

Zur Bedeutung von Gefühl und Vernunftkunst für die Vermittlung von Philosophie und Leben

On the importance of feeling and art of reason for the mediation of philosophy and life

Petra Lohmann

Die Universität heißt: Universität Siegen (US), Alemania
lohmann@architektur.uni-siegen.de

Zusammenfassung: Vermittelt über zwei Aspekte des Gefühlsbegriffs, die da sind Gewissheit der Existenz und Kriterium des Philosophierens, schlägt sich bei Fichte die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Leben von Anbeginn seines Philosophierens an in seinem Werk nieder. Zwei Leitlinien lassen sich dazu ausmachen: das ist zum einen die Erörterung der Voraussetzungen, unter denen sich ausgehend vom alltäglichen, konkreten Leben ein spekulatives Denken bilden kann, und zum anderen die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem für sich selbst philosophisch aufgeklärten und bis zu seinem Grund durchdrungenen Wissen zur besagten unmittelbaren Lebenspraxis. Beide Leitlinien ergänzen sich notwendig zu einem Ganzen von Philosophie und Leben und für die Entwicklung beider Leitlinien ist „Vernunftkunst“ (GA II/8, S. 2) erforderlich. Ziel des vorliegenden Beitrags ist, die Rolle zu erörtern, die Gefühl und Vernunftkunst bei der Vermittlung von Philosophie und Leben spielen. Hierfür wird sich auf zum Teil sehr heterogene wissenschaftliche und populärphilosophische Schriften Fichtes aus dem Zeitraum 1780 bis 1804 – und zu einigen wenigen Aspekten auch darüber hinaus auf spätere Schriften bezogen. Auf dieser Textgrundlage sollen zentrale Stationen einer Entwicklung aufgezeigt und dafür auch immer wieder mal die „Grundlage“ mit späteren Formen der Wissenschaftslehre kontrastiert werden.

Schüsselbegriffe: Fichte; Philosophie; Leben; Gefühl; Vernunftkunst.

Abstract: Through two aspects of the concept of feeling, namely certainty of existence and the criterion of philosophising, Fichte's question about the connection between philosophy and life is reflected in his work from the very beginning of his philosophical career. Two guiding principles can be identified here: on the one hand, the discussion of the conditions under which speculative thinking can develop from everyday, concrete life, and on the other hand, the discussion of the relationship between philosophically enlightened knowledge that has been thoroughly understood and the aforementioned immediate practice of life. Both guidelines necessarily complement each other to form a whole of philosophy and life, and the development of both guidelines requires 'the art of reason' (GA II/8, p. 2). The aim of this article is to discuss the role that feeling and the art of reason play in the mediation of philosophy and life. To this end, reference will be made to Fichte's scientific and popular philosophical writings from the period 1780 to 1804, some of which are very heterogeneous, and to a few aspects of later writings. On the basis of these texts, central stages of a development will be highlighted and, for this purpose, the 'Grundlage' will be contrasted with later forms of the doctrine of science.

Keywords: Fichte; Philosophy; Life; Feeling; Art of Reason.

I. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Leben macht eines der Hauptmotive der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes aus.¹ Dessen Explikation basiert auf der Auffassung, dass der Mensch nur „lebt“, wenn er handelt und das heißt „sein Leben führt“². Indem Philosophie sich auf das Leben bezieht, macht sie das Leben bewusst und bewusstes Leben reflektiert sich nicht nur, sondern deutet sich auch. Für den Deutenden ist Dieter Henrich zufolge „das, dessen verborgene Bewandtnis er entschlüsselt, ein dunkles, wenngleich vielsagendes Gegenüber“³. Das Gelingen der Deutung manifestiert sich idealerweise in „einem zur Gänze erschließenden Verstehen“. Dieses „ist dann erreicht, wenn in dem Gedeuteten nichts mehr zurückbleibt, dessen Platz und Bezug in und zu allem anderen noch unbestimmt ist“⁴. Dem „Ideal einer vollkommenen Deutung“⁵ des Lebens hat Fichte seine Wissenschaftslehre verpflichtet.

Dieses Vorhaben pointiert er zu Beginn seiner Arbeit an der frühen Wissenschaftslehre (1794) in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. August 1795. Dort heißt es: Der „speculative Gesichtspunkt, und mit ihm die ganze Philosophie“ hat nur Sinn, „wenn sie [...] für's Leben ist“ (GA III/2, S. 392). An diesem Standpunkt richtet er in der Folge seine Wissenschaftslehre aus und konzentriert diesen elf Jahre später rückblickend im „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben“ (1806) wie folgt: Die Wissenschaftslehre ist die „Einzig mögliche Lebenslehre“ (GA II/10, S. 31), weil sie allein als die „wahrhaft lebendige Philosophie“ sich „vom Leben [...] zum Sein“ fortentwickelt, während „der Weg vom Sein zum Leben völlig verkehrt“ ist und ein „in allen seinen Teilen irriges System“ (GA II/10, S. 31) erzeugt.⁶ Den innersten Bezug zwischen Philosophie und Leben macht er am Gefühl fest. Den durch das Gefühl legitimierten vermögenstheoretischen Bezug der Philosophie auf das Leben, hebt er in den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ (1799) besonders deutlich hervor: „Unsere Philosophie macht [...] das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens zum Höchsten und lässt der Erkenntnis überall nur das Zusehen“ (GA II/5, S. 137). Der Anspruch, unter dem die Wissenschaftslehre von Anbeginn an steht, lautet daher: Statt „durch die Kraft [ihrer] Syllogismen neue Objekte des natürlichen Denkens“ (GA II/5, S. 112) zu erschaffen, soll sie das Leben erkennen. Daraus folgt nach den „Thatsachen des Bewußtseins“ (1813): Die Wissenschaftslehre macht „das Leben klar“ (GA II/15, S. 125), indem sie Gefühle zum Bewusstsein erhebt.⁷

Der über diese ausgewählten Zitate vermittelte Einstieg in die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Leben verweist darüber hinaus auf eine seit der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 vorausgesetzte qualitative Bestimmtheit ihrer Ausformulierung durch den Philosophen. Die Wissenschaftslehre kann nicht „durch den bloßen Buchstaben“ begriffen werden, sondern sie lässt sich nur „durch den Geist [...] mitteilen“ (GAI/2, S. 415). Das bedeutet in Rücksicht des Gefühlsbegriffs, dass die Wissenschaftslehre sich an der Gewissheit der eigenen ursprünglichen, unhintergehbareren und unmittelbaren lebendigen Existenzgewissheit,

¹ Vgl. Wolfgang H. Schrader: Empirisches und absolutes Ich: zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, insb. S. 9-14 u. 177-183.

² Helmut Fahrenbach: Humanistische Lebensphilosophie, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): Erkundungen mit Dieter Henrich. Göttingen 2018, S. 58-83, hier S. 70f.

³ Dieter Henrich: Fluchlinien. Philosophische Essays. Frankfurt am Main 1982, S. 11.

⁴ Henrich 1982, S. 11f.

⁵ Anton Friedrich Koch: Philosophie und Leben. Dieter Henrich zum 90. Geburtstag, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): Erkundungen mit Dieter Henrich. Göttingen 2018, S. 19-23, hier S. 20.

⁶ Vgl. Wolfgang Janke: Leben und Tod in Fichtes „Lebenslehre“, in: Philosophisches Jahrbuch. 03/2019, S. 79-98. http://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/03/PJ74_S78-98_Janke_Leben-und-Tod-in-Fichtes-Lebenslehre.pdf (zuletzt abgerufen am 28.10.2024)

⁷ Vgl. Petra Lohmann, Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichte. Fichte-Studien Supplementa Bd. 18 (Amsterdam/New York 2004) und diess.: „Gefühl und Selbstaufklärung Genetische und faktische Ausprägungen der Gefühlslehre Johann Gottlieb Fichtes“, in: Archiv für Begriffsgeschichte, begr. v. Erich Rotacker, hg. v. Christian Bermes, Ulrich Dierse, Christof Rapp, Bd. 48 / Jg. 2006. Hamburg 2006, S. 111-136. Zum Begriff des Lebens vgl. Lu De Vos: Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes, in: Fichte-Studien 31 (2007), S. 125-134.

das heisst an der Innerlichkeit des Gefühls zu bewähren hat. Aus dem Verhältnis zwischen der Lebendigkeit der Wissenschaftslehre und dem lebendigen Denken des Philosophen folgt, dass alle Terminologie „nur provisorisch“ sein kann und dies so lange bleiben muss, bis die Wissenschaftslehre „allgemein, und auf immer festgesetzt werden kann“ (GA I/2, S. 118). In diesem Prozess kommt dem Gefühl zwar eine prominente Rolle als Motivans und Kriterium des Philosophierens zu, aber weil sich die Nachkonstruktion der Genesis des Wissens in der Wissenschaftslehre nur begrifflich fixieren lässt, bedeutet das für die philosophische Deutung des Lebens auch: „ich muss wissen - nicht nur die Wahrheit fühlen -, wenn ich wahrhaft leben will“⁸. Für das Verhältnis von Wissen und Gefühl bedeutet das, dass sie nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern dass es um die Erhellung der Inhalte des Gefühls bzw. des unmittelbaren Lebens qua Wissen geht. Es geht also - wie Alexander Schnell die Wissenschaftslehre 1804/II kommentiert - „um den Aufweis, wie sich das Wissen - das ‚Wissenswissen‘ - aus dem Leben [ich möchte hinzufügen, aus dem Gefühl] begründen lässt“⁹. Das Gefühl ist Ausdruck einer unmittelbaren Gewissheit der eigenen Existenz, aus der heraus sich der Impuls zur philosophischen Darstellung des Lebens - eben der Wissenschaftslehre - ergibt; und es ist für den Wissenschaftslehrer in der Gestalt des Wahrheitsgefühls bzw. des moralischen Gefühls des Gewissens Existenz-immanentes, letztgültiges und untrügliches Kriterium seines Philosophierens (vgl. GA I/5, S. 161, S. 138).

Vermittelt über diese beiden Aspekte des Gefühlsbegriffs, die da sind Gewissheit der Existenz und Kriterium des Philosophierens, schlägt sich bei Fichte die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Leben von Anbeginn seines Philosophierens an in seinem Werk nieder. Zwei Leitlinien lassen sich dazu ausmachen: das ist zum einen die Erörterung der Voraussetzungen, unter denen sich ausgehend vom alltäglichen, konkreten Leben ein spekulatives Denken bilden kann, d.h. wie es aus dem Leben heraus zur Philosophie kommt und zum anderen die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem für sich selbst philosophisch aufgeklärten und bis zu seinem Grund durchdrungenen Wissen zur besagten unmittelbaren Lebenspraxis. Beide Leitlinien ergänzen sich notwendig zu einem Ganzen von Philosophie und Leben und für die Entwicklung beider Leitlinien ist „Vernunftkunst“ (GA II/8, S. 2) erforderlich. Die Vernunftkunst lässt sich ihrerseits an Hand von Ascetik und Rhetorik konkretisieren.¹⁰ Während die Ascetik eine Methode für den Philosophen ist, sich einerseits im alltaglichen Leben und andererseits sich im vom Leben abgezogen Modus der Reflexion seiner Pflicht zu vergewissern, zielt die Rhetorik auf die lebendige Verinnerlichung im Mitvollzug der Wissenschaftslehre seitens des Rezipienten. Für das Gelingen beider Methoden ist das Gefühl zwingend. Für die Ascetik ist es das in seiner Ausprägung als Affekt und für die Rhetorik ist es das als Anzeichen der Rührung des Gemüts.

Für die Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Leben innerhalb des skizzierten Zusammenhangs wird sich im vorliegenden Beitrag auf zum Teil sehr heterogene wissenschaftliche und populärphilosophische Schriften Fichtes aus dem Zeitraum 1780 bis 1804 – und zu einigen wenigen Aspekten auch darüber hinaus auf spätere Schriften bezogen. Auf dieser Textgrundlage sollen zentrale Stationen einer Entwicklung aufgezeigt und dafür auch immer wieder mal die „Grundlage“ mit späteren Formen der Wissenschaftslehre kontrastiert werden. Vorerhand schließt die von Wolfgang Janke als „Lebenslehre“¹¹ charakterisierte Wissenschaftslehre von 1804 den hier anvisierten genannten Entwicklungsweg. Denn in dieser Fassung der Wissenschaftslehre wird Wolfgang H. Schrader zufolge ausdrücklich die bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht thematisierte Bedingung der früheren Wissenschaftslehren, derzufolge man grundsätzlich ein „Wissen um ‚Leben‘“¹² haben kann, problematisiert;

⁸ Reinhard Lauth: J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963), S. 353-385, hier S. 383.

⁹ Alexander Schnell: Die Erscheinung der Erscheinung: J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus. Frankfurt am Main 2023, S. 43.

¹⁰ Zu den beiden Themenfeldern vgl. Peter L. Oesterreich: Das gelehrte Absolute Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling. Darmstadt 1997 und ders.: Rhetorisches Denken. Zur Philosophie der Rhetorik und Rhetorik der Philosophie. Berlin, New York 2019.

¹¹ Vgl. Janke 2019.

¹² Schrader 1972, S. 11.

oder anders gesagt, es wird danach gefragt: „Wie kann das Wissen, das seinen Gegenstand objektiviert und ihn nur im ‚Bilde‘ darzustellen vermag, die ursprüngliche Dynamik des Lebensprozesses erfassen?“¹³

II. Gewissheit der eigenen Existenz als Ausgangspunkt der Philosophie. Das „erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That, und Begebenheit“ (GA I/5, S. 95) ist für den frühen Fichte das Ich. Diese Überzeugung resultiert aus der philosophischen Deutung seines unmittelbaren Lebensgefühls. An seine zukünftige Frau Johanna Rahn schreibt er im Jahr 1790: „Ich will nicht bloß denken; ich will handeln [...]. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein Volles Gefühl meiner Selbst, das: außer mir zu würken“ (GA III/1, S. 72f.). Fichtes Korrespondenz aus dieser Zeit zeigt jedoch auch, dass dieses Gefühl durchaus fragil war und sich nicht widerspruchslos mit der verstandesorientierten Kausalität deterministischer Positionen (vgl. Karl Ferdinand Hommel,¹⁴ Vorhersehung¹⁵) vereinbaren ließ. In den „Aporismen über Religion und Deismus“ (1790) sowie in diversen Predigten (1786-93) schreibt er wiederholt davon, wie ihn das „Herz“ über die „Gränzlinie“ der „Speculation“ (GA II/1, S. 291) hinaus leitete.¹⁶ Kants Deutung der praktischen Vernunft (vgl. GA I/1, 139) rettete ihn aus dieser Aporie zwischen ‚Kopf und Herz‘ (vgl. GA II/1, S. 75, 89). Die Anforderungen des Herzens erschienen erfüllbar und der Determinismus überwindbar: „Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns [das Kantische] System gibt“ (GA III/1, S. 167) heißt es in einem an Friedrich August Weißhuhn gerichteten Brieffragment aus dem Sommer 1790. Ungeachtet der späteren Differenz zwischen ihm und Kant hinsichtlich des Gefühlsbegriffs im Speziellen – man vgl. Fichtes kritischen Hinweis darauf in der „Wissenschaftslehre 1805“ (vgl. GA II/9, S. 300)¹⁷ – begründete zunächst für den frühen Fichte die durch Kants praktische Philosophie im Allgemeinen ermöglichte Versöhnung von Denken und Handeln im Besonderen die Möglichkeit, Spekulation und Gefühl, d.h. Leben vereinen zu können.

Die „Grundlage“ der Wissenschaftslehre von 1794 darf als philosophische Ausdeutung jenes unmittelbaren Lebensgefühls, das von der Art eines lebendigen Selbstgefühls ist, gelesen werden.¹⁸ Dementsprechend fordert Fichte in der Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794), dass die Wissenschaftslehre den „Ursprung“ und die „Wirklichkeit“ (GA I/2, S. 143) dieses Gefühls zu entwickeln hat. Der Entwicklungsweg der Wissenschaftslehre bleibt seinerseits an das Gefühl gebunden: „Die Resulte der reflektirenden Abstraktion“ sollen sich ihrerseits „an die reinste Geistigkeit des Gefühls“ (GA III/1, S. 143) binden. Das Gefühl ist demnach für Fichte in eins Motivans und Kriterium des Philosophierens. Ganz in diesem Sinne erhält auch Johann Wolfgang von Goethe von Fichte am 21. Juni 1794 die Wissenschaftslehre mit den Worten: „Ihr Gefühl ist derselben Probirstein“ (GA III/1, S. 143). Die darauf folgenden Modifikationen der Wissenschaftslehre können als Versuch gedeutet werden, auf stets neuen Denkwegen das sich ursprünglich im lebendigen Selbstgefühl manifestierende existentielle Erleben von Lebenskraft und den Willen zur Freiheit immer tiefgehender aufzuklären und zu begründen.

Der methodische Horizont, in dem Fichte zunächst die Genese der Wissenschaftslehre von 1794 aus dem ‚realen Leben‘ in der Begriffsschrift problematisiert, verdeutlicht die Notwendigkeit des Gefühls in seiner

¹³ Ebd., S. 11.

¹⁴ Karl Ferdinand Hommel, (Bayreuth und Leipzig 1772). Neu hg. und mit einer Einleitung versehen von Heinz Holzhauer (Berlin 1970) § 130.

¹⁵ Reiner Preul: Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit. Berlin 1969, S. 121ff. und S. 96ff.

¹⁶ Zu den theologischen Voraussetzungen der Wissenschaftslehre vgl. Hartmut Traub: Der Denker und sein Glaube Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020. Ferner: H. Traub: Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte, in: Fichte-Studien 14 (1998), S. 87-106.

¹⁷ Vgl. Petra Lohmann: Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes (1780 – 1801), Fichte-Studien – Supplementa Bd. 18. Amsterdam /New York 2004, S. 42 und dies.: „Gefühl: Freiheit und Notwendigkeit. Zur bewußtseinsbegründenden Funktion des Gefühls in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1805 und in ausgewählten Positionen der Hirnwissenschaft“, in: Fichte in Erlangen, hg. v. Michael Gerten, „Fichte-Studien“ Bd. 34. Amsterdam/New York, 2010, S. 303-324

¹⁸ Lohmann 2004, S. 39ff.

Funktion als dem Philosophieren Orientierung und Richtung gebend sowie als Kriterium des Philosophierens. Die Wissenschaftslehre ist Ausdruck eines freien Reflektierens, mit dem die „Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben“ (GA I/2, S. 143) ist. Da die Wissenschaftslehre jedoch nur die notwendigen Handlungen thematisiert, durch die sich das Ich als Ich konstituiert, abstrahiert sie von allen zufälligen Handlungen. Dies geschieht nicht durch äußere Beeinflussung, sondern durch denkerische Freiheit und genau daran zeigt sich für Fichte ein elementares Problem des Philosophierens: Woher weiss der Philosoph, was er als Notwendiges aufnehmen und als Zufälliges außer acht lassen kann? Fichtes Antwort lautet, dass dies der Philosoph nicht wissen, sondern nur fühlen kann, weil andernfalls das, „was er erst zum Bewußtsein heben soll“, schon im Wissen „dazu erhoben“ worden sein müsste; „welches sich widerspricht“. Fichte zufolge benötigt der Philosoph daher ein dem Wissen vorgängiges Bewusstseinselement und das ist das Gefühl, von dem aus sich präbewusstes Bewusstsein zu bewussten Bewusstsein erheben lässt. Das Gefühl geht dem Wissen voraus. Die Erhebung des Gefühls zum Wissen unterliegt jedoch „keine[r] Regel“, sondern es gleicht eher einem Experiment, mit dem der Philosoph „mancherlei Versuche“ unternimmt, durch die er aus der „Dämmerung“ heraus zum „hellen Tage“ gelangt. Fichte zufolge hätten wir „noch heute keinen deutlichen Begriff, und wir wären noch immer der Erdkloß, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten“ (GA I/2, S. 143). Das Gefühl steht am Anfang der Bildung zur philosophischen Einsicht und es leistet die Absicherung der Wegeführung des Denkens, die dieses für sich selbst nicht wieder gewährleisten kann. Denken durch Denken zu rechtfertigen führt nach Fichte in einen unendlichen regress. Das Gefühl bietet Gewissheit, weil es in seiner Unmittelbarkeit nicht hintergebar und in seiner ‚Ganzheit‘ nicht mehr in einzelne, weiter zu problematisierende Aspekte auflösbar ist. Deshalb bedarf nach Fichte „der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade [...], als etwa der Dichter oder der Künstler; [dies] nur in einer andern Art. Der letztere bedarf des Schönheits-, jener des Wahrheits-Sinnes; dergleichen es allerdings gibt“ (GA I/2, S. 143).

Aus den populärphilosophischen Schriften im Kontext des Atheismusstreits geht ausdrücklich hervor, dass er sich auch in seiner späteren Philosophie auf die in der Begriffsschrift formulierte Ausgangsposition bezieht, derzufolge Philosophie im Wahrheitsgefühl gründet. Das Wahrheitsgefühl ist die Legitimation dafür, dass Philosophie, indem sie sich aus einer unhintergehbaren Existenzgewissheit heraus entwickelt, keine bloße Illusion ist. Das Gefühl leistet die unmittelbare Rückbindung an die eigene Lebenswirklichkeit, an der sich das Denken zu bewähren hat. In der „Wissenschaftslehre 1801“ rückt Fichte diesen, in deren früheren Fassungen zwar bereits angelegten, aber noch nicht ausformulierten Gedanken ins Zentrum seiner Ausführungen. Das ausdrückliche Anliegen der Wissenschaftslehre ist nunmehr, die Quelle aller Lebenswirklichkeit des Ich in einem unmittelbaren Daseinsgefühl (vgl. GA II/6, S. 269)¹⁹ aufzuklären und aus diesem Gefühl den „Richterspruch“ (GA II/6, 179) des Wahrheitsgefühls oder wie er dieses auch nennt des Gewissens, abzuleiten. Was das Verhältnis von Begriff und Gefühl angeht, so zeigt sich hier, dass die philosophische Evidenz von absoluten Wissen, Absoluten und Freiheit (vgl. GA II/6, S. 154) sich für das Ich in dessen Lebenswirklichkeit in der Unbedingtheit und Unhintergebarkeit seines moralischen Gefühls spiegelt.

In der ersten Fassung der Wissenschaftslehre von 1794 wird dieser Zusammenhang in der Deduktion des Gefühls als „Quelle aller Realität“ (GA I/2, S. 259) zwar angedacht, aber die Weisen des zugrundeliegenden Prinzips, das ist seine Spaltung in Gedanken- (§1) und Lebensprinzip (§5), werden noch nicht hinreichend deutlich aufeinander bezogen. Das ändert sich mit der Wissenschaftslehre 1801 ansatzweise. Hier zeigt Fichte hinsichtlich des Verhältnisses von Begriff und Gefühl, dass am Anfang des Selbstbewusstseins das Gefühl steht, weil im Daseinsgefühl oder wie er es dort auch nennt, im Gefühl der Gebundenheit (vgl. GA II/6, S. 276) das Reflektieren im Begreifen des Unbegreiflichen an sein unhintergebares Ende gekommen ist und das Ich Bestimmtheit erlangt (vgl. GA II/6, S. 179). Dennoch bleibt dem sich fühlenden und reflektierenden Ich sein Grund als unbegreiflicher jeweils verschlossen. Denn im unmittelbaren Grenzmoment des Daseinsgefühls äußert sich das Ich zwar als bestimmtes Lebendiges, aber es hat noch kein Selbstverständnis davon. Realisiert

¹⁹ Vgl. Wolfgang Janke: Kommentar zur Wissenschaftslehre 1804, Frankfurt am Main 1966, S. 9 und ders.: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970, S. 275-289.

es sich als Wissendes, dann erfasst es bloß rational die Grenze seiner Selbstreflexion und erlebt sich nicht (vgl. GA II/6, S. 295f.). In der Wissenschaftslehre 1804 bildet Fichte Wolfgang H. Schrader zufolge diesen Denkweg weiter aus, indem er den „Begriff des Ich aus der ‚Beschreibung‘ jenes ursprünglichen Gefühls [d.i. die Liebe] als der Darstellung des sich realisierenden (göttlichen) Lebens konstruieren“²⁰ wird. Das Ich ist damit nicht mehr länger bloß „formiertes“²¹, d.h. durch Reflexion vom Leben getrenntes Ich, sondern nun gilt mit Wolfgang Janke, im Gefühl des Glaubens (GA II/8, S. 381) sind „wir das eine ungeteilte Sein, der Lebensakt selbst, aus dem die Reflexion lebt. Wir sind nicht mehr vom Leben und das Leben ist nicht mehr von uns geschieden.“²²

Im Glauben – in der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) ist es die Liebe - manifestiert sich das göttliche Leben als Grund der Wirklichkeit des Ich. Da die Wissenschaftslehre ursprünglich aus dem aus dem Leben abgeleiteten Gefühl für Wahrheit und Gewissheit entsteht und um 1804 im Glauben bzw. der Liebe Philosophie und Leben vermittelbar sind, darf sie in ihrer Ausformulierung nicht nur als systematische Einsicht in das Gefühl gelesen werden, sondern an dem Gefühl zeichnet sich vielmehr bereits für den frühen Fichte ab, dass die Wissenschaftslehre selbst notwendig ist und dies „nicht [nur] als deutlich gedachte [...] Wissenschaft“ durch den Begriff, sondern vor allem „als Naturanlage“ (GAI/2, S. 139) durch das unmittelbare Gefühl. Das Gefühl treibt den Philosophen innerlich zur Entwicklung der Wissenschaftslehre und da die Wissenschaftslehre durch das Gefühl ihren Sitz immer schon im Menschen hat, ist die Wissenschaftslehre der Mensch in seiner Selbstdeutung. In der „Wissenschaftslehre 1812“ greift Fichte die beschriebene Konstellation von Philosophie und Leben erneut auf. Dort heißt es: „Es ist eben darum klar, daß [... die Wissenschaftslehre] und der Begriff des absoluten [...] nur dienen zur Klarheit der Erkenntniß, und daß, sobald diese errungen, sie wieder verweisen muß an das Leben, u. an den Sitz des wahren Lebens, den Willen“ (GA II/12, S. 178). Der Wille aber manifestiert sich unhintergehbar und unmittelbar im Wahrheitsgefühl und in dem die Wissenschaftslehre dieses anfangs „dunkle Gefühl“ (GA I/2, S. 143) erhellt und seine Bedeutung als höchste moralische Instanz des Philosophierens begreift, wird der Wille „durch sie theils klar erkannt, und geheiligt [...] theils vollkommen möglich gemacht“ (GA II/12, S. 178).

Jegliche „Kritik“ an Fichte, die zwar einerseits „die Unbedingtheit des lebendigen [...] Gefühls und seine Bedeutung“²³ als moralische Instanz mitträgt, aber andererseits die Bestimmung des Ich, das sich im Gefühl als absolutes Ich manifestiert, zurückweist - Beispiele dafür wären die Hommelsche Prägung des Determinismus, in dem das moralische Gefühl als physikalisch erklärbare Täuschung erklärt wird sowie Lehren der Vorhersehung, in denen dieses Gefühl die richtige Richtung vorgibt, aber die entsprechende Handlung nicht mehr motivieren kann²⁴ - läuft ins Leere. Denn sofern dieses Gefühl als Tatsache des Lebens anerkannt wird, lässt sich nur kritisch hinterfragen, inwieweit Fichte das moralische Gefühl der „absoluten und unmittelbaren Gewißheit“ mit der „Absolutheit des Ich [...] überzeugend interpretiert“ hat. Zweifelt man ein solches Gefühl überhaupt an oder hält es für manipulierbar und contingent, ist die Philosophie Fichtes „ihrer realen Grundlage beraubt“²⁵ und damit im Ganzen problematisch.

Zum Verhältnis von philosophischer Theorie und alltäglichem Leben. Einen ersten Aufschluss dazu bieten die „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ (1793/4). Dort geht Fichte zwar noch nicht so weit, dass er den Unterschied zwischen dem sich unmittelbar vollziehenden Leben und der die Mannigfaltigkeit des Lebens abstrakt reflektierenden Spekulation ausdrücklich zum philosophischen Problem erhebt, aber er hat es dort ansatzweise in der Differenz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft integriert.

²⁰ Schrader 1972, S. 179.

²¹ Schrader 1972, S. 9.

²² Janke 1970, S. 417.

²³ Schrader 1972, S. 179.

²⁴ Vgl. Preul 1969, S. 94ff.

²⁵ Schrader 1972, S. 179.

Theoretisches Urteilen führt in der praktischen Philosophie zum Fatalismus, denn in diesen Fällen sind die Handlungen des Ich nicht frei gewählt, sondern durch die Vorstellung determiniert. „Streben“ kann daher „kein Gedanke [sein ...] das rechte kannst du nur fühlen. Fühlen ist dem Denken entgegengesetzt“ (GA II/1, S. 183). Deshalb darf Praktische Philosophie nicht „kalt“ (GA II/1, S. 189), das heisst rein theoretisch-abstrakt angegangen werden. Die Problematisierung des Objekts der philosophischen Theorie durch die Theorie selbst greift Fichte in der Wissenschaftslehre 1794 wieder auf. Dort stellt er heraus, dass die Darstellung der Philosophie generell und das heisst eben auch der praktischen Philosophie, nur mittels der Vorstellung, d.h. durch Theorie umsetzbar ist. Dieses Problem spiegelt sich auch an dem nun schon mehrfach zitierten Wahrheitsgefühl bzw. dem Gewissen in der Sittenlehre 1798. In der Einleitung in die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit heisst es: Die „Deduction“ vom Bewußtsein „unserer moralischen Natur [...] erzeugt [...] nichts weiter [...] als theoretische Erkenntniß“ und man darf auch nichts anderes „von ihr erwarten“ (GA I/5, S. 34f.). Für das Gefühl des Gewissens bedeutet das, das es hier nur als formiertes Kriterium der Pflicht systematisch erwiesen wird, aber nicht als Lebendiges erscheint. Dafür müsste das Gewissen selbst noch einmal von seiner philosophischen Darstellung unterschieden werden. In die Theorie hat noch kein wirkliches Leben Einzug gehalten. Damit sind die unmittelbare konkrete Lebenspraxis des Ich und die von allen Kontingenzen abstrahierende Darstellung seines Handelns in der philosophischen Theorie deutlich unterschieden. Diese Differenz innerhalb der philosophischen Theorie selbst, bildet auch für Fichtes spätere Arbeiten das Fundament der Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Philosophie und Leben.

In den Schriften zum Atheismusstreit vertieft Fichte diese Differenz im Hinblick auf Wissen überhaupt und Leben. Die Differenz zwischen Philosophie und Leben ist darin aufgehoben, weil sich die Wissenschaftslehre als Explikation der Handlungen des menschlichen Geistes im und als Wissen realisiert. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sich allerdings vom übrigen Gesamt des Wissens, weil sie als systematische Nachkonstruktion der notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes die „absolut höchste Potenz“ des Wissens ist, „über welche kein Bewußtseyn sich erheben kann“ (GA I/7, S. 246). In den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ (1799) bestimmt Fichte die „Speculation“ bzw. die Wissenschaftslehre als „Totalität“ des subjektiven Vernunftwesens. Die „Totalität des objektiven Vernunftwesens“ (GA II/5, S. 119), das heisst das allen seinen Vermögen nach die Mannigfaltigkeit der Realität schaffende Ich hingegen ist das organische Leben. Für das Verhältnis von Philosophie und Leben bedeutet das: „Leben [ist] ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren [ist] ganz eigentlich Nicht-Leben“ (GA II/5, S. 119). Dennoch ist eins „nicht möglich [...] ohne das andere: das Leben, als ein thätiges Hingeben in den Mechanismus, nicht ohne die Tätigkeit und Freiheit (sonst Speculation), die sich hingiebt; [...] - die Spekulation nicht ohne das Leben, von welchem sie abstrahirt. Beide, Leben und Speculation, sind nur durcheinander bestimbar“ (GA II/5, S. 119). Dieser Standpunkt ist in Fichtes Populärphilosophie um 1800 zwar auf der Ebene des faktisch-propädeutischen Wissens erreicht,²⁶ aber noch nicht in der Wissenschaftslehre eingeholt.

Mit veränderter Terminologie thematisiert Fichte diese Differenz zwischen Philosophie und Leben in der „Wissenschaftslehre 1801“ so: Das wirkliche Leben, in dem Fühlen, Vorstellen, Wollen und Anschauen immer schon vereint sind, kann mittels der Wissenschaftslehre „im Denken [bloss] schematisch“ (GA II/6, S. 323) erfasst werden. Das, was die Wissenschaftslehre erschließt bzw. aufstellt, ist ein notwendiger Denkakt des Lebens und keineswegs der durch Freiheit realisierte lebendige Anschauungsakt im Sinne eines ursprünglichen Lebensaktes. Deshalb behält die Wissenschaftslehre „den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den seinigen, die konkrete Fülle der Anschauung“ (GA II/6, S. 323). Erst in der „Wissenschaftslehre 1804“ werden Leben und Denken zusammengeführt. Hier zeigt er Wolfgang H. Schrader zufolge auf, wie sich „das absolute Wissen (und d.h. zugleich: die Wissenschaftslehre) aus dem ursprünglichen Lebensakt (dem „esse in mero actu“)²⁷ entwickelt. Deutlich wird das mit der Rede von der

²⁶Vgl. Hartmut Traub: J. G. Fichtes Populärphilosophie 1804-1806. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

²⁷Schrader 1972, S. 181.

„Vernunft als Vernunft“ (GA II/8, S. 406). Sie besagt, dass die Wissenschaftslehre „das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben [ist]. Grade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber“ (GA II/8, S. 406).

Damit bildet die Wissenschaftslehre nicht mehr länger einen Gegensatz zum Leben, sondern sie erweist sich als „höchste und notwendige [...] Erscheinung der Wirklichkeit des Lebens selbst“²⁸. Über die Funktion und die Seinsweise der Wissenschaftslehre sagt diese Einsicht in Bezug auf den Rezipienten folgendes aus: Die Wissenschaftslehre ist „auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuß, unser Auge [...] Zum Gegenstände macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt.“ Doch „wer sie hat, der [...] redet nicht mehr von ihr“, sondern er ist gewissermaßen selbst zur Wissenschaftslehre geworden. Er „lebt, tut und treibt sie in seinem übrigen Wissen“. Für die Aneignung und Bewahrung der Wissenschaftslehre gilt: „Man [hat] sie nicht, sondern man ist sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist“ (GA II/6, S. 141).

So lange man die Wissenschaftslehre noch nicht hat, sie selbst also noch nicht ‚lebt‘, muß sie so vermittelt werden, dass sie sich als lebendiges Denken in Vortrag und Rezeption offenbart. Die Vermittlung entlehnt ihre bestimmte Qualität dem Leben: „Nur das lebendige [...] trifft lebende Gemüther“ und „nicht die durch [...] durch lange Zwischenzeit ertötete Form“ (GA II/8, S. 141). Die Auffassung, dass nur ein unmittelbares, lebendiges Begreifen bzw. ein ein-bilden des Wissens in und aus sich das seinerseits lebendige Handeln des menschlichen Geistes in der Wissenschaftslehre mitvollziehen kann, - oder anders gesagt, Leben trifft auf Leben - findet sich bereits im Ansatz in der „Grundlage“. Dort heisst es in Analogie zum Leben bezüglich der die Wissenschaftslehre bildenden Einbildungskraft wie bereits anfangs zitiert: Die Wissenschaftslehre lässt sich nicht „durch den bloßen Buchstaben [...], sondern lediglich [...] durch den Geist [...] mitteilen“. Das bedeutet, die Explikation „ihre[r] Grundideen“ gelingt primär mittels der Einbildungskraft. Das „ganze Geschäft des menschlichen Geistes“ geht von „der Einbildungskraft aus [...]“ und „Einbildungskraft“ kann „nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden“ (GA I/2, S. 415). Diese Präfiguration der Wechselbeziehung des einen Vermögens darf aber nicht über einen wesentlichen Entwicklungsschritt zwischen den Wissenschaftslehren 1794 und 1804 hinweg täuschen:

Die beiden Fassungen der Wissenschaftslehre kommen zwar darin überein, dass sich der menschliche Geist in seinen lebendigen Artikulationen nur durch das gleichermaßen lebendige Vermögen der Einbildungskraft erfassen lässt, aber sie weichen hinsichtlich folgender Spezifizierung der Einbildungskraft deutlich voneinander ab: Diese bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen einer sich im Leben unmittelbar realisierenden Einbildungskraft im Sinne eines unreflektierten Handelns und dem durch Einbildungskraft produzierten Wissen von diesem Handeln. Für die „Grundlage“ gilt, dass Fichte zwar die Genese des Wissens in ihrer Unmittelbarkeit betont, indem sich das „Bild“ des ursprünglichen Handelns „wie ein Blitzstrahl vor [die] Seele [...] stellt [...]“ (GA I/2, S. 415), aber damit lässt sich der Gegensatz zwischen Philosophie und Leben nicht aufheben. Es ist zwar so, dass die Einbildungskraft das Philosophieren des Wissenschaftslehrers lenkt, aber da sich das Philosophieren in Denkakten vollzieht, mit denen es sich von seinem Gegenstand, das heisst dem Bewusstsein distanziert, kann dessen „lebendige [...] Totalität“ nicht durchdrungen werden und es wird wie in der „Wissenschaftslehre nova methodo“ (1798) „als ein Sein“²⁹ gesetzt. In der „Wissenschaftslehre 1804“ hingegen wählt Fichte von Anfang an einen anderen Ausgangspunkt, indem er die Wissenschaftslehre als „Erscheinung und Darstellung des Lebens“³⁰ bestimmt. In diesem Kontext zeigt er, dass das „absolute Wissen“ nicht mit dem „ursprüngliche[n] absolute[n] Begreifen“ gleichzusetzen, sondern „dessen Manifestation“³¹ ist.

²⁸ Ebd.

²⁹ Schrader 1972, S. 183.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

Dadurch kann er sowohl „zwischen dem Wissen als solchem und dem im Wissen dargestellten unmittelbaren Lebensakt“³² differenzieren als auch in eins an der innigen Einheit von Philosophie und Leben festhalten. Das Denken steht zwar mit seiner Analytik und Diskursivität in Opposition zum Ganzen des Lebens, aber daraus, dass das Leben seine notwendigen Bedingungen mittels des Denkens umfassend erhellt, folgt sein Selbstverständnis von sich als „höchste[r] Form“³³, durch die das Leben „ins Dasein tritt“³⁴. Diesen Gedanken vorbereitend sagt Fichte bereits 1801 von der Wissenschaftslehre, dass sie mit ihrem Deduktionsgang „das in der Anschauung wirkliche Leben schematisch“ (GA II/6, S. 323) erfasst und dabei „nicht aus dem Leben heraus, sondern [vielmehr] in ihrer höchsten Vollendung zugleich die Vollendung des Lebens selbst herbeiführ[t]“³⁵. Der philosophierende Mitvollzug, der sich zunehmend als Verinnerlichung des Denkens bzw. in Anlehnung an die „Elementarphilosophie“ (1793) als Meditation ausgestaltet, erweist sich in der späteren Wissenschaftslehre im Diarium II von 1813 als „ein sich sehendes Auge = Reflex eines Lebens, eines sich selbst offenbarends, der eben in sich selbst u. seiner Factizität bleibt“ (GA II/16, S. 209).³⁶

III. Abschließend sollen die beiden Aspekte, das heisst die Wissenschaftslehre als Produkt der Explikation der unmittelbaren Existenzgewissheit und zweitens die Vermittlung von Theorie und Leben im Horizont der Vernunftkunst beleuchtet werden. Die Vernunftkunst definiert Fichte als „Kunst des Philosophierens“ (GA II/8, S. 2). Sie ist in Rücksicht beider Aspekte Möglichkeitsbedingung der Wissenschaftslehre,³⁷ indem sie sich erstens auf das existentielle Problem ihrer Genese und zweitens auf ihre Darstellungsformen und damit verbunden auf ihre Vermittlung mit der geschichtlichen Welt bezieht.

Fichte setzt entsprechend der „Einleitung in die Wissenschaftslehre“ vom Oktober 1810 darauf, dass der Ursprung der Wissenschaftslehre die innerste Selbstwahrnehmung des Gelehrten ist. Das Philosophieren erweist sich laut der „Neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre“ (1801) als „Systematisches Hineinschauen des Geistes in sich selbst“ (GA II/5, S. 377), das einer *creatio-ex-nihilo* gleicht. Die Wissenschaftslehre ist damit „wenigstens für das empirische Bewußtseyn völlige Schöpferin, und Schöpferin aus Nichts“ (GA II/3, S. 316). Die entsprechende „Gemütsstimmung in der Speculation“ (GA I/2, S. 160) bestimmt Fichte als neues und bisher unthematisiertes Phänomen: „ich rede von etwas, so viel ich weiß, noch gar nicht Beschriebenem“ (GA II/5, S. 74).³⁸ Diese Stimmung entspricht Peter L. Oesterreich zufolge einer „extreme[n] Möglichkeit philosophischer Existenz [...], die erst mit der Erfindung der Wissenschaftslehre und ihrer transzendentalen Radikalbesinnung zur vollen Entfaltung kommen konnte“³⁹. Denn Ursprung und Kriterium der Wissenschaftslehre entspringen qua Gefühl der unmittelbaren individuellen Lebensdeutung des Gelehrten. Die letztgültige Unterscheidung des Wahren vom Unwahren kann er nicht auf eine Abgrenzung von einer konkurrierenden philosophischen Gegenposition verlagern, sondern er muss sie vor dem Richterspruch seines Gewissens, d.h. vor sich selbst, verantworten.

³²Ebd.

³³Ebd.

³⁴Ebd.

³⁵Ebd., S. 183.

³⁶Vgl. zu dieser Metapher: Karen Gloy: „Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten“, in: Fichte-Studien 1 (1990) 41 – 72, hier S. 64. Ferner Zur Analyse der Tagebücher vgl. auch: Günter Zöller: „Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte“, in: Der transzentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, hg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 307 – 330, hier: 321.

³⁷Peter L. Oesterreich/Hartmut Traub: Der ganze Fichte Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. Berlin 2006, vgl. S. 81-97.

³⁸Vgl. Petra Lohmann: Gefühl, Glaube und Wissen Zur Identität des Gelehrten in der Philosophie J. G. Fichtes, in: Fichte-Studien Bd. 52 (2023), S. 3-21.

³⁹Peter L. Oesterreich 1997, S. 51.

An der „UrPhantasie“⁴⁰ (GA II/7, S. 223) lässt sich das Problem des philosophischen Selbstverhältnisses verdeutlichen. Während sich die Begriffsbildung der Ratio bloß auf bereits Gegebenes bezieht, wirkt die produktive Einbildungskraft ästhetisch - also schöpferisch entwerfend bzw. phantasierend. Dabei besteht jedoch die Gefahr des sich Verlierens in der Spekulation eines so abstrakten „Reflektirsystem[s]“ (GA II/12, S. 152) wie es die Wissenschaftslehre ist. Die Gefahr einer solchen „Selbstvergessenheit“ (GA II/5, S. 72) des Philosophen themisierte Fichte bereits früh in der Begriffsschrift. Ihr ist „kein Forscher mehr ausgesetzt, als der Erforscher des menschlichen Geistes“ (GA I/2, S. 145). Deshalb ist er besonders aufgefordert, sein Philosophieren „einer gewissenhaften Selbstprüfung zu unterwerfen“ und „zu fragen, was aus diesen Bestimmungen [des Geistes] ausser uns erfolgt“ (GA II/5, S. 74) und das heisst, diese Bestimmungen am Leben zu messen.

An dieser Problematik zeigt sich nicht zuletzt die Notwendigkeit einer Vernunftkunst, mit der der Gelehrte sein Imaginationsvermögen kultiviert. Es geht darum, ein Mittel zu finden, um sich seiner Pflicht stets zu erinnern. Fichte führt dafür einen „Vernunftmechanismus“ (GA II/5, 65) an, wodurch nach innerer Regel ein bestimmter Begriff mit zwingender Konsequenz wiederkehren muss. Dieser Sachverhalt ist für ihn durch das Gesetz der Ideenassoziation gewährleistet. Die Hauptaufgabe der gesuchten Vernunftkunst besteht laut der „Ascetik als Anhang zur Moral“ für den Gelehrten darin: verknüpfe im Voraus mit der Vorstellung deiner künftigen Handlungen die Erinnerung an das Gute, so daß sich mit dem Handeln die Pflicht unmittelbar verbindet und einen mit lebendiger Kraft erfüllt. Die Vernunftkunst besteht in einer „allgemeine[n] Selbstprüfung, wo man besonders in Gefahr sei“ (GA II/5, S. 66) diese Verbindung zu verlieren. Sie ist die Kunst gegen die „Vergessenheit sittlicher Grundsätze“ (GA II/5, S. 68) anzugehen, um sich stets „daran zu erinnern, dass das Wissen nicht sein letzter Zweck“ (GA II/5, S. 75) ist, sondern „daß man das Spekulative selbst als etwas praktisches treibe“ (GA II/5, S. 76f.).⁴¹

Die intellektuelle Spontaneität des Gelehrten selbst derart als lebendigen Einheitsgrund der Fichteschen Lehre anzunehmen, löst den Widerspruch auf, dass Fichte angesichts der Fortentwicklung der Wissenschaftslehre dennoch immer an der Idee der Einheit seiner Lehre festhalten konnte.⁴² Vom Standpunkt der Vernunftkunst aus betrachtet, lässt sich mit Peter Oesterreich und Hartmut Traub die stabile und konstante philosophische Position Fichtes sehr wohl mit der Variantenvielfalt ihr Darstellungsformen vereinbaren. Es ist vielmehr gerade das Auszeichnende der Vernunftkunst des Gelehrten, das an sich unwandelbare Zentrum seiner Philosophie aus immer wieder neuen wandelbaren Perpektiven angehen zu können.⁴³ Hierin erscheint Fichte selbst als Vernunftkünstler, der seine ursprüngliche philosophische Einsicht nicht nur immanent systematisch und stilistisch variiert, sondern sie den geschilderten Ansprüchen der Vernunftkunst entsprechend als Lebendiges vermittelt, das sich von den unterschiedlichsten Zugriffen aus entwickeln lässt: „Ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, sondern es ist beseelt [und damit belebt] durch die Seele des Menschen, der es hat“ (GA I/4, S. 195). Deshalb ist es nichts Statisches, einmal zu Vollziehendes, sondern etwas, dass sich dynamisch bildet und immer im Bilden bleiben muss. Aus dieser organischen Verfasstheit der Wissenschaftslehre folgt auch, dass ihr Mitvollzug in der Rezeption von vornherein nur aktiv und teilnehmend sein kann oder anders

⁴⁰Janke 1970, S. 386f.

⁴¹Zu den verschiedenen Perspektiven, unter denen die Identität des Gelehrten bei Johann Gottlieb Fichte entwickelt werden kann vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 20–35. Das Thema des Gelehrten hat Fichte in drei großen Vorlesungszyklen (1794, 1805 und 1811) erörtert. Vgl. dazu Ursua: Nicanor Ursua, Historisch-philosophische Untersuchung über die Bestimmung des Gelehrten nach J. G. Fichte (München 1979). Marco Rampazzo Bazzan, Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811), Fichte-Studien 32 (2009), 25–36. Michael Winkler, Johann Gottlieb Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten, in: Sabine Seichter/Brigitta Fuchs/Winfried Böhm (Hrsg.), Hauptwerke der Pädagogik (Paderborn 2009) 125–128. Ricardo Barbosa, Fichtes Kolleg, ‘Moral für Gelehrte’ - Jena 1794–1795: Zur Geschichte von ‚Über Geist und Buchstaben‘, Fichte Studien 49 (1), 2021, 353–376. Peter L. Oesterreich/Hartmut Traub, Fichte quer: Das Ich, die Nation und der Tod des Gelehrten, Fichte Studien, 45 (1) (2018), 221–241

⁴²Vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 34.

⁴³Vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 34.

gesagt, ein im gemeinsamen lehren und rezipieren sich vollziehendes genetisieren des Wissens ist. Dafür muss der Wissenschaftslehrer beim Rezipienten einen Anknüpfungspunkt an sein alltägliches Bewusstsein finden, von dem aus er ihn vom alltagsweltlichen Bewusstsein zur transzendentalen Einsicht zu leiten vermag. Voraussetzung dafür ist eine gewisse Gleichförmigkeit der Bewusstseinsformen von Philosophen und Rezipienten.

In der „Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen“ aus dem Jahr 1810 geht Fichte dementsprechend davon aus: „Was in der einen [Vorstellungsreihe] vor ging, kann auch die andere in sich erneuern“ (GA IV/4, S. 14). Was der Philosoph vorgedacht hat, muss auch der Rezipient in sich erwecken können. Doch auf welche methodische Weise kann die „Mittheilung dieser Wissenschaft“ (GA IV/4, S. 13) gelingen? Eine bloße Übertragung einer fertig ausgebildeten Theorie auf den anderen, wird nach Fichtes pädagogischen Ansichten wirkungslos bleiben. Bereits in der „Valediktionsrede“ (1780) heißt es, man kann nicht „andere für sich denken lassen“, sondern man muss „selbst denken, forschen und suchen“ (GA II/1, S. 90).⁴⁴ Um die „Geistesentwicklung“ des Rezipienten zu Ideen, „wie sie gar nicht sind, aber nach der Forderung der Spontaneität des Geistes sein sollten“ (GA I/6, S. 352) zu fördern, bedarf es neben Sokratischer Mäeutik und dem Experiment (vgl. GA I/8, S. 222)⁴⁵ der dialogisch geprägten philosophischen Unterweisung.⁴⁶ Durch sie sind seine imaginativen Kräfte zu affizieren, um den „Boden [vorzubereiten], welchem Gesichte entkeimen“ (GA II/12, S. 330). Deshalb sollte die Redekunst „mit der Gelehrten=Erziehung stets vereinigt seyn“ (II/12, S. 356). Diese Überzeugung lässt sich auch später durch die zitierten Vorlesungen zur Bestimmung des Gelehrten bis in Fichtes Spätwerk hinein mitvollziehen.

In der „Anleitung zum Philosophieren“ (1809) sowie in dem „Versuch, ob sich für die Vorbereitung aus der Unterscheidung des dunklen Gefühls, u. der klaren Erkenntniß etwas machen laße“ (1809) führt Fichte dazu den „philosophischen Kunstsinn“ (GA II/11, S. 261) des Philosophen an. Die entsprechende „KunstUebung“ besteht darin, den „Geist der Reflexion, u. Besonnenheit“ (GA II/11, S. 262) des Rezipienten zu bilden. Dazu skizziert Fichte einen Übungsweg, dessen Ausgangspunkt das „dunkle [...] Gefühl [... von einer] höhere[n] Welt“ ist. Ließe sich dieses Gefühl, diese „Ahndung [...]“ (GA II/11, S. 268) „durch Kunst“ entwickeln? „Antw. Ich denke, ja“ (GA II/11, S. 267). Dazu gehört, den Rezipienten „in den Widerspruch hineinzuführen; sie zweifeln zu lehren“ (GA II/11, S. 278) oder anders gesagt, dem Rezipienten ein philosophisches „Rätsel“ (GA II/11, S. 261) aufzugeben. Dies zeigt er beispielhaft an der Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Wissen auf: „Wie tritt zum Seyn das Wissen: wo doch das Seyn ganz unabhängig vom Wißen seyn soll. Auch dieser Satz dient: alles ist doch zuerst nur im Bewußtseyn: mit diesem kühn die Sache angehoben. Das Wissen, u. Denken vernichtet sich jedoch: Beides, das besonnene Setzen dieses Wissens, u. das Vernichten, muß mit einander bestehen können: u. diesen Widerspruch lösen, heißt eben alles lösen“ (GA II/11, S. 279). Widerspruch und Zweifel sind von existentieller Bedeutung für den Schüler. In diesem Moment - „wenn das Problem, unser eignes Gefühl [...], u. das Leben (daß man allein um dieses willen, u. dafür leben mag,) ergreift“ (GA II/11, S. 279) -, sind die „Wahrheitsliebe“ und die „Angst“ des Schülers „um die Wahrheit“ die wesentlichen Impulse zum „Selbstdenken [...]“ (GA II/11, S. 278). In der bisher von ihm nicht hinreichend geleisteten existentiellen Gründung der Wissenschaftslehre im Rezipienten sieht Fichte selbstkritisch das Motiv, „warum die bisherigen Vorträge der Wissenschaftslehre nichts genutzt haben“ (GA II/11, S. 269).

⁴⁴ Preul 1969, S. 14.

⁴⁵ Zum Experiment bei Fichte vgl. Jelscha Schmid: Fichte's Method of Philosophical Experimentation in the Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 2024, <https://doi.org/10.1515/agph-2023-0157> (zuletzt abgerufen am 11.03.2025) und Hartmut Traub: „Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populär-philosophischer Methode“, in: Klaus Hammacher, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader (Hg.), Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendentale Standpunkt. Fichte-Studien. Bd. 10. Amsterdam-Atlanta 1997, S. 81-98, hier S. 92.

⁴⁶ Vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 33ff.

Das ändert sich erst dann, wenn es dem Philosophen gelingt, den Rezipienten in „die Kunst[,] sich selbst zum Philosophen zu machen“ (GA II/11, S. 268), einzuführen vermag.

Uneachtet der Selbstkritik Fichtes um 1809 finden sich bereits in der „Wissenschaftslehre 1804/II“ zum Verhältnis von Existenzgewissheit und Wissenschaftslehre wertvolle Ansätze.⁴⁷ Im „Ersten Vortrag“ äußert er sich zur denkerischen Einübung in die Praxis dieses Verhältnisses (vgl. GA II/8, S. 3). Dabei hebt er von vornherein darauf ab, dass das Mitphilosophieren der Wissenschaftslehre ein außerordentliches Philosophieren ist, das sich auf ein ebenso außerordentliches Objekt bezieht: Bei der Wissenschaftslehre handelt es sich nicht um ein „schon anderwärts her bekannte[s] Objekt[...], sondern [sie ist] etwas ganz neue[s], unerhörte[s]“ und für jeden, „der nicht die Wl. schon gründlich studirt hat, durchaus unbekannte[s]“. Für dieses gilt für den Mitphilosophierenden: es lässt sich nur so erfassen, „daß es sich selber in ihm erzeuge, es erzeugt sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes [lebendigen] sicherzeugens der Einsicht“ (GA II/8, S. 5). Das heisst, dass es - wie Alexander Schnell in seinem Kommentar hervorhebt - keinen fertigen „Gehalt“ der Wissenschaftslehre außerhalb ihres „Selbstvollzug[s]“ (S. 23) gibt, sondern der „Gehalt“ wird erst durch den „Selbstvollzug“ erzeugt und vergewissert. Diese Einsicht knüpft an die anfangs zitierte Bestimmung der Wissenschaftslehre als „Naturanlage“ (GA I/2, S. 139) an, nach der die Wissenschaftslehre ihren Quellpunkt im Leben des Menschen hat, und ihrer höchsten Ausprägung nach „lebendige[s] Vollziehen“⁴⁸ ihrer selbst ist. Im Gefühl manifestiert sich die unmittelbare Existenzgewissheit in ihrem praktischen Vollzug der Wissenschaftslehre als Lebensdeutung.

IV. Die angesprochenen Aspekte der Vernunftkunst, das heisst die Introspektion des Wissenschaftslehrers und die rhetorisch motivierte Vermittlung der Wissenschaftslehre als Selbstvermittlung lassen folgende Rückschlüsse auf Fichtes Kunstbegriff zu. Es ist zwar so, dass Fichte eine Ästhetik als materiale Teildisziplin der Wissenschaftslehre erarbeiten wollte und es darüber hinaus über sein ganzes Werk verstreut etliche Bezüge auf die Kunst im Allgemeinen und auf spezielle Künste (z.Bsp. die Architektur) gibt und er auch selbst von Künstlern als Wissenschaftslehrer rezipiert wurde (Schinkel, Catel),⁴⁹ aber bei Fichtes Kunstbegriff geht es nicht nur um die wenigen, fragmentarischen Ansätze zur schönen Kunst im engeren Sinn, sondern Peter Oesterreich und Hartmut Traub zufolge vor allem auch um einen ganz „andersgearteten, erweiterten Begriff [...] der Kunst“, der die „Philosophie als Ganzes“⁵⁰ betrifft. Das heisst, bei Fichte durchdringen sich Philosophie und Kunst derart, dass für ihn die Philosophie selbst zur Kunst wird. Daher besteht Fichtes ästhetischer Ansatz weniger in einem weiteren Beitrag zur Philosophie der Künste, sondern er erweist sich vielmehr als Entwurf einer neuen „Kunst des Philosophierens“ (GA II/8, S. 2) und das heisst einer Vernunftkunst, die auf die geschilderte Weise der Vermittlung von Philosophie und Leben sowie der Kultivierung des Gefühls, in dem sich diese manifestiert, dient. Und weil diese Vermittlung für die Wissenschaftslehre konstitutiv ist, wird man es Fichte zufolge „ohne diesen Geist [... der Vernunftkunst] in der Philosophie nie zu etwas bringen“ (GA IV/2, S. 266).

⁴⁷ Vgl. Patrick Tschirner: Totalität und Dialektik Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild. Berlin 2017.

⁴⁸ Schnell 2023, S. 22, 23 und S. 43, 44, sowie S. 196, 197, hier S. 206.

⁴⁹ Vgl. Petra Lohmann: „Funktionen der Kunst und des Künstlers in der Philosophie J. G. Fichtes (1780 – 1801)“, in: Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802, hg. v. Jörg Jantzen/Thomas Kissler/Hartmut Traub. Amsterdam / New York, 2005, S. 113-132 und dies.: „Grundzüge der Ästhetik Fichtes. Seine Ausführungen zur Bedeutung der Ästhetik für die Wissenschaftslehre anlässlich des Horenstreits“, in: Jahrbuch des deutschen Idealismus, Bd. 4, hg. v. Jürgen Stolzenberg u. Karl Ameriks. Wien / New York 2006, S. 199 – 224 sowie dies.: „Karl Friedrich Schinkel: Architektur als ‚Symbol des Lebens‘. Zur Wirkung der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes auf die Architekturtheorie Karl Friedrich Schinkels (1803 – 1815)“. München u. Berlin 2010.

⁵⁰ Oesterreich/Traub 2006, S. 82; vgl. Hartmut Traub: Ästhetik und Kunst in der Philosophie J. G. Fichtes Eine Bestandsaufnahme, in: Fichte-Studien Bd. 41 (2013), S. 305-391.

Literaturverzeichnis:

Barbosa, R. „Fichtes Kolleg ‚Moral für Gelehrte‘ - Jena 1794–1795: Zur Geschichte von ‚Über Geist und Buchstaben‘“. In: *Fichte-Studien* 49 (1), 2021.

Rampazzo Bazzan, M. „Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811)“. In: *Fichte-Studien* 32, 2009.

De Vos, L. „Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes“. In: *Fichte-Studien* 31, 2007.

Fahrenbach, H. „Humanistische Lebensphilosophie“. In: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Erkundungen mit Dieter Henrich*. Göttingen: Wallstein, 2018.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2004, Hg. Reinhard Lauth.

Gloy, K. „Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten“. In: *Fichte-Studien* 1, 1990.

Henrich, D. *Fluchlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Janke, W. *Kommentar zur Wissenschaftslehre 1804*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

_____ „Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft“. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

_____ „Leben und Tod in Fichtes ‚Lebenslehre‘“. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 03/2019.

Koch, A. F. „Philosophie und Leben. Dieter Henrich zum 90. Geburtstag“. In: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Erkundungen mit Dieter Henrich*. Göttingen: Wallstein, 2018.

Lauth, R. „J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963.

Lohmann, P. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichte*. Fichte-Studien Supplementa Bd. 18. Amsterdam/New York: Brill, 2004.

_____ „Funktionen der Kunst und des Künstlers in der Philosophie J. G. Fichtes (1780 – 1801)“. In: *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802*, hg. v. Jörg Jantzen/Thomas Kissler/Hartmut Traub. Amsterdam / New York, 2005.

_____ „Grundzüge der Ästhetik Fichtes. Seine Ausführungen zur Bedeutung der Ästhetik für die Wissenschaftslehre anlässlich des *Horenstreits*“. In: *Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Bd. 4, hg. v. Jürgen Stolzenberg u. Karl Ameriks. Wien / New York, 2006.

_____ „Gefühl und Selbstaufklärung Genetische und faktische Ausprägungen der Gefühlstheorie Johann Gottlieb Fichtes“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, begr. v. Erich Rotacker, hg. v. Christian Bermes, Ulrich Dierse, Christof Rapp, Bd. 48 / Jg. 2006, Hamburg, 2006.

_____ „Gefühl: Freiheit und Notwendigkeit. Zur bewußtseinsbegründenden Funktion des Gefühls in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1805 und in ausgewählten Positionen der Hirnwissenschaft“. In: *Fichte in Erlangen*, hg. v. Michael Gerten, „Fichte-Studien“ Bd. 34. Amsterdam/New York, 2010.

_____ „Karl Friedrich Schinkel: Architektur als ‚Symbol des Lebens‘. Zur Wirkung der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes auf die Architekturtheorie Karl Friedrich Schinkels (1803 – 1815)“. München u. Berlin, 2010.

_____. „Gefühl, Glaube und Wissen Zur Identität des Gelehrten in der Philosophie J. G. Fichtes“. In: *Fichte-Studien* Bd. 52, 2023.

Oesterreich, P. L. *Das gelehrt Absolute Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*. Darmstadt: WBG, 1997.

_____. *Rhetorisches Denken. Zur Philosophie der Rhetorik und Rhetorik der Philosophie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2019.

Oesterreich, P. L. / Traub, H. *Der ganze Fichte Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Berlin : Walter de Gruyter, 2006.

Oesterreich, P. L. / Traub, H. „Fichte quer: Das Ich, die Nation und der Tod des Gelehrten“. In: *Fichte Studien*, 45 (1), 2018.

Preul, R. *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

Schmid, J. „Fichte's Method of Philosophical Experimentation in the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2024.

Schnell, A. *Die Erscheinung der Erscheinung: J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2023.

Schrader, W. H. *Empirisches und absolutes Ich: zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

Traub, H. J. G. *Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1992.

_____. „Asthetik und Kunst in der Philosophie J. G. Fichtes Eine Bestandsaufnahme“. In: *Fichte-Studien* Bd. 41, 2013.

_____. *Der Denker und sein Glaube Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2020.

_____. „Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte“. In: *Fichte-Studien* 14, 1998.

_____. „Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populär-philosophischer Methode“. In: Klaus Hammacher, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendentale Standpunkt*. *Fichte-Studien*. Bd. 10. Amsterdam-Atlanta, 1997.

Tschirner, P. *Totalität und Dialektik Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

Ursua, N. *Historisch-philosophische Untersuchung über die Bestimmung des Gelehrten nach J. G. Fichte*. München, 1979.

Winkler, M. „Johann Gottlieb Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten“. In: Sabine Seichter/Brigitta Fuchs/Winfried Böhm (Hrsg.), *Hauptwerke der Pädagogik*. Paderborn, 2009.

Zöller, G. „Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte“. In: *Der transzentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, hg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.