

Der späte Fichte und Hegel über das Absolute und Systematizität

Rolf Ahlers (Albany)

I. Ist das Absolute erkennbar oder nicht? Fichte und Hegel: Gleichwertige Positionen

In diesem *ersten* Teil (I) stelle ich Fichtes These der Unerkennbarkeit des Absoluten Hegels Betonung der Offenbarung Gottes gegenüber und weise auf philosophie- und theologiehistorische Folgen dieser beiden Ansätze. Diese Folgen beinhalten auch zentral die Frage, ob Philosophie (*und* Theologie!) ihr Werk *systematisch kohärent* durchführen kann oder nicht: Auch diese Frage geht auf den Frühidealismus und die Frühromantik zurück.¹ Dann stelle ich im *zweiten* Teil (II) Hegels Fichtekritik so dar, daß einerseits die Problematik der Unerkennbarkeit der Wahrheit, andererseits deren systematologische Konsequenzen betont werden. Im *dritten* Schlußteil (III) zeige ich ob, und wenn ja, wie Fichte auf Hegels Kritik reagierte.

Fichtes Spätphilosophie steht unter dem Zeichen der nur paradox greifbaren Überzeugung, daß das Absolute oder das absolute Prinzip,² dis-

¹ Vgl. Vf. Hg., *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations/System und Kontext: Frühromantische und Frühidealistische Konstellationen* New York, Toronto: Mellen, 2004.

² Kants *KdU*, die sich zentral um die systematisch-begrifflichen Voraussetzungen des Denkens und um den Spinozismus dreht, wurde von allen wichtigen Gesprächspartnern inten-

kursiv nicht zum Ausdruck kommen kann. Schon in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801 fallen das Absolute und das Wissen vom Absoluten auseinander. Das Werk nach der Wende um 1800³ ist insgesamt gegründet auf der sich zunehmend durchsetzenden Annahme, das Prinzip der Subjektivität der Frühzeit sei letztlich dem völlig transzendenten und unerkennbaren Absoluten unangemessen. Begrifflich bleibt in der Spätphilosophie Fichtes das Absolute unfassbar. Denn eine begriffliche Fassung des Absoluten ist »Ausdruck seiner Vernichtung«⁴, sagt Fichte im vierten Vortrag der *WL* von 1804 (SW X, 117). Das »Unbegreifliche« wird »schlechthin nur als Unbegreifliches, und nichts mehr gesetzt; gesetzt durch die Vernichtung des absoluten Begriffes« (SW X, 117). *An*

siv studiert. Er hatte im § 76 der *KdU* das Absolute mit folgenden Begriffen beschrieben: Das »Unbegingte«, der »Urgrund«, das »absolut notwendige ... Wesen« oder die »unbedingte ... Notwendigkeit [des] Urgrundes« der theoretischen Vernunft. Vgl. Kant, *KdU* § 76, AA V, 401ff., Zanetti-Frank Ausgabe S. 770, 772, 773. Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801 *Philosophisch literarische Streitsachen* 2.1 Hg. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1993 (*PIS*) 217. Schelling bezieht sich auf § 76 der *KU* in diesem Brief, in dem er versucht »Differenzen« zwischen sich und Fichte aufzuklären, vgl. Schelling *Werke* I, 1, 242, wo er sagt, »Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozismus leiste nicht, was er wolle. – Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft § 76. geschehen ist.«. Vgl. zum § 76 der *KU* E. Förster, *ZPhF* 56:2, 169ff., 56:3, 321ff., Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt, 1991, 214.

3 Fichte kündigt im Brief an Schelling vom 15. 9. 1800, seine »neue ... W.L.« an, »in der ich dem Publikum sage, daß *das Vergangene vergangen seyn möge*«. *PIS* 2.1, 187. Allerdings macht Fichte wiederholte Ansprüche, die Grundlagen der Spätphilosophie schon in der ersten Phase seines Denkens gelegt zu haben. Vgl. z. B. die *WL*-1804 SW X, 193f., wo er eine »historische« Anmerkung über die Genese des Idealismus der Wissenschaftslehre andeutet. Die »höhere Genesis« der späteren *Wissenschaftslehre* deute zurück auf ihren »Ursprung«. Es sei schon immer von Anfang der *WL* an das proton pseudon gewesen, von Tatsachen auszugehen. »und in diese das Absolute zu setzen«. Dagegen sei von Anfang an der Ursprung der *Wissenschaftslehre* die Thathandlung gewesen: Fichte betont 1804, »sie lege zu Grunde [...] eine Thathandlung« und diese ist unerklärliche und unbegreifliche, begrifflich irreduzierbare Spontaneität. So erklärt sich Fichte selbst die Kontinuität zwischen seiner Früh- und der späteren Phase seines Denkens. Lore Hühn sagt in *Fichte und Schelling oder: die Grenze menschlichen Wissens* Stuttgart, Weimar: Metzler, 1991 109f: »Fichtes Selbstverortung spricht für sich: Die späten Entwürfe des »Systems« verschärfen eher eine Tendenz und verhelfen einer Konsequenz zum Durchbruch, die bereits in der *GWL* »von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an« virulent war«. Sie verweist auf W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske Verlag, 1975, 330, als einen der wenigen, die diese Kontinuität richtig erkennen. Schulz habe richtig gesehen, wenn er die »Wende« zur Spätphilosophie nicht so sehr als einen Bruch, sondern vielmehr als eine Radikalisierung der Frühphilosophie interpretiert. Das Fichtesche unergründbare Absolute hat aber in Kants unergründbarem Freiheitsakt seinen Ursprung.

4 Hier manifestiert sich Jacobis Kritik an Fichtes begrifflich-spekulativem Ansatz als eines »Nihilismus« im Brief an Fichte von 1799, *PIS* 2.1, 19: Die Freisetzung der Wahrheit aus begrifflicher Erfassung in der Spätphilosophie befreit auch vom Nihilismusvorwurf.

sich sei das Absolute *nicht* unbegreiflich. Es wird nur unbegreiflich, »wenn der Begriff an ihm sich versucht«. (SW X, 117f)⁵

Nichts aber zeichnet *Hegels* Philosophie mehr aus als die Überzeugung, daß ein Gott, der sich nicht offenbare, gar kein Gott sei (vgl. *Enz* 1830, § 564). Hegel geht schon in der *Differenzschrift* über Fichte und Kant hinaus, denn Kant betonte, das Absolute oder das Ding an sich sei etwas, »wovon wir gar nichts wissen« (KrV A 250).⁶ Hegel deduziert hieraus bei Fichte die »dogmatische« Hypostasierung⁷ dieses absolut Unerkennbaren als »höchste[s] Prinzip«, »in dem das Absolute selbst ausgesprochen wird« (TWA 2, 10) mit all seiner vernichtenden Konsequenz.

Diese beiden sich gegenseitig negierenden Grundannahmen, die um 1800 in den erhitzten Gesprächen im Frühidealismus deutlich und krisenhaft bei Kant selbst, der dem Idealismus ambivalent gegenüber stand,

5 Vgl. Hühn, *Fichte und Schelling*, 115. Die Unerkennbarkeit des Absoluten zeichnet auch die *frühidealistische* Position Schellings vor dem Frühsommer und Herbst 1800 aus, während im *System des Transzendentalen Idealismus* von 1800 Schellings Idealismus in seiner Mittelphase zu erkennen ist. Schellings Position der Nichterkennbarkeit des Absoluten vor 1800 sieht in der Kunst das wahre Organon der Philosophie (SW III, 351), das in der intellektuellen Anschauung nur ästhetisch-poietisch das Absolute anschauen, aber nicht erkennen kann. Auch die endliche Reflexion erreicht nicht das absolut Identische. Klaus Düsing sagt, »dieser gesamte Ansatz kann als frühidealistisch angesehen werden. Als idealistisch, d. h. als zugehörig zur Gesamtrichtung der Philosophie des deutschen Idealismus, kann eine Konzeption gelten, die als Lösung der Prinzipienfrage ein bestimmtes Verhältnis von Ich und Absolutem entwickelt und metaphysisch expliziert.« (a.a.O., 105). Aber der Neuanfang bleibe auch im Herbst-Winter 1800 noch »rudimentär« und nicht deutlich ausgeführt.

6 Kant betonte die Unerkennbarkeit des *Dings an sich*. Er sagt, das Ding an sich ist ein »»Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können« (KrV A 250). Es sei ein »Noumenon im negativen Verstande« (KrV B 307). Damit suggerierte er aber die Wirklichkeit eines Bereichs jenseits aller Erkenntnis. Gleichzeitig betont er aber: »*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!« in *Was ist Aufklärung?* (1784, AA VIII, 35), und diese Betonung lebte von der Überzeugung, das Geschäft des Denkens erfolgreich und grundsätzlich zu seinem Ende bringen zu können, d. h. alle noch dunklen Restbestände der Wirklichkeit vernünftig aufklären zu können. Das Schicksal der Transzendentalphilosophie verläuft zwischen diesen beiden *chorismatisch* auseinanderfallenden Hoffnungen: einerseits der letztlich unerkennbaren Wahrheit, die nur *angenommen* und *unterstellt* werden kann, wenn Welt und Denken überhaupt einen Sinn haben sollen. Andererseits aber betont gerade die Transzendentalphilosophie die Tauglichkeit der *Vernunft*, nicht nur die Welt zu erkennen, sondern diese damit auch zu realisieren. Lore Hühn konstatiert einen *problematischen* Umbruch im europäischen Denken, der mit Kant als Initiator der Transzendentalphilosophie anfängt. Sie betont, dieser Umbruch, den Kant initiiert habe, dazu führe, daß »gerade dort, wo er [Kant] im Begriff ist, sich von der klassischen Substanzontologie zu lösen, sie zugleich auf dem eigenen Boden erneuert« (Hühn, *Fichte und Schelling*, 9).

7 TWA 2, 9f: »Daß die Dinge an sich [...] wieder hypostasiert und als absolute Objektivität, wie Dinge des Dogmatikers, gesetzt [...] sind [...] diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Prinzip oder Geist«.

bei Reinhold, Fichte⁸, Schelling⁹ und bei Hegel in Erscheinung treten, sind bislang nur unbefriedigend gelöste Versuche – sowohl in der Philosophie¹⁰ wie auch in der Theologie¹¹ –, über Gott, Mensch und Welt, wie auch über das Denken selbst adäquat nachzudenken und zu sprechen. Ja, dieses Rätsel dominiert die abendländische Geisteswelt von ihren Anfängen bei Parmenides an bis in die Gegenwart *insgesamt*. Nach Kant aber ist es wohl nicht verfehlt im späten Fichte den eigentlichen Initiator der gegenwärtig wirksamen Tradition der negativen Theologie zu sehen,¹² gegen die sich Hegels bis in unsere Gegenwart hinein wirksame Kritik nur schwer behaupten kann. Darin liegt eine gewisse Ironie. Denn es besteht gar kein Zweifel, daß philosophiehistorisch Hegel seit seiner Lehrtätigkeit in Berlin Fichte in den Schatten stellte. Wir wissen nun aber, daß die meist angeführten philosophiehistorischen Gründe unzulänglich und sogar *verkehrt* sind. Vielmehr wird jeden Tag klarer, daß sich Fichtes Denken, be-

8 Fichte fragt schon in der *Zweiten Einleitung in die WL* von 1797: »Hat Kant wirklich die Erfahrung, ihrem empirischen Inhalte nach, durch *etwas vom Ich Verschiedenes* begründet«? (SW I, 480ff.)

9 Schelling spricht rückblickend in der *Philosophie der Offenbarung* (1841–42), der »Begründung der *positiven Philosophie*« (meine Betonung, RA), wie es im Untertitel dieses wichtigen Werkes heißt, von den aporetischen Annahmen über das *Ding an sich* als einem »Punkt des Anstoßes« an dem die Kantische Kritik der reinen Vernunft und damit die Transzendentalphilosophie insgesamt sich in einen »unüberwindlichen Widerspruch« verstricken und an dem sie »scheitern mußte«. (SW XIII, 50). Schelling betont Kants Ambivalenz hinsichtlich einer idealistischen Philosophie: Einerseits sei sein Transzendentalismus nur in einem »vollkommenen Idealismus« zu realisieren; andererseits habe er bezüglich der Frage des Status des Dings an sich in der 2. Auflage der *KrV* ausdrücklich einen Idealismus abgelehnt. »Kant ist also bei diesem Widerspruch als einem für ihn unüberwindlichen stehen geblieben.«

10 Seit der Frühromantik und dem Frühidealismus, die zentral auf Fichte zurückgehen, setzt sich bis zu Derrida die Tradition der Nichterkennbarkeit Gottes durch. Gegenüber dieser heute in der Welt der Philosophen dominanten Skepsis stehen die Anhänger des absoluten Idealismus, der mit Schellings Kritik an Fichtes Spätposition anfang, im Schatten. Vgl. nur als ein Beispiel für die erste Richtung den amerikanischen Philosophen John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indianapolis: University of Indiana Press, 1997. Vgl. Th. Rentsch, »Theologie, negative« *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 (1998), 1102–1105.

11 Amerikanische Theologen wie Walter Lowe und Merold Westphal bewegen sich im Fahrwasser der negativen Theologie. Vgl. Lowe, *Theology and Difference*, Indianapolis, University of Indiana Press, 1993; Westphal, *Overcoming Ontotheology*. New York: Fordham University Press, 2001. Vgl. auch Wm. Stacy Johnson, *The Mystery of God* Louisville: Westminster John Knox Press 1997. Vgl. auch Rayment-Pickard, *Impossible God. Derrida's Theology*. Burlington: Vermont, 2003. Das Werk des Theologen Falk Wagner dagegen ist letztlich beseelt durch die zentrale These Hegels, daß Gott und seine Offenbarung identisch sind.

12 Schelling betont, der frühe Fichte ließe sich als erster von der Einsicht leiten, daß sich »auch das Existierende selbst [...] *a priori* einsehen lasse«. Fichtes »unvergeßliches Verdienst« bleibe immer, »zuerst die Idee einer *vollkommen* apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfaßt zu haben.« *Philosophie der Offenbarung*, (SW XII, 51). Philosophie müsse, so habe also der frühe Fichte zuerst betont, *voraussetzungslos* sein.

sonders aus seiner Berliner Zeit, als ein gleichwertiger Rivale neben dem ganz anderen Hegelschen Denken sehr wohl behauptet hat. Es dreht sich in dieser Rivalität um die Frage, ob Wahrheit erkennbar ist oder nicht und ob das, was die Sprache und Logik intendiert auch adäquat zu Worte kommt und von *Systematizität* im Denken gesprochen werden kann.¹³ Und es wird auch gefragt, ob Fichtes paradoxe Formulierung des »Begreifens des Unbegreiflichen« systematisch erfaßt ist. Meine Antwort: Diese beiden Systeme sind *gleichwertig*, auch wenn *ironischerweise* der Hegelsche Ansatz, von dem man annahm, er habe Fichte überflügelt, letztlich nur wenig Erfolg hatte, wenn man ihn mit der glänzenden Karriere von Fichtes Grundannahme vergleicht, Gott könne nicht erkannt werden.

II. Hegels Jenaer Fichtekritik

Hegel versteht spätestens seit dem Anfang seiner Jenaer Zeit den Fichteschen Ansatz als eine Radikalisierung der Kantischen Position. Im Abschnitt über »Die Idee des Wahren« im zweiten Teil der *Logik*, der Subjektiven Logik oder der Lehre vom Begriff, kritisiert Hegel Kants Trennung von Ding an sich und Erscheinung und die Verbannung der Wahrheit in ein absolutes »Jenseits«. Auf dem Standpunkte der Kantischen Philosophie »wird dem Objekte eine unbekannte *Dingheit-an-sich hinter* dem Erkennen zugeschrieben und dieselbe und damit auch die Wahrheit als ein absolutes *Jenseits* für das Erkennen betrachtet.« (TWA 6, 500). Die Welt der Dinge, – »und unter dem *Ding* wird auch der Geist, Gott befaßt« (*Enz* § 44, TWA 8, 120) – sei bei Kant an sich leer¹⁴ – Hegel sagt, es sei »das

¹³ Es dreht sich hier also nicht um die Frage, was in der Genese der Hegelschen Philosophie der Tatbestand bedeutet, daß die Voranstellung der Religion vor der Philosophie in der Spätzeit zugunsten der Philosophie überwunden ist, in der die Religion eine untergeordnete Position einnimmt.

¹⁴ Schon in der *Differenzschrift* betont er, sie sei »nichts als die leere Form« (TWA 2, 9). Fichte spricht (SW X, 163) Hegels zwei Hauptpunkte seiner Kritik Fichtes in der *Differenzschrift* an: a) Fichtes Philosophie sei »leer« und b) sie habe »zwei Seiten« (TWA 2, 12, 54), die echt transzendente Seite, in der das Absolute denkend nicht zu erfassen ist, weil es von Fichte in ein absolutes Jenseits versetzt und so die Endlichkeit allen Inhalts entleert und so »ein Unheiliges, Totes«, und entweiht ist; und die Seite der Reflexionsphilosophie in der *Differenzschrift* (1801), vgl. auch *Glauben und Wissen* (1802; TWA 2, 54, 228, 232, 295). Vgl. Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg-München: Karl Alber, 1970, 11f. und Anm. 2. Vgl. Vieweg, »Glauben und Wissen« in Kodalle, Ohst et al., *Fichtes Entlassung*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999, 194f. Vgl. auch Vieweg, *Philosophie des Remis*, München: Wilhelm Fink, 1999, 129. Fichte spricht genau diese beiden Vorwürfe an in der WL-1804 (SW X, 163), obwohl er Hegel mit keinem Wort erwähnt; nur ein einziger Hinweis deutet darauf hin, daß Fichte Hegel überhaupt zur Kenntnis genommen hat, nämlich sein Brief an

völlige *Abstractum*«, es sei lediglich eine »negative Bestimmung« (Enz § 44, TWA 8, 120f)¹⁵ –, und Erkenntnis sei nur auf Erscheinungen restringiert; eigentlich sei Erkenntnis der bloßen Erscheinungen unecht und unwahre Einsicht, weil sie nicht zu den Dingen an sich durchdringen kann. Die religiöse Disposition, die hier auftritt, ist die *Agnostik*. Hegel sagt, die »Unwahrheit des Erkennens als das wahrhafte anzunehmen, ist der zur allgemeinen Meinung neuerer Zeit gewordene Irrtum.« (TWA 6, 500)

Die Hauptthese von Hegels Fichtekritik in der *Differenzschrift* von 1801 ist, daß Fichtes Jenaer *Transzendentalismus* der *Grundlage der Wissenschaftslehre* von 1794/95 die Aufgabe der Versöhnung von Subjekt und Objekt, Idealismus und Realismus schon richtig anvisiert aber systematisch nicht erfolgreich löst. Der Grund für dieses Versagen wird von Hegel in dem subjektiv restringierten Prinzip »Ich=Ich« gesehen, das von allem Empirischen und Objektiven der realen Welt *um seiner Reinheit willen* abstrahieren muß.¹⁶ Deshalb sei Fichtes kein erfolgreicher, sondern ein dogmatischer Idealismus. Deshalb ist auch Fichtes systematischer An-

Schelling vom 15. 1. 1802 (PIS 2.1, 230). Schelling hatte Hegels *Differenzschrift* in seinem Brief an Fichte vom 3. 10. 1801 erwähnt (PIS 2.1, 222). Es geht in dem Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling zwischen dem 15. 11. 1800 und dem 25. 1. 1802, sowie in Fichtes *Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings Transzendentalen Idealismus* von 1800, und Fichtes *Bemerkungen Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme* von 1801 hauptsächlich um die Klärung der Differenzen zwischen beiden Systemen – dieser Briefwechsel markiert Schellings Abschied von Fichte. Der äußere Anlaß dieser Erörterungen ist die Frage, ob – und wie – Fichte ein Mitarbeiter an Schellings geplanter neuer Zeitschrift, dem *Kritischen Journal*, sein kann und soll. Im Verlauf des Briefwechsels während dieser Zeit stellt sich heraus, daß Hegel der Hauptmitarbeiter der Zeitschrift wird.

¹⁵ Hegel ist hier von den wichtigen Einsichten Schellings um 1800 und 1801 abhängig. Schelling kritisiert Fichte, der Kants problematische Position zu einem transzendentalen Idealismus radikalisiert, wie folgt: »Nicht undeutlich sind Sie der Meinung, durch Ihr System die Natur annihilirt zu haben« sagt er im Brief an Fichte vom 3. 10. 1801 (PIS 2.1, 221). Er fügt hinzu: »hier ist ein Hauptpunkt unserer Differenz«. Diese Annihilation reduziert die Außenwelt auf eine »leere Abstraktheit«. So sagt Schelling rückblickend in seinen Münchener *Vorlesungen über die Geschichte der Neueren Philosophie* über diese Problematik bei Fichte: »Allein es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als daß es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist, – die ganze Natur ist ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre.« (SW X, 90f.) Diese Kritik an der Abstraktheit und Leere Fichtes Philosophie hat Hegel übernommen.

¹⁶ Vgl. Siep, *Hegels Fichtekritik*, 45: Für Hegel ist es »das Versagen der Fichteschen Philosophie [...], daß sie nicht zu einem spekulativen System des Wissens gelangt, d. h. zu einem in der »immanenten« Entwicklung der Bestimmungen auseinander sich produzierenden und begreifenden Ganzen. Hegel sieht dieses Versagen als eine Folge dieser Einseitigkeit des Prinzips der W.L., des absoluten Ich, an.«

spruch inkohärent. Was Fichte selbst *vor allem* und zentral am Herzen liegt, die *Einheit* und Systematizität des Denkens, erreicht er in Hegels Deutung nicht auf überzeugende Weise. Wir wollen nun sehen, wie Hegel in seinen ersten Jenaer Schriften diese Thesen anbringt, und was sie im Detail besagen. Eine erste und auch zentrale Beobachtung fällt sofort auf: Hegels Fichtekritik enthält zwei Teile: a) die Kritik an Fichtes oberstem Prinzip »Ich=Ich« und b) die Kritik an mangelnder systematischer Entfaltungskraft. Obwohl diese beiden Aspekte eng zusammenhängen, liegen ihre Schwerpunkte doch an verschiedener Stelle. Ich untersuche diese Punkte im Detail:

Hegel moniert an Fichtes *GWL* von 1794/95, sie sei durch »zwei Seiten« (TWA 2, 12) oder »zwei Standpunkte« (TWA 2, 56) ausgezeichnet, die »rein transzendente Seite des Systems« (TWA 2, 56) und die Seite »der Reflexion«, die »das Vernünftige« in das »Verständige« verkehre. (TWA 2, 56).¹⁷ Hegel kritisiert, daß diese beiden Grundsätze oder Standpunkte nicht gut miteinander verbunden sind: Der Standpunkt der Reflexion oder des Verstandes vernichte die Einheit des Systems und verschwende die »echt transcendente« Seite der Spekulation. Das Prinzip Ich=Ich sei bei Fichte absolutes Prinzip der transzendentalen Spekulation. Es sei »Mittelpunkt des Systems«, »aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt.[...] Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: *Ich wird sich nicht objektiv.*« (TWA 2, 56). Hegel meint, systematische Kohärenz werde erreicht, wenn der Geist im System zu sich selbst kommt, nachdem er alle Stufen seiner Selbstrealisierung durchlaufen hat. Die Erscheinung der objektiven Welt in all ihrer Vielfalt ist eine dieser wichtigen Stufen. Hegel hält also Fichte entgegen ein zweifaches: erstens, um der Reinheit des absoluten Prinzips der Philosophie wegen, das seine »Befriedigung im Prinzip der absoluten Identität findet« (TWA 2, 45), muß dieses Prinzip rein nur sich selbst setzen und von allem anderen abstrahieren, ja, es »zernichten« (TWA 2, 56). Fichtes Denken sei zentriert im »Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzungen« (TWA 2, 45). Dadurch aber verbaut sich dieses Prinzip die nötige Objektivität. Das Prinzip bleibt leer und abstrakt. »Das Gewußte« bleibt »seinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweigungen, auf deren Vernichtung es ging« bleiben bestehen.

17 Vgl. hierzu Klaus Vieweg, *Remis*, 177ff., sowie Vieweg, »Glauben und Wissen« 191ff. in Kodalle et al., *Fichtes Entlassung*, vgl. bes. 194f. zu den »zwei Seiten« Vgl. auch Siep, *Hegels Fichtekritik*, 19ff., bes. 20f.

Sie werden nicht weiter bearbeitet zu neu »konstruierte(n) Synthesen; (Hegel meint, d.V.) der Inhalt eines solchen Philosophierens hätte überhaupt keinen Zusammenhang unter sich und machte nicht eine objektive Totalität des Wissens aus.« (TWA 2, 45)

Den Grund für diese mangelnde Systematizität sieht Hegel, wie schon angedeutet, in den »beiden Seiten« der Fichteschen Philosophie, die einerseits echte Transzendental-, aber andererseits Reflexionsphilosophie sei (TWA 2, 12, 56). Die »Zweiheit« des Realismus bleibt unverbunden mit der »Einheit«, die der Idealismus anstrebt (TWA 2, 62), weil die Macht der Reflexion des empirischen Bewußtseins der Transzendentalphilosophie die Alleinherrschaft streitig macht. Die Gründe für diese mangelnde Systematizität sind überall schon ausgesprochen: Die *Entgegensetzung* von Ich und Nicht-Ich im empirischen Bewußtsein und die *Einheit* der Identität von Ich=Ich im reinen Bewußtsein »bleiben sich entgegengesetzt« (TWA 2, 58). Die »Synthese«, d. h., die innere logische und systematische Kohärenz, wird nicht hergestellt. »In dieser Synthese [...] ist das objektive Ich nicht gleich dem subjektiven; das subjektive ist Ich, das objektive Ich + Nicht-Ich.« Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtsein Ich = Ich und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich bleiben sich entgegengesetzt. So ist »im Grunde [...] gar keine Synthese möglich.« (TWA 2, 58). Das anzunehmen, war bloß »eine wohlthätige Täuschung« (TWA 2, 58), die also nur das »Ich = Ich als [...] immanente(n) Realgrund der Totalität des Außenander der Objektivität« vortäuschte (TWA 2, 64). Die nur scheinbare Vereinigung wird zurückgeführt auf rein »ideelle Faktoren« (TWA 2, 57), oder, wie Kant und auch Hegel es nannten, wir sind hier konfrontiert mit nichts als reinem »Formalismus«¹⁸, der leer bleibt und es zu keiner konkret und objektiv differenzierten Welt bringt. Diese Schwäche erkennt Hegel im 2. (SW I, 91ff, bes. 94f.), aber besonders im 3. Grundsatz der *GWL* (SW I, 105f). Hier wird absolutes Setzen des Ich durch das Einschränken oder »teilbar« Setzen von Ich und entgegengesetztem Nicht-Ich vereinigt (SW I, 108–110).¹⁹ Diese Vereinigung geht aber nicht auf. Das liegt letztlich an einer

18 Jacobi und Kant hatten Fichte einen solchen Formalismus vorgeworfen, wie Fichte Bardili in seiner *Bardilirezension* von 1800 Bardili und Reinhold etwas später einen solchen Formalismus vorwarf; vgl. Jacobi im 3. Anhang seines »Briefs an Fichte« (*PIS* 39f.); vgl. hierzu Hammacher, »Jacobis »Brief an Fichte«« (*PIS* 2.1, 81), und Kant in seiner »Erklärung« vom 7. Aug. 1799 (AA XII, 370). Nun nannte Fichte Bardilis logischen Realismus und Reinholds neues Denken eine »Formular-Methode« (*PIS* 2.1, 116). Hegel kritisierte durchweg die transzendentalphilosophische Tradition von Kant zu Fichte unter dieser Kategorie des abstrakten »Formalismus«, vgl. *Enz* von 1830, § 54.

19 Vgl., Siep, *Hegels Fichtekritik*, 21f.

inneren Unklarheit der *GWL*: Reines und empirisches Bewußtsein können nicht wirklich eine Einheit eingehen. Fichte selbst bemerkt im Rahmen eines kritischen Blicks auf Spinozas Gottesvorstellung (SW I, 100) daß »das reine Bewußtseyn«, das Spinoza in Gott setzt, »nie zum Bewußtseyn gelangt«. Hegel sieht also darin, daß reines Bewußtsein »*sich nicht objektiv*« werden könne (TWA 2, 56), nichts anderes, als was Fichte selbst betont, sowie sein Freund Hölderlin. Bei der These aber, daß an diesem unzureichenden Verhältnis von empirischem und absolutem Bewußtsein Fichtes transzendentalphilosophischer Ansatz scheitert, weil er dogmatisch sei, dürfte Hegel von seinem Freund Hölderlin beeinflusst worden sein.²⁰ Brachtendorf hat den Grund für Hegels Diagnose eines Dogmatismus in Fichtes Idealismus so erklärt: »Nach Hegel erfährt sich das Ich im empirischen Bewußtsein nicht als Totalität, sondern als eingeschränkt. Das reine Bewußtsein, das im empirischen gegeben ist, ist nicht Totalität, sondern nur eine Seite der Wirklichkeit. Das reine Bewußtsein im empirischen nachweisen zu wollen, heißt demnach es in Entgegensetzung zum Objekt zu bringen und so das Absolute zum Relativen zu machen. Genau dies geschehe in der *WL*.«²¹ Hegel sagt, Fichtes Anliegen sei, »das empirische Bewußtsein nicht aus einem außerhalb desselben [des reinen Bewußtseins, d.V.] befindlichen, sondern aus einem immanenten Prinzip, als eine tätige *Emanation* oder Selbstproduktion zu konstruieren.« (TWA 2, 53, meine Betonung, d.V.). Was Fichte als nur »*scheinbare* Entgegensetzung des transzendentalen Bewußtseins und des empirischen« ansieht, die es gilt, in einer Identität der Differenten »aufzuheben« und zu überwinden, gelingt in Hegels Analyse nicht. (TWA 2, 53, meine Betonung, d.V.) So ist also die Erscheinung des absoluten *im* endlichen Bewußtsein »in Fichtes drittem Grundsatz offenbar nicht zum Ausdruck gebracht: empirisches Bewußtsein als Ich = Ich + Nicht-Ich und reines (Bewußtsein, d.V.) – als Ich = Ich – bleiben verschieden.«²²

Diese kritische Wende im multilateralen Gespräch fiel nicht wie ein unerwarteter Blitz vom blauen Himmel. Hegels eigene Position ist tief verwurzelt in diesem intellektuellen Kontext. Die Stellungnahmen Kants, Schellings, Jacobis und Reinholds zu Fichtes *WL* um 1800 wirkten nicht

20 Vgl. Brachtendorf, »*Absolutheit und Subjektivität — Zur Spinoza-Rezeption des Deutschen Idealismus*« in Ahlers, Hg., *System und Kontext*, 191–228, vgl. den 3. Teil über »Hölderlin – der Spinozismus der Wissenschaftslehre«, 206ff. Brachtendorf hat eine überzeugende Analyse der Rolle Hölderlins zu Fichte einerseits und Hegel andererseits entwickelt in seinem Aufsatz »Hölderlins eigene Philosophie?«, *ZPhF* 52:3, (1998), 383–405.

21 Brachtendorf in Ahlers, Hg., *System und Kontext*, 216.

22 Siep, *Hegels Fichtekritik*, 22.

nur auf Fichte selbst, sondern auch auf Hegel. Ich kann hier nicht auf diese Argumente anderer eingehen. Dieser intellektuelle Kontext²³ wurde zunehmend während der letzten dreißig Jahre aufgeklärt. Daß Hegel 1801 und 1802 gegen den Jenaer Fichte Argumente anbringt, die von anderen *auch* angebracht wurden, ist daher nicht verwunderlich.²⁴

III. Fichtes Verarbeitung von Hegels Kritik

Nahm Fichte Kenntnis von Hegels Kritik? Er nennt Hegel in der *WL* von 1804 nicht ein einziges Mal und er diskutiert *direkt* keine einzige von Hegels kritischen Anmerkungen zu seinen Schriften. Trotzdem: Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1804 setzt sich »über weite Strecken mit den in [Hegels] Kritik erörterten Problemen auseinander« (Siep *HF* 49). *Sachlich* hat also Hegels Kritik *zentral* auf Fichtes späte Philosophie eingewirkt.²⁵ Die *Gliederung* der *WL* von 1804 gibt deutliche Hinweise auf dieses Einwirken. Sie erklärt, daß es Fichte nun *zentral* am Herzen liegt, daß *erstens* das Absolute rein für sich als »Unbegreifliches« begriffen wird. Das Selbstbewußtsein ist also nicht mehr als Selbstsetzung des Absolute, wie in seiner Frühposition. *Zweitens* aber liegt ihm auch daran, daß die Welt der Erscheinungen und der Mannigfaltigkeit, mit der sich das Wissen befaßt, nicht zu kurz kommt.

23 Vom Originalvortrag wurde der »kontextuelle« 3. Teil aus Raumgründen gestrichen. Dieser Teil befaßte sich mit den Einreden gegen Fichte von Kant, Schelling, Jacobi und Reinhold. Wenn man sie betrachtet, erscheint Hegels Kritik nicht mehr so originell. Eine ausführliche Behandlung dieser Gesamtthematik erscheint demnächst in der Zeitschrift *Philosophy and Theology* unter dem Titel »The Hidden and the Revealed God: The Modern Conceptualization of the Absolute in Philosophical and Theological Systematics«.

24 Dieser Umstand soll Ludwig Sieps Hauptthese, daß *sachlich* eine große Ähnlichkeit zwischen Hegels Fichtekritik in der *Differenzschrift* und Fichtes *WL* von 1804 besteht, nicht in Frage stellen. Ich will diese These nur durch den Hinweis auf andere Stimmen bereichern, wie Kant, Schelling, Reinhold und Jacobi, die für Fichte um 1800 sicherlich wichtiger waren als das Votum Hegels in der *Differenzschrift* und in *Glauben und Wissen*.

25 Diese These Ludwig Sieps ist kontrovers. Es sei fraglich, sagt Karin Gloy, »ob Fichte von Hegels Kritik an seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 in dessen *Differenzschrift* Notiz genommen« habe (*Einheit und Mannigfaltigkeit*. Berlin/New York: de Gruyter Verlag, 1981, 85; *EM*). Gloy meint, die *WL* von 1804 setze sich mit Schellings Kritik an ihm auseinander, nicht mit Hegel. Fichte habe Hegel als »orthodoxen Schüler Schellings« angesehen (a.a.O. 85, Anm. 5). Trotzdem konzidiert Gloy Konformität zwischen Hegels Fichtekritik in der *Differenzschrift* und Fichtes *WL* von 1804. A.a.O., 85f: »Die Argumente, die Fichte zur Revision seiner Frühposition, zur Abkehr von der Absolutsetzung des Selbstbewußtseins und zur Anerkennung einer Differenz zwischen absolutem Selbst und Absoluten, bewogen« haben, seien »denen Hegels konform.«

Fichtes *WL* von 1804 teilt sich in zwei Teile,²⁶ den ersten Teil, der die *Prolegomena* umfaßt mit den Vorträgen 1 bis 5 oder 8²⁷ und dem 15. Vortrag. Christoph Asmuths Strukturanalyse²⁸ nennt den ganzen ersten Teil der *WL* von 1804 die »*Propädeutik der Wissenschaftslehre*« (*Begreifen*, 198). Dieser erste Teil ist die *Wahrheits- und Vernunftlehre*. Der zweite Teil ist die *Phänomenologie* oder die *Erscheinungs-* oder auch *Scheinlehre* (vgl. SW X, 195f, *WL* von 1804, XIII. Vortrag), die aus der *Wahrheitslehre* abgeleitet ist. Die *Phänomenologie*, die auch die Grundlage des Bewußtseins ist, *gründet* sich also auf die *Wahrheitslehre*. Die *Wahrheitslehre* begründet das Bewußtsein und nicht umgekehrt. Nun liegt Fichte sehr viel daran, daß alles »Faktische«²⁹ und »Existierende« aus der *Wahrheitslehre* ausgeschlossen wird. Dies ist notwendig, weil sie rein nur auf sich selbst und auf nichts »außerhalb ihrer selbst« gegründet ist. Sie muß also von allem Faktischen abstrahieren; nachdem aber im ersten Teil zum höchsten, dem absoluten Prinzip, aufgestiegen wurde, wird die Welt der Erscheinungen, darunter die Tatsache des Bewußtseins, aus der *WL* abgeleitet und so bewahrheitet.

Im ersten Teil, der *Wahrheitslehre*, legt Fichte besonderen Wert darauf, daß er nicht mißverstanden wird: Offenbar möchte er vermeiden, daß die Wahrheit oder Gott, und auch die Wissenschaft, die zu ihr führt, nur *äußerlich* oder dogmatisch verstanden wird. Ein solches bloß *äußerliches* Verstehen der Wahrheit wäre dessen »Tod«. Sie soll aber zum wahrhaften »Leben« kommen. Der *Denkvollzug*³⁰ und die *Wahrheitsschau* sollen identisch sein. Damit hängt zusammen, daß die *Wahrheitslehre* eigentlich nicht zur *WL* von 1804 gehört, wenn man diese als *Wissenschaft*

26 Über die Struktur der *WL* von 1804 vgl. Asmuth, *Begreifen des Unbegreiflichen* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999, 193. bes. 195f.; Siep, *Hegels Fichtekritik*, 81f.

27 Asmuth hebt »das Problem« in der Strukturfrage der *WL* von 1804 heraus, »daß ein bedeutender Teil des Textes, nämlich der Teil, der mit dem Ende der *Prolegomena* (Vorträge 1 bis 5 oder 8) beginnt und mit dem Anfang der *Wahrheitslehre* [Vortrag 15, d.V.] endet, in der Gliederung gar nicht vorkommt. Er gehört weder zu den *Prolegomena* noch zu den beiden Hauptteilen der *Wissenschaftslehre*« (*Begreifen*, 196).

28 *Begreifen*, 193–201.

29 Vgl. SW X, 110: »Das Wissen, oder die Evidenz an und für sich, ist genetisch. Die höchste Erscheinung des Wissens, welche gar nicht mehr sein inneres Wesen, sondern nur sein äußeres Dasein ausdrückt, ist faktisch; und da es denn doch die Erscheinung des Wissens ist, faktische Evidenz. Aller faktischen Evidenz, sei es auch die absolute, bleibt etwas Objektives, Fremdes, sich selbst Construierendes, aber nicht von ihr Construiertes, daher innerlich Unerforschtes übrig, das die ermattete, und an ihrer Kraft verzweifelnde Spekulation wohl unerforschlich nennt.«

30 SW X, 170, 11. Vortrag *WL* 1804: »Es soll zu einer Vollziehung« der Wahrheit kommen.

versteht. Dies betont Christoph Asmuth in seiner schönen Studie. Er hat überzeugend gezeigt (*Begreifen*, 193–201), daß der Grund, warum »der erste Teil der Wissenschaftslehre 1804² [...] kein integraler Bestandteil der Wissenschaftslehre ist« (*Begreifen*, 197)³¹. Diese Abtrennung hängt mit der Notwendigkeit zusammen, daß alle nur äußerlichen wissenschaftlichen Denkanstrengungen oder alles Nachexerzieren von Formeln oder Begriffsstrukturen fern von der Wahrheitsschau³² selbst gehalten wird. Die Destruktion dieser Äußerlichkeit, die Schelling auch in seinem Brief an Fichte vom 3. 10. 1801 als das »Vernichtende der Causalreihe des Endlichen« identifizierte (*PLS*, 220), nimmt in Fichtes Spätphilosophie eine wichtige Rolle ein. Die *Wissenschaftslehre* von 1804 legt Wert darauf, im »absolute(n) innere(n) Leben des Lichtes« gegründet zu sein (SW X, 162, 10. Vortr.).³³ Mit diesem inneren Leben ist alle Begrifflichkeit disjunktiv verbunden. Der Begriff muß »zerstört«, »vernichtet« oder »negiert« werden, er muß scheitern, soll das Unbegreifliche³⁴ wirklich begrifflich faßbar sein.³⁵ Auch spielt darin die Erklärung *und* die Widerlegung der Grundprinzipien *Idealismus* und *Realismus* eine große Rolle.³⁶

Die Propädeutik der *WL* von 1804 hat also im »absoluten Begreifen« des »absolut Unbegreiflichen« (SW X, 104f) ihr Zentrum. Es ist charakterisiert durch *unmittelbare Einsicht* in die *für sich bestehende absolute Substanz* des Absoluten, die *unwandelbare* und *reine Einheit* ist,

31 *Begreifen* 195: »Die Frage nach der inneren Struktur (der *WL*-1804/2) hat [...] eine außerordentliche Bedeutung.«

32 Asmuth, *Begreifen*, 197: In der wahrhaft lebendigen »inneren Anschauung ist Wissenschaftslehre nicht eine Mehrheit von Sätzen, ist kein Konglomerat von Einsichten oder Genesen, sondern ein einiger, in sich konsistenter, nichts außer sich zulassender Blick, eine ungeteilte Ansicht.«

33 Fichtes Gebrauch des Begriffs »Leben« in der Spätphilosophie hat eine Vorgeschichte in der Jenaer Wissenschaftslehre. Vgl. Vf.: »Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben« in Hartmut Traub, Hg., *Fichte und Seine Zeit, Fichte Studien* 21 (2003), 1–25 und 229–235. Vgl. Wolfgang Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

34 Asmuth erklärt über Fichtes Begriff des »Unbegreiflichen«, a.a.O. 207: »Unbegreiflichkeit ist ein aus dem Verstand entliehenes Charakteristikum für das An-sich des absoluten Wissens.«

35 Fichte faßt diese schwierigen Erörterungen zusammen in der »Formel: Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffes leuchtet das Unbegreifliche ein« (SW X, 117). Vgl. Asmuth, *Begreifen*, 207. Asmuth formuliert das Paradox des Begreifens des Unbegreiflichen so (a.a.O.): »Die Negation des Begriffs setzt den Begriff voraus. Das Unbegreifliche kann als Unbegreifliches nur eingesehen werden, wenn der Begriff vorausgesetzt ist, denn das Unbegreifliche zeigt sich erst im Scheitern des Begriffs.«

36 Vgl. Asmuth, *Begreifen*, 226ff.

aber trotzdem mit dem *Wissen* ihrer nicht verbunden, sondern *identisch* ist: Einheit des Absoluten und »Spaltung« dieser Einheit in ihre Identität und subjektive Erkenntnis im Wissen sind identisch.³⁷ Diese »Spekulation« (SW X, 105) ist das Herz der *Wissenschaftslehre* von 1804. Sie hat ihre Autorität und ihren Ursprung im sich in unmittelbares Absolutes und das Absolute subjektiv differenzierende und sich darin wissende Erkenntnis. Das Absolute *selbst* bewahrheitet sich im subjektiven Wissen und bleibt so frei von allem nur verstandesmäßigen oder subjektiven »Construiren« und Kontamination. Subjektives Konstruieren krankt an weltlicher und menschlicher Inkompetenz. Dies ist auch der Grundfehler und die Schwäche aller Metaphysik. Diesen Mangel hatten Jacobi und dann auch Reinhold, nachdem er sich um 1800 von ihm abwandte, Fichte zur Genüge vorgehalten. In seinen eigenen Worten aus der WL von 1804 sagt Fichte: »Ich construiere daher ein durchaus nicht zu Construierendes« (SW X, 106). Das Absolute besteht für sich selbst, auch unabhängig von Bewußtsein und vom Wissen. Es ist »wirklich eine *rein für sich bestehende Substanz*« (SW X, 106). Daß die Wahrheit oder Gott durch des Menschen Erkenntnis und durch seine Wissenschaft *abhängig* wird, hatte Jacobi Fichte immer und immer wieder als Hauptmangel seines Ansatzes vorgehalten. Damit hing die Kritik am »umgekehrten«, nämlich subjektiven »Spinozismus« zusammen, der aus Gott nur ein »Gedankending«, ein »durch-und-durch *Begriffen(es)*« und ein »kahles Buchstabenwesen« machen und es für den wahren, »*lebendigen*« Gott substituieren will, was nichts als »Abgötterei« sei.³⁸ Dieser Kritik antwortet hier Fichte. Gott ist *lebendig*, *unabhängig* und kann nicht durch Gedankenexperimente oder leere Formeln konstruiert werden. Jegliche Begrifflichkeit muß vielmehr vernichtet werden, bevor sich das Unbegreifliche *selbst* in lebendiger Weise im subjektiven Begriff und im Wissen rekonstituiert.

Fichte betont ebenso die *Einheit* dieser für sich selbst bestehenden absoluten Substanz. Es ist eine Einheit, von der die Vielheit ausgeschlossen ist.³⁹ Als absolute Einheit partizipiert aber die »absolute Substanz« trotz ihrer Einheit an der Mannigfaltigkeit der erscheinenden Welt.⁴⁰ Sie

37 Christoph Asmuth formuliert so: Das »absolute, substantielle Wissen« »findet sich« »als [...] das Wissen« der *Wissenschaftslehre* (*Begreifen*, 203).

38 Jacobi, *Sendschreiben* 1799 (PIS 2.1, 22).

39 Vgl. Gloy, *EM*, 86ff.

40 Gloy bestimmt das Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit beim späten Fichte so: »Das Mannigfaltige ist der Einheit nicht immanent, sondern emanent; und das Eine seinerseits behält gegenüber der Welt und ihrer systematischen Verfassung Transzendenzcharakter.« (*EM*, 84).

selbst ist *unwandelbar* und enthält trotzdem den *Wandel* in sich. Aber diese Partizipation kann nur paradox formuliert werden. Eine *begriffliche* Feuerwand existiert zwischen dem absolut Einen, Wahren und Unwandelbaren, das rein für sich besteht, und der Welt der Erscheinungen. Die Mannigfaltigkeit und die Veränderung verhindert die verstandesmäßig reibungslose Verrechnung des Absoluten. Diese Sperrigkeit hat aber negative Implikationen für die *Systematizität* der Spätphilosophie Fichtes, und diese manifestierten sich in der weiteren Philosophiegeschichte. Wenn nämlich Wahrheit sprachlich nicht mehr kohärent zum Ausdruck kommen kann bei einer gleichzeitigen Betonung ihrer *Lebendigkeit*, werden letztlich entweder *existentialphilosophische* Entwicklungen in Gang gesetzt oder es bleibt nichts als realphilosophisches *Leben, Leben*⁴¹ »and all that jazz«⁴² übrig. Wie anfangs aber gesagt, ist diese Tendenz beim späten Fichte eine Position, die gleichwertig mit Hegels Ansatz ist: Die *Differenz* dieser beiden Konzeptionen des »Absoluten« und dessen Verhältnis zum System wird aber zu tieferem Nachdenken veranlassen, wenn man sich *weder* mit einem schematischen Verständnis der philosophiegeschichtlichen Entwicklung »Kant-Fichte-Schelling-Hegel« *noch* mit der existentialistisch-vitalistischen Entwicklung, die Fichte in Gang setzte, zufriedengibt.

41 Vgl. Don Cupitt, *Life, Life*. Santa Rosa, Kalifornien: Polebridge Press, 2003.

42 Vgl. Peter Byrne, *God and Realism*, Burlington: Ashgate, 2003. Vgl. darin das Kapitel »Cupitt, postmodernism and all that jazz«.