --- und sich damit doch höchsten als eine Seele verstehen kann wenn es ihm denn um eine seine Endlichkeit erweiternde Wirksamkeit geht.

Die freie Wirksamkeit des Ich ist, wie bereits gesehen, nur durch einen Körper möglich, der Teil der Sinnenwelt ist; das Ich macht sich ein Bild von sich, bzw. der Körper ist das, was das Ich an ihm ist. Und zwar nun als Begriff, der nicht, wie Fichte bei u. a. Ernst Platner bemerkt, ein vorgefundener, ein tradiertter Allgemeinbegriff ist, sondern ein transzendentalphilosophisch konstruierter.

Das Ziel des Beitrags ist, anhand Fichtes methodischer Gegenüberstellung, die in den Vorlesungen *Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transcendente Logik* (1812) anhand der „gemeinen Logik“ und der „transzendentalen“ dargestellt ist, vor allem auf das ihnen gemeinsame Objekt einzugehen, nämlich das Denken. Und was Fichte damit meint wenn er sagt, dass in der transzendentalen Logik nicht das Ich denkt, sondern das Wissen.

Im Prinzip zwei Tempi bei Fichte, das der Konstruktion und das der Nachkonstruktion.

Jorge de Carvalho, Mario

Fichtes Grundlage als *alphabetum cogitationum* und *scala praedicamentalis*

Fichtes *Grundlage* unternimmt den Versuch, das, was Leibniz das „alphabetum cogitationum humanarum“ nennt – d. h. den „catalogus notionum primitivarum“ – herauszuarbeiten. Die *Grundlage* weicht aber von Leibniz' Versuch insofern ab, als sie von der Einsicht geleitet wird, dass die *notiones primitivae* eigentlich keine *einfachen* notiones (d. h. keine monoeidetischen Begriffe) sein können, sondern den Charakter von Handlungen oder Setzungen – ja den Charakter von Gesetzen (von alles Setzen bedingenden Gesetzen) – besitzen müssen. Das „alphabetum cogitationum“ entpuppt sich somit als ein ‚Alphabet‘ von Handlungen und Setzungen – als das ‚Alphabet‘ aller möglichen Handlungen und Setzungen (welches nur abgeleiteterweise auch ein ‚Alphabet‘ der ihnen entsprechenden, sich aus ihnen ergebenden Kategorien ist). Es darf aber auch nicht vergessen werden, dass Fichtes „alphabetum cogitationum“ zugleich die Form einer *scala praedicamentalis* oder *arbor porphyriana* annimmt – wobei anzumerken ist, dass Fichtes *scala praedicamentalis* einer neuartigen Auffassung des Zusammenhangs zwischen den umfassenderen und den differenzierteren Bestandteilen des „alphabetum cogitationum“ entspricht. Mein Beitrag macht es sich zur Aufgabe, dieser Fragenkonstellation nachzugehen und Fichtes Ansatz in seiner Eigentümlichkeit herauszuschälen.

Kinlaw, Jeffery

Kant, Fichte, Wittgenstein and Self-Knowledge: Answering the Tugendhat Objection

Fichte's conception of self-knowledge is largely and surprisingly uncharted territory. One reason for this observation is that some traditional discussions have focused almost exclusively on the epistemic status of immediate self-consciousness or intellectual intuition and thereby largely overlooked the *real* self-knowledge of rational agency. I argue that self-knowledge is a practical self-relation on which the direct self-awareness of immediate self-consciousness supervenes. Any attempt to do so, however, must confront what I call the Tugendhat objection, which makes two central claims: (1) that Fichte defends an account of immediate self-consciousness that is so rigidly epistemic that it blocks any genuine practical self-relation, and (2) that the structure of Fichtean epistemic self-consciousness is hopelessly flawed.

I argue that the Tugendhat objection fails, precisely because Tugendhat's first claim is erroneous. In fact, I show that Fichte advances arguments precisely against the primary version of (1) that Tugendhat develops. Once (1) falls, the basis for Tugendhat's second claim (2) falls by the wayside. I briefly develop Tugendhat's Wittgensteinian inflected alternative account of epistemic self-consciousness toward the aim of showing that Fichte's account of the agential self-awareness is analogously immediate, non-perceptual or quasi-perceptual, indubitable, and (importantly) *commonplace*. Demystifying the self-awareness of immediate self-consciousness serves the more important aim of a proposed reorientation of Fichtean self-knowledge.

Specifically, I propose that self-knowledge be dislodged from any special first-person (e.g. introspective) access and tied to the first-person *authority* of rational agency. Rather than first-person access to one's mental life, Fichtean self-knowledge involves rational control over that life. This reorientation highlights the central Fichtean claim that immediate self-consciousness is normatively structured and also will enable one to grasp more clearly the core role of self-knowledge in practical rationality and moral self-development. To this end I draw on recent work by Richard Moran and Lucy O'Brien.

Klotz, Christian

Verstehen, Apperzeption und Syllogismus: Fichtes transzendente Konzeption des Syllogismus und ihr Verhältnis zu Hegels spekulativer Schlusslehre

Die Konzeption des Denkens als "Verstehen" spielt in der zweiten Vorlesung Fichtes zur transzendentalen Logik von 1812 eine zentrale Rolle. Die grundlegende Handlung des Denkens besteht nach Fichte darin, dass dieses sich als Bild eines vom ihm verschiedenen Seins versteht und damit die repräsentationale Beziehung zwischen dem Bewusstsein und seinen Gegenständen erzeugt. Der so verstandene selbstbezügliche Charakter des Verstehens schließt freilich noch nicht die Apperzeption im Sinne des Bewusstseins 'Ich denke' bzw. 'Ich stelle vor' ein. Die Rekonstruktion der Genese der Apperzeption im Ausgang vom vorstellenden Bewusstsein, das als solches noch kein Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn einschließt, ist daher ein zentrales Vorhaben der Vorlesung Fichtes. Im Zentrum der von Fichte hier ausgeführten Erklärung der Apperzeption steht die These, dass die Apperzeption auf einem Syllogismus beruht, dessen Schlussfolgerung das Urteil 'Ich stelle vor' ist. Diese Erklärung macht nach Fichte nicht nur die Genese der Apperzeption verständlich, sondern ermöglicht es auch, die wahre Natur des Syllogismus zu verstehen, die von der 'gewöhnlichen' Logik verdunkelt werde. Ziel des Beitrags ist es, Fichtes syllogistische Erklärung der Apperzeption in TL II zu rekonstruieren und ihre Konsequenzen für das transzendente Verständnis des Syllogismus darzulegen. Es wird die Auffassung vertreten, dass eine solche Untersuchung zum Verständnis der Beziehung zwischen der transzendentalen Logik Fichtes und Hegels spekulativer Logik beitragen kann, die in ihrer Lehre vom Begriff ebenfalls eine kritisch gegen die formale Logik gewendete philosophische Schlusslehre enthält.

Krüger, Ludwig

Die Beiträge Kants und Fichtes zur Schärfung und Auflösung des Willensfreiheitsproblems

Ausgangspunkt sind zwei Thesen: 1) Die Frage nach der Freiheit des Menschen hat die Freiheit des Menschen selbst zur Voraussetzung. Diese Selbstvoraussetzung, Reflexivität und Dialektik gilt es demnach philosophisch einzuholen. 2) Die Freiheit gehört weder allein in den Bereich der theoretischen Philosophie noch allein in den Bereich der praktischen, sondern zielt genau auf die Vermittlung. Die Willensfreiheitsfrage ist dann nicht primär die nach situativem

Anderskönnen, sondern die, wie wir uns gleichzeitig und in gleicher Hinsicht sowohl als Freiheitswesen und als Naturwesen verstehen können und welche Vermittlungsschritte es dafür braucht. Wird die Willensfreiheitsfrage auf diese Weise verstanden, ist sie in maximalem Sinne eine fundamentalphilosophische, zu deren Beantwortung es beispielsweise gehört, das Verhältnis von Prinzipialität und Konkretion bzw. Allgemeinheit und Einzelheit (méthexis) zu bestimmen und die Einheit und den gemeinsamen Grund von theoretischer und praktischer Vernunft aufzuzeigen.

Lam, Eric Tat-Fung

Fichtes Transzendentalphilosophie als Handlungstheorie

Dieser Aufsatz ist dem *System der Sittenlehre* gewidmet und sein Ziel ist das, den Begriff des Handelns und eine Handlungstheorie von Fichte zu rekonstruieren. Niemand ist so herzlich verpflichtet wie Fichte, ein neues Fundament für die menschliche Handlung zu begründen, nämlich, das Fundament auf das absolute „Ich“ zu begründen. Eine neue Begründung der menschlichen Handlungen wurde von ihm in *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre* angeboten, besonders im dritten Teil der *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*. Allerdings tauchte eine systematische Darstellung der Handlungstheorie nur später im *System der Sittenlehre* auf, wo Fichte zugleich eine andere Art seiner *Wissenschaftslehre* darstellte. Für Fichte ist die *Sittenlehre* „besser gelungen, auch über die Philosophie überhaupt [s]eine Gedanken deutlich darzulegen.“ (GA I, 7, 153) Mit diesem Zitat sieht man klar, dass die *Sittenlehre* bzw. der Begriff des Handelns nicht allein als eine nicht-essentielle Abteilung der *Wissenschaftslehre* zu verstehen ist, sondern sie ist ein anderer Kernpunkt, der das gesamte System verständlich macht. Daher ist eine neue Untersuchung dazu nötig, um somit die Forschungslücke zwischen der *Sittenlehre* und dem gesamten System füllen zu können.

In diesem Aufsatz argumentiere ich dafür, dass Fichtes Begriff des Handelns in einer *teleologischen* Hinsicht verstanden werden soll. Das heißt, dass seine Handlungstheorie eine Art des *Perfektionismus* ist, dass das tätige Ich immer nach der *Vollkommenheit* bzw. *Selbständigkeit* streben will. Zugleich ist die Vollkommenheit nur der ideale und unerreichbare Endzweck; trotzdem hat das Ich aber die Pflicht, nach diesen Endzweck zu streben, und versuchen, sich der absolute Selbständigkeit zu nähern. Für Fichte ist solch ein Streben nach der absolute Selbständigkeit die Errichtung der menschlichen Existenz. Auf diese Weise kann das Fichte'sche Handeln als ein unendlicher Prozess verstanden werden.

Ich formuliere meine Fichte-Deutung durch die Kritik an Allen Wood und Michelle Kosch. Für Wood ist Fichte ein radikaler Kantianer, dessen ethische Bestimmung eine annehmbare Änderung Kants, die vom subjektiven Gewissen gewährleistet ist. (Vgl. Wood 2016, 192-194) Das heißt, dass beim Handeln nur die Motivation des Akteurs in Betracht gezogen wird, ohne sich auf die Konsequenz zu berücksichtigen. Woods Charakterisierung der Fichte'schen Ethik hängt meines Erachtens zu sehr von Kants Bestimmung ab. In der Tat ist Fichtes moralische Einsicht nicht in einer Kantischen Art zu verstehen. Im Gegensatz zu Wood plädiert Kosch, dass Fichtes ethische Bestimmung tatsächlich eine Art des Konsequentialismus ist, mit der entwickelten Technologie nach der absoluten Selbständigkeit zu streben. Bei Koschs Lesart

kann man tatsächlich die *Wissenschaftslehre* im Stich lassen, da die *Sittenlehre* ohne Bezug auf das philosophische System völlig nachvollziehbar ist. (Vgl. Kosch 2018, 78) Sicherlich ist Koschs Interpretation interessant und originell, aber zugleich umstritten. Die Frage ist, sofern man die *Wissenschaftslehre* weglässt, wird man bestreiten, ob diese Lesart sachgemäß ist. Am Ende des Aufsatzes werde ich meine Interpretation aufzeigen, dass Fichtes Handeln betrachtet werden soll. Ich bin auch Owen Wares Auffassung, dass Fichtes ein moralischer *Perfektionist* ist. Man kann seinen Standpunkt durch diese Lesart begreifen und daher versteht man, weshalb er über das Streben nach der unerreichbaren Vollkommenheit diskutieren muss. Aus diesem Grund erkennt man auch, weshalb die Menschheit als das endliche Vernunftwesen „tragisch“ ist.

Lei, Zhu

Fichte and Jacobi: Who is the true nihilist?

The critique of Jacobi against Fichte's philosophy as nihilism is the first occasion in the history of philosophy, where philosophy itself has been seen as the source of nihilism. This critique has haunted Fichte for a long time and has changed the way in which Fichte presents his philosophy after 1800. Most scholars regard this debate between Jacobi and Fichte as a matter of attack from the former and defense from the latter. However, with a thorough examination of the relevant writings from both sides, I would like to show that there is also an implicit critique against Jacobi as a nihilist, which Jacobi himself is also not unaware of. With this interpretation, the Nihilismstreit should be seen as the mutual critique from both sides. And the question then is: who is the true nihilist?

Lohmann, Petra

Gefühl und Gebundenheit – Das Gefühl als Grenzpunkt des Bewusstseins (WL 1801/2)

Fichte entwickelt im System der WL eine weitreichende und komplex strukturierte Theorie des Gefühls, die er in den Dienst der Selbstaufklärung des Subjekts stellt. Die Auseinandersetzung mit dem Gefühlsbegriff durchzieht mit Beginn seiner Jugendschriften bis in die Spätphilosophie hinein sein gesamtes philosophisches Werk und betrifft die klassischen Schriften zur WL und deren materiale Teildisziplinen sowie die populären Arbeiten gleichermaßen. Das Grundcharakteristikum des Gefühls ist die Selbstbegrenzung. Diese Selbstbegrenzung spielt für die Form der Wissenschaftslehre 1801/2 eine besondere Rolle. Über die Wissenschaftslehre 1801/2 schreibt Fichte an Schelling: „Es fehlt der Wissenschaftslehre durchaus nicht in den Prinzipien, wohl aber fehlt es ihr an Vollendung“. Vollendung meint, dass sich neben sämtlichen bewusstseinsbegründenden Aspekten des Gefühls, die bis dato in verschiedenen Formen der WL und ihrer materialen Teildisziplinen verhandelt wurden, nunmehr mit der Bestimmung eines unvordenklichen Absoluten als Realgrund des Wissens ein konstitutives

Element der Fichteschen Philosophie ab 1800 in die Lehre des Gefühls Einzug findet. Relevant ist dafür das Gefühl einer ursprünglichen „Gebundenheit“, das als „Konzentrationspunkt“ des „Daseins“ fungiert. Dieses Gefühl nimmt in der Fichteschen Lehre des Gefühls insofern eine Sonderstellung ein. Es spiegelt eine veränderte Darstellung der Wissenschaftslehre hinsichtlich Form und Terminologie und markiert in eins mittels eines problematischen und 1801/2 in ihm nicht auflösbaren Aspekts der Selbstbegrenzung den Übergang von einem „zweistufigen“ zu einem ‚dreistufigen‘ Systemmodell“, d.h vom „transzendentalen Ich“ und „Welt“ zu „Ich“, „Wissen“ und „deren Seins- und Lebensgrund: Gott“ (Traub/Oesterreich 2006, S. 237).

Malimpensa, Maurizio Maria

The plentiful fracture. Fichte's theory of the relation between Absolute and Knowledge as metaphysical ground for the explanation of Kuhn's theory of paradigm shifts

My talk is aimed at attempting a connection between the metaphysical core of Fichte's Doctrine of science – especially by considering its so called second phase – and the process of scientific work as it is explained by Thomas Kuhn in *The structure of scientific revolutions*. The expected result of such comparison is the opportunity to consider the former as the source of a transcendental foundation for the latter. More precisely, my assumption is that the way Kuhn describes the peculiar activity of science and how its progress can be made possible – namely by the crisis of a stable paradigm of explanation of reality and its progressive substitution through the proliferation of an extraordinary activity of research, which leads necessary to the constitution of a new one – could be read with profit nearby the kind of relationship established by Fichte between the Absolute and the Knowledge, as it appears since the *Exposition of the Doctrine of Science 1801/1802*.

Kuhn's account of explanation of scientific activity stands out for its concreteness and its capability to include into the development of science's praxis even what is no more considered as *scientific*, to the extent that it played a role in the determination of the reference paradigm of its time or of the subsequent one. By waiving a hard criterion of demarcation, he came to recognize to a considerably wide number of cognitions that occurred in the history of mankind their *relative* scientific value, and thus to achieve a *non-dogmatic* approach to scientific truths. That leads naturally to conceive the development of our knowledge of the world and its laws as a process which is *potentially endless*. If we would ask the reason for such an infinite augment of our science – at least *potentialiter* –, the most essential answer could be: that's «because no paradigm that provides a basis for scientific research ever completely resolves all its problems» (TSoS 1995³, p. 79).

What now should be the ultimate reason that makes consistent the theory of paradigm shifts comes as a mere *fact*, and I would say that it could not appear but as it does in the context of Kuhn's discourse. Therefore, the only way to give a foundation to it – indeed a *transcendental* one – would be to deduce that fundamental sentence (which I consider as an actual *Grund-Satz* in the work of Kuhn) as a *schema* that necessary appears in the explanation of the *experience*. This matches with what in the mature expositions of the *Wissenschaftslehre* is the *fracture* always present between the Absolute (*das Absolute* or *das Sein*) and its Knowledge (*das Wissen*

or *das Bild*). The kind of relation here involved is precisely what justifies the impossibility that a paradigm could totally overlap the reality it has to explain and the necessity that the crisis of a paradigm will lead – albeit through unpredictable ways – to the formation of a new one. Moreover, even though they are subjected to a perpetual change, human cognitions of nature still derive their validity from their being grounded in the absolute Knowledge of Absolute and mediately in the Absolute itself, as it could be demonstrated according to argumentative device of WL.

The richness of our sciences, and of their history too, hence depends on the metaphysical structure yet mentioned, that on the one hand denies the possibility of an achievement of the truth once and for all, but on the other hand and for the same reason allows to conceive an undefined perfectibility for our knowledge and activities.

Manimont, Pierre

Personnalité et rationalité dans la *Bildlehre*

Il est reconnu que Fichte situe l'entreprise toute entière de la *Wissenschaftslehre* à la fois contre l'impersonnalité de la saisie spinozienne de la substance, qui suppose l'acte de la WL sans le poser, et contre la célébration arbitraire de la « personnalité » définie à la place de l'absolu, et par là contre toute philosophie créationniste, ou encore contre l'hérésie irrationnelle personnalisante d'un Jacobi. Contre donc même le concept kantien de *Persönlichkeit*, qui pouvait encore singulariser l'individu moral (dans la *Religion*) ou se présenter comme postulat moral nécessaire à la pensée de Dieu, Fichte a toujours défendu des positions tout à fait impersonnalistes pour valider la rationalité inhérente à la WL. L'ordre moral n'est pas une personne, ; l'oeil de la WL est celui d'un « toi » en tant que ce « toi » est uniquement un savoir ou un penser de la science ; l'anti-crétionisme de la WL s'accompagne toujours du refus d'un Dieu « personnel », etc. Mais la *rationalité* même de la WL conserve toujours pour *rigueur* d'être accomplie im *Person*. Le lien entre *personnalité* et *rationalité* chez Fichte est en somme aussi évident que *sui generis*.

Si ces questions sont relativement bien connues chez le premier Fichte, elles prennent une tournure autrement nuancée dans la *Bildlehre*. Les WL de 1804, 1805 et surtout celle de 1807 présentent une réflexion renouvelée sur la notion de « personnalité » qu'il faut comprendre derrière le *im Person denken* caractérisant la condition rationnelle de la doctrine. Si Fichte avance de plus en plus vers une pensée de la source originelle des images, traduite dans la WL et dans l'*Anweisung* par une approche de « Dieu », ce n'est pas, comme chez Schelling, pour approcher la personnalité positive pure d'un Dieu qui se *projette* dans la lumière depuis sa part d'ombre, mais c'est au contraire dans l'affirmation la plus stricte de la raison : l'Absolu, « Dieu », le X ou le *Nichtbegriff* (GA II, 10, 116) eux-mêmes ne renvoient pas à un Dieu personnel qui a une *Personalität* arbitraire, comme l'a déjà critiqué Spinoza, il est pensé parce qu'il permet la *Verständlichkeit* du monde (GA II, 9, 159). A Königsberg, Fichte engage un débat encore plus explicite sur la question de la rationalité à partir de la notion de *personne*, car l'oeil qui est la WL, celui qui réalise l'impératif même de la rationalité : « Sois la WL! », ne peut pas être une personne en un sens grammatical.

Nous aimerions essayer de rassembler ces thématisations fondamentales de la personnalité pour comprendre non seulement la rationalité de la doctrine réalisée, mais aussi pour situer Fichte dans le débat de l'idéalisme allemand autour de la notion de « personnalité ». C'est la doctrine de l'image qui permet le mieux de retracer ces évolutions, car c'est celle dont le langage est le plus commun avec les systèmes affirmant un lien entre absolu et personnalité (le vocabulaire du néoplatonisme christianisé, de l'analogie de l'être, etc.) : elle permet donc autant de resituer Fichte dans la tradition que de le singulariser. Les textes de la doctrine de l'image sont donc aussi bien à lire par rapport à l'affirmation kantienne de la personnalité non-temporelle, aux textes anti-spinoziens de Jacobi, qu'à l'idéalisme lui-même, pour y lire la singularité de Fichte. Si la personnalité hégélienne est justement au *sommet* de la rationalité en tant que *personnalité logique*, et qu'à l'inverse elle se voit sortie de la rationalité par Schelling (qui verra dans la personnalité absolue la capacité à *sortir de la raison*), nous montrerons que la parole fichtéenne sur la personnalité a entièrement le sens, elle, d'une *affirmation de la raison*.

Marinelli, Maria Caterina

The foundation of Reinhold's *Satz des Bewusstseins* through the three principles of the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

In the Preface to the *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte refers to the most important skeptics of his time, Maimon and Schulze, claiming that through their writings he was convinced that «die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei» (GA I, 2: 109). Regarding Schulze, the mentioned text is the *Aenesidemus*, the recent efforts are those of Reinhold and the reason why his philosophy has not been raised to the level of a clearly evident science lies on the limits of her foundation, i.e. the *principle of consciousness*. Furthermore, Fichte did not restrict himself to this brief comment, but took a stand on Schulze's criticisms in his *Aenesidemus*'s review. Among the various observations for and against Reinhold, his overall judgment on Schulze's first polemical target, the principle of the *Elementarphilosophie*, is well summarized in the following quote:

Aus dem bisher Gesagten scheint hervorzugehen, daß alle Einwendungen Aenesidems, in so fern sie, als gegen die Wahrheit des Satzes d[es]. B[ewußtseins]. *an sich* gerichtet, angesehen werden sollen, ohne Grund sind; daß sie ihn aber als *ersten* Grundsatz aller Philosophie, und als bloße Thatsache allerdings treffen; und eine neue Begründung desselben nothwendig machen. (GA I, 2: 48ff.)

From this passage is it clear that Fichte only *partially* agrees with Schulze. They both hold that the *Satz des Bewusstseins* cannot be considered the first principle of philosophy, but – unlike Schulze's sentence – Fichte maintains that it is not itself false. Therefore, although the final result remains the same (that is, that elementary philosophy has not reached the level of a science), the mainly underlying reason is different: for Fichte, Reinhold did not succeed in this intent not because he formulated a wrong principle, but only because he wrongly believed that

it could be the first principle of philosophy. However, this same quote contains far more than Fichte's opinion on the *Satz des Bewusstseins*, since it ends with a propose, which is to establish a *new foundation for that principle*.

This propose is generally identified by the studies in the role of the *Tathandlung*¹, which is presented for the first time in this review as a solution to the problems deriving from Reinhold's principle, as expression of a *Tatsache des Bewusstseins*.

The aim of this analysis is to show that the foundation of Reinhold's *Satz* in the *Wissenschaftslehre* 1794 has a more radical meaning, since it is not just the consequence of a general priority original act of the I (*Tathandlung*), but the *specific result* of the formulation of the *three principles of the doctrine of science* exposed in the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I, 2: 255-282). In order to demonstrate this thesis, this research will lean on the crucial distinction between the *system* and his *expression* (see e.g. GA IV, 3: 38; GA I, 2: 126; 140; 146), on which lies the difference between the *Tathandlung* and the *I* as first principle of the *Wissenschaftslehre*, but also on the arguments presented in the *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* (see esp. GA II, 3: 28-50), that shed light on what is only stated in the *Grundlage*.

Masmanidis, Konstantinos

Freiheit und Religion in der Staatslehre von 1813

Johann Gottlieb Fichte wird nicht zu Unrecht als der Philosoph der Freiheit bezeichnet, denn der Freiheitsbegriff spielt in seinem gesamten Werk eine entscheidende Rolle. Auch in der *Staatslehre* von 1813 (StL), einem seiner letzten Werke, geht es vordergründig um die Verwirklichung von Freiheit. Es werden die Bedingungen ihrer Verwirklichung – die auf Vernunft zurückgeführt werden soll – untersucht und ein Bezug zur Religion hergestellt. Absicht des Beitrages ist es, die Rolle des Christentums und der Figur Jesu Christi für die Realisierung der positiven und negativen Freiheit der Menschen herauszustellen.

Die Figur Jesu spielt eine zentrale Rolle. Jesus ist vermutlich der Grund, warum Fichte das Christentum als Religion der Freiheit bezeichnet. Er betrachtet Jesus als eine Art Vorbild, als den Ersten, der das göttliche Reich durch die reine Selbstanschauung für alle anderen Menschen öffnet. Es kommt in Fichtes Argumentation darauf an, dass die Menschen zwar als frei angenommen werden, aber dennoch ein Vorbild im Sinne eines vorgelebten Beispiels benötigen, das ihnen als ursprüngliches Bild Gottes die Möglichkeit eröffnen und den Weg zeigen soll, wie sie sich ihrerseits in der freien Selbstanschauung zum Reich der Freiheit erheben können (vgl. StL, 141). Denn das Himmelreich kann nur als das „Verstehen seiner selbst“ aufgefasst werden, wobei mit dem Verstehen wiederum die Einsicht in das Gesetz gemeint sein muss. Die Einsicht in das Gesetz der Freiheit hilft, den Entwicklungsgang des Seins zu begreifen.

Indem Jesus die Einsicht in seine göttliche Berufung erlangte, offenbarte er sich als Stifter des Himmelreiches (vgl. StL, 140). Die Forderung Fichtes an alle übrigen Menschen lautet, dass sie sich kraft ihrer eigenen Freiheit aus dem Zustand der Unfreiheit zum Reich Gottes bilden sollen. Das Reich der Freiheit soll durch die individuelle Leistung jedes einzelnen Menschen

hervorgebracht werden. Das kann allerdings nicht in den einzelnen Individuen, sondern nur durch ihre Vereinigung in einem Staat geschehen (vgl. StL, 90).

Im Beitrag soll gezeigt werden, dass Fichte unter Freiheit auch im religiösen Kontext eine durch den Verstand vollzogene Erkenntnistätigkeit versteht. Religiosität verwirklicht sich in der freien „Selbstwahrnehmung“. Als zentrale Figur für Fichtes Argumentation erweist sich Jesus Christus. Er erscheint als Vor-Bild für die übrigen Menschen. Die Tatsache, dass Jesus in sich selbst nichts als Freiheit entdeckt, soll allen anderen den Weg zur Freiheit eröffnen. Die Menschen benötigen nämlich ein Vor-Bild, das ihnen zeigt, dass sie sich selbst und in sich selbst als freie Wesen entdecken können.

Mazouji, Rojin

Fichte's response to the question of how women may be of the same kind

One contentious issue in feminist philosophy is how to define "woman" and "gender" such that women of other cultures and ethnicities are not excluded. The earlier attempt to provide a comprehensive description of how all women share a common social status was a fruitless quest that resulted in most cases in erroneously over-generalized claims. We should either accept that all societies have the same expectations of women or believe that various societies have distinct expectations of women. Most likely, the perspectives and expectations that dominate women's life vary by class, color, and ethnicity ..., resulting in various bodily habits and psychological traits. Therefore, there would be no intersection of properties that would bring all women together under a single and unified definition for the term "women." Assuming that no such thing as a universal property for women exists, it raises the question of how women who have little in common with one another, in terms of their experiences and values, can come together to form a political movement under the flag of feminism. But, despite all these varied groupings of women and experiences, what is it that binds all these women as members of a single kind of woman?

The search to answer the recent question resulted in several reformulations of the concept of power, as well as theories such as family resemblance (Heyes, 2000), Gender as Seriality (Young, 1994), and sex-based subordination (Haslanger, 2000). However, these initiatives have been criticized at length. (For instance, (Stoljar, 1995) and (Zack, 2005))

Fichte in *Foundation of Natural Rights* defines the inability to determine multiple types of bodily movement and constrained social practices as a *failure in articulation*. It implies that a specific determination of an articulated body is no longer achievable. Such a conceptual framework, failure in articulation, I would claim can serve as the conceptual basis for a likely extensive and in-depth response to the essentialist dispute concerning how women are of the same kind. First, I'd like to clarify what kind of essentialism we're discussing in this session. Second, I'll discuss the debate's key figures, their proposed solution, and their opponents in greater detail. Third, I will explain Fichte's philosophy of right and how it connects to embodiment and freedom; only after this section will I be able to provide Fichte's alternative response to what characteristics allow all women to be of the same kind.

Minobe, Hitoshi

Der Status des Ich als Individuum in Bezug auf die Vernunft in Fichtes Wissenschaftslehre nach 1801/02

Fichte schreibt in der *WL 1804-II* folgendermaßen: „Vom Wir oder Ich aus giebt’s keine Philosophie; es giebt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne“ (GA II/8, 284). Im Gegensatz dazu schreibt er in der *Grundlage der gesamten WL* wie folgt: „[...] Darum muß man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist“ (GA I/2, 427). In Bezug auf diese scheinbar widersprüchlichen Aussagen ist es leicht darauf hinzuweisen, dass sich Fichtes Lehre geändert hat. Aber es ist nicht so einfach zu erklären, wie es sich verändert hat.

Zuerst ist anzumerken, dass sich die Bedeutung des Ich-Begriffs in den beiden Zitaten unterscheidet. Das Ich im ersten Zitat bedeutet Individuum, während es im zweiten Vernunft bedeutet. Über den Begriff des Ich in der *Grundlage* bemerkt Fichte: „Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff [der Vernünftigkeit] [...] für diejenigen, die der Abstraktion, von ihrem eignen Ich fähig sind, in dem Worte: Ich, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden“ (GA I/3, 313).

Also stehen die beiden Zitaten nicht im Widerspruch. Sie stimmen jedoch auch nicht vollständig überein. Es ist von Bedeutung, dass das Zitat aus der *WL 1804* das Zugrundegehen des Ich thematisiert. Dies zeigt, dass die Selbstnegation des Ich für die Realisierung der Vernunft unentbehrlich ist.

Natürlich spielt auch in der *Grundlage* die Negation des Ich als Individuum eine große Rolle. Aber dort glaubt Fichte, dass man durch philosophische Reflexion das Ich negieren und zur Vernunft gelangen kann. In der *WL 1804* hingegen ist er der Ansicht, dass die Vernunft erst verwirklicht wird, wenn die philosophische Reflektion selbst zu Ende kommt. Um die Vernunft zu erreichen, muss das reflektierende Ich einsehen, dass es in sich geschlossen ist und nie aus sich herausgehen kann, und mit dieser Einsicht muss es sich selbst vernichten. Es ist meines Erachtens der Grund davon, dass er in der *WL 1804* eigens das Zugrundegehen des Ich erwähnt. Auf dem Standpunkt der Vernunft wird das Ich als Individuum als an sich nicht gültig angesehen. Aber es ist nicht nichts. Die Ansicht, dass es nur Vernunft gebe und alles andere nichts sei, basiert nach Fichte auf der naiven Objektivierung. Das Ich als Individuum ist zwar an sich nicht gültig aber im Lichte der Vernunft existiert es als an sich nicht gültig, d. h. als Erscheinung. Die Aufgabe der Philosophie besteht nach der *WL 1804* darin, zu zeigen, wie das Ich als Erscheinung, das wiederum das Prinzip der Erscheinungswelt ist, erscheint.

Im Referat werde ich die Aufmerksamkeit auf Fichtes Darstellung des Individuums in der *WL 1801/02* und die des Ich als Uerscheinung in der *WL 1804* richten, um den Status des Ich auf dem Standpunkt der Vernunft in der *WL* nach 1801/02 festzustellen

Mogetta, Davide

Fichte's Legacy and Contemporary Art. A Genealogical Hypothesis

An important chapter of the European art history of the 20th Century is that of Kinetic Art. This type of art is commonly read as a turning point in the relationship between work of art and spectator: the work of art needs to be activated by the presence of the spectator. Not just metaphorically but in many cases literally – a great example of this is Gianni Colombo's art. In my contribution, I'll try to show how Fichte's philosophy, and some consequences of his aesthetics, are relevant to read this kind of art but more generally how a paradigm for a philosophy of contemporary art should take into account Fichte's aesthetics.

One of the first shows of Italian kinetic art was organised in 1962 in Milan by the initiative of Bruno Munari under the name *Arte programmata, arte cinetica, opere moltiplicate, opera aperta*. The exhibition catalogue featured a text by Umberto Eco, whose philosophy (his concept of open work, *opera aperta*) was perceived as a significant tool for interpreting those works of art, and their stance towards the public. Our genealogy begins here. In some of his earlier papers dedicated to Pareyson *Aesthetics (Estetica. Teoria della formatività)*, while doing without his "theological hypothesis", Eco had underlined the relevance of the concept of *formatività* both for the relationship between artist and work of art, but for the relationship between work of art and spectator as well. The work of art is formative but at the same time needs to be 'activated', thus formed, by the spectator. This, of course, is relevant for Eco's development; for my purpose this is interesting because it poses a question about Pareyson's aesthetics, allowing us to look further in the genealogy of the aforementioned cases of contemporary art.

By looking at Pareyson's *Aesthetics*, I'll briefly show how this concept is developed not in a purely theoretical way, but with reference to his previous studies in the history of aesthetics (the three volumes of *Estetica dell'idealismo tedesco*), and, for the matter of the work-spectator relationship, Fichte's philosophy. I'll underline how, in doing this, he connects his reading of the genius and the becoming sensible of the idea in the work of art as a communicative means. This allows us to reach the final part of my contribution, the proposal to consider Fichte's relevance in a philosophical paradigm for contemporary art. I propose to underline the relevance of two elements: 1) the one found through the reworking of Pareyson's reading (the sensible idea as communicative), and 2) the one which this genealogy allows us to think of: a necessary relationship between the work of art and its spectator which lastly lays on a sort of *Wechselwirkung*, a form, one may say, of intersubjective relationship between art and public. I'll work on this second element by connecting the principles of the *Wissenschaftslehre* and his aesthetics, following the method used, e.g., in Radrizzani's studies.

This last step takes us back to the Kinetic Art and, as a relevant case for an application of this Fichtean paradigm, Gianni Colombo's spatial and temporal art, the "idea" of which can only exist when a spectator physically activates its spaces while having her perception modified by it.

Müller, Mathias

Die Wissenschaftslehre und die Fundamentaltheologie: Bilanz und Ausblick einer wesensverwandten Rationalität

«G[ottes]L[ehre]. in gewisser Beziehung = W[issenschafts].L[ehre].» (Principien, GA II/7, 381): so lautet in nuce Fichtes Charakterisierung einer Beziehung von transzendentaler und theologischer Reflexion, die sich so wesensverwandt gegenüberstehen. Während die Wissenschaftslehre in gewisser Beziehung theologische Rationalität wird, verdankt sich Fundamentaltheologie immer schon transzendentaler Rationalität. Wissenschaftslehre und Fundamentaltheologie sind Grundlagenwissenschaften. Wie ist die Proportionalität aber grundlegend zu beurteilen? Liegen tatsächlich zwei Rationalitätstypen vor? Ist nicht vielmehr von einer echten, durchgehaltenen Perichorese zu sprechen? Oder ist eine Untersuchung zu Wissenschaftslehre und Fundamentaltheologie nur ein verschobener Kampfplatz von Philosophie und Theologie im Zeichen von Dissens?

Die Untersuchung geht einerseits historisch der Rezeptionsgeschichte der Wissenschaftslehre in der Fundamentaltheologie, insbesondere seit der Diskussion um den Ansatz von H.-J. Verweyen, nach, um eine Zwischenbilanz zu geben, die in einen Ausblick mündet. Es ist gerade die Fundamentaltheologie, die in ihrer Aufgabe, Rechenschaft über die fides qua und fides quae zu geben (1 Petr 3,15), auf den ersten Blick das exakt gleiche Ziel verfolgt wie die Wissenschaftslehre für die Philosophie («[Es] ist unsere Absicht stets das Eine in jedem besondern wieder zu finden: eigentl[ich] die höchste, die religiöse Ansicht selber zu rechtfertigen.» (GA II/9, 12) Allgemein gefragt: Wo sind diesbezüglich Möglichkeiten und Grenzen gegenseitiger Zusammenschau zu suchen und zu finden?

Andererseits wird systematisch die These dargelegt und unterlegt, dass Fundamentaltheologie heute nicht mehr auskommt, ohne in gewisser Beziehung zur Wissenschaftslehre zu stehen; ebenso ist in gewisser Beziehung die Wissenschaftslehre fähig und ist ihr inhärent, fundamentaltheologische Logoumena auszuweisen. Warum ist das Offenlegen von Enthymemen so wichtig? Wie lässt sich Normativität begründen? Wie steht es um die Wichtigkeit von Aufzeigen (demonstratio), Beweisen und Begründen? Warum ist das deum loqui nicht mehr auszuschliessen von einer allgemeinen Wissenschaftstheorie?

In einem dritten Teil werden Konsequenzen aus dem Vorherigen gezogen: Mit der Entfaltung einer sogenannten "Transzensustheologie" werden Vorgaben der Wissenschaftslehre und der Fundamentaltheologie in eine zwischen ihnen zu liegen kommenden Nischendisziplin begründet.

Murskiy, Vadim

Die Besonderheiten der Fichteschen Dialektik

Der Vortrag ist dem Thema der Fichteschen Dialektik gewidmet. Dieses Thema hat einige Schwierigkeiten. Denn einerseits pflegt man die Entwicklung der Dialektik als ein großes Fichtes Verdienst zu halten, andererseits aber gibt es ein merkwürdiges Faktum, dass Fichte

den Name der Dialektik fast nie benutzt. Nämlich benutzt Fichte den Name der Dialektik sehr wenig: nur in der architektonisch untergeordneten Schriften und nie in der Wissenschaftslehre selbst, wo in der Tat die Dialektik herrscht.

Dieses Faktum des Nichtbenutzens des Namen der Dialektik ist mit der Aristotelischen Tradition des Niederschätzens der Dialektik als einer Wahrscheinlichkeits-Logik verbunden. So beschäftigt sich nämlich die Dialektik nach Aristoteles mit der Eigenschaften der Dingen, nicht aber mit dem Seiendem als solchen. Sonach verbindet Aristoteles, wie Plato, die Dialektik mit der Erkenntnis der Ideen, aber leugnet für die Ideen den Status des Seiendes als solchen; und mithin lehnt die Dialektik als die Methode der wahren Erkenntnis.

Dieser Tradition zufolge schätzte auch Kant die Dialektik als eine mit der transzendentalen Illusion verbundene Scheinbarkeits-Logik. Stark von Kant beeinflusst, benutzt Fichte in der frühen Zeit den Namen der Dialektik streng im kantischen Sinne; zum Beispiel in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792) und auch in der „Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus“ (1799).

Nur seit 1806 spricht Fichte über Dialektischem Kunst als einem Streit-Kunst. Und noch viel später, in der zweiten Berliner Periode, in seiner Schrift „Über die Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik“ (1812) spricht Fichte über Dialektischem Kunst der Entwicklung als einer Gesetzmäßigen Methode zu einer Evidenz zu kommen.

Man muss aber sagen, dass Fichte schon seit der ersten Berliner Periode auch in der Wissenschaftslehre sehr oft den Namen der Spekulation benutzt, welcher in der Tat mit dem Sinne der Dialektik übereinstimmt.

Es wird im Vortrag für einer Untersuchung der Besonderheiten der Fichteschen Dialektik ein Geschichtsphilosophischer Exkurs in die altgriechische Philosophie unternommen. Es wird dabei das dialektisches Denken in seinem Anfang bei Eleaten und dann in ihren Entwicklung bei Plato betrachtet.

Im Forschungsprozess wird es Klar, dass die Dialektik keineswegs etwas einförmiges ist. Sie teilt sich in verschiedene Arten. Zuvörderst kann man zwei verschiedenen Arten der Dialektik nennen. Wenn wir einen Blick auf Platos „Sophist“ und „Parmenides“ (Teil 2) werfen, so sehen wir, dass in diesen Dialogen Plato zwei verschiedene Arten der Dialektik benutzt. 1) Im „Sophist“ bei der sogenannten Dialektik von Sein und Nichtsein geht es um einer *synthetischen* Dialektik, wo man einige Widersprüche zu lösen versucht. 2) Im zweiten Teile von „Parmenides“ geht es um einer *analytischen* Dialektik, wo man einige Hypothesen streng analysiert.

Diese zwei Arten von Dialektik kann man auch bei Fichte in der „Grundlage ...“ finden: die *analytische* Dialektik bei der Analyse der Grundsätzen, die *synthetische* bei der Synthesis der Gegensätzen. Es gibt auch noch eine Art von Dialektik, welche bei dem ersten Grundsatz aus der „Grundlage ...“ „das Ich setzt absolut sich selbst“ statt findet. Diese Dialektik kann man als eine intellektuel-anschauende Dialektik nennen. Diese Dialektik fand früher bei Parmenidischem „Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht“ statt.

Nance, Michael

Right, History, and Economic Nationalism in *Der Geschlossene Handelstaat*

Keynes's sympathetic engagement with economic autarky during the 1930s notwithstanding, from the 18th century on, modern political and economic thought has regarded autarkic economic nationalism with suspicion on both economic and moral grounds. Economically, the main stream of classical European political economy began as a polemic against the protectionist trade policies of early modern mercantilism. Instead, Smith argued for the efficiency benefits of international free trade. Morally, Kant's arguments linking the liberalization of global trade relations to the growth of political and ethical cosmopolitanism and the achievement of perpetual peace provided a progressive moral argument that buttressed the efficiency arguments of the classical political economists. Against this background, Fichte's endorsement of the ideal of statist economic autarky in *Der Geschlossene Handelstaat* appears either as a regressive historical curiosity expressing Fichte's economic and political naivety, or as something more sinister – a precursor to the virulent nationalism that would tear Europe apart in the 20th century.

I will not attempt to defend Fichte's autarkic ideal from its critics, with whom I am mostly sympathetic. Instead, I will try to show, more modestly, that despite Fichte's foregrounding of the idea of the closed commercial state, the ideal of state economic autarky is in fact not as central to Fichte's theory of right as has been thought. To accomplish this aim, I first present what I take to be the strongest case for the opposed view – that Fichte's nationalist economic theory is the logical outcome of his theoretical commitments in his writings on natural right. Then in the rest of the talk I respond by distinguishing three theses in Fichte's theory of right and political economy. First, Fichte argues for the necessity of social rights as part of the rightful recognition of persons. Second, he argues that the guarantee of such social rights requires a form of statist political economy that we would now describe as a “command” or “planned” economy. Third, he argues that in the political context of modern Europe, such an economic system will necessarily take the form of a closed commercial state. The first two theses, I will show, follow from premises of Fichte's theory of right as developed in *Grundlage des Naturrechts* and the first book of *GHS*. The third thesis, though, follows from Fichte's theory of right only if that theory is supplemented with an additional premise taken from the philosophy of history Fichte develops in the second book of *GHS*. Fichte himself conflates theses two and three in the first book of *GHS*, which leads to the impression that statist economic autarky is central to his theory of right as such. But I aim to show that this impression is mistaken. In so doing, I hope to provide a preliminary interpretation of *GHS*'s philosophy of history, and to deepen our understanding of the commitments of Fichte's philosophy of right.

In dem Vortrag sollen die Grundzüge einer ‚Fichteanischen‘ Konzeption der Menschenrechte dargelegt und ihre Attraktivität hinsichtlich des heutigen Stands der Philosophie der Menschenrechte aufgezeigt werden.

Als Grundlage für die Entwicklung einer ‚Fichteanischen‘ Konzeption der Menschenrechte beziehe ich mich auf die *Grundlage des Naturrechts* (1796/7) und darin insbesondere auf die „Deduktion des Urrechts“ im Dritten Hauptstück. Das Urrechtskapitel wird von einigen Autoren bereits als Ausgangspunkt für eine ‚Fichteanische‘ Konzeption der Menschenrechte herangezogen (Mohr 2010, 2011, 2012; Clarke 2014; Merle 2016; von Manz 2018 [2006] und 1992: 110ff.). Allerdings kommt das Wort „Menschenrecht(e)“ dort nicht vor, Fichte verwendet es aber wohl in den Anhängen zur GNR (vgl. etwa Fichte 1960 [1796/7]: 314) und in anderen Schriften. Wieso die Urrechtsparagrafen dennoch der geeignete Ansatzpunkt sind, lässt sich mit Blick auf den systematischen Aufbau der GNR begründen; dies werde ich im Vortrag skizzieren.

Die Funktion der „Urrechte“ in der GNR kann man so verstehen: „Urrechte“ sind die Rechte, die für Bürger:innen in jedem dem (Fichteschen) Rechtsbegriff entsprechenden Staat mindestens gesichert sein müssen.

Neben der allgemeinen inhaltlichen Bestimmung des „Urrechts“ als „das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein“ (ebd. 112) benennt Fichte zwei Spezifizierungen desselben (ebd. 113–118). An dieser Stelle sei nur die erste genannt: „das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes“ (ebd. 118). Wichtig ist, dass Fichte den Leib dabei als Medium der freien Wirksamkeit (vgl. Zweites Hauptstück) im Sinn hat und nicht die bloße Selbsterhaltung des biologischen Körpers. Fichte schreibt deshalb auch, dass es kein „besonderes Recht der Selbsterhaltung“ gibt (ebd. 118); das Recht auf die Unantastbarkeit des Leibes folgt daraus, dass die zu schützende freie Wirksamkeit einer Person sich über den Leib vermittelt realisieren muss.

Insbesondere vier Aspekte an Fichtes Verständnis und Begründung von Menschenrechten erscheinen mir als wegweisend für einen systematisch attraktiven und im Kontext der zeitgenössischen Philosophie der Menschenrechte innovativen Ansatz: a) der intersubjektive bzw. anerkennungstheoretische Charakter von Fichtes Menschenrechtsbegründung, b) die Rolle des Leibes, c) die spezifische Normativität der Menschenrechte als genuin rechtlich und damit nicht- moralisch, aber gleichzeitig nicht-positivistisch und d) die grundrechtliche sowie externe (i.S.v. internationale) Rolle der Menschenrechte. In dem Vortrag werde ich auf alle Aspekte kurz eingehen; hier sei nur die Attraktivität von b) kurz ausgeführt.

Ad b) Fichtes Konzept des Leibes und dessen Verhältnis zum Recht ist in Hinblick auf die Kritik an Menschenrechten, dass diese bloß das nackte Leben von Personen schützen, interessant. Denn der Schutz des Leibes impliziert mehr als den Schutz des biologischen Körpers des Menschen, wenn er als Medium der Freiheitsrealisierung verstanden wird. Die Diskussion über die Kritik daran, dass Menschenrechte bloß die „abstract nakedness of being human“ (Arendt 1951: 294) schützen, läuft von Arendt über Agamben (2002) und Rancière (2004) bis in jüngste Publikationen (Heller 2018, Kap. 3).

Neumann, Fridolin

Fichtes Kant-Kritik in der WL 1804 – Fichte als Transzendentalphilosoph?

Fichte beginnt seine Wissenschaftslehre (WL) 1804-II mit einer doppelten Bezugnahme auf Kant: einerseits affirmativ, andererseits abgrenzend und kritisch. Affirmativ spricht Fichte von Kant als dem „einzigsten Nächsten“ der WL, mit dem diese das „gemeinschaftliche Genus des Transscdentalismus“ teile – er versteht seine Philosophie, in Anknüpfung an Kant, als Transzendentalphilosophie. Die entscheidende Erkenntnis Kants, die diesen hierzu qualifiziere, verortet Fichte in einer Kant zugeschriebenen Erkenntnis der Einheit von Sein und Denken im Absoluten. Fichtes im gleichen Zug artikulierte Kant-Kritik lässt diese Bezugnahme auf Kant allerdings wieder problematisch erscheinen: Die WL sei der Kantischen Transzendentalphilosophie nämlich zugleich „unmittelbar entgegengesetzt“ und habe „mit ihr eine Gränzberichtigung zu treffen“. Kant habe zwar die Einheit von Sein und Denken erkannt, ihm seien aber mit seinen drei Kritiken gleichsam drei Absoluta entstanden, das wahre eine Absolutum habe er also verfehlt. Diese inhaltliche Kritik ist eng verflochten mit dem so deklarierten methodischen Novum Fichtes: der *genetischen* Methode, von der die auch noch Kant zugeschriebene bloß *faktische* Evidenz unterschieden wird, die diesen die Erkenntnis des Absoluten mit seiner bloßen Synthesis *post factum* nicht erreichen lasse. Diese Selbstsituierung Fichtes im Verhältnis zu Kant möchte ich in meinem Vortrag einer näheren Untersuchung unterziehen. Dabei versuche ich einerseits exegetisch, die Anknüpfung und die Kritik Fichtes an Kant zu rekonstruieren sowie zu problematisieren: Auf welche Theoreme Kants glaubt Fichte sich hier zu beziehen? Wie gestaltet sich die Evaluierung derartiger Einwände aus Kantischer Perspektive: Weisen sie auf immanente Probleme, oder scheinen sie eher von außen an Kant herangetragen? Insbesondere Fichtes These von drei Absoluta Kants scheint diskutabel und wird sich als eher unplausibel erweisen. In einem zweiten Schritt sollen diese Ergebnisse vor einem erweiterten Problemhorizont hinsichtlich der Frage diskutiert werden, welche Konsequenzen hieraus für Fichtes Selbstdeklarierung der WL, in der Fassung von 1804, als Transzendentalphilosophie folgen: Bewegt Fichte sich nicht, wie auch in der Sekundärliteratur teilweise moniert, auf einer gegenüber Kant verschobenen philosophischen Ebene, mit der er fundamental von den Prämissen des Königsberger Philosophen divergiert? Wenn ja, was bedeutet dies für eine Inanspruchnahme des Terminus *Transzendentalphilosophie* für Fichtes Projekt: Besteht noch eine ausreichende Basis, die diese Selbsttitulierung rechtfertigt, oder sprechen die der WL 1804 ebenfalls zugeschriebenen Züge einer Mystik dagegen? Mein Vortrag endet hinsichtlich dieser Fragen mit einer eher kritischen Note: Die Spannungen zwischen kritisch reflektierter Transzendentalphilosophie und mystischen Zügen deuten auf eine tiefgreifende Abkehr Fichtes von Kant und einer Transzendentalphilosophie im Kantischen Sinne.

Selbstbestimmung als Selbstbildung Fichtes Autonomie-Begriff im Ausgang von Kant

Fichtes Freiheitslehre knüpft in vielerlei Hinsicht an Kants Begriff einer Autonomie der praktischen Vernunft an. Allerdings gewinnt Fichtes Theorie willentlicher Selbstbestimmung nicht allein durch Adaption der Kantischen Lehre ihr Profil, sondern auch durch deren tiefgreifende Modifikation und Transformation. Fichtes entscheidende Transformationen des Kantischen Autonomie- und Willensbegriffs finden sich weniger in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), als vielmehr in seiner *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796/97-1798/99) und in seinem *System der Sittenlehre* (1798).

Fichtes Theorie freier Willensbestimmung knüpft an Kants Begriff eines reinen Willens an, entwickelt diesen aber nicht als universelle Struktur des Sittengesetzes, sondern als Identitätsgesetz der individuellen Person. Man könnte in diesem Zusammenhang analog zu Kants „Faktum der Vernunft“ bei Fichte von einem „Faktum der Individualität“ sprechen. Freiheit besteht nach Fichte gerade darin, dass der menschliche Wille harmonisch *gebildet* ist und nicht, wie bei Kant, dass er durch das Sittengesetz *bestimmt* ist. Fichte führt für seinen Begriff individuell-gesetzmaßiger Freiheit den Begriff des „reinen Ichs“ ein, welches nun nicht mehr wie der reine Wille bei Kant als mit bloßer Vernunft identisch begriffen, sondern als *volitionale Selbsttreue* verstanden wird, welche die diachrone Identität der Person erst ermöglicht. Diese absolute Freiheitsforderung der Harmonie des Willens entspricht zwar in formaler Hinsicht der Forderung des kategorischen Imperativs. Der entscheidende Unterschied besteht allerdings darin, dass die im Kantischen Sinne geordnete Harmonie eine moralisch-*universelle* und gerade keine *individuelle* Ordnung darstellt. Damit transformiert Fichte die absolute Forderung des Sittengesetzes als moralischer Notwendigkeit zu einer Art von *willentlicher Notwendigkeit*.

Es lassen sich bei Fichte im Ausgang von Kant drei freiheitstheoretische Ziele identifizieren, die den Übergang von der Selbstbestimmung zur Selbstbildung markieren:

- (i) Die moralisch zurechenbare Person muss als ein einheitliches, vernünftig-sinnliches *Individuum* gedacht werden.
 - (ii) Der freie Wille muss von der engen Bindung an die reine praktische Vernunft gelöst werden, um nicht der Gefahr des intelligiblen Fatalismus zu unterliegen, so dass ein Begriff *individueller Selbstbestimmung* entwickelt werden muss.
 - (iii) Dennoch muss eine spezifische *Rationalität* und *Reflexivität* des Willens bewahrt und analysiert werden, damit die Freiheitsentscheidung nicht der Gefahr des Indifferentismus oder empirischen Determinismus unterliegt.
-

Nowak, Ewa

Ehrenamtliche Richter nach Fichte vs. Hegel: ein Zwiegespann mit interessanten Implikationen für das Konzept der Bürgerbeteiligung in der Justiz

Bei Fichte, wie auch bei Kant und Hegel, empfiehlt sich eine kritische Rechtslehre. Die Deduktion des Rechtsbegriffs aus dem *Sittengesetz*, gekrönt von *Zwangsrecht* und *Notstaat*, ist umstritten (von der „moralischen Verbindlichkeit ist nun in der Rechtslehre nicht die Rede“, betont Fichte). Nicht umsonst hat Hegel sämtliches Naturrecht bei Fichte ausführlich kritisiert (ohnehin konzipierte Hegel einen Not- und Verstandesstaat, der einer unendlichen Transformation unterworfen ist, jedoch nicht der Selbstaufhebung in einer quasi-utopischen Zukunft).

Auf der Ebene von Rechtsprechung und Jurisprudenz begegnen wir jedoch bei Fichte der Institution der bürgerlichen Richter (für die Geschworenen wird auch bei Hegel plädiert). In diesem Artikel analysiere ich Fichtes Begründung für eine Alternative zur fahrlässigen und ungerechten Rechtsprechung der staatlichen Judikatur sowie zum „gesetzlichen Unrecht“ (mit Radbruch gesprochen). Wenn die staatliche Justiz versagt, eilt ein Bürger kraft des bürgerlichen gegenseitigen „Selbsthilfe“-Vertrags seinem Mitbürger zu Hilfe, der sich in einer Notlage befindet, die der Staat nicht beheben kann. Dies ist eine absolute Gewissens- und Bürgerpflicht. Hier ist der Bürger in der Rolle des Richters als eine Art Hüter – jedoch nicht des positiven Gesetzes (*Homme de loi*), sondern der öffentlichen Gerechtigkeit. Die streitenden Parteien müssen ihm „ihr Recht des Gerichts ohne Vorbehalt übergeben“. Fichte entwickelt hier ein beachtenswertes Verfahren. Er ist der Ansicht, dass die Bürger der Gerechtigkeit und dem Rechtsstaat mehr verpflichtet wären, wenn ihre *facultas iudicandi* zur *potestas iudicandi* beiträgt. Ein Bürger darf auch eine Beschwerde über „versagtes Recht“ einreichen.

Das von Fichte entwickelte, partizipative Ehrenamt zeigt, dass sittliche Inhalte die Rechtsprechung prägen und mitbestimmen können, und dass die Kluft zwischen Recht und Sittlichkeit geringer ist, als es auf den ersten Blick scheint. Eine andere normative Rechtfertigung für ein vergleichbares Ehrenamt wurde von Hegel gegeben. Anders als das letztere, kann Fichtes Konzept den Weg für die Radbruch-Formel ebnen. Nach dieser Formel sollen die Bürger und sogar Richter, die unter einem „gesetzlichen Unrecht“ leiden, die Gesetze ignorieren und dem „übergesetzlichen Recht“ folgen.

Papa, Stefano

The Difference of Application and Deduction of Representation in Fichte's Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre

Fichte's *Foundations of Natural Right* (1796/1797) marks a period between the *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (1795) and the two *Einleitungen in die Wissenschaftslehre* (1797), where methodological changes of some import take place. The most important of these is the systematic use, in the second *Introduction*, of the concept of intellectual intuition (“Intellectual Intuition is the only firm standpoint for all Philosophy”, Second Intr. §

5, I 466/467). In *On the Concept*, the method of finding the first two principles of the Wissenschaftslehre consists in the ‘use’ of the laws of reflection as leading thread. The law of identity and the principle of opposition are analysed as to their instantiations, content determination and, as acts, their synthetic presuppositions, in order to find the principles: “*I posits I as identical with I*” and “*I opposes in the I a not-I to the P*”. The method of finding the third principle, however, is not ‘conditioned’ (in the Kantian sense) by a reflection on logical forms; on the contrary, the deduction of the logical principle of the ground (*Beziehungsgrund* and *Unterscheidungsgrund*), is postponed to the derivation of the third principle; this, in turn, is derived via an interpretation of Kant’s third category of quality, limitation (*Schranke*, *Einschränkung*): “The I opposes in the I a divisible I and a divisible not-I”. In Fichte’s *Foundations of Natural Right*, obvious parallelisms to the Deductions in *On the Concept* and the *Foundation of 1794* are both clues for the understanding and, at the same time, misleading. They are misleading to the extent that, in the *Foundations*, the principles are “used” in applications, like the logical principles were used for transcendental reflections in *On the Concept*. Such applications, however, are not deductions in the sense of Fichte, since they can only guide the transcendental reflection, as shown in *On the Concept*. The third theorem (*Foundations*, §4, *Dritter Lehrsatz*) of the *Foundations* is: “*The finite rational being (Vernunftwesen) cannot presuppose other rational beings outside itself, without positing itself as being with the former in a determined commonality, which is called the legal relationship*”. Being an “application” of the third principle of the Wissenschaftslehre as a formal principle (“*ein formaler theoretischer Satz. ... Wir wenden denselben hier an*”); the third theorem of the *Foundations*, is exposed to the same objections Fichte moves to the Kantian deductions (the categories are applied to the reconstruction of a possible experience, but not to objects of experience). In the *Foundations*, Fichte was aware of this shortcoming; a commonality of intersubjective awareness is therefore deduced as synthetic unity of reciprocation. To this task, in analogy to the formal logical principles (see above), the categories of causality are used as leading thread. The commonality of awareness of rational beings in reciprocation is constituted by acting (“*dass ich wirklich in der Sinnenwelt handle*”), in opposition to both morality (which falls in the sphere of the divisible I) and politics (which concerns manifolds of subjects). Beyond doubt, Fichte’s intuition that an interventionist theory of action is presupposed by the very concept of normativity, is of more than only historical interest; however, the intuition itself can be better grasped if its systematic context is taken into consideration. In this contribution I take stock of recent commentators of *Foundation* §4, with special reference to the difference of application and deduction. Fichte’s independence thesis is understood in Clarke (2016) as a “transcendental argument” (a deduction? a derivation?). In Neuhouser (2016) the “separation” of right and morality is explained by ascribing the first to a “different conception of subjectivity [...] free personhood” (application). In Honneth (2001) and Renaut (2001) the deduction aspect prevails in the sense that a “practical self-transformation of reason” (Renaut 2001) is derived from the priority of intersubjectivity.

Penolidis, Theodoros

Anerkennung bei Fichte und Hegel (Plenar-Vortrag)

Fichtes Philosophie gilt nicht wenigen als die Philosophie des abstrakten Begriffs. Sie gilt als subjektiv idealistisch oder allenfalls als jene Denkproduktion, die den nachkommenden bedeutenden Philosophen gezeigt hat, was man vermeiden soll, um zur Notwendigkeit einer realen Betrachtung menschlichen Erkennens und Handelns zu gelangen. Wenn Fichte nach der Realität fragt, scheint er, so das Vorurteil, die Frage nur in formaler Hinsicht zu stellen. Dass Fichte schon in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/5 als erster Nachkantianer den Weg zu einer Philosophie der dialektischen Wirklichkeit, die die hypothetische Form des Kantischen Kritizismus vollends überwindet, gebahnt hat, darüber wird geschwiegen. In diesem Vortrag wird der Versuch unternommen, in Bezug auf den Anerkennungsbegriff zu zeigen, dass Fichte dem dialektischen Denken Hegels die größten Impulse gegeben hat, und zwar konkret in Richtung auf einen dialektisch zu denkenden Wirklichkeitsbegriff.

Penolidis, Theodoros

Die zwei Reihen der Reflexion in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

Die dialektische Auflösung der Wesensvoraussetzungen einer Reflexion über das Ich stellt einen der tiefsten wenn nicht den tiefsten Gedanken der *Grundlage der gesamten WL* dar. Nach einer detaillierten Explikation des theoretischen Satzes (*Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*) stellt die WL einen Realitätsmangel aller Reflexion fest und strebt daraufhin nach seiner methodischen Beseitigung. Die theoretische WL geht von dem obigen Satz aus. Dieser ist der theoretische Satz schlechthin, dadurch dass er die Notwendigkeit einer wesenhaften Beziehung alles bewussten Denkens zum Objekt aufstellt. Im Rahmen der Untersuchung dieses theoretischen Satzes werden die Verstandeskategorien gewonnen. Diese erweisen sich jedoch bei näherer Betrachtung als bloße Denkmöglichkeiten eines Philosophierens, das in der Vergangenheit liegt, d.h. eines solchen, das seine produktiven Verrichtungen immer schon dem Sein nach abgeschlossen hat. Es wird hierbei eingesehen, dass die erwähnten Denkmöglichkeiten nichts anderes als Entitäten oder Hypostasen der immer schon vollbrachten Reflexion selbst sind, nichts aber aktual Wirkliches.

Erst in diesem Zusammenhang wird bei Fichte die Richtung des Philosophierens geändert; er fragt nun nach dem Realitätskern dieser Hypostasierungen und verknüpft mit ihm die Geltung eines Faktums für alle philosophische Theorie. Es handelt sich hierbei um die setzende Macht jeder ontologischen Voraussetzung. Diese ist die sich aktual mit sich vermittelnde Intelligenz, das sich in seiner Gegenwart herstellende, nicht das von der Philosophie bloß behandelte Selbstbewusstsein.

Principe, Salvatore

The Fichtean Versuch of 1790: The Aesthetical Conditionality of Transcendental Philosophy

In the discussion on the concept of transcendental and on the transcendental approach of Fichte's philosophy, the weaving of a network of relationships and epistolary exchanges has characterized the track of the internal evolution in Fichte's thought. In short, the age of Fichte finds around this subject one of the most active sources, from which, it seems to me (as I shall try to point out in my report), Fichte has always drawn inspiration for the evolution of his thought.

The aesthetic conditionality represents the *conditio sine qua non* of any expression and realization of the I, that is aesthetically (before than practically) structured as such. That aesthetic conditionality always jumps out at every level of the practical and of the moral. It constitutes, in fact, that feeling of dissonance or consonance and harmony that allows us to evaluate our belief of action as proper. On closer inspection, it is the same conditionality that is present at the level of the original expression of the *Streben* when it is about a feeling of pleasure or displeasure, that the I feels as the limitation or not of its impulse. A supremacy of the aesthetic condition, and of faculty that oversees it (Judgment), which should not be understood as supremacy that imposes a law from above, but as a common original foundation from which every conscious or unconscious expression of the I derives.

Rampazzo Bazzan, Marco

La dimension politique de l'écriture fichtéenne. Machiavel comme personnage conceptuel

Beaucoup d'encre a coulé au sujet de la réhabilitation de Machiavel, que Fichte publie en 1807. On s'est assez interrogé autant sur sa soi-disant « Machiavelisation » (Renaut et Ferry) que sur les éventuelles significations de la rencontre avec l'œuvre du Secrétaire florentin (Radrizzani, Moggach, Oncina, Rametta, Maeschalck, Vogel entre autres). Y revenir se justifie par la volonté de cerner une dimension pouvant donner une nouvelle lumière sur la centralité de la rencontre avec Machiavel (cf. Cesa) dans le développement de la pensée de Fichte. Il s'agit de la dimension politique de son écriture (Torres Filho) que nous voudrions cerner par le biais d'une figure forgée par Deleuze et Guattari dans

« Ce que c'est la philosophie ? », à savoir « les personnages conceptuels ». Cela tient à la fonction que certains auteurs jouent dans la construction de la pensée ou dans les stratégies discursives de Fichte. Il s'agit de la fonction discursive non seulement de « Machiavel », mais aussi de « Spinoza », « Rousseau » ou « Platon ».

Or, dans l'écrit de 1807, Fichte critique notamment la politique du gouvernement prussien, qui était vouée à l'échec (dans la mesure où elle aurait conduit le Royaume à la perte définitive de l'indépendance). Dans ce contexte dramatique Fichte trouve chez Machiavel un allié pour penser et pratiquer la politique par-delà de l'imaginaire dominant à son époque. Par la réhabilitation de l'auteur du Prince, Fichte déconstruit avec finesse, en général, un mythe et, en particulier, une image reçue et façonnée ad hoc sous le titre de Machiavélisme. En Prusse

l'image du florentin était façonnée par le célèbre essai Anti- Machiavel signé par Frederic le Grand. Ainsi, dans la mesure où ce dernier était la figure tutélaire de la monarchie prussienne, on peut aisément cerner que la cible véritable de la critique fichtéenne est l'anti-machiavélisme théorique qui déguise le Machiavélisme d'État du gouvernement prussien. Cet imbroglio machiavélique constitue le fondement idéologique de l'obéissance des citoyens prussiens à leur gouvernement. Ainsi, la réhabilitation du Secrétaire Florentin ouvre la voie à l'exhortation que Fichte adressera directement au peuple allemand dans les *Reden an die Deutsche Nation...*

Rivero, Gabriel

Aufforderung zur Freiheit und moralische Verbindlichkeit

In der *Grundlage des Naturrechts* bringt Fichte in § 3, mit dem Ziel das in §§ 1-2 entstandene Zirkelproblem zu lösen, seine Theorie der Aufforderung zur Freiheit zum Ausdruck. Der Lehrsatz lautet: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.“¹ Die Möglichkeit, sich selbst eine Wirksamkeit zuzuschreiben, scheint also von der Zuschreibung fremder Wirksamkeit derart abhängig zu sein, dass die wechselseitige Anerkennung als freie und rationale Wesen eine Bedingung des Selbstbewusstseins wird. Dies geschieht Fichte zufolge in der Form einer Aufforderung, die wie folgt definiert wird: „ein Bestimmteyn des Subjects zur Selbstbestimmung, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen.“ In dieser Definition erschließen sich zwei wesentliche Charakteristika der Aufforderung: 1) Insofern sie ein „Bestimmteyn“ ist, äußert sich dabei entsprechend eine Art *Nötigung*. 2) Soweit dabei aber eine Selbstbestimmung gefordert wird, definiert sie sich in wesentlichen Zusammenhang mit der Idee eines freien *Entschlusses* zum Handeln.

Nimmt man den ersten dieser beiden Aspekte näher in den Blick, drängt sich die Frage auf, auf welche Weise sie nötigen kann. Es ist also die Frage, ob der Aufforderung normativ gesehen eine Verbindlichkeit zur Anerkennung der Autonomie zugeschrieben werden kann. Der zweite genannte Aspekt scheint allerdings prinzipiell eine solche Verbindlichkeit auszuschließen, indem dabei der voluntaristische Charakter des Entschlusses betont wird.

Während einige Interpreten der Aufforderung keine imperative Eigenschaft einräumen und sie vielmehr im Sinne einer „bloßen Anrede“ verstehen², hat die Frage nach der Normativität derselben mit Stephen Darwalls Ansatz eines „second-person standpoint“ zweifelsohne an Brisanz gewonnen. Denn davon ausgehend entwickelt er eine normative Interpretation von der Aufforderung zum Handeln, anhand derer sie im Sinne Kants als kategorisch geltend angesehen wird.³ Diese Deutung impliziert aber eine Uminterpretation bzw. Kritik der Fichte'schen Rechtsphilosophie, indem dabei der Rechtsbegriff als ein moralisch-praktischer anstatt technisch-praktischer Begriff bestimmt wird.

In meinem Vortrag werde ich der Frage nach den verbindlichkeitstheoretischen Implikationen dieser Aufforderung nachgehen. In Abgrenzung zu Darwall wird zum einen der Versuch unternommen, die Verbindlichkeit als eine rechtlich *erzeugte* zu verstehen. Sie entsteht im Übergang von der im Prinzip theoretischen, problematischen Annahme der

„Freiheit und Vernunft“ der Anderen zur praktischen, kategorischen Forderung der wechselseitig rationalen Anerkennung. Zum anderen werde ich diese rechtlich erzeugte Verbindlichkeit als Anerkennung möglicher Wirksamkeit in einer Gemeinschaft so deuten, dass sie mit allgemeinen unmittelbaren Pflichten der Sittenlehre in Verbindung gebracht wird. Auf diese Weise lässt sich die wechselseitige Anerkennung mit dem willkürlichen Charakter des Rechts (Erlaubnis) und dem verbindlichen Charakter des Sittengesetzes in Zusammenhang bringen, ohne die beiden Gebiete zu verwechseln.

Rothhaar, Markus

Personalität und Anerkennung im Anschluss an Fichtes Rechtsphilosophie

Der auf Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ zurückgehende anerkennungstheoretische Ansatz in der praktischen Philosophie ist durch zwei Grundgedanken gekennzeichnet: Zum einen durch den Gedanken, dass die Genese endlicher Subjektivität nur von der Intersubjektivität her verständlich gemacht werden kann. Zum anderen durch den Gedanken, dass ebendieser Umstand die wechselseitige Anerkennung aller Subjekte als Träger von subjektiven Rechten impliziert. Der erste dieser Grundgedanken wurde im 20. Jahrhundert von Dieter Henrich, Manfred Frank und einer Reihe weiterer Autoren dahingehend kritisiert, dass die Übernahme der Perspektive eines Anderen auf das eigene Selbst bereits diejenige Selbstbezüglichkeit voraussetzen würde, die sie erklären soll. Die Selbstbezüglichkeit auch und gerade endlicher Subjektivität müsse daher – anders als in der „Grundlage des Naturrechts“ – in Form eines „präreflexiven cogito“ als vorgängig gegenüber der Intersubjektivität gedacht werden. In dem Vortrag wird vor dem Hintergrund dieser Kritik ein Vorschlag entwickelt, wie der erste Grundgedanke des anerkennungstheoretischen Ansatzes mit der Annahme der Vorgängigkeit eines „präreflexiven cogito“ gegenüber der Intersubjektivität in Einklang gebracht werden kann.

Sakurai, Masafumi

Die letzte Streitphase zwischen Fichte und Schmid um 1796

Der Vortrag präsentiert und analysiert die Streitphase zwischen Johann Gottlieb Fichte und Karl Chr. E. Schmid um 1796, im Kontext von Fichtes Ablehnung des sog. „intelligiblen Fatalismus“ (GA I/3, 245) und im besonderen Fokus auf einen „methodologischen“ Primat der Wissenschaftslehre vor Schmid's Philosophie. Die Gegenstände der Untersuchung sind Fichtes „*Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*“ (1796, *Vergleichung*) und Schmid's „*Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Prinzipien*.“ (1796, *Bruchstücke*).

Dass Fichte sich durch die 1790er Jahre mit Schmid nicht nur wissenschaftlich, sondern auch persönlich gestritten hat, ist unter Fichte-Forschern bekannt. Für die Erklärung des Streits haben sich einige Autoren mit der *Creuzer-Rezension* (1793) beschäftigt (z. B., G. Wallwitz [1999]),

weil darin Fichte seinen ersten Einwurf gegen den deterministischen Gedanken von Schmid deutlich geäußert hatte. Aus der *Creuzer-Rezension* kann man entnehmen, dass Fichte sich mit seiner Hochschätzung menschlicher Freiheit und Zurechenbarkeit von dem intelligiblen Fatalismus, nach dem der Handlungsgrund des Menschen immer in einer intelligiblen außermenschlichen Dimension liegt, distanziert hat. Dagegen fand die *Vergleichung* bei Auslegern wenig wissenschaftliche Beachtung. Dies mag der Grund dafür sein, dass sowohl die Zeitgenossen (z. B. W. v. Humboldt) als auch die gegenwärtigen Forscher (z. B. M. Kühn [2012]) die *Vergleichung* als eine unhöfliche skandalöse „Tirade“ negativ charakterisiert haben. Es gibt jedoch zwei gültige Gründe für die intensive Untersuchung der Streitphase um 1796 mittels der *Vergleichung*. Erstens: Fichte schreibt den Aufsatz, nachdem er die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) geschrieben hat. Also kritisiert er Schmid im Jahr 1796 aufgrund seines eigentlichen Systems, während er im Jahr 1793 ohne seine sichere Erste-Philosophie Kritik an Schmid geübt hat. Zweitens: In der *Vergleichung* beschäftigt Fichte sich mit dem Einwurf gegen den Intelligiblen Fatalismus nur an wenigen Stellen, vielmehr kritisiert er hauptsächlich Schmid's Philosophie selbst, besonders in Hinblick auf den Mangel an der Methodologie zum Aufbau von Schmid's Systems. Aus diesen Gründen sollte man die *Vergleichung* und die Streitphase nicht immer im Kontext des unausstehlichen Skandals auffassen. Im Vortrag werde ich Fichtes rationalen Rechtfertigungsgrund seiner Wissenschaftslehre gegen Schmid's Philosophie behandeln.

Entsprechend diesem Grundvorhaben wird in diesem Vortrag folgendermaßen verfahren: In einem 1. Schritt wird die Vorgeschichte des Streits zwischen Fichte und Schmid kurz skizziert. Der 2. Schritt erklärt nach Fichte, welche Probleme es für Schmid's Gedanken gibt. Abschließend zeigt der 3. Schritt, dass Fichte aufgrund seiner neuen Methode, die aus einer abstrahierenden Analyse und einer genetischen Zusammensetzung des Ich-Bewusstseins besteht, seine Wissenschaftslehre als „eine durchaus reelle Philosophie“ (GA I/3, 261) rechtfertigt. Weiterhin stelle ich die These auf, dass jede Stellungnahme des Streits als ein Scheideweg fungiert, weil man auf Schmid's Seite die Philosophie nach Kant zur psychologischen Richtung popularisieren muss, aber auf Fichtes Seite sie zur genuin transzendentalen Richtung weiter entwickeln kann.

Schäfer, Rainer

„Polyphem ohne Auge“: Fichtes Kritik am metaphysischen Rationalismus

Als „Polyphem ohne Auge“ (Fichte GA II/5, S. 484) bezeichnet Fichte Schelling bzw. dessen rationalistische Metaphysik der absoluten Identität in einem unveröffentlichten Manuskript. Dieses hat Fichte wohl im Sommer 1801 verfasst, kurz nachdem Schelling ihm seine im Mai 1801 erschienene "Darstellung meines Systems der Philosophie" zugeschickt hatte. Das Ziel meiner Untersuchung ist es, die unterschiedlichen Rationalitäts- bzw. Vernunftbegriffe Schellings und Fichtes herauszuarbeiten, wie sie sich insbesondere im Briefwechsel aus den Jahren 1801/02 zwischen den beiden Denkern zeigen. Schelling hat seit 1801 sein eigenes Identitätssystem als vernünftige Bestimmung des Absoluten und damit einen metaphysischen Rationalismus aufgestellt und sein Denken wird durch die Ankunft Hegels im

Januar 1801 in Jena noch weiter in diese Richtung befeuert und gleichzeitig befindet sich Fichte mit den Darstellungen seiner Wissenschaftslehre seit 1801/02 in einem Umbruch, der versucht, das Absolute in die Wissenschaftslehre zu integrieren; trotz der Gemeinsamkeit, das Absolute zu denken, kommen beide Denker jedoch nicht mehr zusammen.

Ich möchte die in der Forschung zum Verhältnis Fichte-Schelling weniger berücksichtigten beiden Aspekte des Rationalismus und der Methode genauer untersuchen. Dass die „Darstellung“ also die Methode wesentlich für die Dissense beider Denker ist, hebt Fichte selbst in einem Brief vom 31. Mai 1801 an Schelling hervor; die „Darstellung“ „gehört hier durchaus wesentlich zur Sache“ (Fichte GA III/5, S. 45). Ohne die rechte Darstellungsweise könne „keine Evidenz“ in das philosophische System hineinkommen. Die methodische Evidenz ist aus Fichtes Sicht nicht einfach ein nachträgliches Einleuchten von an sich evidenzunabhängigen Sachverhalten, sondern Evidenz ist für den Fichte nach 1800 ein oder sogar der zentrale Begriff der Wissenschaftslehre, das gilt sowohl in methodischer wie auch inhaltlicher Hinsicht. Evidenz ist das absolute Wissen, eine selbsteinleuchtende, sehende Klarheit, Selbsttransparenz; diese Art der Lichtung geistiger Tätigkeit zeichnet auch das Ich aus und führt zusammen mit der Bild und Lichttheorie nach 1800 die Ichphilosophie aus der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794/95) fort.

Schick, Stefan

Widerspruch und Dialektik in der Spätphilosophie Fichtes

Nach einer häufig vertretenen Ansicht stellt Fichte erstmals in seiner WL von 1804 den Widerspruch als Prinzip, das den Gedanken bewegt, in aller Klarheit heraus und entwickelt damit einen neuen Typus von Dialektik (Gloy; Hühn). Diese neue Stellung des Widerspruchs sei notwendig auf Grund von Fichtes Versuch, das Bewusstsein zu seinem unvordenklichen Grund in ein Verhältnis zu setzen. Der äußere Standpunkt der Dialektik der Frühzeit werde aufgegeben und durch einen internen ersetzt. Die Dialektik nähere sich damit der Widerspruchsdialektik Hegels an, wobei die Negation der Negation nicht in der einfachen Position, sondern im Paradox von Negation und Position resultiere (Gloy). Fichtes Spätphilosophie zeichne sich damit gerade durch die Affirmation des Widerspruchs aus: Fichte wolle das Absolute explizit im vollen Bewusstsein seiner Unkonstruierbarkeit konstruieren (Hühn). Die Konstruktion des Absoluten dementiere zugleich das von ihr Konstruierte und gebe „gerade durch diesen internen Widerspruch zu erkennen [...], daß das, was ausgedrückt werden soll, gar nicht ausgedrückt werden kann.“ (Hühn; vgl. auch Janke) Da vom Absoluten schlechthin nichts prädiiziert werden könne, bleibe Fichte nur die Negation aller denkbaren Prädikate, um die Undenkbarkeit des Absoluten auszudrücken. Das Konstruieren des Nichtkonstruierbaren im Bewusstsein seiner Nicht-Konstruierbarkeit gebe durch seinen internen Widerspruch zu erkennen, dass das Auszudrückende nicht ausdrückbar sei.

Diese These von der neuen, affirmativen Stellung des Widerspruchs soll im Vortrag untersucht werden. Dabei soll vor allem die Kontinuität zwischen Früh- und Spätphilosophie Fichtes gezeigt werden:

1. Der Begriff des Absoluten vernichtet sich bei Fichte auf Grund des Widerspruchs zwischen seiner Form und seinem Inhalt. Was der Begriff bedeutet, widerspricht der Weise seines Bedeuten. Damit handelt es sich hier nicht um ein Problem der Unaussprechlichkeit des Absoluten, sondern um eine interne Widersprüchlichkeit im Begriff des Absoluten.
 2. Gerade weil es sich nicht nur um das Problem der Unzulänglichkeit unserer Sprache handelt, ist der Widerspruch im Begriff des Absoluten aufzulösen – denn der Begriff des Absoluten als widersprüchlicher Grund des Wissens würde die Einheit des Wissens aufheben. Anstatt den Widerspruch zu affirmieren, bestimmt Fichte vielmehr die Auflösung des Widerspruchs als zentrale Aufgabe der Philosophie: „Die Lösung des Widerspruches ist die Philosophie.“ (GA IV,4, S. 264) Fichte ist damit wie in der Grundlage der WL von 1794/95 nach wie vor von der Notwendigkeit überzeugt, dass Widersprüche aufgehoben werden müssen.
 3. Der Widerspruch der Spätphilosophie gleicht von seiner Struktur her dem Widerspruch, der mit dem zweiten Grundsatz der Grundlage gesetzt ist: Dasjenige, wovon der Begriff abhängt, wird im Begriff negiert. Beides mal besteht das Problem für das denkende Ich im Anderen seiner selbst, das es als schlechthin Anderes setzt und dessen Inhalt das Nichtsein dieses Setzenden voraussetzt. Nur ist dieses Andere inhaltlich diesmal nicht wie das Nicht-Ich ausschließlich als das Andere des Ich bestimmt, sondern als Negation von Andersheit oder Relation überhaupt.
-

Schmid, Jelscha

Fichte, Kant und das Experiment der reinen Vernunft

Fichte übernahm nicht nur Kants dezidiertes Ziel, der Philosophie zum «sicheren Gang einer Wissenschaft» zu verhelfen, sondern auch dessen Überzeugung, dass sich Philosophie zu diesem Zwecke auch ein ganz bestimmtes Verfahren aneignen müsse. In der Literatur wird Fichtes Methode der philosophischen Konstruktion meist im Unterschied zu Kants methodischen Ansichten diskutiert. Schliesslich hatte letzterer das philosophische Verfahren gerade im Kontrast zur mathematisch-geometrischen Verfahren bestimmt und genauer als Verfahren, welches der Konstruktion von Begriffen wesentlich unfähig sei. Wie sich jedoch zeigen wird, entwickelt Fichte sein philosophisches Verfahren trotzdem im Anschluss an Kants metaphilosophische Überlegungen, nämlich im Anschluss an dessen Bemerkungen zum philosophischen Experiment. In der B Vorrede zu seiner ersten Kritik bestimmt Kant seine Transzendentalphilosophie als solche, welche ihre eigene Möglichkeit zugleich erweisen muss. Um dies zu erreichen, bedarf sie einem neuen Verfahren, welches sie nicht der Mathematik, sondern den experimentierenden Naturwissenschaften nachahmt. Kant beschreibt dieses Verfahren als «Experiment der reinen Vernunft», welches «mit dem der Chemiker, welches sie ... das synthetische Verfahren nennen, viel Ähnliches» hat (Bxxi). Transzendentalphilosophie experimentiert nicht mit empirisch gegebenen Objekten, sondern mit apriorischen Begriffen und Grundsätzen, welche dann als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis bestimmt werden. Durch ein analytisches Verfahren trennt und isoliert der Philosoph die reinen Elemente der Vernunft und – in Analogie zum chemischen Verfahren - erweist er die Korrektheit deren

Resultate durch eine spezielle Art der experimentellen Synthesis: er verbindet die isolierten Elemente mithilfe eines Dritten, um das ursprüngliche Kompositum wiederherzustellen. Auf diesem Hintergrund wird klar, dass Fichtes Verfahren in der *GWL* (1794) an das Kantische Methodenprogramm anschliesst. Entgegen der Mehrheitsposition soll gezeigt werden, wie Fichtes erste Wissenschaftslehre sich als Weiterentwicklung des philosophischen Experiments verstehen lässt. Anstelle der reinen Vernunft tritt bei Fichte die Einbildungskraft, welche sich in ihrem Handeln selbst beobachtet und so auf die sie notwendig konstituierenden Handlungen aufmerksam wird. Dabei versteht auch Fichte das experimentelle Verfahren der Wissenschaftslehre nicht als blosses Beobachten, sondern als aktive Manipulation des Bewusstseins, welche es nach den ihm impliziten Gesetzen handeln lässt, um diese so vermittelt dreier Operation bestimmen zu können. Erstens sondert Fichte die einzelnen Handlungen künstlich vermittelt einer Abstraktion voneinander ab. Zweitens isoliert er diese als jeweils Entgegengesetzte durch Reflexion. Diese Elemente (= Entgegengesetzte) versucht er dann anhand von aufsteigenden, zunächst hypothetisch aufgestellten Synthesen vermittelt eines Dritten zu verbinden. Durch das experimentelle Verbinden bestimmt Fichte den Grund der Affinität jener entgegengesetzten Elemente und stellt so schliesslich die Einheit des Bewusstseins (von welcher das philosophische Experiment als rein problematischer ausging) als vollständig bestimmtes Faktum des Bewusstseins wieder her. *Contra* Kant besteht Fichte darauf, dass die *GWL* nicht mit einem gefundenen Fakt, sondern nur mit einem sukzessiv, durchs Experiment künstlich hergestelltem Fakt die notwendige Evidenz für ihre Ausgangsthese liefert. Zuletzt wird klar, dass sowohl Fichte wie auch Kant im philosophischen Experiment eine angemessene *method of discovery* glauben gefunden zu haben, gerade weil dieses Verfahren eine Philosophie ermöglicht, welche sich als Wissenschaft selbstbegründet, ohne Gefahr zu laufen, einem Zirkelschluss zu erliegen. Anders als bei Kant aber schafft Fichtes Experiment die sichere Grundlage, um die Resultate der *GWL* nach seinem Gelingen fortan im ableitenden Verfahren in der Manier eines Demonstrationsexperiments vorzukonstruieren und – wie spätere Schriften zeigen - vermittelt Handlungsanleitungen nachkonstruieren zu lassen.

Schmidt, Andreas

Intellektuelle Anschauung und Regelfolge bei Fichte

Nach Kant ist ein Wille selbstgesetzgebend, wenn allein die Natur des Willens dafür sorgt, dass seine Aktualisierungen -- die Willensakte -- unter einem Gesetz stehen. Es gibt hier also ein Primat des Vermögens und seiner Natur vor seinen Aktualisierungen. Bei Fichte hingegen scheint es umgekehrt ein Primat der Willensakte zu geben, die dem Willen als Vermögen noch vorgelagert sind. Liegt hier nicht ein *proton pseudos* der Fichteschen Theorie? Ich möchte in meinem Vortrag argumentieren, (1) dass Fichte gute Gründe für sein Primat des Aktes vor dem Vermögen hat, (2) dass damit aber der Status der Gesetzmäßigkeiten, denen dieser Akte unterliegen, problematisch wird und (3) dass Fichte spätestens ab 1800 versucht, dieses Problem zu bewältigen, indem er den Begriff der regelfolgenden Handlung zum Grundbegriff erklärt.

Schnell, Alexander

Warum folgt auf die Wahrheits- und Seinslehre eine Erscheinungslehre? Zu einer Grundeinsicht der *Wissenschaftslehre* 1804/II

Um die Frage nach der „Konkretisierung“ der Wissenschaftslehre gebühlich beantworten (und überhaupt erst einmal angemessen stellen) zu können, ist es notwendig zu verstehen, wie der Übergang von der Reinheit des transzendentalen Wissens zur Konkretheit des besonderen Wissens und seiner Bestimmungen möglich ist. Dieser Frage ist Fichte von seinen philosophischen Anfängen an nachgegangen. In den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* betraf die Frage, wie man über die „ElementarPhilosophie“ selbst hinaus kann; die Grundlage stellte dieselbe Frage, aber diesmal – terminologisch – in den Begriffen von der Bestimmbarkeit der Tätigkeit des Ich durch das Nicht-Ich; die Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02 führte hierfür den Begriff der „Quantitabilität“ ein. In den vier Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804/05 wird dagegen der Bezug der Transzendentalität zur Empirie nicht mehr direkt hergestellt, sondern über die Dimension der Erscheinung und Entäußerung des reinen Seins vermittelt. In diesem Vortrag wird es darum gehen, die Gründe für diesen Perspektivwechsel darzulegen. Dafür soll ein neuer Kommentar der ersten 16 Vorträge des zweiten Zyklus der Wissenschaftslehre von 1804 – in freilich nur allgemeinen Umrissen – vorgelegt werden. Im Mittelpunkt steht dabei der Begriff der „Erscheinung“, am Anfang der Fichte’schen „Phänomenologie“ qua Erscheinungs- bzw. Scheinlehre. Dabei wird insbesondere auch die Rolle des „Ich“ und des „Bewusstseins“ behandelt, was die Abgrenzung der Perspektive dieser Berliner Wissenschaftslehre gegenüber der Jenaer Grundlage noch genauer zu konturieren gestattet.

Schreiber, Stephan

Vernunft und Recht – Fichtes Vernunftrecht

Fichte, der Begründer des Deutschen Idealismus, hat sich von seiner Studienzeit bis zu seinem Tod mit rechtsphilosophischen Fragen befasst. Das Naturrecht oder Vernunftrecht ist ein wichtiger Bestandteil seiner Philosophie. Die Grundlage des Naturrechts von 1796/97 und die Rechtslehre 1812 sind grundlegende rechtsphilosophische Werke. Darin werden Rechtsbegriffe bestimmt und das Prinzip der gegenseitigen Anerkennung aufgestellt. In dem Beitrag werden diese Aspekte aufgezeigt und weiterentwickelt, um sie für den gegenwärtigen Diskurs brauchbar zu machen.

Senigaglia, Cristiana

Fichtes Grundgedanke der rationalen Sittlichkeit

Im *System der Sittenlehre* erklärt Fichte sein Anliegen, einen Begriff der Sittlichkeit „rein aus dem Wesen der Vernunft“ zu gewinnen. Dieser Sachverhalt hat für ihn eine umfangreiche Bedeutung und umfasst ein breites Spektrum von Phänomenen und Aspekten, die streng genommen eine Definition von Rationalität überschreiten: Man denke beispielsweise an die Verbindung mit den Trieben und dem Gefühl oder an die Grundkonzeption des Ich als Tätigkeit und des Menschen als Wesens, das sich dazu macht, was es ist. Die rationale Sittlichkeit als Produkt der Vernunft bedeutet daher die Fähigkeit, die wesentlichen Charakteristika des Ich in der Reflexion ausfindig zu machen und eine entsprechende Sittlichkeit zu konzipieren und zu entwickeln. Die Rationalität schließt somit auch emotionale und triebhafte Komponenten ein, die sich nicht der Vernunft widersetzen, sondern sich in der Verknüpfung mit ihr als notwendige ergänzende Aspekte erweisen. Das Verständnis der Vernunft wird entsprechend ausgedehnt und bildet eine Einheit zwischen praktischem und theoretischem Vermögen, die sich nur als lebendige Wechselwirkung bewerkstelligen lässt und allein durch die gegenseitige Ergänzung zwischen ihnen eine rationale Sittlichkeit darzustellen vermag. Das Primat der praktischen Vernunft wird zwar mehrmals betont, ist jedoch nur durch die Integration mit der theoretischen Vernunft und der dazugehörigen Reflexion feststellbar und analysierbar. Die Verflechtung zwischen theoretischem und praktischem Vermögen prägt außerdem die Wesenheit der Vernunft selbst, indem die Vernunft die Selbständigkeit und Freiheit der Subjektivität verkörpert und zugleich ihre Tätigkeit dynamisch entfaltet. Dies veranlasst den Anspruch auf eine Artikulierung zwischen Individualität und Allgemeinheit bzw. zwischen individueller und universeller Vernunft, der im kategorischen Imperativ nur auf einer logischen Ebene eingelöst worden war und sich jetzt auch als rationale Herausforderung für die Sittlichkeit herausstellt: Da das Individuum sich als freies vereinzelt Vernunftwesen versteht und ist, kann die Handlung nie die eigene Überzeugung verleugnen und sie soll folglich nur aus der Übereinstimmung zwischen allgemeinem Pflichtbewusstsein und subjektiver Einsicht hervorgehen. Die doppelte Konnotation der einzelnen und allgemeinen Vernunft wirft zugleich die Frage der Pluralisierung und der Koexistenz der einzelnen Vernunftwesen auf, die sich nur in der Harmonie der einheitlichen Vernunft als richtungsweisendes Ideal wiederfinden und deren Übereinstimmung nur durch Einsicht und Argumente gesucht und erreicht werden kann. Die Artikulierung zwischen einzelner und allgemeiner Vernunft definiert die Entwicklung des intersubjektiven Verhältnisses und der Beziehung zu den Anderen. Die rationale Sittlichkeit intendiert daher die Einbeziehung sowohl des praktischen moralischen Handelns des einzelnen Ich als auch die Ethik des sozialen und gemeinsamen Lebens. Dennoch ist die rationale Sittlichkeit im Sinne Fichtes unterschiedlich von einer rationalen Ethik, da sie auf einer Vernunft basiert, die auch Triebe und Kräfte des Lebens verinnerlicht und mit einbezieht. Ziel des Beitrags ist zu zeigen, wie durch Fichtes Paradigma eine Rationalität geschildert wird, die nicht nur allgemeine Prinzipien und Gesetze enthält, sondern auch die unterschiedlichen Aspekte des Lebens miteinander verbindet und zur Geltung bringt.

Solé, Maria Jimena

The *Wissenschaftslehre* as a Revolutionary Revolution

In his *Juridical Defense*, written in 1799 at the height of the Atheism Dispute, Fichte claims that the real reason for the persecution leveled against him is his alleged democratism or Jacobinism. In order to defend himself, he states that he could never *desire* a revolution, since what characterizes a scholar is his resolute love for the speculative life. The aim of this paper is to call this assertion into question and to show that, during his years at Jena, Fichte not only desired a revolution but also encouraged it. Indeed, I will draw attention to the fact (1) that the WL, insofar as it awakens autonomy, is a revolution of thought and (2) that the scholar, as the educator of mankind, has the task of spreading such a revolution. Thus, although Fichte does not promote a violent political uprising on German soil, he commits to this philosophical revolution, which is the basis for an emancipatory praxis and the condition of progress.

Spoo, Georg

Die blinden Flecken des Idealismus. Eine immanente Kritik von Fichtes Theorie des Gegenstandsbewusstseins

Der Vortrag zielt darauf ab, in einer immanenten Kritik von Fichtes Theorie des Gegenstandsbewusstseins blinde Flecken des Idealismus zu rekonstruieren. Der Vortrag hat zwei Teile: Im ersten Teil wird Fichtes Kritik einer realistischen Theorie des Gegenstandsbewusstseins rekonstruiert und dadurch immanente Maßstäbe für eine gelungene idealistische Theorie des Gegenstandsbewusstseins entwickelt. Im zweiten Teil sollen anhand dieser Maßstäbe Probleme in Fichtes idealistischer Theorie des Gegenstandsbewusstseins aufgewiesen werden.

Teil I

Mit Fichte lassen sich zwei Haupteinwände gegen den Realismus bzw. Dogmatismus formulieren:

Erstens ist eine realistische Theorie unseres Gegenstandsbewusstseins durch von uns unabhängige Dinge an sich eine ungedeckte Annahme, die eine offene Flanke für den Skeptizismus bietet. Mit der Annahme von Dingen an sich überschreitet der Realismus den Evidenzbereich unseres (Selbst-)Bewusstseins, weshalb sich Dinge an sich als Erklärungsgrund für unser Gegenstandsbewusstsein mit demselben Recht bezweifeln lassen, mit dem sie vom Realismus in Anspruch genommen werden. Die realistische Erklärung unseres Gegenstandsbewusstseins ist daher strukturell skeptizistisch.

Zweitens leisten realistische Theorien unseres Gegenstandsbewusstseins schlicht nicht, was sie zu leisten beanspruchen. Das liegt daran, dass sie den Bewusstseinsaspekt im Gegenstandsbewusstsein letztlich verfehlen: Der Umstand, dass wir uns bewusst auf etwas, das selbst kein Bewusstsein ist, beziehen, spielt aus realistischer Perspektive für die Erklärung

dieser Beziehung keine maßgebliche Rolle. Der Realismus erklärt diese Beziehung aus der dritten-Personen-Perspektive als eine Beziehung von zwei Entitäten, wodurch gerade der für diese Beziehung doch konstitutive Bewusstseinsaspekt aus dem Blick gerät und verfehlt wird. In der zeitgenössischen Philosophie des Geistes hat sich die Formulierung des „hard problem of consciousness“ eingebürgert, um zu zeigen, dass die *phänomenalen* Qualitäten des Bewusstseins nicht realistisch bzw. naturalistisch erklärt werden können. Ähnlich könnte man davon sprechen, dass eine realistische Erklärung unserer Beziehung auf Gegenstände die *intentionalen* und *erstpersonalen* Qualitäten dieses Bezuges nicht erklären kann und daher das Gegenstandsbewusstsein als *Gegenstandsbewusstsein* verfehlen muss. Man könnte also beim Realismus kritisch von einem „hard problem of object consciousness“ sprechen, weil er genau dieses Bewusstsein nicht erklären kann und die Beziehung auf Gegenstände einseitig ohne den Bewusstseinsaspekt dieser Beziehung erklärt.

Teil II

Diesen beiden Kernproblemen entgeht Fichtes idealistische Theorie des Gegenstandsbewusstseins, indem das Bewusstsein von Gegenständen als eine Form von Selbstbewusstsein interpretiert wird, die in dem unmittelbaren Bewusstsein unserer selbst immer schon impliziert ist. Dadurch bleibt eine solche Theorie innerhalb des Evidenzbereich des Selbstbewusstseins und kann zugleich der erstpersonalen und intentionalen Qualität unseres Gegenstandsbewusstseins Rechnung tragen. Allerdings ist auch Fichtes Erklärungsansatz nicht ohne Schwierigkeiten, die sich in zwei Hinsichten darstellen lassen, gewissermaßen komplementär zu den Problemen einer realistischen Theorie unseres Gegenstandsbewusstseins: *Erstens* stellt sich die Frage, ob Fichtes Theorie des Gegenstandsbewusstseins als Selbstbewusstsein den Sinn rekonstruieren kann, den wir empirisch mit dem Bewusstsein von Gegenständen verbinden, nämlich auf etwas bezogen zu sein, das selbst kein Bewusstsein und unabhängig von uns ist. Wenn das Gegenstandsbewusstsein letztlich nichts anderes als eine Form von Selbstbewusstsein ist, dann ist die idealistische Erklärung des Gegenstandsbewusstseins eigentlich gleichermaßen einseitig wie die realistische Erklärung: Entweder wird allein *epistemologisch* nur das *Bewusstsein* von Gegenständen erklärt, ohne zugleich die ontologische Beziehung zwischen Gegenstand und Bewusstsein zu erklären; oder die *Gegenstände selbst* werden in einer Art ‚Mentalisierung der Außenwelt‘ *ontologisch* durch das Bewusstsein erklärt, wodurch sie aber ihren bewusstseinsunabhängigen und materiellen Status verlieren. Komplementär zum „hard problem of consciousness“ realistischer Erklärungsansätze, könnte man daher vom „hard problem of the external world“ idealistischer Erklärungsansätze sprechen.

Zweitens begründet Fichte seine Erklärung des Gegenstandsbewusstseins auf Tätigkeiten des Geistes, die mir in ihrem Vollzug nicht unmittelbar als solche transparent sind und mir deshalb als unabhängig von mir bestehende Qualität der Gegenstände (etwa als ihre raumzeitliche und kategorial bestimmte Form) erscheinen können. Diese Tätigkeiten lassen sich daher nur transzendentalphilosophisch rekonstruieren. Die Substitution von subjektunabhängigen Dingen durch bewusstseinsunabhängige subjektive Akte ist allerdings letztlich ein argumentatives Nullsummenspiel, weil beide gleichermaßen der erstpersonalen Perspektive des Selbstbewusstseins entzogen bleiben. Unter anderem Vorzeichen droht Fichtes

Alternativkonzeption daher den Skeptizismus zu reproduzieren, dem er gerade entkommen wollte.

Um nicht lediglich bei einer kritischen Diagnose stehen zu bleiben, sollen vor diesem Hintergrund abschließend die meta-philosophischen Konsequenzen aus diesen komplementären Problemen realistischer und idealistischer Theorien des Gegenstandsbewusstseins erörtert werden.

Stahl, Jürgen

Fichtes geschichtsphilosophische Positionen im Kontext der ›Entdeckung‹ der Zukunft

Fichte erhob dezidiert die Forderung nach einer theoretisch basierten Sicht auf die Geschichte. Es ging ihm nicht um das Aneinanderreihen irgendwelcher Begebenheiten. Fichte forderte auf, die Anstrengung der Vernunft auf sich zu nehmen, um vermittels des spekulativen Konstrukts ›Geschichte‹ in historiografischer *Perspektive* die Handlungen der Individuen in ihrem sozialen Zusammenhang zu erklären. Für Fichte stand die Gattung im Zentrum des geschichtlichen Interesses; sie ist sowohl Subjekt als auch Objekt ihrer Selbstentwicklung. Sie unterliegt keinem ›Schicksal‹ und ist weder an das Theodizee- noch an das Verfallsaxiom anschließbar. Entgegen dem dominierenden zeitgenössischen Weltbild der Kreation der Welt und des Lebens in seinen vielfältigen Formen durch Gott und die dadurch bedingten Formen der Rückkehr bzw. Wiederkehr entwickelte Fichte ein spezifisches Epochenschema. Gegen die durch Herder und Kant geltend gemachte ›Naturdialektik‹ steht bei Fichte die ›Dialektik der Vernunft‹, des vernünftigen Handelns. Sein Epochenschema zeichnet sich gegenüber dem Austiegsmodell von Condorcet dadurch aus, dass er die angenommene Stetigkeit des mit Sokrates einsetzenden Aufklärungsprozesses zugunsten eines durch *Diskontinuitäten* charakterisierten Parabelmodells aufgibt. Mit der Betonung der Freiheit wird die vom Himmel gegebene Ordnung in Frage gestellt, das Fatum aufgehoben, die *Zeitlosigkeit* durch ein historisches *Werden* ersetzt. Der Mensch wird aus dem Eingebundensein in die Naturgesetzlichkeit mit der daraus resultierenden Rechtfertigung des sozialen Status quo gelöst.

Entgegen dem ›Normal‹-Verständnis, „sich vernünftig zu verhalten“ (Wolff), d.h. die Aufforderung an das ›freie Subjekt‹, sich die Herrschaftsordnung zu verinnerlichen, sich darin einzuordnen, dreht Fichte das Verständnis: die gegebenen, empirischen Verhältnisse sind ›unvernünftig‹, bis hin zur „vollendeten Sündhaftigkeit“. Dem ist die apriorische Vernunft entgegengesetzt. Der Bezug auf die apriorische Vernunft weist hin auf ein ›Gesolltes‹. Seine Forderung mit diesem Parabel-Modell geht nicht auf Subordination unter als misslich empfundene Verhältnisse, sondern fordert ein mit Bewusstheit vollzogenes Verhalten hin auf neue Formen der Sozialisation in einer neuen symbolischen Ordnung.

Mit der Scheidung der Epochen gegeneinander ist ein Ablösen vom Überkommenen, das Selbstsetzen als ein Akt des Selbstständigwerdens gegenüber dem Ursprung, dem Herkommen möglich. Die geschichtsphilosophische Spekulation hat die genealogische Funktion, den im Sprung vollzogenen Bruch gedanklich zu rechtfertigen, in einer *Entwicklungsperspektive* aufzuheben. Höherentwicklung scheint dadurch möglich, dass sich im Neuen die Adaption an eine veränderte sozialkulturelle Situation realisiert. Denn im Moment der Diskontinuität wird

– so Fichte – das Überwundene nicht ausschließlich eliminiert, sondern in Formen des Neuen transformiert.

Stolzenberg, Jürgen

Recht und Moral. Kant und Fichte im Neukantianismus (Paul Natorp und Boris Wischeslavzeff)

Thema des Vortrags ist Kants Unterscheidung von Recht und Moral und ihre kritische Interpretation bei Fichte, Paul Natorp und dem (unbekannten) russischen Neukantianer Boris Wischeslavzeff, auf den sich Natorp in einem Aufsatz von 1913 vor dem Hintergrund seiner eigenen Theorie und seiner Kant- und Fichte-Deutung bezieht. In Kants These der begründungstheoretischen Unabhängigkeit von Moral und Recht sieht Wischeslavzeff die Gefahr eines ethischen Anarchismus, der zur Negation des Staats und seiner Rechtsinstitutionen führt. Demgegenüber sucht Wischeslavzeff das Recht als Bedingung der Möglichkeit von Moral zu begründen. Das geschieht in einer kritischen Interpretation von Fichtes später Staatslehre von 1813. Hier vertritt Fichte die These, dass bei Kant das Recht die innere Freiheit des Individuums negiert. Dem sucht Fichte mit seiner Idee einer „Erziehung zur Einsicht in das Recht“ zu begegnen, die aus innerer Freiheit realisiert werden soll. Ziel einer solchen Sozialpädagogik ist die Entbehrlichkeit des Rechts und seiner Zwangsgewalt und die Etablierung einer universalen Moralität ist. Für Wischeslavzeff hingegen ist Recht die notwendige Bedingung der Ermöglichung von Moral. Natorps Diskussion dieser Konzeption geht von der Anerkennung der Kant-Kritik Fichtes und der Idee eines prozessualen Übergangs von Recht in Moral aus und wendet sich u.a. gegen Wischeslavzeffs Auffassung, dass das Recht nur eine negativ-einschränkende Verbindlichkeit ausübt, deren positive Seite die durch das Recht ermöglichte überjuridische Sphäre der Moralität sei. Der Vortrag zeigt, dass und warum weder Fichte, noch Wischeslavzeff und auch nicht Natorp für sich beanspruchen können, eine mit Kant vereinbare Interpretation des Verhältnisses von Recht und Moral bzw. eine daraus abzuleitende Kant-Kritik vorgelegt zu haben, die überzeugt.

Strasser, Franz

Die Wissenschaftslehre als (Selbst-)Entfaltung der Rationalität am Beispiel des 27. Vortrages der WL 1804/2

1) Im 27. Vortrag der WL 1804/2 spricht FICHTE explizit die Wissenschaftslehre als „Vernunftesicht“ und als „Vernunftlehre“ an.
„Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend. 3) Diese von uns so eben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunftesicht = absolute Vernunft selber; wir sind in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen.“(ebd. S 268 Z 11f)

Der ganze Cursus der WL 1804/2 soll eine „Vernunft- und Wahrheitslehre“ (15. Vortrag; ebd. S 150 Z 29) und eine „Erscheinungs- und Scheinlehre“ (ebd., S 151 Z 1) sein, d. h im Sinne einer „philosophia prima“ (27. Vortrag S 275 Z 12).

Der Weg ist vorgezeichnet: Von der Faktizität hinauf zur Vernunft- und Wahrheitslehre und wieder herunter zur begrifflich durchdrungenen Faktizität.

2) Ab dem 25. Vortrag bereitet Fichte diesen Höhepunkt der „Vernunftlehre“ im 27. Vortrag mit der Diskussion vor, dass das Sehen und Sich-Bilden der Freiheit sich in seiner Veräußerung und Objektivierung „vernichtet“, nicht der Existenz nach, aber der Geltung nach. Dadurch wird aber eine unmittelbare qualitative Einheit und Einsicht als solche ermöglicht wird, „Vernunft“ an sich und für sich.

3) Die Einheit des Wissens und das Dasein des Absoluten müssen synthetisch gesetzt sein. Das *Dasein* des Absoluten gehört unwandelbar zum Begriff des Absoluten. Es bedeutet die Manifestation des Absoluten in der Existenz. Zudem wird dieses gewusst, als Einsicht gesetzt. „1) Nämlich, ich sage: *Sehen, als Sehen gesetzt*, folgt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht *notwendig*.“ (ebd. S 267 Z 1)

Das ist für Fichte eine wichtige Aussage. Er wird diesen Satz gleich erheblich erschweren: Dieses Sehen in seiner Rückbezüglichkeit ist ein prinzipielles Herausgehen aus sich selbst, das insofern eine Duplizität der Reflexion bedeutet – ein Sehendes und Gesehenes – und somit nicht gültig ist. Aber gerade in dieser Duplizität, so die weitere Diskussion, wird durch Vernunft dieses relative Bildsein trotzdem bewahrheitet werden können.

In Punkt 2.) des 27. Vortrages heißt es: a) Der Reflexionsakt wird in seiner Wahrheit und Gültigkeit zurückgewiesen -

„Ich führe ihn also: das Sichdurchdringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbstständiges, und Sichbeziehen auf ein anderes ausser ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und ausserdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber, und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher notwendig, unmittelbar, und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll. (ebd. S 268 Z 3f)

b) aber es bleibt jetzt trotzdem eine lebendiger Akt des Setzens und Wissens übrig:

„Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend.“ (ebd. S 268 Z 11)

4) In Punkt 3 soll diese sich zeigende Einsicht, die nur im lebendigen Vollzug gesehen und verstanden werden kann, weiter analysiert werden (S 268-269) - und dann der genetische Weg (S 269f) dazu:

„3) Diese von uns so eben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunftseinsicht = absolute Vernunft selber; (...)“ (ebd. S 268 Z 14)

Darin geschieht für die Erscheinung und in der Erscheinung einerseits a) alles ohne Vermittlung, weil die absolute Vernunft selbst unvermittelt aus der Einsicht in das Dasein des Absoluten hervorgehend gesetzt ist, andererseits b) aber dieser lebendige Vollzug als Faktum durch Vernunft genetisierbar gesetzt ist. Das Bildsein alles Seins ist nicht von vornherein ein Trugschluss oder eine Täuschung, sondern das Wissen desselben ist allein durch Vernunft so gesetzt, wie es gesetzt ist, vorausgesetzt, so muss wohl ergänzend hinzugesagt werden, die

formale Freiheit hat die vernunftgemäße Wahrheit nicht sekundärreflexiv wieder verfälscht oder abgewiesen.

Die Einsicht in die Wahrheit des Bildseins ist möglich kraft der in diesem Sich-Wissen liegenden Vernunftgemäßheit und Vernunftwahrheit:

„(Aus Punkt 3): „(sc. diese Einsicht) sie ist selber Sehen, Einsicht, also ein Außen, sie ist Sehen des Sehens, also Sehen ihrer selbst, als seiend, *absolute* und *substantialiter*, ein in sich selbst begründetes und als solches sich - ausdrückendes Sehen, vermöge der innern Nothwendigkeit, Gewißheit und Geschlossenheit in sich selber: also das sich selbst, vermöge seines absoluten innern Wesens, fixirende und decretirende Licht, das, laut sein selber, absolut nicht nicht sein kann, und absolut nicht nicht das sein kann, was es ist, eben *sich setzend*.“ (ebd. S 268 Z 14ff)

Dieses aktuelle, genetische Sich-Setzen einer absoluten Gewissheit hat Fichte oft beschrieben - und hier im 27. Vortrag wird sozusagen als besonderes Novum diese sich-wissende Einheit als Synthesis der Vernunft evidiert.

„Dadurch, in diesem sich selber Durchdringen und von sich Durchdrungensein (sc. des Sehens, des lebendigen Aktes) zeigt sich nun in uns die Vernunft, als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft. – *Vernunftlehre*, durch sich, von sich, in sich, wie Sie diese Duplicität ausdrücken können. Vernunftlehre, als der erste und höchste Theil" der W.-L., die da nicht wird, sondern schlechthin in ihr selber ist, und das ist, was sie ist.“(ebd. S 269 Z 11f).

5) Im 2. Teil des Punktes 3 geht es um den genetischen Weg zu dieser logoshaften Erkenntnis, dass das innere, lebendige, kräftige und tätig daseiende Wissen und Sehen nur durch Vernunft ermöglicht sein kann:

„Gehen wir zur andern Seite dieser Einsicht, nämlich zur genetischen. Unter der Bedingung, daß das Sehen in seinem | innern Wesen durchdrungen werde, setzt die Vernunft absolut Dasein, und durchdringt sich, als *setzend pp*.“ (ebd. S 269 Z 20f)

Wir finden unleugbar eine *rationale, logoshafte* Einsicht und eine innere Gewissheit in der Erscheinung und für die Erscheinung. Die Bewährung dieser Einsicht liegt in unserer Möglichkeit - die Wirklichkeit und das Dasein des Absoluten in seinem Existentialakt natürlich nicht.

Wenn gelegentlich dann von „absoluter“ Vernunft geredet wird, so ist das bezogen a) negativ darauf, dass die Vernunft „ohne alle Vermittlung“ (ebd. 269 Z 12) sich setzt und sich begrifflich durchdringt in der transzendentalen Erkenntnis als Freiheit, aber als eine solche Freiheit, von der nicht wieder eine Genesis angegeben werden kann; und „absolute“ Vernunft weil b) sie gesetzmäßig genetisch ist. *Es ist kein anderes Dasein außer diesem vernünftigen Dasein möglich denkbar*, wenn das Dasein als wirklich behauptet wird, d. h. dass das Dasein vom absoluten Sein gesetzt ist.

„Gehen wir zur andern Seite dieser Einsicht (sc. einer Gewissheit in uns, die zugleich die Gewissheit des Daseins des Absoluten ist), nämlich zur genetischen. Unter der Bedingung, daß das Sehen in seinem | innern Wesen durchdrungen werde, setzt die Vernunft absolut Dasein, und durchdringt sich, als *setzend pp*.“ (ebd. S 269.270 Z 20).

Die absolute Vernunft durchdringt sich selber in dem angezeigten Effekt, d. h. das eine ist das andere und das andere das eine, Dasein und Sein sind hier eins, „ohne alle Vermittlung“ und gesetzmäßig tätig.

„Die Vernunft ist daher in sich selber genetisch; und ist in sich selber durchaus gebunden, nothwendig und gesetzmäßig in unverrückter Einheit. Genetisch aber ist sie, inwiefern sie **ist**, wirklich und wahrhaft lebendig, und thätig sich äussernd: nun aber ist sie nothwendig, und kann nicht nicht sein; denn sie ist absolut bei sich führend Dasein und eigenes Dasein: sie ist daher selbst innerlich und verborgen, was sie äußerlich vom äusserlichen Sehen sagt, und eben in diesem *das sagen* vom Sehen besteht ihr innerlich begründetes Dasein und Leben.“ (ebd. S 270 Z 1ff)

Es ist kein anderes Dasein außer diesem vernünftigen Dasein möglich denkbar (mit allen problematischen Folgen, siehe Anmerkung 3).

5) Im Punkt 4 wird dieses Dasein (Existenz, nicht absolutes Sein) der Vernunft weiter beschrieben: Die Vernunft erscheint im Dasein. Das beruht auf dem ontologischen Argument, wie in Punkt 1 von Fichte dargelegt. Sie muss wandellos sein.

Aber diese Einsicht in die Vernunft haben doch wir erst erzeugt? Dieser Einwand wird gebracht, wird aber kurz darauf abgewiesen (ebd. S 270), denn natürlich geht es nicht um das bloß willkürlich Gedachte, um das von uns Objektiviert und Nachkonstruierte, sondern wir haben ja mit „Freiheit“ (ebd.) das eingesehen.

„Wir sind allerdings die Vernunft (sc. wo wir die Vernunft als Vernunft einsehen); denn die Vernunft ist schlechthin *Ich*, und kann nach dem längst geführten Beweise nichts Anderes sein, denn Ich; also: wir erscheinen, oder die Vernunft erscheint, ist ganz gleich. (...) (sc. wir erscheinen uns als frei gehandelt haben oder die Vernunft erscheint als frei gehandelt haben)“ (ebd. S 270 Z 25f)

Es sieht hier so aus, als wenn die göttliche Freiheit, d.h. die Freiheit des absoluten Wissens, dasselbe ist wie die formale Freiheit dessen, der vernünftig bildet?

Es wird aber dann differenziert: wir sind nur der *Möglichkeitgrund*, denn a) durch den Vollzug der WL haben wir das erreicht und b) nur in der Erscheinung und für die Erscheinung wiederholen wir diese ursprüngliche Vernunfteseinsicht.

„Nun erscheinen wir hier wirklich als Grund des Daseins der Einsicht; aber nicht als absoluter Wirklichkeits-, sondern nur als Möglichkeitgrund = freier. Grund derselben; und so sind wir nur mittelbar faktische Erscheinung und Einsicht, sonach nicht die absolute Vernunft. – Diese bloße Möglichkeit zeigt sich auch noch auf eine andere Weise. Offenbar erscheint diese ganze Einsicht als *Nachconstruction* einer ursprünglichen Vernunftconstruction, welche ursprüngliche Vernunft nun und ihre Construction wir objektivieren. Wir erscheinen uns, als durch freie That uns hingebend dem ursprünglichen Vernunftgesetze, und nun von demselben ergriffen und zur Evidenz= Gewißheit gemacht; erscheinen uns als wiederholen könnend in's Unbedingte dieses Hingeben und diese Evidenz.“ (ebd. S 270.271 Z 29ff)

Dieser Möglichkeitgrund zeigt sich noch in folgender Weise, dass wir ja die „Prämisse“ einer absoluten Vernunfteseinsicht (in das Dasein des Absoluten) entworfen haben, und sei es nur in der Weise, dass wir uns dieser Evidenz aktiv hingeben haben. Also ist die Einsicht bedingt gewesen durch unsere Freiheit? So bleibt ein Zirkel der vernunftgemäßen Voraussetzung der absoluten Einsicht und dem vorausgesetzten Dasein des Absoluten? Das Absolute ist im Dasein als sich vollziehende Vernunft der Vernunft, dazu gehörte der Vollzug unserer Freiheit. Das gibt zwar nicht die Wirklichkeit der Sache, das Dasein

der Vernunft, aber die Freiheit scheint doch den Möglichkeitsgrund abzugeben. Ergo bleibt aber eine Problematizität dieser Annahme?

„Ist Sehen (sc. das an der Prämisse hängt, dass Sehen ist), so ist es das und das, (...) aber das sagen doch auch nur Wir, d. h. die Willkühr und Freiheit. (...) Die Vernunft selbst unmittelbar müsste die Rede anheben“ (ebd. S 271 Z 24ff)

Aus dem Vortrag zur WL 1804/2 von R. Lauth: Unserer Freiheit im Sinne des vernünftigen Bildens der Vernunft ist nicht wie es aussieht, eine für sich separierte Freiheit, die als bloße menschliche, formelle Freiheit sich vollzieht, sondern sie ist nur, indem sie zugleich die Freiheit, den Existentialakt, das Ins-Dasein-Treten der absoluten Vernunft, vollzieht. Das ist das Neue. Sie ermöglicht nicht das Ins-Dasein-Treten der absoluten Vernunft überhaupt, aber dass sie gerade hier, im Freiheitsakt, spezifisch und konkret erscheint, ist durch Freiheit mitbedingt. Die Freiheit, die die Vernunftseinsicht im Dasein realisiert, ist somit niemals nur eine willkürliche, durch unser Können und Entscheiden hervorgebrachte Leistung, sondern der Willensvollzug ist nur möglich unter der Voraussetzung des Vollzuges des Existentialaktes des Absoluten. Die Evidenz tritt von Seiten des Absoluten ein, von unserer Seite ist aber das Hingeben an die Evidenz notwendig. Göttliche und menschliche Freiheit in Wechselseitigkeit.

6) Wir sind durch die formale Freiheit mitwirkend an der Vernunftseinsicht (in das absoluten Dasein) der Möglichkeit nach. Jetzt wird jetzt die Seite der Wirklichkeit dieser Vernunftseinsicht in Punkt 5 betont:

„Woran dies zu erkennen sei, dies wenigstens haben wir durch das eben Geleistete gewonnen. Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines *Daseins und ihres Daseins*, da sie keines andern sein kann, heißt: dieses Dasein | ist durchaus nicht weiter zu begründen, es läßt sich durchaus nicht, wie oben, eine genetische Prämisse angeben, aus der es weiter zu erklären wäre, indem es ausserdem ja gar nicht durch die absolute, sondern durch eine wiederum zu vernehmende Vernunft begründet wäre: - sondern nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Faktum.“ (ebd. S 272 Z 3ff)

Wiederum R. Lauth: a) Auf der einen Seite haben wir die Selbstgeneseis des absoluten Seins; b) auf der anderen Seite ist dieses absolute Sein zugleich Dasein, Existentialakt des Absoluten. Dieser kann nicht anders gedacht werden als im absoluten Sein beschlossen, obwohl wir hier keine Einsicht in diese Selbstgeneseis des absoluten Seins haben. Das Dasein des absoluten Sein tritt jetzt, wie oben gesagt, als „unmittelbare“ Vernunftseinsicht auf, als *unmittelbares Faktum*. Die nicht einsehbare Geneseis ist Faktum und das Faktum Geneseis. In der Erscheinung und für die Erscheinung tritt ein selbstbegründendes Moment auf, unmittelbar, hinter dem keine Selbstbegründung, keine Selbstbegründung in der Art des absoluten Seins oder eines apriorischen Vorwissens gesehen werden kann. Aber genau das ermöglicht den freien Willen, die formale (endliche) Freiheit: sie kann geneseislos erscheinen durch Vernunft, unmittelbar, hinter der keine Selbstbegründung oder Selbstgeneseis in der Art des absoluten Seins gesehen werden kann. Das heißt in weiterer Folge, so die geniale Interpretation von R. Lauth: Die Freiheit tritt deshalb (vernünftigerweise erkennbar) als unableitbar auf, weil sie gerade Manifestation des Absoluten ist und sein soll. Nicht Manifestation in der 1. Weise des absoluten Seins, sondern in der 2. Weise des Daseins des Absoluten.

Das fehlt ja bei den großen Systemphilosophen, dass sie keine Freiheit zulassen können, weil die Freiheit geneseislos ist, und daraus können sie nicht ableiten. Bei Fichte ist es hier

umgekehrt: Die formale Freiheit muss als genesislos erscheinen, gerade weil sie Genesis **ist** und sein soll, zur freien Selbstbewahrung hin eröffnet. Sie ist nicht ipso facto die Selbstbewahrung des absoluten Seins, aber durch Vernunft und in Vernunft kann sie das Licht der in der Vernunft liegenden Wahrheit realisieren (oder sekundärreflexiv verwerfen).

„Welches ist denn nun dieses Faktum? (sc. des Daseins, des Existentialaktes des Absoluten). Es hat uns fortdauernd, und so auch in dieser letzten Untersuchung begleitet; es ist durch die Formel: die Vernunft ist *absoluter Grund* (Hervorhebung von mir) ihres eigenen Daseins, ausgesprochen; (sc. durch nichts bedinger Grund, wie die formale Freiheit genesislos erscheinen muss) und wer es noch nicht sähe, bei den käme es bloß daher, daß es ihm allzu nahe liegt. Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objektiviert, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äussern Existentialform gesetzt. Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft: absoluter Grund ihres Daseins, d.h ihrer Existenz, als solcher: ein Faktum, aus welchem es uns nie gelungen *ist, herauszukommen, und* das durchaus nicht weiter aus irgend einer genetischen Prämisse zu erklären oder zu verstehen ist, (sc. absolutes Faktum, das Faktum der formalen Genesis selber) wie es eben also sich verhalten muß, wenn es Ausdruck der absoluten Vernunft sein soll. (...)“ (ebd. S 272 Z 14ff)

Die Erscheinung oder das Faktum ist, heißt: Nur in der durchvollzogenen begrifflichen Gewissheit ist der Existenzialakt der absoluten Vernunft sichtbar; wird die Erscheinung nicht so aufgefasst, sondern die Erscheinung als bloße Erscheinung angesehen, ist sie nicht wahr. Wenn man nicht durchschaut und nicht durchschauen will, dass dies die Art und Weise ist, wie die absolute Vernunft sich äußert, so kann das Faktum nicht genetisiert und vernünftig verstanden und umgekehrt die formale Freiheit nicht realisiert werden.

Tarli, Simone

Zur Rolle Reinholds in Fichtes Entwicklung der Bildlehre in *WL 1804-II* und *1805*

Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold war dauerhaft und vielgestaltig. Seit den Anfängen der Systematisierung des transzendentalen Standpunktes war Reinhold nicht nur ein wichtiger Gesprächspartner von Fichte, sondern auch derjenige, der durch seine *Elementarphilosophie* eine erste Antwort auf die philosophischen Bedürfnisse von damals zu geben versuchte. Wie bekannt, war das Ziel beider Philosophen, das einheitliche Prinzip bzw. Fundament des philosophischen Wissens vorzufinden,

d.h. das Werk Kants zu vollenden. Nun war ihr Verhältnis doch problematisch. Nach vielen Schwierigkeiten schien es 1797 so, dass Reinhold endlich der Wissenschaftslehre zustimmen konnte, aber die (nie volle) Übereinstimmung dauerte für kurze Zeit. Der Atheismusstreit und die spätere

„Bekehrung“ von Reinhold zur Bardilischen *Ersten Logik* stellten nämlich ihren definitiven Bruch fest und Fichtes Umzug nach Berlin öffnete eine neue „Phase“ der WL (Rametta spricht von einer „mittleren Phase“), in der es – zumindest scheinbar – keinen Platz mehr für die Überlegungen Reinholds gab. Das *Antwortsschreiben* (1801), wodurch Fichte auf die im ersten Band von Reinholds *Beyträge zur leichtern Übersicht* enthaltenen Einwürfe erwidert, ist das letzte direkte Wechseldokument zwischen den Philosophen. Hier vertieft Fichte die Kritiken an

der Philosophie Bardilis, die man schon in der *Bardili-Rezension* (1800) findet, und lehnt den Rationalen Realismus als transzendent und empirisch ab: das *Denken als Denken* wird Fichte zufolge nicht abgeleitet, sondern aus der Empirie vorausgesetzt, willkürlich als *Prius* gestellt und in seiner Wirklichkeit, Wirksamkeit, nicht gedacht. Dennoch könnte man sich fragen: spielt der Rationale Realismus tatsächlich keine Rolle in der mittleren Phase der WL? Oder sind die Einwürfe Reinholds doch wichtig für einige „Reformulierungen“ im Rahmen des transzendentalen Standpunktes?

Ausgehend von der „Umstellung“ des Ich (ab der *Bestimmung des Menschen* und der *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/1802*) und vom konsequenten „Übergang“ zum (Ur-) Leben bzw. zum Absoluten, das zum Prinzip der Philosophie wird, möchte man mit diesem Vortrag beweisen, dass die Kritik Reinholds an der WL bedeutungsvoll für Fichtes Weiterentwicklung des Systems ist. Zu diesem Zweck wird die Aufmerksamkeit auf die Verbindung zwischen der neuen Platzierung des Ich und der Ausarbeitung des Wissens als Bildes des Absoluten gerichtet. Vor allem in *WL 1804-II* und *WL 1805* macht Fichte die transzendente Struktur des Bildes durch die substantivierten Termini *Als* und *Durch* klarer, indem das Bild in sich *als* Bild und *durch* das differentielle Verhältnis mit seinem konstituierenden Sein ist (vgl. z. B. GA II, 8, 100 ff.). Fichte zufolge ist die Philosophie der «Ausdruck und [die] Darstellung des absolut wahren» (GA II, 6, 342) oder besser von seiner durch das Wissen ermöglichten Manifestation. Das Wissen wird also eine asymptotische Bemühung nach dem *Bilden* des Absoluten. Das Ich – der Repräsentant des Wissens (vgl. GA II, 9, 241 ff.) – ist nicht das Absolute selbst, wie Reinhold es verstand. Um die ontologische Unterscheidung von Ich und Absolute klarzustellen, leitet Fichte den Begriff der *Repräsentation*, die jenseits der zur psychologischen Sphäre gehörenden Vorstellung liegt, ein: «Das Ich ist der unmittelbare Repräsentant der Urrealität, und selbst die absolute Realität. [...] denn das absolute ist nicht als Begriff, sondern als unmittelbare *Realität* im Ich, als seiner *Form*: Es *lebt* in uns» (ebd., 244).

Tian, Yunqi

Grounding right on reason-Fichte's conception of property, justice and political rationality

One question that had beset late 18th-century German philosophers was the possibility of deriving norms of justice from norms of rationality. Inspired by Kant's project of establishing the moral laws as the fundamental principles of practical reason, natural right theorists sought to ground relations of external rights in civil societies upon some norms of rationality. Their philosophical project was resisted by conservative theorists who insisted that rights can only be established by the state and justified by historical and positive facts (e.g., traditions and customs of a particular community).

This paper examines Fichte's theory of property rights, and his philosophy of right in general, against the backdrop of this debate over the relation between reason and right-or, put in another way, the relevance of the norms of rationality to the legitimacy of political institutions. I will first reconstruct the debate by discussing Kant's early involvement with the question, and the Humean/Burkean critiques he faced from conservative theorists like August Rehberg and

Friedrich von Gentz. I will then examine Fichte's contributions. Fichte's answer, I argue, is that relations of right are (1) positive, first-order norms (i.e., what is rightfully my property is determined by positive laws) that are (2) subjected to the second-order norms of equality and fairness, which are derived from a notion of reasonableness. I argue that rights, to Fichte, are institutionalized solutions to problems of social coordination and cooperation, which arise through the agreement of free agents. A stable solution to social coordination problems, however, must produce reasonable expectations of general compliance, and only solutions that meet certain standards of equality and fairness can be reasonably expected to command the compliance of all agents. Thus, justice for Fichte is indeed a convention, as Hume famously proclaimed; yet it is also a convention that must conform to rational norms. I hope this paper will also shed light on interpretive questions like the relation of morality and right in Fichte's political philosophy.

Trudu, Maurizio

Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus. Das Konzept des *Hingebens* zwischen Fichte und Lask

Gadamer formuliert: „Neukantianismus wurde nicht zu Kant zurückgekommen, sondern ist zu Fichte zurückgekommen“. Dies gilt, sicherlich, für Emil Lasks Philosophie. Lasks Doktorarbeit mit dem Titel „*Fichtes Idealismus und die Geschichte*“ beginnt, wie Xavier Leon in *Fichte et son temps* erklärt hat, die gleichzeitige Forschung zu Fichtes Philosophie. Das Fichte-Buch von Lask ist eine kritische, produktive Aneignung von Fichtes Gedanken. Mein Beitrag wird diese Aneignung diskutieren und es wird dargestellt, dass Lask sich mit dieser Aneignung, mit der er die transzendente Grundlage radikalisiert, in eine unabhängige Position innerhalb der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus bringt.

Zunächst werde ich Lasks Auslegung des Konzepts des „*Hingebens*“ diskutieren. Das Konzept des *Hingebens* ist, in Fichtes Gedanke, eine Handlung, womit das Ich sich ein Gebiet aneignet, das dem Gebiet des Bewusstseins vorausgeht, welches es im praktischen und ethischen Horizont übersteigt (GA, II, 11, p. 89). Das *Hingeben*, in Lasks Gedanke, bestimmt den Übergang von einer transzendentalen Überlegung auf die Dimension des „Wahrgenommenen“, die Relation zwischen dem Subjekt und dem Objekt (oder dem Gelten). Diese Dimension begründet die Erkenntnis- Dimension. Lask, nach Fichte, kann sagen, dass die prätheoretische Handlung, die den konzeptionellen Rahmen der Philosophie entscheidet, eine prätheoretische Dimension bestimmt, die der reflektierenden Aktivität des Ich Bedeutung gibt. Die transzendente Überlegung muss daher die Grenzen des eigenen reflektierenden Bewusstseins bestimmen, um die reale Grundlage festzulegen. Diese reale Dimension wird, von Fichte, als das Konzept des „Absoluten“ bezeichnet, welches die universale Regel bestimmen muss, die der Verlauf des Wissens ist. Jene Dimension wird, in Lasks Philosophie, eine nicht-empirische Wirklichkeit, welche das Konzept des nicht-empirischen Materials bestimmt, das jede logische Auswertung begründet.

Was wir beweisen wollen ist, dass Lask, im Anschluss an das Aneignen von Fichtes Konzept des *Hingebens*, die transzendente Aussicht radikalisiert (d. h. die Untersuchung der

Möglichkeitenbedingungen der Kenntnis durch das Verständnis der Struktur der Subjektivität). Lask kann durch diese Radikalisierung einen nicht-empirischen Realismus begründen. Dieser eigene nicht-empirische Realismus ermöglicht die Erweiterung, der Untersuchung der Strukturen und der Formenkenntnis nachzugehen, also eine Erweiterung der transzendentalen Untersuchung.

Vodret, Paolo

Ontologie und reiner Wille in Fichte zwischen der Grundlage und der WL “Nova-Methodo”

Es ist immer schwierig einen Diskurs über Ontologie in Fichte in den Jenaer Jahren zu behandeln, weil der Kern des transzendentalen Gedanke, scheint eine mögliche ontologische Lesung von Fichtes Philosophie auszuschließen. Ich habe bereits argumentiert, dass in den Jenaer Jahren eine atypische und nicht traditionelle Ontologie gefunden werden kann. Aus meiner Sicht können wir von einer Ontologie sprechen, die das Sein mit einer Substanz nicht identifiziert, aber das gleichzeitig das Sein als Ursprung der dialektischen Bewegung betrachtet, die zur Selbstsetzung des Ichs führt. Ein bestimmtes Sein, das über sich selbst Bescheid weiß und sich selbst will als absoluter Ursprung der Reihe aller weiteren Bestimmungen. Im ersten Teil meines Vortrags werde ich versuchen, die verschiedenen Bedeutungen zu beschreiben, die das Sein in der Behandlung der Grundlage annimmt. Zunächst werde ich mich in einem schnellen Vergleich einiger Thesen von Kant und Fichte (insbesondere die Beziehung zwischen Sein, Denken und Bewusstsein), befassen. Später werde ich zwei Bedeutungen des Seins in Fichte zu erklären: 1) Sein als Synonym für Vernunft; 2) Sein als “Nicht-Ich”. Im zweiten Teil meines Vortrags werde ich mich, durch die Analyse einiger Passagen der WL “Nova-Methodo”, an einer möglichen ontologischen Lesung des Themas Freiheit und des Konzepts des reinen Willens, versuchen.

Walsh, John

Praktische Vernunft und Wille. K.L. Reinhold’s Einfluss auf den jungen Fichte

It is well known that the early Fichte highly esteemed K.L. Reinhold’s Elementary Philosophy and that G.E. Schulze’s *Aenesidemus* occasioned Fichte to reformulate the Critical philosophy as founded on the unity of the I and its original act of self-positing. However, little attention has been paid to Reinhold’s influence on Fichte’s practical philosophy, viz. his conceptions of practical reason and the will. Thus, recent works on Fichte’s practical philosophy in Anglophone scholarship all but completely ignore Reinhold’s influence in this respect (e.g. Kosch 2018; Wood 2016). Although a few scholars have acknowledged Fichte’s indebtedness to Reinhold with respect to his thoughts on the relationship between practical reason and freedom of the will prior to the full development of the *Wissenschaftslehre* (Breazeale 2012; Kabitz 1907, 2009; Piché 2004), these scholars tend to view Fichte’s engagement with Reinhold as uniform and only critical, thereby obfuscating Fichte’s nuanced and, at times,

positive reception of his predecessor's views. Accordingly, the aim of the present paper is to trace the influence of Reinhold's conceptions of practical reason and free will on Fichte's early views of the same.

The paper proceeds in two parts. In Part I, I outline Reinhold's conceptions of practical reason and will in his *Versuch einer neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789) and his *Briefe über die Kantische Philosophie, Zweyter Band* (1792). I show to what extent Reinhold's account of these faculties changes between these works in light of the early reception of Kant's practical philosophy. Specifically, in the *Briefe II* Reinhold separates the will from practical reason, assigning the latter merely the function of legislating the moral law, which the will is free either to obey or transgress.

In Part II, I attempt to demonstrate the influence of Reinhold's conceptions on Fichte's thought in 1793. Contrary to Breazeale, Kabitz, and Piché, I argue that the second edition of Fichte's *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1793) implicitly engages not with Reinhold's *Briefe II* but rather solely with his *Versuch einer neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungsvermögen*. A comparison with the first edition of Fichte's text (1792) makes clear that Reinhold's influence is restricted to the 1793 edition. I argue further that Fichte's reviews of F.H. Gebhard's *Uiber die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen* and Leonhard Creuzer's *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens* reveal the particular influence of Reinhold's *Briefe II*. With respect to the former, Fichte inherits Reinhold's views that the will is affected by two fundamental drives and that the moral law is originally given in consciousness through a feeling. Furthermore, examination of Fichte's *Nachlass* demonstrates that in composing the Gebhard review, he was acutely aware of the "Reinholdsche. Schmidtsche. Streitigkeit" (GA II/2, 254) on the proper conception of freedom of the will and its relationship to practical reason. In the Creuzer review, Fichte adopts Reinhold's distinction between reason's spontaneity in legislating the moral law and the absolute spontaneity of the will to obey this law or not. Although Fichte takes issue with what he understands to be Reinhold's conflation of sensible and intelligible faculties, he assumes Reinhold's asserted separation between the will and the faculty of desire. In short, Fichte's 1793 writings on practical reason and the will demonstrate a sophisticated engagement with Reinhold's practical philosophy ultimately leading to the development of Fichte's own view that "the act of determining is, at the same time, the act of becoming determined, and that which determines is, at the same time, that which becomes determined" (GA I/2, 11).

Wang, Jun

Fichtes Begründung der Logik

Für Fichte begründet die Wissenschaftslehre auch die formale Logik, aber wie das geschieht, ändert sich im historischen Verlauf von Werk zu Werk. Es handelt sich dabei um die Frage nach der realen Gültigkeit des logischen Satzes. Die Frage lautet insbesondere: woher wissen wir, dass jedes Ding, auch außer uns, sich selbst gleich ist, wenn der Identitätssatz nur ein Gesetz für unser Denken ist. Wieso halten sich die Dinge an die Gesetze unseres Denkens? In meinem Vortrag möchte ich abgesehen vom konkreten Beweis des logischen Identitätssatzes

die verschiedenen Beweisstrategien und die geänderten Perspektiven im Verlauf des Textes erläutern. Die Änderung dieses Verhältnisses im Laufe der frühen drei Werke Fichtes wird hier dargelegt in Bezug auf das Werk *Züricher Vorlesungen* (Abgekürzt als ZV), das Werk *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Abgekürzt als BWL), das Werk *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Abgekürzt als GWL).

Im ersten Teil des Vortrags wird Fichtes erster Versuch der Begründung der Logik in ZV untersucht. Es lässt sich sagen, dass der reale Gegenstandsbezug des logischen Identitätssatzes „ $A = A$ “ und der logischen Gleichung „ $A = B, B = C, C = A$ “ durch den philosophischen Identitätssatz „Ich = Ich“ und die darin implizierte philosophische Gleichung bewiesen werden muss.

Im zweiten Teil des Vortrags wird Fichtes zweiter Versuch der Begründung der Logik in BWL untersucht. Es wird darauf verwiesen, dass drei logische Grundsätze (Identitätssatz, Widerspruchssatz, Satz vom zureichenden Grund) respektive durch drei entsprechende Grundsätze bewiesen werden können. Dessen ist sich Fichte in ZV noch nicht bewusst. Außerdem gibt Fichte in BWL eine neue Reflexion-Abstraktionsmethode, durch die sich die im philosophischen Satz erkannte ursprüngliche Handlungsform in die im logischen Satz erkannte Denkform wandeln kann.

Im dritten Teil des Vortrags wird Fichtes dritter Versuch der Begründung der Logik in GWL untersucht. In Abgrenzung zur ZV und BWL setzt Fichte sich zu Beginn der GWL für die argumentative Einführung der drei philosophischen Grundsätze ein, um gleichzeitig einerseits für die Erreichung der drei philosophischen Grundsätze und andererseits für die Begründung der Logik zu argumentieren. Außerdem verweist Fichte in einer sich auf BWL und GWL beziehenden selbstkritischen Anmerkung in *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* darauf, dass der Satz „ $A = A$ “ und der Satz „Ich bin“ einen „Zirkel“ bilden können. Dieser bedeutet: Der logische formale Satz „ $A = A$ “, welcher im empirischen gegenständlichen Bewusstsein vorkommt, ist identisch mit dem philosophischen inhaltlichen Satz „ich bin“, welcher im intuitiven unmittelbaren Bewusstsein vorkommt. Damit setzt Fichte gegenüber BWL und GWL neu an, indem der Satz „Ich bin“ durch den „Zirkel“ aus dem Satz „ $A = A$ “ aufgesucht werden kann.

Weng, Shaomiao

Fichtes vierstufige Freiheitstheorie im *System der Sittenlehre* als ein umfassender Lösungsversuch für die Schwierigkeiten der kantischen Freiheitslehre

Kants Freiheitslehre ist mit zwei Hauptschwierigkeiten konfrontiert. Die eine betrifft den Übergang von der apriorischen Aufstellung des Moralgesetzes zur Anwendung desselben. Die andere liegt in der systematischen Einordnung der Willkürfreiheit im Sinne von Unbestimmtheit bzw. Wahlfreiheit, die für die Erklärung der moralischen Zurechenbarkeit ausschlaggebend ist. Die Willkür in diesem Sinne steht mit der Bestimmtheit der gesetzeskonformen Freiheit im Gegensatz und erhält im Rahmen der Transzendentalphilosophie nur eine unzulässig *e definitio hybrida*.

Reinhold radikalisiert diese Schwierigkeiten und schlägt den Weg ein, dem Anspruch der Zurechenbarkeit durch die unbestimmte und handlungsorientierte Willkürfreiheit gerecht zu werden und die mit der Bestimmtheit behaftete und in der apriorischen Gesetzgebung liegende Willensfreiheit zurückzuweisen. Dies hat aber zur Folge, dass sein Freiheitskonzept in einen moralischen Indifferentismus zu geraten droht. Außerdem verliert seine Freiheitstheorie an transzendentalphilosophischer Tiefe und läuft Gefahr, zu einer Moralphysikologie degradiert zu werden.

Im *System der Sittenlehre* stellt Fichte auf Basis der Wissenschaftslehre eine Freiheitstheorie auf, die einerseits den Kern der kantischen Freiheitslehre aufrechterhält, andererseits die Kritikpunkte von Reinhold integriert. Sein Vermittlungsversuch zwischen der Aufstellung des Gesetzes und der Anwendung desselben besteht darin, den kantischen Dualismus durch ein einheitliches System zu überwinden. Er entfaltet den Freiheitsbegriff nach dem Entstehungsprozess des Bewußtseins und ordnet die Bestimmtheit und Unbestimmtheit in verschiedenen Stufen innerhalb der begrifflichen Genese ein.

Auf der ersten Stufe geht Fichte von der Entgegensetzung des Subjektiven und des Objektiven im Bewusstsein aus. Er definiert die Freiheit als die Selbsttätigkeit der Intelligenz, wodurch die Unbestimmtheit des Subjekts beim Entwurf des Zweckbegriffs herausgestellt wird. Auf der zweiten Stufe werden das unbestimmte Vermögen der Intelligenz mit dem bestimmten Moralgesetz gemäß der Wechselwirkung von dem Subjektiven und dem Objektiven vereinigt. Dadurch verteidigt Fichte das kantische Freiheitsverständnis. Auf der dritten Stufe wird vom Bewußtsein der Selbsttätigkeit zur Erkenntnis des Objekts übergegangen. Durch die Vereinigung der beiden geht Fichte über die kantische Philosophie hinaus und begründet die Anwendbarkeit des Moralgesetzes in der Sinnenwelt. Auf der vierten Stufe geht Fichte auf die Thematik der Zurechenbarkeit des Bösen ein. Er argumentiert für die Wahlfreiheit der Reflexionspunkte des Zeitwesens und gegen die mögliche Beschuldigung des intelligiblen Fatalismus. Somit lässt sich Fichtes Freiheitstheorie im *System der Sittenlehre* als ein umfassender Lösungsversuch für die Schwierigkeiten der kantischen Freiheitslehre verstehen.

Yabre, Julien

Fichte et la question de l'avenir de l'humanité dans la philosophie transcendentale

Le terme « philosophie de l'avenir » doit être appréhendé sous l'angle du progrès de l'humanité. L'histoire de l'humanité se présente, chez Fichte, comme un progrès infini dans le cadre de l'État rationnel. Le philosophe, en vertu de la destinée qui est la sienne, doit avoir une connaissance suffisante de l'histoire de l'humanité en vue de converger son savoir et ses critiques au progrès de toute l'humanité. Il va s'en dire que « le philosophe pense le progrès de l'humanité dans le savoir et dans l'histoire et suscite ce progrès. » C'est dans cette perspective que s'inscrit l'idée du « philosophe éducateur de l'humanité ». La philosophie de l'avenir n'est donc pas détachée de l'histoire de l'humanité. Penser l'avenir implique, au préalable, une appréhension et une maîtrise conséquente du cours de l'histoire de l'humanité laquelle permet une bonne compréhension de l'osmose sociale et les réalités qui font obstacle au progrès de l'humanité. Fichte ne se situe pas dans une optique nostalgique du passé comme Rousseau.

Fichte croit en l'avenir et on peut affirmer avec Philonenko que Fichte se réfugie dans l'avenir comme Rousseau se réfugiait dans le rêve du passé.

Fichte se veut critique vis-à-vis de Rousseau sur le concept de progrès. Rousseau inscrit dans la perspective du progrès le « mythe du passé » ou de « l'âge d'or » où l'homme, insouciant de l'avenir et se suffisant à lui-même, se complait dans sa solitude. Rousseau conçoit le progrès comme un retour au « mythe du passé ». Il semble concevoir dans « l'avenir le principe de tous les vices humains. » C'est d'ailleurs pour cela que Fichte reproche Rousseau de concevoir le progrès comme un retour à l'état d'autosuffisance. Dans la conception de Fichte, Rousseau met derrière l'humanité « l'âge d'or » qui est pourtant devant elle. La philosophie de l'avenir consiste tout simple à un perfectionnement moral (la morale étant le fondement du bonheur de l'homme), et intellectuel du genre humain. L'éducation se présente, chez Fichte, comme le moyen de prédilection pour le perfectionnement de l'humanité. C'est dans cette optique que nous considérons l'éducation fichtéenne comme une philosophie de l'avenir. Vieillard-Baron fait un commentaire très intéressant au sujet de la philosophie de l'histoire lorsqu'il dit : « voir l'avenir de l'humanité est le propre de toute philosophie de l'histoire. » Au regard de la pertinence de cette approche, nous pouvons nous permettre de dire que toute philosophie doit tendre à rendre meilleur l'avenir de l'humanité. Dans ce sens, nous défendons l'idée que Fichte a le mérite de croire en l'avenir de l'humanité dans l'éducation.

L'avenir d'une nation (indépendante) réside dans la capacité de ses citoyens, ses savants en particulier, à analyser la situation présente avec objectivité afin de trouver un remède à la mesure de la situation qui prévaut. L'avenir de la nation allemande, menacé par l'occupation napoléonienne, conduit Fichte à dire : « c'est faire preuve d'une virile résolution que de ne pas détourner ses yeux du mal, de le forcer à ne pas se dérober, de le pénétrer du regard avec calme, froideur et liberté et de le décomposer en ses éléments constitutifs. De fait n'est-ce qu'à la faveur de cette claire vision du mal qu'on en devient maître, [...]. »

L'avenir d'une nation réside aussi dans la sauvegarde de sa langue en tant que langue originaire. Une idée qui justifie la réfutation du latin comme langue d'enseignement chez Fichte. Le souhait d'un écrivain, écrit Fichte, c'est « d'avoir accès à la possibilité d'intervenir dans la vie commune, dans la vie publique, de la façonner et de la transformer à son image. Et si tel n'est pas ce qu'il désire, tout son propos n'est qu'un bruit vide de contenu, destiné à chatouiller agréablement l'oreille des oisifs. » De même, s'il faut admettre que les efforts fournis dans les sciences abstraites consistent à perpétuer la science et d'en préserver l'existence dans le monde, il nous semble juste d'affirmer avec Fichte que la science contribue au perfectionnement moral de l'humanité. Disons que si la science ne vise pas ce but elle perd sa « dignité et son indépendance ». Or le savant ne peut exprimer son savoir que dans la langue du peuple vers qui son savoir est d'abord adressé. Nous conviendrons avec Fichte que l'éducation de laquelle seront issus les futurs savants doit s'effectuer dans la langue du peuple. Si toute langue évolue, Fichte semble concevoir cette évolution dans la langue elle-même sans une influence externe. C'est en cela qu'elle conserve sa pureté. Que peut être la littérature d'un peuple sans indépendance ? Ainsi, « dès qu'un peuple a cessé de se gouverner, il est aussi obligé de renoncer à sa langue et de se fondre dans les vainqueurs pour assurer l'unité, la paix intérieure et l'oubli complet de la situation disparue. » Ce qui implique que l'avenir économique, culturel et politique d'une nation dépendante est hypothétique. Fort de cette thèse, Fichte pose la formation d'un nouveau Moi d'envergure nationale comme un moyen de riposte contre la domination étrangère.

Yoshime, Michihito

Das Nicht-Ich bei den Second- und Third-Person Perspektiven

In seinem Buch *The Second-Person Standpoint* argumentiert Stephen Darwall für die Bedeutung der Second-Person Perspektive gegenüber der Third-Person-Perspektive in den moralischen Pflichten und Autorität. Dies ist einer der wichtigsten Beiträge zur zeitgenössischen Moralphilosophie, denn es ist ein Argument, das die Vermittlung zwischen Subjektivität und Intersubjektivität ergänzen kann, die den von der Intersubjektivität ausgehenden Kommunikationstheorien, etwa von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, gefehlt hat.

Zu den wichtigsten Gedanken, auf die sich Darwall bezieht, gehören die klassische Gesellschaftsvertragstheorie von Samuel von Pufendorf und die zeitgenössische reaktive Einstellungstheorie von P. F. Strawson, aber zwischendrin auch Fichtes Diskussion der „Aufforderung“ (*GNR*, GA I/3, 342). Daher ist seine Diskussion unter dem Gesichtspunkt der zeitgenössischen Bedeutung der Fichteschen Philosophie beachtenswert.

Allerdings geht Darwall nicht so weit wie den Begriff der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich (vgl. *GWL*, GA I/2, 283ff.), die der Hintergrund für Fichtes Theorie des Anderen zu sein scheint. Besonders wichtig erscheinen in diesem Zusammenhang der dritte Grundsatz *der Grundlage der gesammelten Wissenschaftslehre* und die daraus abgeleitete erste und zweite Lehrsätze, nämlich: „Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich“, und „das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich“ (285).

Darwall argumentiert für die Wichtigkeit der Zweite-Person-Perspektive, sieht aber bemüht aus, diese zu begründen. Daher wäre es von gewisser Bedeutung, die der Aufforderung zugrundeliegenden Ideen in Fichtes früheren Wissenschaftslehre und den inneren Zusammenhang zwischen ihnen zu identifizieren.

Andererseits soll dies auch eine Aufgabe sein, die Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich in der früheren Wissenschaftslehre neu zu untersuchen. Das liegt daran, dass in Fichtes Konzept des Nicht-Ich nicht immer explizit zwischen der Zwei- und der Drei-Personen-Perspektiven, die Darwall im Sinne „Ich-Du“ und „Ich-Es“ in Martin Buber unterscheidet, unterschieden wird.

Zelger, Manuel

Der Satz vom (zureichenden) Grund. Überlegungen zu seiner transzendentalphilosophischen Begründbarkeit

Einer bis mindestens auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Tradition gilt Begründung, als ein, wenn nicht das Kennzeichen von Rationalität. Ihren konzentrierten Ausdruck findet diese Tradition in dem von Leibniz formulierten *principium rationis sufficientis* (*prs*). In meinem Vortrag möchte ich mich dessen epistemischem Aspekt widmen, demgemäß „keine Aus- sage

als richtig erwiesen werden kann, ohne dass es einen zureichenden Grund dafür gäbe, weshalb es eben so und nicht anders ist“ (Monade § 32).

In einem ersten Schritt soll das als ‚Münchhausen-Trilemma‘ bekannt gewordene Argument behandelt werden, die Forderung einer generellen Begründbarkeit von Aussagen sei in sich widersprüchlich. Es zeigt sich, dass das Argument sich nur dann als schlüssig erweisen lässt, wenn das *prs* so verstanden wird, dass zu jeder Aussage *x* stets weitere Aussagen zu fordern sind, die die Richtigkeit, die Geltung von *x* begründen. Versteht man das *prs* allerdings so, dass es besagt, Aussagen bedürften deshalb der Begründung ihrer Geltung, weil sie diese durch sich selbst nicht garantieren können, dann ließe sich das *prs* aufrechterhalten, wenn sich zeigen ließe, dass Aussagen, allein um für sich Geltung beanspruchen zu können, notwendigerweise dessen bedürfen, dass ihre Geltung begründet, d. h., Aussagen könnten Geltung erst gar nicht beanspruchen, wenn sie nicht auch begründet werden können.

Im nächsten Schritt soll dann skizzenhaft herausgestellt werden, dass die ‚Transzendente Analytik‘ der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ sich als das Programm verstehen lässt, das *prs* in der geforderten Weise zu begründen. Hierbei zeigt sich aber: Kant führt das Programm so aus, dass er das intendierte Ziel nicht erreicht. Da er die Möglichkeit von Erkenntnis, d. h. von geltenden Urteilen von vornherein auf die beiden strikt getrennten Erkenntnisquellen des spontanen Verstandes und der rezeptiven Anschauung gründet und vermittels immer neuer Vermittlungsinstanzen das an sich Inkompatible zusammenzwingt, kann er nicht begründen, weshalb Urteile, die allein dem Verstand entspringen, sich auf, in Anschauung zu gebende Gegenstände beziehen können und ihre Geltung sich dann durch diese garantieren lässt. In der geforderten Weise durchgeführt wäre das Programm der Begründung des *prs* erst dann, wenn Kant hätte ausweisen können, dass Verstand und Anschauung als solche sich wechselseitig konstituieren und ohne das jeweils andere nicht das sein können, was sie sind. Kant verhindert dies aber gerade durch die strikte Trennung der Erkenntnisquellen im Ausgang der Transzendentalen Analytik.

Im abschließenden Schritt soll deshalb Fichtes Wissenschaftslehre anhand ihres allgemeinen Begriffs, wie er zu Beginn der Wissenschaftslehren 1811 und 1812 exponiert wird, als das Unternehmen dargestellt werden, die Spontanität des Verstandes und die Rezeptivität der Anschauung als aus derselben Quelle entspringende und dadurch in einem notwendigen Zusammenhang stehende begreiflich zu machen. Es zeigt sich, dass hierfür in der Architektur der Wissenschaftslehre zusammen mit der Trennwand zwischen Verstand und Anschauung auch die zwischen Verstand und Vernunft eingerissen werden muss. Indem nämlich die Wissenschaftslehre Verstand und Anschauung als aus Einem, dem einen Prinzip entspringende begreift und darin begründet, dass Urteile sich aus sich heraus auf Anschauung beziehen können, und diese ihnen dann Geltung verschaffen kann, wird ihr dieses ihr Begreifen selbst als nur aus dem einen Prinzip Begreifbares begreiflich, d. h. sie begreift sich selbst als das Sich-Begreifen des einen Prinzips.

Zöller, Günter

“Logologia.” Fichte’s Kantian Self-Interpretation of the *Wissenschaftslehre* in the
“Aphorisms on the Essence of Philosophy as a Science” from 1804

Philosophia non in verbis sed in rebus est.

Seneca

The talk has a twofold purpose. It intends to introduce the audience to a practically unknown, small but significant text by the German philosopher J. G. Fichte (1762-1814) dating from 1804, which is entitled “Aphorisms on the Essence of Philosophy as a Science” (*Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft*). In addition, the talk aims at relating Fichte’s brief remarks, which bear on the main character of his philosophical life project, viz., the *Wissenschaftslehre*, alternatively translated as “Science of Knowledge” or “Doctrine of Knowledge,” to similar efforts in his principal predecessor, I. Kant (1724-1804). Both Kant’s and Fichte’s core philosophical initiatives center around a novel mode of doing philosophy, for which Kant uses the term “transcendental philosophy” and Fichte employs the related designation “transcendentalism.”

The talk is organized in two sections. The first section is devoted to Kant’s initial introduction of transcendental philosophy in the *Critique of Pure Reason* (1781; second, revised edition 1787). The second section is dedicated to Fichte’s revisions of Kantian transcendental philosophy, as undertaken in successive presentations of the *Wissenschaftslehre* and succinctly summarized in the “Aphorisms.” Particular attention is paid to Fichte’s critical assessment of Kant’s execution of their common transcendental project. The talk argues for a depsychologized and logicist interpretation of the transcendental project in Kant and Fichte, which then is shown to find a suitable successor in the neo-Kantian (and neo-Fichteian) development of axiological epistemology (*Erkenntnistheorie*) as the post-metaphysical foundational philosophical discipline.
