

DE GRUYTER

REINHOLD AND FICHTE IN CONFRONTATION

A TALE OF MUTUAL APPRECIATION AND
CRITICISM

Edited by Martin Bondeli and Silvan Imhof

REINHOLDIANA

Copyright 2020. De Gruyter. All rights reserved. May not be reproduced in any form without permission from the publisher, except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

Reinhold and Fichte in Confrontation

Reinholdiana

Edited by
Ernst-Otto Onnasch

Editorial Board:

Karl Ameriks (Notre Dame, USA), Daniel Breazeale (Kentucky, USA),
Martin Bondeli (Bern, Switzerland), Claude Piché (Montreal, Canada),
George di Giovanni (Montreal, Canada), Faustino Fabbianelli (Parma, Italy),
Marion Heinz (Siegen, Germany), Alexander von Schönborn (Missouri, USA)

Volume 4

Reinhold and Fichte in Confrontation

A Tale of Mutual Appreciation and Criticism

Edited by
Martin Bondeli and Silvan Imhof

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-068187-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-068505-3
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-068507-7
ISSN 2194-9085

Library of Congress Control Number: 2019957144

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Table of Contents

Abbreviations — VII

Introduction — 1

Daniel Breazeale

“Wie der blinde von der Farbe.”

Reinhold’s Misappropriation of the *Wissenschaftslehre*: A Narrative — 7

Philipp Schwab

„Gehe der Unbedingtheit des Ich nach...“

Fichtes erste Auseinandersetzung mit Reinhold und die Entwicklung des Grundsatz-Gefüges in den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* — 49

Jindřich Karásek

Reinhold’s Principle of Consciousness and Fichte’s Third Principle

An Attempt at a Reduction — 93

Jörg Noller

“There is No Will without Choice”

Reinhold and Fichte on Autonomy after Kant — 109

Martin Bondeli

Reinhold’s Transition to Fichte — 123

Silvan Imhof

The “Weak Side of Critical Philosophy” or Why Reinhold Abandoned his *Elementarphilosophie* — 151

Faustino Fabbianelli

Die Freiheit des reinen Wissens

Karl Leonhard Reinholds Auffassung der Wissenschaftslehre
Fichtes — 179

Ives Radrizzani

Ist Reinhold je Transzendentalphilosoph gewesen? — 203

VI — Table of Contents

Federico Ferraguto

Rhythmus and Setzen

Fichte's Answer to Rational Realism — **215**

Contributors — 233

Index of names — 235

Abbreviations

Works by Reinhold

RGS	<i>Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe</i> , hg.v. Martin Bondeli, Basel 2007 ff.
KA	<i>Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften</i> , hg.v. Faustino Fabbianelli, Kurt Hiller und Ives Radrizzani, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 ff.
<i>Versuch</i>	<i>Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens</i> , Prag u. Jena 1789. [RGS 1]
<i>Beiträge I</i>	<i>Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend</i> , Jena 1790.
<i>Fundament</i>	<i>Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens</i> , Jena 1791. [RGS 4]
<i>Briefe II</i>	<i>Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band</i> , Leipzig 1792. [RGS 2/2]
<i>Beiträge II</i>	<i>Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweyter Band die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend</i> , Jena 1794.
<i>Reinhold an seine Zuhörer</i>	“K. L. Reinhold an seine in Jena zurückgelassenen Zuhörer”, in: <i>Der neue Teutsche Merkur</i> 1794, Bd. 2, Stück 7, Juli 1794, 315–323.
<i>Vermischte Schriften I</i>	<i>Auswahl vermischter Schriften. Erster Theil</i> , Jena 1796. [RGS 5/1]
<i>Vermischte Schriften II</i>	<i>Auswahl vermischter Schriften. Zweyter Theil</i> , Jena 1797 [RGS 5/2]
<i>Rez. Fichte</i>	[Rezension von Johann Gottlieb Fichte: <i>Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre</i> , Weimar 1794; <i>Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre</i> , Leipzig u. Jena 1794; <i>Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre</i> , Leipzig u. Jena 1795; <i>Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten</i> , hg.v. Johann Gottlieb Fichte u. Immanuel Niethammer, Bd. 5, Heft 1–6], in: <i>ALZ</i> 1798,

<https://doi.org/10.1515/9783110685053-001>

4. Januar, Nr. 5, 33–39; 5. Januar, Nr. 6, 41–47; 6. Januar, Nr. 7, 49–56, 6. Januar, Nr. 8, 57–63; 8. Januar, Nr. 9, 65–69.

- Rez. Naturrecht* [Rezension von Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796/1797], in: ALZ 1798, 19. November, Nr. 351, 449–456; 20. November, Nr. 352, 457–463; 21. November, Nr. 353, 465–472; 21. November, Nr. 354, 473–480.
- Paradoxien* *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, Hamburg 1799.
- Sendschreiben an Lavater und Fichte* *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*, Hamburg 1799.
- Beiträge Übersicht H 1–6* *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Karl Leonhard Reinhold, Hefte 1–6, Hamburg 1801–1803.
- Bardilis und Reinholds Briefwechsel* *C. G. Bardilis und C. L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation*, hg.v. Karl Leonhard Reinhold, München 1804.

Works by other authors

- ALZ *Allgemeine Literatur-Zeitung*, hg.v. Christian Gottfried Schütz, Jena 1785–1803, Halle 1803–1849.
- Baggesen-Briefe* *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*. In zwei Theilen, Leipzig 1831.
- Grundriß der Ersten Logik* Bardili, Christoph Gottlieb: *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*, Stuttgart 1800.
- Fichte-AA Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg.v. Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth u. Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Fichte im Gespräch* Fuchs, Erich (Hg.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978–2012.
- Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* Fuchs, Erich, Wilhelm G. Jacobs u. Walter Schieche (Hgg.): *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- Hegel-AA Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg.v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968 ff.

Kant-AA	Kant, Immanuel: <i>Kant's gesammelte Schriften</i> , hg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin u. Leipzig 1900 ff.
KrV	Kant, Immanuel: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> A 1781 (Kant-AA 4); B 1787 (Kant-AA 3).
Maimon-GW	Maimon, Salomon: <i>Gesammelte Werke</i> , hg. v. Valerio Verra, Hildesheim, Zürich, New York 1965–1976.
Schelling-SW	Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: <i>Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke</i> , hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856–1861.
Schelling-AA	Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: <i>Historisch-kritische Ausgabe</i> , hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.

Introduction

Although it lasted only little more than two decades, the era of post-Kantian philosophy was certainly one of the most dynamic and productive periods in the history of philosophy. Far from being a homogeneous movement that pursued a set of clearly defined aims and progressed in one direction from Kant to Hegel, post-Kantian philosophy evolved along many different lines with numerous intersections, detours, and blind alleys. Philosophers, scholars, and writers with all kinds of intellectual backgrounds contributed their own criticisms, amendments, and perspectives to the central questions and results that formed the core of the Kantian revolution in philosophy. Many lively debates and passionate intellectual controversies took place at universities, in books and journals, as well as in correspondences and personal exchanges.

Karl Leonhard Reinhold and Johann Gottlieb Fichte were two of the most prominent and influential thinkers of the period. Both dominated the early stage of post-Kantian philosophy with their projects of a philosophical system on a Kantian ground, thereby initiating other attempts to devise an integral system of philosophy on the basis of reliable principles. Both exerted considerable influence as academic teachers, determined the course of the discussions as writers and spokesmen of the enlightenment, and continued to make significant contributions to the development of post-Kantian philosophy at later stages. Given this background, a direct confrontation between the two was hardly avoidable. They addressed each other frequently in their books, articles, and reviews as well as in a correspondence that extended over ten years, stimulating each other and discussing differences of opinion.

The relation between the two philosophers was multifaceted and variable. There was acknowledgment as well as repudiation, convergence as well as alienation, assent as well as criticism. This is not surprising, as Fichte's and Reinhold's personalities and philosophical temperaments were quite different: Fichte, on the one hand, was provocative and pugnacious, stubbornly defending his system throughout his philosophical career; Reinhold, on the other hand, struggled for agreement and unanimity among the quarrelling philosophical parties, and was ready to abandon his philosophical standpoint if a more convincing option came into view.

Reinhold's changes of philosophical standpoint or *Systemwechsel* actually mark the different stages of the philosophical relationship between himself and Fichte. While Fichte constantly adhered to his *Wissenschaftslehre*, Reinhold's thinking underwent several drastic changes. After having developed and defended his Theory of the Faculty of Representation (*Theorie des Vorstel-*

<https://doi.org/10.1515/9783110685053-002>

lungsvermögens) or *Elementarphilosophie* for several years, Reinhold became a supporter of the *Wissenschaftslehre*, but soon transitioned to a position between Fichte and Jacobi; he then turned to Rational Realism, and, finally, elaborated the latter theory with a new focus on truth-theoretical and linguistic questions. Reinhold's eventful development obviously could not fail to affect his relation to Fichte. Accordingly, the relationship between the two philosophers can be divided in three stages. The first, lasting from about 1793 until 1797, was a time of mutual, critical approximation. The second stage comprises the period between 1797 and 1800, in which Reinhold and Fichte jointly advocated the *Wissenschaftslehre*. After some disagreements concerning the relevance of Jacobi's *Glaubensphilosophie*, the collaboration between the two philosophers was terminated and was followed by a third and final stage of increasing alienation, after Reinhold became a proponent of Rational Realism in 1800.

The first period of mutual, critical convergence began when Fichte entered the philosophical stage. At this point, Reinhold had already made significant systematic achievements. The foundation of the *Elementarphilosophie* had been laid out, its systematic structure had been devised, and the project had been supplemented by statements on meta-philosophical issues and on the aim of enlightenment. He had provided a philosophical programme that became the guideline for the development of Kantian philosophy in the 1790s: first, the Kantian critical or transcendental standpoint had to be accepted as the standard that philosophy has to comply with; but, second, Kant's critique of reason was in need of a foundation grounded on unassailable principles; and, third, Kant's results had to be reconstructed and, if necessary, corrected on the basis of these principles and given the form of an integral, comprehensive system of philosophy.

Fichte, who had just acquainted himself with Kant's *Critiques*, was immediately convinced of Reinhold's programme but was not satisfied with Reinhold's implementation of it. In his eyes, the *Elementarphilosophie* was not the ultimate accomplishment of the programme, neither in respect of the foundation of philosophy nor in respect of the execution of the system. Fichte's effort to find better solutions to both tasks can be seen in his notes entitled *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie*, written between autumn 1793 and spring 1794. He first published the results of his critical meditations in his review of Gottlob Ernst Schulze's *Aenesidemus*. His verdict on Reinhold's theory was double-edged. On the one hand, Fichte unmistakably endorsed Reinhold's demands for a foundation and systematization of philosophy. On the other hand, he agreed with Schulze's sceptical objection that one could not comply with these demands if one takes Reinhold's *Satz des Bewusstseins* to be the first principle of philosophy. From this Fichte drew the conclusion that a new approach to the foundation

of philosophy had to be established, and to this purpose he devised his *Wissenschaftslehre* which is therefore the immediate result of his critical examination of Reinhold's *Elementarphilosophie*.

Apparently, Reinhold could not ignore Fichte after the latter had made his appearance as a defender of Reinhold's post-Kantian programme who at the same time criticised the *Elementarphilosophie* for having not provided adequate answers to the demands of the programme. Fichte thus seemed to pursue the same goal as Reinhold but suggested another path to reach it. It was now Reinhold's turn to engage in Fichte's systematic approach, which was presented in 1794 in *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* and in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Like Fichte's verdict on the *Elementarphilosophie*, the result of Reinhold's assessment of the *Wissenschaftslehre* was in part approving and in part critical. As the correspondence between Reinhold and Fichte shows, the main point of contention for Reinhold was Fichte's claim that the self-positing of the "I" was the true first principle of philosophy. Although Reinhold admitted that it was actually feasible and even reasonable to erect the philosophical system on this principle, he was convinced that the principles of the *Wissenschaftslehre* presuppose the *Satz des Bewusstseins* and that, therefore, the *Satz des Bewusstseins* and the *Elementarphilosophie* constitute the ultimate foundation of philosophy.

In Fichte's *Grundlage des Naturrechts*, published in 1796, Reinhold could observe for the first time how the problem of the integration of theoretical and practical philosophy into one unified system could be addressed in the *Wissenschaftslehre*. This was a problem to which Reinhold had never found a satisfying solution, not even by assuming that freedom of the will was the irreducible principle of practical philosophy. The exact understanding of the concept of freedom of the will actually became another controversial subject about which no agreement was reached between him and Fichte.

The second phase of the relation between Reinhold and Fichte began when Reinhold published the second volume of his *Auswahl vermischter Schriften* in early 1797. Before the end of 1796 nothing had indicated that Reinhold had lost confidence in his system due to Fichte's *Wissenschaftslehre* or any other reasons. It was thus quite surprising when Reinhold announced in the "Vorwort" of *Auswahl vermischter Schriften* that he intended to support the *Wissenschaftslehre* henceforth because he had finally realised that his *Elementarphilosophie* was a failure. In the central essay of the same volume Reinhold declared that the *Wissenschaftslehre* constituted the pinnacle of the development of critical philosophy and that it met all the requirements that scientific, systematic philosophy based on unassailable principles had to fulfil. He also tells his readers that his motive for changing systems was his insight that no viable explanation of the empirical content (*empi-*

rischer or *objektiver Stoff*) of representations could be provided by the *Elementarphilosophie*. In Reinhold's view, only the *Wissenschaftslehre* was able to solve this central problem of critical philosophy. On these presuppositions one was forced, as he now believed, to accept the *Wissenschaftslehre* as the superior and, in fact, only defensible system of philosophy. The problem of empirical content was thus presented in Reinhold's public account as his main reason for abandoning the *Elementarphilosophie* and acknowledging the *Wissenschaftslehre*, but it was certainly not the only one. It must rather be assumed that there were a number of other problems and motives that jointly induced Reinhold's decision; some of them were mentioned in his writings and letters, and probably not all of them were strictly philosophical motives.

Reinhold's proclamation that he had converted to Fichteanism and that he would consecrate himself to the defence and advertisement of the *Wissenschaftslehre* sounded enthusiastic. Fichte, having won a prominent fellow campaigner, appreciated Reinhold's conversion, of course, but not without reservations. Besides his approval he also expressed his doubts as to whether Reinhold had adequately understood the *Wissenschaftslehre* in general and its basic principles in particular. In fact, Fichte's doubts cannot readily be dismissed. On the one hand, Reinhold had limited knowledge of the *Wissenschaftslehre* as he had primarily its first published version of 1794/5 at his disposal and was thus not sufficiently acquainted with the substantial developments it had undergone since. On the other hand, Reinhold's presentations of the *Wissenschaftslehre* in the second part of his *Auswahl vermischter Schriften* and in his reviews of Fichte's works exhibit a rather idiosyncratic interpretation of the system he now called his own. It would seem that Reinhold was not primarily interested in a deeper understanding of the *Wissenschaftslehre* but regarded Fichte's theory more as a useful vehicle that allowed him to pursue his own philosophical purposes.

The fact that Reinhold did not make any theoretical contributions to the *Wissenschaftslehre* during the three years of his adherence to Fichte's system makes it difficult to answer the question of whether and how Reinhold really understood it. He confined himself to the presentation of the basic contents of the *Wissenschaftslehre* in two reviews of Fichte's main writings and soon turned to the attempt to mediate between Fichte's philosophy of knowledge and Jacobi's philosophy of faith – an attempt to which neither Fichte nor Jacobi was responsive. Although in public Reinhold and Fichte officially collaborated and defended the same system in this period, it can hardly be maintained that both shared the same philosophical point of view. Reinhold had his own agenda and tried to direct Fichte towards Jacobi's conception of the priority of faith over philosophical knowledge. Fichte, not at all impressed by Reinhold's endeavours, adhered persistently to his own convictions. The official alliance obscured the fact that

there existed deep differences between the two philosophers, even about fundamental questions.

The third and last stage in the relation between Reinhold and Fichte was initiated when Reinhold once again changed philosophical systems. It was certainly the most radical turn in his philosophical career when he definitively abandoned the philosophical movement that Kant had initiated and which the *Elementarphilosophie* as well as the *Wissenschaftslehre* had continued. At the turn of the century Reinhold became acquainted with Christoph Gottfried Bardili's *Grundriß der Ersten Logik*, published at the end of 1799, and he was immediately attracted by the position of Rational Realism that was presented in this volume for the first time. At the beginning, Reinhold tried to arouse Fichte's interest in the new system by pointing to alleged affinities between Rational Realism and the *Wissenschaftslehre*. Reinhold was not successful at all, though, as in Fichte's view Rational Realism embodied a kind of metaphysics that had been disproved once and for all by the Kantian critical, transcendental account. The conflict concerning the evaluation of Rational Realism became evident when both Fichte and Reinhold published their reviews of Bardili's *Grundriß der Ersten Logik*. The tone became harsher in the exchange that followed and the dispute more personal. The former allies transformed into adversaries and no mediation between their opposing philosophical positions seemed possible. In Fichte's view, Bardili's theory was nothing but a kind of crude, dogmatic realism; in Reinhold's view, the *Wissenschaftslehre* had turned out to be a kind of subjectivism that consisted in empty forms of reflexion and that had to be overcome by genuine realism.

Reinhold subsequently concentrated on promoting Rational Realism in his *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* (1801–3). In the six issues of his periodical he presented a system of Rational Realism that was a considerable improvement of Bardili's initial outline of the theory as far as comprehensibility, systematic consistency, and conceptual accuracy were concerned. Reinhold also re-assessed the *Wissenschaftslehre* from his new point of view; that is, he tried to show that it was not feasible after all. Fichte's theory was relegated to the role of a mere preliminary stage of a recent development in philosophy that culminated in Schelling's and Hegel's *Identitätsphilosophie*, and was thus credited with having initiated a subjectivist movement that was fatally misguided. The fact that Fichte, after he had left Jena and moved to Berlin, restricted himself to giving lectures on his system and did not publish his theoretical achievements in written form certainly encouraged Reinhold's view that Fichte was only Schelling's and Hegel's predecessor who had become negligible with respect to the latest philosophical events. As his correspondence with Fichte had also virtually

ceased due to mutual alienation, Reinhold took no notice of the new versions of the *Wissenschaftslehre* that Fichte devised as of 1801. Only in 1812 was Reinhold in a position to comment on his opponent's later philosophy, but at this time he was merely interested in criticising his conception of god and of knowledge in conjunction with Schelling's pantheistic view of god and the world.

The situation presented itself differently from Fichte's perspective. As of 1801, Fichte was able to learn about Reinhold's latest advances from a continuous series of writings, and Fichte's lectures on the *Wissenschaftslehre* from 1804 and 1805 show that he actually took notice of his opponent's most recent efforts. In these lectures Fichte once again expressed his critical attitude towards Rational Realism but he also took up some of Reinhold's basic theses and incorporated them into his thinking.

After it had become clear that they no longer shared the same philosophical ground, the correspondence and the personal exchange between Reinhold and Fichte terminated. Obviously, they had nothing more to say to each other. As regards philosophy, they went their separate ways and no further philosophical exchange took place in the following years until Fichte's death.

Our brief overview shows that the relation between Reinhold and Fichte was, from a philosophical point of view, very productive and informative. Many of the most important questions in post-Kantian philosophy were addressed by the two thinkers and many of the key aspects of the progression of the whole movement are represented in their exchange. At the same time, the confrontation between the two was full of tensions and misunderstandings. The aim of the present collection is to give an account of the development of the relation between Reinhold and Fichte. In their individual contributions our authors focus on central systematic issues at different stages of the relation between the two philosophers, thereby illuminating questions that are essential to understanding the dynamic and variable evolution of German philosophy from the early 1790s until after the turn of the century.

The volume originated in the conference "Reinholds Wechsel zur Wissenschaftslehre" that took place at the University of Fribourg/Freiburg (Switzerland) in 2016. The conference was connected to our editorial work on the second part of Reinhold's *Auswahl vermischter Schriften* (1797) in which he announced his transition from the *Elementarphilosophie* to Fichte's *Wissenschaftslehre*. The edited book is meanwhile available as volume 5/2 of the annotated edition of Karl Leonhard Reinhold's *Gesammelte Schriften*.

We are indebted to the authors for their contributions and their cooperation and patience. We would like to thank Jonna Truniger for translations and proofreading, John Walsh for proofreading English texts, and Ernst-Otto Onnasch and the publisher De Gruyter for accepting our volume for the *Reinholdiana* series.

Daniel Breazeale

“Wie der blinde von der Farbe.”

Reinhold’s Misappropriation of the *Wissenschaftslehre*: A Narrative

Abstract: In 1797, K. L. Reinhold announced, “I am a Fichtean.” It is, of course, well-known that Reinhold changed his philosophical orientation with some frequency over the course of his career, but was he ever really a sincere exponent of the *Wissenschaftslehre*? This paper considers in detail the textual and biographical evidence regarding Reinhold’s alleged ‘conversion’ to Fichteanism and concludes that, though he clearly conceded the main points of Fichte’s criticism of his own *Elementarphilosophie* and publicly endorsed Fichte’s philosophy for a brief period (1797–99), his understanding of the same was seriously flawed and never adequate. It is concluded that Reinhold was never really a ‘Fichtean’ at all.

During the summer of 1792 Karl Leonhard Reinhold, Professor of Philosophy in Jena, writes to his friend in Kiel, the poet Jens Baggesen, praising what he takes be the latest book by Kant. “Seit den Evangelien hat die Religion keine solche Stütze, wie durch *dieses* Werk, erhalten,” he raves.¹ A month later, Baggesen reports to Reinhold the unexpected appearance “von einer dritten Sonne am Himmel der Philosophie” and identifies the author of the *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* as the unknown J. G. Fichte.²

By the next summer, Reinhold has lowered his opinion of Fichte, following the publication of the second edition of the latter’s *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, which includes a sharply critical examination of Reinhold’s new theory of the will.³ A month later he appears to have overcome his disappointment with Fichte, however, whom he recognizes to be the author of the anonymously published *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* and describes as “einer der größten Köpfe, und edelsten Menschen unsrer Zeit” and “[das] neue[] Gestirn am Horizonte der Philosophie.”⁴

1 Reinhold to Baggesen, June 22, 1792, *Fichte im Gespräch* 146–47.

2 Baggesen to Reinhold, July 31, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.38–39 and 44–45.

3 Fichte’s criticism, reports Reinhold to Erhard, “hat mir aus dem Traum von seiner Vortrefflichkeit geholfen” (Reinhold to J. B. Erhard, August 12, 1793, *Fichte im Gespräch* 1.54–55).

4 Reinhold to Baggesen, September 1793, *Fichte im Gespräch* 1.55; Reinhold to Erhard, November 29, 1793, *ibid.* 62; and Reinhold to F. P. Herbert, December 6, 1793, *ibid.* 65–66.

During the fall of 1793, Baggesen is living in Switzerland, where he becomes personally acquainted with Fichte,⁵ who is deeply engaged in an intensive rethinking of his own allegiance to the Critical philosophy in the light of recent skeptical attacks on the same. He does so in the context of extensive “Personal Meditations” on Reinhold’s *Elementarphilosophie*.⁶ He is therefore especially pleased to become acquainted with Reinhold’s closest friend and loses no time in introducing himself to Reinhold as the author of the *Beitrag*.⁷ He is surely overjoyed by Reinhold’s response, in which he declares that Fichte’s *Beitrag* has become “eines meiner wenigen von mir lebenslang unzertrennlichen Lieblingsbücher,”⁸ though he may well have been puzzled by Reinhold’s comment that “Ich meines Orts bin mit mir selbst nicht einig, ob ich’s wünschen oder nicht wünschen soll, daß manche Stelle, die nur den Kennern der kritischen Philosophie verständlich seyn kann, weggeblieben wäre.”⁹

In response to Fichte’s critical remarks in his recent *Creuzer Review*, in which he accuses Reinhold of confusing the purely intelligible and supersensible power of the self-determining will with the merely empirical/factual appearance of the same as a determinate ‘fact of consciousness,’ Reinhold declares that it is only the *possibility* of freedom that is a ‘postulate’ of practical reason, whereas the *reality* of the same is revealed by the moral law. He also reaffirms his libertarian conception of freedom, though he comments, “doch muß ich diese Sache bei nächster Gelegenheit noch genauer durchprüfen.”¹⁰

5 “Wir sind (als Geister) unzertrennliche Freunde,” Baggesen reports to Reinhold in his letter of December 20, 1793, *Fichte im Gespräch* 1.77.

6 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.21–266. Fichte began recording his thoughts on this topic as he was working on his review of *Aenesidemus* for the Jena *Allgemeine Literatur Zeitung* [= ALZ]. The *Eigne Meditationen* were composed in Zurich between November 1793 and January 1794.

7 Fichte to Reinhold, November 13, 1793, Fichte-AA III/2.11–13.

8 “Außer der *Kritik der praktischen Vernunft* habe ich *diese Vernunft* in ihrem Einflusse auf Denkart, oder vielmehr *durch* denselben nirgendwo so lebendig, so einleuchtend, so durchgängig dargestellt gefunden als in diesen Beiträgen, die eines meiner wenigen von mir lebenslang unzertrennlichen Lieblingsbücher geworden sind” (Reinhold to Fichte, January 12, 1794, Fichte-AA III/2.35).

9 Reinhold to Fichte, January 12, 1794, Fichte-AA III/2.35–36. Reinhold reiterates this complaint in his June 15, 1794 letter to K. A. Böttiger, in which he states “*Fichte* ist mein Freund geworden,” but he then goes on to complain that *Ueber die Würde des Menschen* “ist mir ganz unverständlich. – Und seine Wissenschaftslehre [with which Reinhold was at this time acquainted only from Baggesen’s reports on his Zurich lectures] – Ich bin ein alltäglicher Popularphilosoph gegen ihn über” (*Fichte im Gespräch* 1.123).

10 “Nur die *Möglichkeit* der Freiheit halte ich mit Kant für ein Postulat, oder eigentlicher für einen Glaubens-Artikel der praktischen Vernunft, nämlich in wiefern dieselbe *unbegreiflich* ist

In Fichte’s second letter to Reinhold he professes that “keine Zeile von Ihrer Hand möcht’ ich ungelesen lassen” and assures him that they share a common philosophical goal: to discover the ultimate ground of humanity’s deepest practical convictions and to do so “zur Belebung und Befestigung von diesen [uns gemeinschaftlichen heiligen Überzeugungen].”¹¹ Reinhold enthusiastically agrees that he and Fichte share the same *Denkart* and confirms their friendship.¹² Fichte reciprocates this sentiment in his long letter of March 1, 1794, in which he identifies himself as the author of the recently published review of Schulze’s *Aenesidemus*. This is the review in which he argues that Reinhold’s *Satz des Bewußtseins* is the first principle of *theoretical* philosophy, but not of philosophy as a whole, and is instead a theorem derived from a still higher foundational principle. In this same letter to Reinhold, Fichte also remarks, somewhat provocatively, that he simply cannot wait to see “worauf Sie eine praktische Philosophie bauen werden.”¹³

In May of 1794 Reinhold publishes his review of Part I of Fichte’s *Beitrag*, hailing it as “nicht das Produkt eines gemeines Kopfes.”¹⁴ He compliments its author on his mastery of “das edelste System der Philosophie, dessen die neuern Jahrhunderte sich rühmen können” and praises him for dealing with such a controversial topic *purely on the basis of philosophical principles*. In what will soon become a pattern, Reinhold concludes by objecting to the *ad hominem* and disparaging *tone* frequently adopted by the author, which he finds to be inappropriate and beneath the dignity of a philosopher.¹⁵

By June of 1794 Reinhold has yet again revised his opinion of Fichte, this time on the basis of his printed oration, *Ueber die Würde des Menschen*, which he describes to Baggesen as a discredit to philosophy itself, “und von der ich selber nach vielfältiger Durchlesung immer weniger verstand.”¹⁶ Baggesen re-

und bleiben muß. Aber die Wirklichkeit der *Freiheit* ist mir wie die *Wirklichkeit* des Sittengesetzes, das ich nur als Gesetz der Freiheit denken kann, ein Gegenstand des *Wissens*. – Das Sittengesetzes ist mir nur denkbar, in wiefern mir’s als Gesetz für *diejenigen* Befriedigungen des Begehrens ist, die von meiner Freiheit, als einem von *praktischer Vernunft* sowohl als vom *Begehren* unabhängigen Grundvermögen abhängen” (Reinhold to Fichte, January 12, 1794, Fichte-AA III/2.37).

11 Fichte to Reinhold, January 15, 1794, Fichte-AA III/2.52–53.

12 Reinhold to Fichte, February 5, 1794, Fichte-AA III/2.62–63.

13 Fichte to Reinhold, March 1, 1794, Fichte-AA III/2.77–80.

14 Fichte in *zeitgenössischen Rezensionen* I.165.

15 Reinhold finds in Fichte “eine gewisse *bittre Petulanz*,” and warns that with “solchen drohenden Apostrophen, und frostigen Scherzen geht gar zu leicht die *Würde* eines philosophischen Schriftstellers verloren” (Fichte in *zeitgenössischen Rezensionen* I.182).

16 Reinhold to Baggesen, June 1794, Fichte im Gespräch I.109.

plies by describing his warm personal relationship with Fichte, while at the same time decrying his new system as “das *Non plus ultra* der überfeinen Speculation, das abstracteste metaphysische Gewebe, als je von Ich zu Ich gesponnen worden ist – aber auch nichts mehr.”¹⁷ Reinhold concurs with this assessment and confides his fear “daß sich der Mann außer meiner Gesichtskreis für mich verloren habe.”¹⁸

By September, it is Baggesen who has revised his evaluation of the *Wissenschaftslehre*, this time on the basis of what he describes as a ‘manuscript’ of the same,¹⁹ and retracts his earlier characterization of the *Wissenschaftslehre* as “egoistisch.” While this may perhaps describe the purely theoretical part of Fichte’s system, he explains, “der praktische Theil hebt aber ganz das Odiose in diesem Egoismus. Seine gesammte Philosophie ist practisch-theoretisch. Sein Ich ist nichts als die Freiheit, und sein erster Satz ist der Satz der Freiheit.”²⁰ Surprised by Baggesen’s about-face, Reinhold responds in a letter of October 23 by noting that even though he has been studying Fichte’s *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, he is still not prepared to pass judgment on it, since he has not yet been able to understand it correctly.²¹ A few months later he explains that his difficulties in understanding this text are grounded in his apprehensions about Fichte’s effort ‘to go beyond consciousness.’ Ever the optimist, Reinhold predicts that his grasp of the *Wissenschaftslehre* will improve once he has had the time to study properly Fichte’s latest writings.²²

17 “Er will mehr als er kann; er will *sich selbst* vollkommen Genüge thun – das ist der Fehler. Nun thut seiner Vernunft nichts Genüge, als *Gott*. Er will also *Gott vollkommen begreifen*, oder selbst *Gott sein*” (Baggesen to Reinhold, June 8, 1794, *Fichte im Gespräch* 159–64, 75–76, and 116–19).

18 In this letter Reinhold continues to criticize *Ueber die Würde des Menschen* as incomprehensible and “bombastisch” (Reinhold to Baggesen, September 2, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.142).

19 The editors of Fichte-AA surmise that what Baggesen possessed was a copy of Fichte’s Zurich lectures, but it is equally possible that he based his new evaluation on his reading of Part I of the *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (described on the title page “als Handschrift für seine Zuhörer”), which had been published privately in fascicles over the course of the summer of 1794.

20 Baggesen to Reinhold, September 4–5, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.143–47. In a subsequent letter of October 12, 1794, Baggesen again urges Reinhold to reconsider his negative evaluation of Fichte’s philosophy on the basis of *Ueber die Würde des Menschen* (ibid. 157). By this time Reinhold had apparently obtained from F. K. Forberg copies of the printed version of Part I and the first part of Part II of the *Grundlage* (see Forberg’s letter to Reinhold, October 10, 1794, ibid. 155).

21 Reinhold to Baggesen, October 23, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.153.

22 In this same letter Reinhold suggests that he himself, in his comments concerning ‘pure consciousness’ in the second volume of his *Beiträge*, had actually come rather close to Fichte’s doc-

At precisely this point the budding relationship between Reinhold and Fichte is damaged by rumors that Fichte is demeaning Reinhold and his philosophy in his lectures and private conversations in Jena – and that Reinhold is doing something similar in Kiel.²³ This leads to wounded feelings on the part of both parties, along with an exchange of mutually incriminating letters and Reinhold’s declaration to Baggesen, in his letter of April 1795, that “Fichte hat aufgehört mein Freund zu sein.”²⁴ By June, however, they will have reconciled and reaffirmed their friendship.²⁵

trine of the pure I as the starting of philosophy. “Daß Fichte die reine Philosophie vom reinen Ich ableitet, finde ich sehr zweckmäßig und möglich. Ich habe im zweiten Band der Beiträge, ohne etwas von seiner Unternehmung zu ahnen, meine vorige Behauptung: daß dies von dem Bewußtsein geschehen müsse, dahin eingeschränkt, daß es nur vom transcendentalen oder reinen Bewußtsein geschehen könne. [...] welches wol nicht, ohne den Satz des Bewußtseins überhaupt vorhergehen zu lassen, möglich sein dürfte” (Reinhold to Baggesen, December 6, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.202).

Fichte’s clear awareness of the differences between ‘consciousness’ and pure I-hood was indeed one of the factors that eventually led Reinhold to abandon his own system in favor of Fichte’s. Other factors include Fichte’s exposure of Reinhold’s illicit reliance upon the *Ding an sich* as the source of the content of experience and his argument that acts of synthesis presuppose higher acts of thesis and antithesis.

23 In a letter to Reinhold of December 25–26, 1794, C. M. Wieland (Reinhold’s father-in-law), who had previously expressed admiration for Fichte, now denounces him as a “ruhmdürstigen und eiteln egoistischen Sophisten” and sharply criticizes his project of doing for philosophy what Euclid had done for mathematics. Wieland then proceeds to spread second-hand gossip that Fichte is guilty of attacking in his lectures both Reinhold and his philosophy and of falsely claiming that it was Reinhold who first personally attacked him in *his* lectures (*Fichte im Gespräch* 1.208–9). In a wounded and angry letter to Fichte of January 7, 1795, Reinhold reports these rumors about Fichte and denies those about himself (*Fichte-AA* III/2.245–48).

24 Reinhold to Baggesen, April 15, 1795, *Fichte im Gespräch* 1.267. See Reinhold’s letter to Fichte of January 7, 1795 and Fichte’s indignant reply at the conclusion of his letter to Reinhold of March/beginning of April 1795, in which Fichte contrasts himself, as a “reine Freund der Wahrheit,” utterly indifferent to his own interests and reputation, with Reinhold, who may well share this principle but who sometimes fails to live up to it: “Sie haben Fehlschlüsse gemacht, die kein Philosoph machen kann, außer in der Leidenschaft. Und wie kann man über Widerlegung seines Systems leidenschaftlich werden, wenn man nicht seine Person mit seinem Systeme vermischt, und durch Angriffe auf daßelbe sich persönlich angegriffen glaubt?” Near the conclusion of this letter Fichte reaffirms his claim that Reinhold’s *Elementarphilosophie* has been successfully refuted by Aenesidemus-Schulze and Maimon, but he then adds the following words of praise for Reinhold: “Sie haben, so wie Kant, ewas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von Untersuchung des Subjeks ausgehn, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsätze geführt werden müße. Die Wahrheit, die Sie gesagt haben, ist ewig; Ihr Name kann es auch werden, wenn Sie es nicht fordern.” But only Reinhold’s future behavior

Meanwhile, Reinhold is continuing his study of Fichte's writings and is again surprised by yet another reversal on the part of Baggesen, who informs him in December 1794 that, "nach vieler insofern verlorener Mühe," he has reverted to his earlier opinion concerning the *Unsinn und Überwitz* of "unseres hyperphilosophischen Freundes," whose *Wissenschaftslehre* is no more than a "Schattenspiel auf der Wand des Gemüthes."²⁶ Reinhold nevertheless persists in his efforts to understand Fichte's new system and, in his January 7, 1795 letter to Fichte, reveals that he has been reading *Ueber den Begriff* but has just obtained a copy of the *Grundlage* as well. (Actually, at this point, he could have possessed no more than Part I and perhaps the first portions of Part II of the same.) Even though he

can demonstrate that he really is a pure lover of truth – presumably, by publically renouncing his previous system and endorsing Fichte's! (Fichte-AA III/2.277–82).

In a no longer extant letter of April 1795, written in reply to the preceding letter from Fichte, Reinhold retracts his accusations against Fichte but still complains about the *tone* of Fichte's letter of remonstrance and objects to his suggestion that, whereas he (Fichte) embraced his system purely from the love of truth, the same may not be said of Reinhold (ibid. 289). Despite this concession, Reinhold soon revived his original complaint against Fichte and declared that "Fichte hat aufgehört mein Freund zu sein" (Reinhold to Baggesen, April 15, 1795, *Fichte im Gespräch* 1.267). Thus, in the draft of his no longer extant letter to Fichte from the second half of April, Reinhold chastises Fichte for failing to respond to his last letter and reports that he has heard new rumors from Jena concerning Fichte's attacks on Reinhold's philosophy and character, for which he demands an apology (Reinhold to Fichte, Middle/End April 1795, ibid. 302–3).

To Reinhold's complaints about the *tone* of Fichte's letter, Fichte responded on May 28, 1795 by stating that he was simply responding in kind to Reinhold's baseless accusations against him. As for his suggestion that Reinhold may not always have been motivated purely by the love of truth, Fichte explains that he was referring not to Reinhold's adoption of his system but to his objections to Fichte's (rumored) criticisms of Reinhold's *Elementarphilosophie*, while indignantly rejecting any suggestion that he considers adherence to the *Wissenschaftslehre* to be a criterion for determining one's love of truth. He concludes by again offering Reinhold his hand in friendship (Fichte to Reinhold, May 28, 1795, Fichte-AA III/2.312–17).

In his June 1, 1795 letter to Wieland, Reinhold continues to complain about Fichte's alleged criticisms of the *Elementarphilosophie* in his lectures. He adds that though he respects Fichte's ethical character and mental power, he does not love him, and he blames this yet again on the objectionable *tone and manner* of Fichte's writings (Reinhold to Wieland, June 1, 1795; *Fichte im Gespräch* 1.274).

25 In his now lost letter to Fichte of Mid-June 1795, Fichte-AA III/2.324, Reinhold appears to have expressed satisfaction with Fichte's previous letter and to have assured him of his respect. In this same letter he also attempts – for the first, but by no means for the last time – to explain their philosophical differences in terms of fundamental differences of *temperament and personality*. See too Reinhold's letter to Baggesen of June 21, 1795, in which he declares "wahrscheinlich wird es eine gründlich Freundschaft zwischen uns geben" (*Fichte im Gespräch* 1.288).

26 Baggesen to Reinhold, December 25–27, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.210–18.

still professes not to grasp the “Hauptidee” of Fichte’s philosophy, he hopes that “Ihre neuen und eigenthümlichen Gedanken werden für mich eine Stufenleiter zur höheren Erkenntniß abgeben” and declares his willingness to abandon his own *Elementarphilosophie* should he become convinced of the “*unheilbaren Mängel*” of the same.²⁷

A week later, Reinhold announces to Baggesen that he has spent several days reading the *Grundlage*. Though he admits he found it incomprehensible at first – “Ich gestehe Dir, es wird mir dabei grün und gelb vor den Augen” –, he reports that he has acquired a new appreciation for Fichte’s project of developing the fundamental forms of thinking (thesis, antithesis, and synthesis) “aus dem Begriffe der reinen Denkkraft.”²⁸ Though such remarks might indicate that Reinhold is already preparing himself to abandon his *Elementarphilosophie*, he at this point (spring of 1795) is still considering how it might be *improved* by incorporating certain insights from the *Wissenschaftslehre* and claiming that he had already approximated at least some of these on his own.²⁹ He remains critical, however, of certain aspects of Fichte’s philosophy, such as his account of truth as the agreement of one thought with another.³⁰ Such a rejection of the traditional view of truth as correspondence between thoughts and objects, warns Reinhold, can lead only to “ein durchgängig zusammenhängendes Gedankengebebe,” empty of content and constructed from the most arbitrary concepts.³¹

27 Reinhold to Fichte, January 7, 1795, Fichte-AA III/2.245–48.

28 Reinhold to Baggesen, January 15, 1795, *Fichte im Gespräch* 1.230–31. In this same letter Reinhold muses that had he continued to develop his own *Elementarphilosophie* he would surely have arrived at the same insight as Fichte, though he also admits that he might well not have recognized this to constitute the actual starting point of all philosophy.

29 “Mein Satz des *transcendentalen Selbstbewußtseins* sollte der Theorie der drei Grade der *Spontaneität* des transcendentalen Subjectes zum Grunde liegen. Das Verhältniß dieses Subjectes zu der nur als Object vorstellbaren Organisation, die sich nur im empirischen Selbstbewußtsein als zu jenem Subjecte gehörig ankündigt, sollte die Quelle der reinen Sinnlichkeit von Seite des transcendentalen, und der empirischen, animalischen Sinnlichkeit von Seite des empirischen Subjectes werden: sowie das Verhältniß der Spontaneität zur reinen *Sinnlichkeit* die Quelle des transcendentalen Verstandes, als des zweiten Grades der Spontaneität, und das Verhältniß der Spontaneität zum reinen Subjecte die Quelle des reinen Vernunftgebrauches. Die Theorie des letzteren dürfte wol in manchen Punkten mit der Fichte’schen zusammengetroffen sein. Wenn ich je (wozu es aber nun kaum mehr den Anschein hat) mit meiner Elementarphilosophie so weit fortrücke, so werde ich Fichte’n große und wesentliche Beihülfe zu danken haben” (Reinhold to Baggesen, January 15, 1795, *Fichte im Gespräch* 1.231).

30 See Fichte’s essay “Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit,” Fichte-AA I/3.83–90, published in *Die Horen*, January 1795.

31 Fichte to Friedrich Christian zu Schleswig-Holstein-Augustenberg, February 1794, *Fichte im Gespräch* 1.238.

Baggesen, who has re-established his friendship with Fichte and is at this very moment visiting him in Jena, continues to criticize the *Wissenschaftslehre* unmercifully.³² Meanwhile, Reinhold is continuing to study Fichte's writings with the active encouragement and assistance of Fichte himself, who is clearly intent upon winning his illustrious predecessor as a convert to the *Wissenschaftslehre*. Their letters of this period are filled with searching questions from Reinhold and patient, illuminating replies from Fichte, who concedes in his letter of May 28, 1795 that Part II of the *Grundlage* may indeed be obscure for many readers, but expresses his hope that the Practical Part (Part III), along with his just published *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, will be more accessible. In an effort to explain both the inadequacies of the *Elementarphilosophie* and the advantages of the *Wissenschaftslehre* (while at the same time flattering the author of the former) Fichte explains Reinhold's failure to go beyond the first principle of theoretical philosophy on the grounds that at the time he developed his *Elementarphilosophie* he was familiar only with the first of Kant's three *Critiques*.³³

Fichte's efforts to recruit Reinhold continue in his July 2, 1795 letter, in which he endorses Reinhold's suggestion that their philosophical differences might in

32 In his March 22, 1795 letter to Reinhold, Baggesen describes Fichte as "einer der rechtschaffensten Männer dieser Erde," who, even if his head is "schwerlich zu retten," nevertheless possesses a good heart (*Fichte im Gespräch* 1.245). See also Baggesen to Reinhold, March 25, 1795; and July 29, 1795, *ibid.* 256, and 296 and Wieland's letter to Reinhold of July 29, 1795, in which he confirms the renewed friendship between Fichte and Baggesen (*ibid.* 260). But Baggesen also informs Reinhold that Fichte is on the verge of identifying himself with God and that he fears that "*Christenthum*" may yet be threatened by "*Fichtenthum*" (Baggesen to Reinhold, March 30, 1795, *ibid.* 259).

33 Thus Fichte modestly claims that all that remained for him to do was to combine Reinhold's insight concerning the need for a single first philosophical principle with the Kantian principle of *subjectivity* as such. "Nach meiner innigen Ueberzeugung [...] haben Sie *die Kritik der reinen (theoretischen) Vft.* welche *allein* Sie zu großem Schaden der Philosophie, wie mir's scheint, bei Entwerfung Ihres Systems vor sich hatten, weiter geführt; und für die gesammte Philosophie die Ueberzeugung unter die Menschen gebracht, daß alle Forschung von Einem Grundsatz ausgehen müste. Es scheint, daß Keinem Alles vergönnt sey. Ich habe nichts weiter zu thun gehabt, als Kants Entdeckung, der offenbar auf die Subjektivität hindeutet, und die Ihrige, zu verbinden; habe daher gerade das allergeringste Verdienst" (Fichte to Reinhold, May 28, 1795, Fichte-AA III/2.312–17).

Fichte expands upon this explanation in his next letter to Reinhold, July 2, 1795, in which he writes: "nun hat die von mir aufgestellte Einheit noch das, daß durch sie nicht nur die Ktk der speculativen, sondern auch die der praktischen, und die der Urtheilskraft, vereinigt wird; wie es seyn sollte, und muste." (Fichte-AA III/2.346)

fact be rooted in differences of *temperament* and *interest*.³⁴ Whereas Reinhold’s interest in philosophy appears to be fundamentally *practical*, writes Fichte: “Ich philosophire, soviel ich mich kenne, ohne alles andere Interesse, als das für Philosophie.”³⁵ In his next letter to Reinhold, August 29, 1795, Fichte repeats the advice he had given Reinhold in his previous letter: not to place too much weight upon his individual expressions, but instead to judge the individual parts of his system in the light of the whole. He also informs Reinhold of his intention to extend his system into the domain of natural right.³⁶

In December 1795 Reinhold reports to Fichte that he has been engaged since October in an intensive study of the *Wissenschaftslehre*³⁷ and expresses his gratitude for Fichte’s advice concerning how best to approach his philosophy. At the same time he also complains about his reading of the *Wissenschaftslehre* “das mir in der That mit jedem Blatte schwerer geworden ist. [...] Meine Idee vom Ganzen ist daher bis itzt noch immer viel zu unbestimmt, als daß sie mir irgend etwas zur Einsicht der einzelnen Theile helfen könnte.”³⁸ As evidence of his still inadequate grasp of the *Wissenschaftslehre*, Reinhold confesses his inability to distinguish Fichte’s ‘absolute’ I from the purely theoretical Kantian I (or transcendental unity of apperception), which always accompanies the activity of rep-

34 For a discussion of the ‘temperamental’ differences between Reinhold and Fichte and the influence upon each of their philosophies, see Lauth (1974a), esp. 137–41.

35 In this same letter Fichte suggests that the best way to approach the study of the *Wissenschaftslehre* is to pay little attention to its actual language and focus instead upon accomplishing that ‘inner intuition’ of oneself with which his system commences. He explains that whereas Reinhold, like Kant, is primarily concerned to explain the synthesis of elements *already given* to consciousness, the *Wissenschaftslehre* explains the origin of such ‘givenness’ in terms of the original thetic, antithetic, and synthetic acts of the pure I – acts that never occur as such within empirical consciousness and can be grasped only with the aid of the power of imagination. Hence the *Wissenschaftslehre* explains the unity of the empirical manifold on the basis of the original, dialectical unity of the I and the Not-I (Fichte to Reinhold, July 2, 1795, Fichte-AA III/2.342–52).

36 Fichte to Reinhold, August 29, 1795, Fichte-AA III/2.384–89. Enclosed with this letter were copies of Fichte’s just-published *Grundriß* and Part III of the *Grundlage*.

37 It is uncertain exactly how much of the *Grundlage* Reinhold actually read – and when. He did not receive Part I (along, perhaps, with the first portions of Part II) until September 1795. In his February 15, 1796 letter to Erhard, Reinhold states that he is now *half way* through the *Grundlage*, but he is afraid that he cannot continue at the moment, though more for reasons of health than because of the objective obscurity of Fichte’s philosophy. See *Fichte im Gespräch* 1.334. In a diary entry from April 28, 1797 Baggesen reports that Reinhold now claims to have read the *Wissenschaftslehre* “zum drittenmahl” (ibid. 435).

38 Reinhold to Fichte, December 1795, Fichte-AA III/2.437–39.

resenting and is never separable from the empirical I.³⁹ He also continues to insist that the only kind of consciousness that can be *unconditionally absolute* for the transcendental subject is *moral self-consciousness*, inasmuch as the moral law applies only to those free acts that do *not* depend upon anything empirical.

With this in mind, Reinhold criticizes Fichte for not adequately distinguishing between the concepts of *Freiheit* and *Selbstätigkeit*. To be sure, the I is ‘self-active’ whenever it is engaged in thinking, but it is genuinely ‘free’ only in *will-ing*, since in this case alone can it *determine itself* to be self-active, either in accordance with the form of reason (the moral law) *or* in accordance with the empirical conditions of pleasure and displeasure. This, explains Reinhold, is why he considers himself to be an ‘absolute subject’ only insofar as he is conscious of the moral law, and consequently, “mir ist die moralische und unmoralische Handlung die *Einzig*e eigentliche *Thathandlung* – die mir den Charakter der praktischen Vernunft und der von derselben verschiedenen *Freyheit* offenbart.” He therefore objects to Fichte’s strategy of *deriving* the moral law from the absolute self-positing of the pure I on the grounds that this threatens to undermine the independence of the moral law and to eliminate the need to treat immortality and God as practical postulates, thereby endangering *religion* as well.

Despite such objections, Reinhold promises to continue his efforts to overcome his difficulties with Fichte’s system and freely confesses the shortcomings of his own:

Allein ich bescheide mich gerne, daß ich bis itzt nur noch wie der blinde von der Farbe über Ihr System sprechen kann. Die von mir selbst anerkannten Mängel meines eigenen, machen mich um so geneigter das Ihrige wahr zu finden, da ich bey meinen Gesundheitsumständen zweifeln muß ob ich je jenen Mängel abhelfen können würde, wenn auch nicht etwa das ganze System ein Fehler wäre.⁴⁰

39 “Mir ist noch immer als wenn Ihr absolutes Ich nichts anderes wäre als was ich nach meinem *Versuche* das *reine*, und durch blosser Vernunft *vorgestellte Ich* nennen müßte.” Since Reinhold identifies Fichte’s ‘absolute I’ with that pure or transcendental *self-consciousness* (the Kantian ‘I think’), which is distinguished from but always accompanied by empirical self-consciousness, explains Reinhold, “so kömmt dem Subjekte des Transc. Selbstbewußtseyns das Prädikat des *absoluten* nur *bedingt*, d. h. nur in so ferne zu als es mit dem empirischen Bewußtseyn in das Verhältniß des *Unterschiedes* und *Zusammenhangs* gesetzt wird. Daher ist das *reine* Ich als *solches* in theoretischer Rücksicht überschwenglich; und seine *Realität*, wenn man von der Bedingung des emp[irischen] Bewußtseyns abstrahiert, *problematisch*” (Reinhold to Fichte, December 1795, Fichte-AA III/2.437–39).

40 Reinhold to Fichte, December 1795, Fichte-AA III/2.437–39.

Five months later, in his letter of May 21, 1796,⁴¹ Reinhold reports to Fichte that “Ich bin in der Wissenschaftslehre etwas weiter vorgerückt” and declares his intention to devote the entire summer to further study of the *Wissenschaftslehre*, while lamenting that he cannot do so under Fichte’s personal tutelage, inasmuch as years of constriction within the bounds of his own system have left him in a state “den ich beym Studium der W.L. nun so peinlich fühle.”⁴² That Reinhold believes he is making real progress in his understanding of the *Wissenschaftslehre* is evident from his letter of July 1, 1796, responding to an objection from Erhard to Fichte’s conception of the Not-I. Very much in the spirit of Fichte himself, Reinhold responds by pointing out that both the I and the Not-I share the same *absolutely posited* status and are joint products of the same original *Tat-handlung*.⁴³

Only a month later, however, in a second letter to Erhard, Reinhold reiterates the same objection to Fichte’s system he had articulated more than two years earlier: namely, that it confuses *Selbsttätigkeit* with *Freiheit* by assigning too broad a meaning to the latter. Once again he insists that ‘freedom’ is a term applicable only to *willing*, insofar as true freedom is revealed only in *conscience*. “Daher ich nun das *Gewissen* auch als unentbehrlich zum materialen Fundament

41 Reinhold begins this letter with a complaint about Fichte’s failure to respond to his recent queries, a silence that Fichte explains in his letter to Reinhold of July 17, 1796 as occasioned by a report that Reinhold, at a private gathering in the fall of 1795, was guilty of publically reading Baggesen’s recently completed parody of the *Wissenschaftslehre*, the poem entitled *Die gesamte Trinklehre* (reprinted in *Fichte im Gespräch* 1.348–52). Fichte demands from Reinhold some explanation of his unacceptable behavior before he will reply to any of his further questions concerning the *Wissenschaftslehre* (Fichte-AA III/3.31).

Though Reinhold did in fact try to dissuade his friend from publishing the offending poem (see his letter to Baggesen of July 31, 1796, *Fichte im Gespräch* 1.366–67), it appeared in the *Musen Almanach für das Jahr 1797* later that year, August 27, 1796. In his letter to Reinhold of August 27, 1796, Fichte expresses his satisfaction with Reinhold’s explanation (in his no longer extant letter to Fichte, July 31, 1796, Fichte-AA III/3.32) of his and Baggesen’s behavior and claims to have shared in the laughter at Baggesen’s poem. In this same letter he also informs Reinhold of his new lectures on the foundations of the *Wissenschaftslehre* “nova methodo” and on ethics (ibid. 33–35).

42 Reinhold to Fichte, May 20, 1796, Fichte-AA III/3.19–20.

43 “Auf Ihren Einwurf gegen die Wissenschaftslehre, daß das Fichtische *Nichtich* als ein logisches Ding, dem Ich als dem Realen keinesweg entgegengesetzt sey, dürfte der Verfasser vielleicht antworten: Sein *Nichtich* sey durch ein *absolutes* Setzen, folglich durch dieselbe und in derselben Weise da, wie das *Ich* selber, daß alles, was es ist durchs absolute setzen ist, – die Thathandlung des absoluten Setzens sey kein *Denken* sondern würde von allem Denken vorausgesetzt, das absolut gesetzte Ich und Nichtich machen erst alles Denken das logische so wohl als das Reelle möglich, und wären das Unbegreifliche was allem begreifliche zum Grunde liege” (Reinhold to Erhard, July 1, 1796, *Fichte im Gespräch* 1.354).

aller Philosophie als Wissenschaft ansehe, nämlich inwieferne die philosophierende Vernunft dabei von Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes ausgehen muß.”⁴⁴

Despite such lingering reservations, by the beginning of the next year Reinhold is prepared to announce a ‘total revolution’ in his thinking. In his letter to Baggesen of February 3, 1797 he reports that while engaged in preparing a new edition of his essay on the progress of metaphysics for Vol. II of his *Auswahl vermischter Schriften* he suddenly recognized how, in his own *Elementarphilosophie*, the supposed transcendental foundation and the empirical facts of experience reciprocally determine one another, and he realized that this presupposes a still deeper foundational principle of distinguishing and uniting as such (the principle of subjectivity).

Ich fand dieses Princip durch Fichte aufgestellt, und die totalste Revolution, die in einem nicht unsystematisch eingerichteten Kopfe vorgehen kann, ging nun, und geht nun in dem meinigen vor; kein Stein des Gebäudes, in dem ich bisher ziemlich bequem gehauset habe, das ich selbst erbaute, und in dem ich mehrere Jahre her so Viele herbergte bleibt über dem andern. [...] Es ist meine heiligste, dringendste Pflicht, die Elementarphilosophie selbst einzustürzen, aus ihren brauchbaren Trümmern eine Sacristei für den Tempel der reinen Vernunft zu errichten, den Fichte begründet hat – laut – laut zu sagen daß ich diese Begründung anerkenne.⁴⁵

Only a week later, Reinhold communicates this same remarkable news to Fichte himself, in a letter announcing his conversion to the standpoint of the *Wissenschaftslehre* (or, as he prefers to call it, the standpoint of ‘philosophy as such’ – “die Philosophie ohne *Beinamen*”).⁴⁶ His enthusiasm for Fichte’s philos-

44 “Fichte giebt mir dem Worte *Freiheit* zu weite Bedeutung, und verwechselt die Freiheit mit Selbstthätigkeit überhaupt. Ich möchte es lediglich auf den *Willen* eingeschränkt wissen, dessen Freiheit, inwieferne sie sich im Gewissen offenbart, für mich das einzig zuverlässige Merkmal meiner Persönlichkeit, und der Selbstständigkeit meines von der Organisation unabhängigen Ichs ist” (Reinhold to Erhard, August 2, 1794, *Fichte im Gespräch* 1.368–69).

Reinhold repeats his earlier characterization of the *Wissenschaftslehre* as a form of philosophical egoism in his August 24, 1796 letter to Baggesen: “[Der] Endzweck, [das] *Ich* als das *letzte Princip* geltend zu machen, [hat] in der Philosophie ganz alle Maske abgeworfen; oder besser zu sagen, in der neuesten Philosophie hat der Egoismus das letzte Kleidungsstück, das sonst seine Pudenda verhüllte, abgeworfen, und die Weltweisheit selbst dahin gebracht, als die Wahrheit aller Wahrheit anzukünden, dass das Ich das α und ω , Principium und Finis, der allgemein geltende erste Grund und letzte Zweck sei” (*Fichte im Gespräch* 1.372). In this same letter he also continues to complain about the offensive *tone* of Fichte’s writings as an “unverschämte Darlegung des praktischen Egoismus.”

45 Reinhold to Baggesen, February 3, 1797, *Fichte im Gespräch* 1.402–3.

46 Reinhold to Fichte, February 14, 1797, *Fichte-AA III/3.48–51*.

ophy seems boundless. The *Wissenschaftslehre*, he gushes, is nothing less than “die reine Darstellung der sich selbst erkennenden reinen Vernunft – der Spiegel für unser Aller besseres Selbst.” Even if certain points still remain obscure, Reinhold assures Fichte that the system as a whole is becoming clearer to him with each passing day. As in his letter to Baggesen, he solemnly renounces his own *Elementarphilosophie* now that Fichte has made him aware that the major deficiency of the same is its dogmatic reliance upon the ‘givenness’ of the content of experience and thus upon the thing in itself.⁴⁷ This realization produced the ‘Eureka!’ moment described above, the discovery of “die *reine Vernunft* als absolutes Vermögen des Ichs”:

Nichts ging mir nun leichter ein, als, was mir bis jetzt so ganz unverständlich war, *das sich selbst setzende Ich* [...]. Der Unterschied zwischen diesem Ich und dem Ich als Subjekt – die Möglichkeit der Vorstellung – der Zusammenhang zwischen dem praktischen und theoretischen Theil u. s. w. ergeben sich nun gleichsam wie von selbst. Ich las und lese nun die Wissenschaftslehre wieder, und hoffe nie aufzuhören, sie zu lesen.⁴⁸

47 “Was mich so lange am Verstehen der Wissenschaftslehre hinderte, war die eingebildete Festigkeit des Fundamentes, oder eigentlicher, des *Gewölbes* meiner Elementarphilosophie. So wie ich die Lücke des fehlenden Schlußsteins – die meine Phantasie ausgefüllt hatte – gewahr wurde – sank mein System und stand das Ihrige. [...] Diese Lücke war der von mir sogenannte *objektive Stoff*, die empirische Materie der äußern Anschauung, die Empfindung. Daß diesem Stoffe etwas *außer* der Erscheinung vom *Subjekte* Verschiedenes zum Grunde gelegt werden müßte, war von jeher für mich ausgemacht” (Reinhold to Fichte, February 14, 1797, Fichte-AA III/3.49).

48 Reinhold confesses that he tried to conceal this reliance by treating the thing in itself as a mere ‘noumenon,’ posited by reason simply in order to explain the *fact* of external sensation; but now, thanks to Fichte, he realizes that his error lay in an unexamined commitment to the alleged *fact of externally produced sensation* as the real foundation of his transcendental inquiry.

“Auf einmal entdeckte ich nun, daß diese *Empfindung* im Grunde das eigentliche Fundament, der einzige Träger meiner ganzen Transcendental=Philosophie sey – die als reine Wissenschaft und Begründerin alles übrigen reinen Wissens auf bloßen *empirischen Grund* und Boden nur eine sehr lächerliche Seite meinen Blicken darbot. Es wurde mir einleuchtend, daß nicht nur die Vermögen, die ich bisher schon für empirische erkannte, sondern auch das, was ich mit Kant reine *Sinnlichkeit* und reinen *Verstand* nannte, im *Ich* nur in Beziehung auf das *Nichtich* denkbar wären. Es blieb mir also nur die *reine Vernunft* als absolutes Vermögen des Ichs übrig [...]. Nun wurde mir in meinem System Anfangs alles dunkel – in Ihrigem alles klar. – Ich begriff lange nicht, wie ich die gesammte Thätigkeit in bloßem *Verbinden* bestehen lassen, wie ich das Subjekt *unabhängig* vom Objekte denken, und gleichwohl wieder die objektive Einheit nur eine Handlungsweise des Subjekts seyn lassen konnte, die zu ihrer Realität etwas außer dem Subjekte voraussetzte? u. s. w. Das Wie wurde nun endlich aus Ihrem Systeme begreiflich – und ich sah mit Freude und Schrecken, wie sehr nahe ich oft der Wahrheit war, und wie sehr weit ich mich noch öfter von ihr entfernte” (Reinhold to Fichte, February 14, 1797. Fichte-AA III/3.49–50).

This remarkable passage nicely summarizes what Reinhold believed he had learned from the *Wissenschaftslehre* and why he abandoned his own previous system. His study of Fichte's writings persuaded him of the incoherence of his own doctrine of 'objective stuff' and convinced him that acts of synthesis presuppose both thesis and antithesis. It also made him appreciate the fundamental differences between the absolutely self-positing pure I and the limited, representing I and illuminated the true relationship between theoretical and practical philosophy. Hence, in the "Vorbericht" to Volume Two of his *Auswahl vermischter Schriften*, dated March 25, 1797, and again in a letter to W. J. Kalmann written the next day, he declares unequivocally, "Ich bin *Fichte*aner geworden und befinde mich sehr wol dabei."⁴⁹

Having announced his complete capitulation to Fichte's philosophy, Reinhold declares himself ready and able to do all he can to make the *Wissenschaftslehre* better known and bring it more into use ("*erkannt und gebraucht*").⁵⁰ While continuing to chide Fichte for "der harte Ton" of his own writings, Reinhold suggests that readers struggling to understand the *Wissenschaftslehre* might benefit from "*Schonung – und Unterstützung.*" And this is precisely where he proposes to be of service to the Fichtean cause, just as he had previously performed a similar service for the Kantian philosophy. More specifically, by re-positioning his own *Elementarphilosophie* as "eine Art von Propädeutik," Reinhold hopes that it might be able to serve both Kantians and anti-Kantians as a *bridge* to the *Wissenschaftslehre*.⁵¹ To this end, he informs Fichte that he has asked to review the *Wissenschaftslehre* in the ALZ and concludes with a fervent affirmation of his admiration for Fichte and of his gratitude "da ich durch Ihr System nun auch Sie selbst verstehe."⁵²

49 Reinhold to W. J. Kalmann, March 26, 1797, *Fichte im Gespräch* 1.416.

50 Reinhold to Fichte, February 17, 1797, Fichte-AA III/3.50.

51 Reinhold to Fichte, February 17, 1797, Fichte-AA III/3.51.

52 Reinhold to Fichte, February 17, 1797, Fichte-AA III/3.51. In his letter of April 29, 1797 to his fellow students at Jena, J. R. E. Fischer and A. N. Zehender, J. R. Steck announces that Reinhold is so keen to review Fichte's *Wissenschaftslehre* that he was able to persuade the editors of ALZ to re-assign to him the review that had already been assigned to another reviewer. Steck reports that Reinhold's review will appear in three months, though in fact it was not published until January of 1798. Reinhold accepted the editor's invitation in January of 1797, but asked for four months to complete the task (Reinhold to Gottlieb Hufeland, January 5, 1797, *Fichte im Gespräch* 1.430). In a subsequent letter Reinhold reminds Hufeland that he is supposed to review not just Fichte's *Wissenschaftslehre*, but also his *Naturecht* and promises to complete both reviews by the end of September (Reinhold to Hufeland, July 15, 1797).

The reaction of his friends and correspondents to Reinhold’s astonishing announcement⁵³ is less than enthusiastic. Jacobi, e.g., expresses disbelief, even as

53 Reinhold wrote to Baggesen on February 21, 1796 that the revolution in his thinking is “total, aber betrifft nur *die wissenschaftliche Form* meiner Überzeugungen [...] Auch ist der Übergang von der Elementarphilosophie zur Wissenschaftslehre ohne allen Sprung möglich, ja, wie ich Dir mündlich zeigen werde, unvermeidlich.” Though the *Wissenschaftslehre* is surely true *in spirit*, it remains with respect to its mere letter “reiner Unsinn, das abenteuerlichste und abgeschmackteste Fiebergeschwätz von der Welt.” Summarizing the new insights he has obtained from the *Grundlage*, Reinhold writes as follows: “Es gibt eine Thätigkeit, die keine andere voraussetzt, und von jeder andern vorausgesetzt wird. Wenn *diese* Thätigkeit gesetzt ist, so muß sie, da sie durch *keine andere* gesetzt sein kann, *durch sich selbst* gesetzt sein. [...] Sie ist als eine bloße Selbstthätigkeit noch keineswegs *Vernunft* – noch nicht *vernehmende* Selbstthätigkeit. Um das zu werden, muß sie aus sich selbst *herausgehen* – zu etwas, das nicht Selbstthätigkeit ist, und das sie nur insofern setzen kann, als sie es sich *entgegengesetzt*. Freilich nennt Fichte jenes sich Selbstsetzende das *Ich* – und das ihm durch dasselbe Entgegengesetzte das *Nichtich*, und scheint dadurch von einer Paradoxie auszugehen und seine ganze Philosophie auf Paradoxie zu gründen. Aber denke Dir unter jenem Ich nichts als die obenbeschriebene Selbstthätigkeit ohne alles andere Prädicat, und Du wirst darin, daß sie als solche zum Grunde gelegt wird, nichts Absurdes finden. Fichte selbst nennt sie *das reine Ich*, das als solches allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und eben darum in keinem Bewußtsein vorkommen kann. Wer also das Ich des Bewußtseins darunter versteht, der versteht Fichte eben so wenig als der Beurtheiler der Kritik der unter dem Noumenon, das Kant der Erscheinung zum Grunde legt, das Ding *an sich* gemeint glaubt” (*Fichte im Gespräch* 1.404–5).

To Erhard Reinhold writes on February 22, 1797: “Ich bin endlich durch die Einsicht in die Fehler meines Systems zum Verstehen des Fichtischen gelangt, und finde in demselben alle Anstalten zu einer Philosophie als Wissenschaft völlig gemacht.” As in his letter to Baggesen the previous day, he explains that he has come to realize that there is an activity of the I that precedes all others and presupposes no other activity and hence can be called ‘self-positing’ or ‘*Selbstthätigkeit*.’ Moreover, it can be called ‘subjective’ insofar as it is engaged in the act of positing, and it can also be called ‘objective’ insofar as it is what is posited. Because it possesses a character similar to that of our own I, as it appears in empirical consciousness, we can call this self-activity ‘I,’ being careful not to confuse it with the empirical subject that is the product of this original self-activity. Nor should it be called ‘*Vernunft*,’ since it must first go outside of itself in order to become this. Hence the first and original act of *reason* is that of absolute thesis; the second, that of absolute antithesis; and the third, that of absolute synthesis, in which both I and Not-I are posited as mutually limiting each other. “Wie konnte ich doch nicht längst schon darauf verfallen, daß die Synthesis nur unter der Voraussetzung einer Antithesis and Thesis, die auch Handlung des Geistes sein muß, Handlungsweise der Spontaneität sein könne!” Hence ‘*reason*’ refers to both object and subject, and the Not-I is nothing but the negation of the I and by no means a thing in itself. Everything in the I that is conditioned by the Not-I is ‘empirical’; everything in the Not-I and in the limited I that is conditioned by the pure I is ‘transcendental’ (*Fichte im Gespräch* 1.405–7).

To Niethammer Reinhold reports in his letter of March 26, 1797 that he has abandoned the system that cost him so much labor to construct, but was fortunate enough to discover at the same moment “ein bereits fertiges in jeder Rücksicht besseres und auf dem einzig möglichen

he welcomes Reinhold's conversion on the grounds that this might eventually bring him closer to Jacobi's own position,⁵⁴ whereas Baggesen is able to account for Reinhold's change of heart only on the hypothesis that he has somehow acquired an 'inverted' (*verkehrte*) understanding of Fichte's 'inverted' philosophy.⁵⁵ As for Fichte himself, he confides to Reinhold that he really did not think that he would ever succeed in understanding the *Wissenschaftslehre* and is therefore all the more impressed that he appears to have done just that, the best evidence for which lies precisely in his unequivocal rejection of his own previous system.⁵⁶

Let us now consider what Reinhold actually says about the *Wissenschaftslehre* in Part II of his *Auswahl vermischter Schriften*. In the "Vorbericht" he explains that it was Fichte who first made him clearly aware of certain deficiencies and errors in his own previous system, and specifically of his inability to account for the 'given' content of experience except by an illicit and self-contradictory appeal to the thing in itself, thinly disguised by his insistence upon treating the same merely as a *noumenon*, posited by reason in order to *explain* the presumed 'fact' of external sensation, but ultimately *dependent* upon this same 'fact'.⁵⁷ This realization lead him to embrace the *Wissenschaftslehre*, "nach wiederholten vergeblichen Anstrengungen" to understand the same. "So [...] hielt ich dieselbe für den gelungenen Versuch, aus dem *bloßen Subjekte* des Bewußtseyns die tran-

selbständigen Fundamente feststehendes Gebäude [...]. Ich bin im einziehen in dasselbe begriffen – das geht lange und mühsam her – und es wird noch Zeit kosten bis ich darin eingewohnt werde." He also admits that "seitdem ich die *Wissenschaftslehre* zu verstehen glaube und täglich mehr verstehen lerne, fühle ich wieder Lust und Liebe auch für wissenschaftliche Darstellung der Philosophie nebenbey mit zu wirken" and anticipates instead that his next project will be an essay correcting common misunderstandings of Fichte's 'pure I' (*Fichte im Gespräch* 1.415).
54 Jacobi to Reinhold, February 22, 1797, *Fichte im Gespräch* 1.408. Apparently, Jacobi had just become aware of Fichte's criticisms of the *Elementarphilosophie* in his *Aenesidemus* review, with which he was largely in agreement.

55 Baggesen to Jacobi, April 26, 1797, *Fichte im Gespräch* 1.421–22. In this same letter, Baggesen describes the *Wissenschaftslehre* as "die neue sansculottischen Philosophie."

56 Fichte to Reinhold, March 21, 1797, *Fichte-AA* III/3.56–58. Fichte also informs Reinhold in this letter that he has intervened with the editor of the ALZ in order to have the review of the *Wissenschaftslehre* re-assigned to Reinhold. He also reiterates his own dissatisfaction with the *Grundlage* and reveals to Reinhold his intention to publish a completely new presentation of the same, based upon his lectures on *Wissenschaftslehre nova methodo*.

57 "Ich sah ein, daß meine Elementarphilosophie das Empirische zur Möglichkeit des Transcendenten und dieses zur Möglichkeit von jenem *ohne einen höheren gemeinschaftlichen Grund* von beyden voraussetze, und aus diesem Cirkel nur durch den *salto mortale* in das Gebiet des *Transcendenten* sich retten könne" (*Vermischte Schriften II*, IX; RGS 5/2.4).

scendentalen Gesetze des Erkennens und Wollens, oder die Materie der *reinen* Philosophie in wissenschaftlicher Form abzuleiten.”⁵⁸

No longer does Reinhold confuse the Fichtean ‘pure I’ with the pure *subject* of consciousness. Instead, following Fichte, he now understands the pure or absolute I as an “*ursprüngliche Thätigkeit*, die sich in der *Reflexion* über das Selbstbewußtseyn als sich setzend und durch sich gesetzt, und in soferne als *Subjekt und Objekt zugleich* ankündigt, durch jede andere in uns vorausgesetzt wird und keine andere in uns voraussetzt.”⁵⁹ Without a starting point that combines in this manner cognizing with acting, no *complete* system of philosophy is possible.⁶⁰ “Mit einem Wort! Ich sah ein, daß durch die *Wissenschaftslehre* das wissenschaftliche Fundament der Philosophie, das die Elementarphilosophie suchte, aber auf dem Wege, den sie dabey einschlug, nimmermehr finden konnte, wirklich gefunden ist.”⁶¹

Even so, Reinhold still confesses to the adequacy of his own grasp of this “neueste” philosophy and promises his readers: “Wenn meine eigene Bekanntschaft mit jener wirklich ganz neuen Wissenschaft weniger neu seyn wird, hoffe ich die Gründlichkeit und Wichtigkeit Ihres Verdienstes um die Philosophie einleuchtender und ausführlicher zu zeigen, als es in dem letzten Abschnitte der

58 *Vermischte Schriften II*, VI; RGS 5/2.3.

59 *Vermischte Schriften II*, X; RGS 5/2.5.

60 “Ich sah ein, daß in diesem *reinen Ich* der *absolute* und zwar *immanente* Grund des Unterschiedes und Zusammenhangs zwischen dem Transcendentalen und dem Empirischen aller Erkenntniß in soferne gefunden sey, als sich derselbe aus dem Unterschied und dem Zusammenhang zwischen der absoluten *Thesis*, *Antithesis* und *Synthesis* als den *ursprünglichen Funktionen* des *reinen Ichs* ergibt” (*Vermischte Schriften II*, XI; RGS 5/2.5).

61 Regarding the relationship to the *Elementarphilosophie* to the *Wissenschaftslehre*, Reinhold simply echoes Fichte’s well-known claim that the first principle of the former, the *Satz des Bewusstseins*, is the first principle only of theoretical philosophy and thus must be thought of as a theorem derived from a still higher foundational principle. Accordingly, he criticizes his own previous emphasis upon the synthetic unity of consciousness for neglecting the necessary preceding acts of absolute thesis and antithesis on the part of the pure I and concedes the impossibility of grounding the practical portion of philosophy upon the principle of consciousness and the concept of *Vorstellen*. (This, he implies, is why his recent writings on the topics of will and freedom, in the second volume of his *Briefe über der Kantische Philosophie* and elsewhere, were not, in fact, systematic extensions of the *Elementarphilosophie* but were based upon yet another assumed ‘fact of consciousness,’ namely, the fact of moral *conscience*.) The *Wissenschaftslehre*, according to Reinhold, encounters no such problem, since it starts with something higher than any ‘fact’ and higher than the act of ‘representing’ – indeed, with something higher than consciousness itself. Reinhold then engages in a brief, albeit rather obscure effort to explain how this allows Fichte to provide a transcendental account not merely of the *form* but also of the *content* of experience without appealing to the *Ding an sich*, which “ist nun auf immer *enträthsel*” (*Vermischte Schriften II*, XI; RGS 5/2.5).

folgenden Abhandlung geschehen konnte.”⁶² And in fact, Reinhold’s discussion of the *Wissenschaftslehre* in the penultimate section of the first essay of his *Auswahl vermischter Schriften* is disappointingly thin and abstract, consisting mostly of criticisms of Kant’s, Reinhold’s, and especially Beck’s philosophies from the standpoint of the *Wissenschaftslehre* and containing very little by way of detailed exegesis of Fichte’s actual system.⁶³ Reinhold identifies the standpoint of Fichte’s philosophy as the only truly ‘scientific’ one and praises the *Wissenschaftslehre* as the only system capable of explaining the true relationship between the transcendental and the empirical in accordance with a principle underlying and presupposed by both.⁶⁴ His essay concludes with the following *auto-da-fé*:

Auf diese Weise dürfte *meine Theorie des Bewußtseyns*, vorausgesetzt, daß auch das *moralische Bewußtseyn*, oder das Gewissen, in derselben seine Stelle erhalte, nach einigen wesentliche Berichtigungen zum *Uebergang* von der *kritischen* Philosophie zur *Philosophie ohne Beynamn* benützt werden und ihren Zweck, den sie als *Elementarphilosophie* verfehlt hat, als eine *Propädeutik* der *Wissenschaft* erreichen.⁶⁵

A few months later, in a letter to Fichte in which he yet again complains about the tone of his writings and calls his attention to the differences between the “scientific” and “natural” employments of reason, Reinhold describes himself (quite accurately, I would contend) “als eines zwar gelehrigen aber noch sehr un-gelehrten Schülers [der *Wissenschaftslehre*]”⁶⁶ In response, in his letter of July 4, 1797, Fichte again advises Reinhold to devote less energy to studying the *Grund-*

⁶² *Vermischte Schriften II*, XI–XII; RGS 5/2.

⁶³ *Vermischte Schriften II*, 331; RGS 5/2.129.

⁶⁴ “Auf demselben war es vor allen um *denjenigen Zusammenhang* zwischen dem Transcendentalen und dem Empirischen zu thun, durch welchen der Unterschied zwischen beyden nicht *vorausgesetzt*, sondern *begründet* wird. Dieses is nur durch ein *Princip* möglich, das zugleich von dem Empirischen und dem Transcendentalen vorausgesetzt wird, und kein anderes als die *reine Vernunft* selbst seyn kann, die durch *absolutes Setzen*, *Entgegensetzen* und *Zusammensetzen* den *Unterschied* und *Zusammenhang* zwischen beyden *hervorbringt*, und zugleich *Erkenntnißgrund* und *Realgrund* von beyden ist” (*Vermischte Schriften II*, 340–41; RGS 5/2.132–33). The sole point upon which Reinhold registers any disagreement with Fichte in this text is concerning the latter’s insistence that the *Wissenschaftslehre* is identical ‘in spirit’ to Kant’s critical philosophy, a claim that Reinhold rejects as unfair to both Kant and Fichte.

⁶⁵ *Vermischte Schriften II*, 362–63; RGS 5/2.140.

⁶⁶ This is from Reinhold’s no longer extant letter to Fichte of late June/early July, 1797, Fichte-AA III/3.67. See Fichte’s response in his letter to Reinhold of July 4, 1797, *ibid.* 68–74.

lage and recommends instead his recently published *Naturrecht*.⁶⁷ He also alerts Reinhold to a criticism contained in his recently published “Zweite Einleitung” of Reinhold’s “new” – ostensibly “Fichteian” – position, as articulated in Vol. 2 of his *Auswahl vermischter Schriften*, warning Reinhold that he may, in his enthusiasm for the *Wissenschaftslehre*, have fallen prey to the same error as Beck, “indem Sie das Setzen des Nicht=Ich in der Wissenschaftslehre wohl zu absolut nehmen.”⁶⁸

Reinhold’s omnibus review of Fichte’s writings on the foundational portion of the *Wissenschaftslehre* was published in the ALZ in early January of 1798.⁶⁹ Though he maintains that the *Wissenschaftslehre* represents “eine völlig neue, von jeder bisherigen wesentlich verschiedene, Philosophie,”⁷⁰ he begins his review, as usual, by situating Fichte’s system historically in relation to dogmatism, empiricism, and Criticism and identifies as the most distinctive feature of the *Wissenschaftslehre* the fact that it is not grounded upon any ‘fact of consciousness,’ whether theoretical or practical, but proceeds instead from unconditioned and unconditional “reines Wissen.” With this revolutionary strategy, “müßte für die Philosophie und für alle Wissenschaften eine neue Epoche angehen, von der sich in der ganzen Geschichte des menschlichen Geistes kein Beyspiel aufweisen

67 In this same letter Fichte encourages Reinhold to pursue his project of trying to reconcile the *Wissenschaftslehre* with the *Elementarphilosophie*, though only after the latter has been completely shorn of the offending doctrine of “*gegebene Stoff*,” since this, suggests Fichte, may be the most effective, indeed the only way in which Reinhold will be able to make the *Wissenschaftslehre* comprehensible to others. On this point, Fichte accurately contrasts his own approach to introducing readers to his philosophy with that of Reinhold: whereas Reinhold adopts an *historical* approach, designed to show that all previous philosophies have failed and that this failure points to the *Wissenschaftslehre* as the only viable system remaining, Fichte’s more aggressive strategy is to make his readers uncomfortable and dissatisfied with their present standpoint, thus leaving them no choice but to seek a new philosophical abode, one prepared for them in advance by Fichte himself (Fichte to Reinhold, July 4, 1797, Fichte-AA III/3.68–73).

68 Fichte to Reinhold, July 4, 1797, Fichte-AA III/3.68–73. In this letter Fichte also defends his interpretation of Kant as not fully committed to the Reinholdian doctrine of ‘external content’ and once again defends the ‘tone’ of his writings. Fichte concludes by mentioning a few points from his *Rechtsphilosophie* on which he disagrees with Reinhold, concerning, for example, the separation of the powers and the relation of the concept of right to actual nations.

69 Reinhold’s review of Fichte’s *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, the 5th and 6th volumes of Fichte’s *Philosophisches Journal*, containing the first and second Introductions to his *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, and the *Annalen des philosophischen Tones* was published in the ALZ, January 4–8. 1798; *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.286–322.

70 *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.286.

läßt. Das *Philosophiren*, wenn es anders diese alte Benennung beybehalte, würde eine *ganz andere*, von seiner bisherigen *wesentlich verschiedene*, Natur annehmen."⁷¹

This is the program announced in *Ueber den Begriff* and executed in the *Grundlage* and *Grundriß*, which are three of the five texts reviewed by Reinhold. Following a rather pedestrian summary of the contents of *Ueber den Begriff*, Reinhold contrasts at length the ‘standpoints’ of the ‘Critical philosophy’ (by which he means both Kant’s philosophy and his own *Elementarphilosophie*) and the *Wissenschaftslehre*.⁷² He then devotes several pages of his review to an account of the first, absolutely free act of self-positing with which the *Wissenschaftslehre* begins⁷³ and to explaining the intimate relationship of the same to the subsequent acts of positing the Not-I in opposition to the I and synthetically uniting the I and the Not-I through the concept of mutual limitation – an account that appears to be based entirely upon Part I of the *Grundlage* and Fichte’s two then-recently published “Introductions” to his *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*.

Concerning the contents of Parts II and III of the *Grundlage*, as well as Fichte’s more detailed explanation of the theoretical portion of his system in the *Grundriß*, Reinhold’s review maintains a complete silence, which he justifies on the grounds that the material in question is simply too difficult and obscure to summarize or to excerpt and because he himself does not profess to grasp fully all the details of Fichte’s presentation.⁷⁴ The concluding portions of Rein-

71 “Die Philosophie (ohne Beynamen) würde nicht mehr eine *hypothetische*, von unerwiesenen, aber an sich erweislichen, Voraussetzungen ausgehende, sondern eine *absolute* in ihrem Fundamente vollendete, *strenge Wissenschaft seyn*” (*Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.293).

72 Since the Critical philosophy is based upon and thus presupposes the facts of ordinary experience, it is ‘pure’ only in its account of the necessary *form* of experience, while continuing to treat the *content* of the same as externally given, and to this extent ‘Criticism’ remains ‘dogmatic.’ In contrast, the *Wissenschaftslehre* commences with a *free act of abstraction* from the content of experience in its entirety. The product of such an act of global abstraction is a thoroughly artificial and unnatural form of consciousness, which, unlike natural self-consciousness, is empirically unconditioned and can therefore be described as “*reinwahres, aber künstliches, Selbstbewußtseyn*” (*Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.301).

73 “Der *reinwissenschaftliche* Vernunftgebrauch ist also nur *durch Freyheit* möglich. Seine Ueberzeugungen müssen nur durch sie hervorgebracht werden können” (*Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.299).

74 Reinhold calls attention in his review to the “die Dunkelheiten, mit denen er [that is, Reinhold himself] auch beym wiederholten Lesen oft und viel zu ringen hatte,” but he claims to have overcome many of these obscurities by *comparing* Fichte’s “*völlig neuen*” project with those systems with which he and his readers are familiar (including his own), though he also concedes that he still finds some portions of Fichte’s texts to be impenetrable. “Die Dunkelheiten, mit

hold’s review are devoted to a faithful summary of the contents of the new “Introductions,” pausing to emphasize Fichte’s new account of the concept of ‘being’ and his recognition that philosophy must begin with an *intellectuelle Anschauung* on the part of *both* the pure I which is its object and the philosopher engaged in reflecting upon this object. Reinhold also emphasizes that it is only because it commences with a *Tathandlung* rather than with a mere *Tatsache* that the *Wissenschaftslehre* can embrace the practical as well as the theoretical part of the entire system of philosophy. He concurs with Fichte’s controversial claim that one and the same state of affairs can be described as both *a priori* (from the standpoint of philosophical explanation) and *a posteriori* (from the standpoint of ordinary experience).⁷⁵ He also enthusiastically endorses what he takes to be Fichte’s view that “der *Glaube* an die *Realität* der intellektuellen Anschauung wird durch das *Gewissen* bewährt,” though he appears to go well beyond Fichte himself in maintaining that, “in dem Bewußtseyn des *Sittengesetzes*, welches ein unmittelbares Bewußtseyn ist, ist die *Anschauung der Selbstthätigkeit und Freyheit* BEGRÜNDET.”⁷⁶

In many ways the publication of Reinhold’s review marks the apogee of his relationship with Fichte and of his adherence to the *Wissenschaftslehre*. Their correspondence, which had previously been so instructive and fruitful, ceases entirely for more than six months. During this time Reinhold appears to have become increasingly anxious concerning the accuracy of his newly-acquired grasp

denen er auch beywiederholten Lesen oft und viel zu ringen hatte, sind ihm aus dem Contraste zwischen der *völlig neuen*, der *Wissenschaftslehre* eigenthümlichen, und *jeder ihm bekannten* und besonders der *von ihm selbst gewohnten Weise zu philosophieren*, um so begreiflicher geworden, da sie ihm nach und nach fast durchgängig überwindlich wurden. Ob ihm die wenigen Stellen, bey denen dies nicht der Fall war, aus des *Verfassers* oder aus *seiner eigenen* Schuld unverständlich geblieben sind, würde er kaum zu entscheiden wagen, wenn es sich auch der Mühe verlohnte” (*Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.304).

75 See *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.312–17.

76 *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* I.316. Other than his usual complaints about the obscurity of the *Grundlage* and *Grundriß*, the only criticisms of Fichte contained in Reinhold’s review concern Fichte’s interpretation of Beck’s *Standpunktslehre*, which Reinhold finds far too positive (ibid. 311–12), and his insistence that the *Wissenschaftslehre* shares the same ‘spirit’ as Kant’s Critical philosophy. On Reinhold’s interpretation, Kant’s philosophy and the *Elementarphilosophie* are unable to provide a satisfactory transcendental account of the *empirical content* of experience and thus must resort to an illicit appeal to the *Ding an sich*; compared to the *Wissenschaftslehre* they are therefore “*wesentlich verschiedene Systeme*.” Reinhold also challenges Fichte’s interpretation of Kant as committed to the doctrine that sensible intuition as impossible without *a priori* concepts (ibid. 317–19). He also repeats, yet again, his insistent objections to the *ad hominem* and sarcastic tone of Fichte’s more polemical writings, which he suggests do more to frighten away potential readers than to attract them to Fichte’s system (ibid. 320–22).

of Fichte's system.⁷⁷ By mid-summer of 1798, however, Fichte has expressed his approval of Reinhold's review.⁷⁸ With this confirmation, Reinhold resumes work on his review of Fichte's *Grundlage des Naturrechts* – a work which, he informs Niethammer, “hat mir den Kopf über Vieles – Vieles zurecht gesetzt.”⁷⁹ He also welcomes the appearance of Fichte's *Sittenlehre*, while at the same time complaining that the greatest portion of this “äußerst wichtiges Werk” is, “Leider! [...] nur denen die von der Transcendentalphilosophie Profession machen verständlich.”⁸⁰

Reinhold's review of Fichte's *Naturrecht* appeared in November of 1798.⁸¹ In keeping with the remark cited above, it generally avoids discussion of the difficult opening sections of Fichte's treatise, in which the all-important connection is made between his new account of natural right and the first principles of his entire system. Instead, Reinhold's review is devoted almost entirely to an admiring summary of the contents of Fichte's text, pausing only to praise Fichte's treat-

77 See Reinhold's letter to Fichte of March 27/April 6, 1799, Fichte-AA III/3.307), according to which Fichte requested, in a letter apparently written sometime in 1798, that they engage in correspondence only during semester breaks (see *ibid.* 129). After receiving no reply from Fichte in response to his review of the *Wissenschaftslehre*, Reinhold wrote to the editors of the ALZ on March, 1798, *Fichte im Gespräch* 2.483, stating that he would not continue working on his promised review of Fichte's *Naturrecht* so long as he was not sure that Fichte approved of his published review and reporting that Fichte had failed to respond to a no longer extant letter from Reinhold, written in early January 1798.

78 This is according to Reinhold's report to Hufeland or Schütz in his letter of July 21, 1798, *Fichte im Gespräch* 1.528–29, in which he writes: “Fichte hat mir geschrieben, und mir seine Zufriedenheit mit der Recension, und daß ich Ihn wirklich verstanden habe bezeugt. Ich arbeite also nun wirklich an der *Recension seines Naturrechts*.” The letter from Fichte mentioned by Reinhold has not survived.

79 Reinhold to F. H. Niethammer, March 26, 1797, *Fichte im Gespräch* 1.415–6. Though this might suggest that Reinhold's ‘conversion’ to the standpoint of the *Wissenschaftslehre* was materially facilitated and to some extent based on his intensive study of Fichte's *Naturrecht* in the spring of 1797, Ives Radrizzani has convincingly demonstrated that this is simply not the case. Radrizzani also argues that it was *not* Fichte's derivation, in Part I of his *Naturrecht*, of intersubjectivity as a condition for self-positing that was responsible for Reinhold's withdrawing his (and Baggesen's) pejorative characterization of the *Wissenschaftslehre* as ‘egoism’ – a charge to which Reinhold reverted in 1801 and the years following. See Radrizzani (2003), 241–57. Radrizzani concludes that “Das Band zwischen Reinholds Bekehrung und der Lektüre des *Naturrechts* ist äußerst schwach, es sei denn, man wolle behaupten, der Grund liege in der praktischen Fruchtbarkeit dieses Werks” (*ibid.* 248).

80 Reinhold to F. C. K. Münter, September 7, 1798, *Fichte im Gespräch* 2.1.

81 Reinhold's review, which covered both parts of Fichte's two-volume treatise appeared in the November 19–21 issues of the ALZ, *Fichte im Gespräch* 2.95–128.

ment of the concept of *Recht* as incomparably superior to any other in originality, fruitfulness, clarity, and accessibility.⁸²

To reiterate, however, the most remarkable feature of Reinhold’s review is its determined effort to detach the claims and conclusions of Fichte’s doctrine of right from their transcendental foundations, a strategy he defends on the grounds that the *Wissenschaftslehre* “von den wenigsten unserer Leser gekannt oder verstanden seyn dürfte.”⁸³ Thus he explicitly limits his review to a consideration of what he calls “bloße *Resultate der praktischen Philosophie*.” In order to do this he has to “gänzlich *abstrahiren*” from the most distinctive features of the *Wissenschaftslehre* itself, inasmuch as “unter ihren gegenwärtigen Umständen bedarf sie, wie fest sie auch in ihrem Innern durch sich selbst begründet sey, äußerlich noch sehr der Empfehlung und Einleitung für ihre *Nichtkenner*, und der Erläuterung für ihre *Halbkenner*.”⁸⁴

Fichte, of course, is entirely preoccupied with the so-called *Atheismusstreit* during the later part of 1798. In January of 1799 he sends Reinhold a copy of his just published *Appellation an das Publicum*,⁸⁵ but no further letters are exchanged between them prior to the publication, in April of 1799, of Reinhold’s *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, which is not only the first of his several contributions to the *Atheismusstreit* but also contains the first public hint of his growing doubts concerning the ability of the *Wissenschaftslehre* – understood as a product of “der künstliche Vernunftgebrauch” and hence as a specimen of “*reines Wissen, spekulative Ueberzeugung, blosse Philosophie*”⁸⁶ – to exercise those salubrious effects upon ordinary human life that Reinhold, as a committed *Aufklärer*, continues to demand of philosophy.⁸⁷

82 The only criticism included in Reinhold’s review of the *Naturrecht* pertains to Fichte’s controversial doctrine of the ephorate.

83 *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* II.95.

84 Here, once again, Reinhold’s declared aim is to attract readers to philosophy (in this case, to the *Wissenschaftslehre*) by providing them with an “überraschenden Ueberblick der *Blüthen* und *Früchte*, die durch jene Arbeit bereits erzielt sind,” rather than presenting this results “nach Principien der Wissenschaftslehre” (*Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* II.96).

As an example of this way of proceeding, Reinhold’s review devotes several pages to an admiring discussion of Fichte’s idiosyncratic conception of human sexuality and marriage, commenting that “dieser bessere Begriff von der Ehe ist in folgendem Resultate der erwähnten *Deduction* enthalten, das sich, wie jedes andere Resultat dieses Werke, auch *ohne seine wissenschaftlichen Prämissen* verständlich machen läßt” (*Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* II.122).

85 *Fichte-AA* III/3.174–5 and 178.

86 *Paradoxien*, 73.

87 For an excellent discussion of this aspect of Reinhold’s understanding of philosophy and its task, see Marx (2011).

Though Fichte is mentioned by name only a few times in *Ueber die Paradoxien*, the ‘newest philosophy’ in question is clearly the *Wissenschaftslehre*, and Reinhold’s pamphlet is a sincere effort to defend transcendental philosophy against the charge of ‘atheism.’ His strategy for doing so is to introduce a sharp distinction between the ‘philosophical’ and the ‘natural’ standpoints, thereby suggesting that those who charge the *Wissenschaftslehre* with atheism are guilty of what might be called today a ‘category mistake.’ The distinctive task of transcendental philosophy with respect to religion is simply to *explain the grounds* of our necessary belief in God (which, from the purely scientific standpoint of the *Wissenschaftslehre* is identical to ‘the moral world-order’⁸⁸). Philosophical speculation can neither produce nor destroy *belief* grounded in moral conviction; indeed, suggests Reinhold, philosophy *depends upon the latter* for its own certainty.⁸⁹

The point of the word ‘paradoxes’ in Reinhold’s title is that the well-grounded claims of the transcendental philosopher – e.g., ‘things outside the I exist only for the I’ – must always seem ‘paradoxical’ to ordinary understanding so long as the latter fails to grasp the differences between the speculative and ordinary standpoints. So too must the claims of natural, practically-informed understanding regarding both the sensible and supersensible realms appear paradoxical to any speculative philosopher who does not remain clearly aware of this same distinction, since these claims certainly appear to conflict with the philosopher’s own, purely speculative conclusions – though Reinhold assures his readers that this air of paradox will be dispelled once the philosopher has successfully displayed the *grounds* for these same ordinary beliefs.

Concerning the distinctive character of this philosophy without a nickname, Reinhold’s *Paradoxien* emphasizes the following points, which may be viewed as his final effort to demonstrate his own grasp of the *Wissenschaftslehre*:

88 “So wie ich *diese* Philosophie verstehe, und auch wenigstens von ihrem *Urheber* verstanden glaube, ist dieselbe durch das ganze Wesen ihres *Geistes* über die Beschuldigung des Atheismus erhaben, und sie kann dem an ihren *Buchstaben* genommenen Aergernisse eine ganz andere Deklaration entgegenstellen, als diejenige, auf welche sich jede *materialistische*, oder *skeptische* Philosophie beschränken müßte. Denn *für Sie* ist die *Religion* nicht mehr und nicht weniger als *Glaube des Gewissens*, und in dieser Eigenschaft das Gewisseste unter allem was gewiß heißen kann” (*Paradoxien*, 8–9).

89 See Reinhold’s no longer extant letter to Fichte of late June/early July, 1797, Fichte-AA III/3.67. Since the distinction between the natural and speculative standpoints is ‘not yet’ widely appreciated, Reinhold gently suggests that Fichte might have been well advised not to publish anything on this topic until the distinctive character of his own philosophical project had been more widely and accurately understood by his contemporaries (see *Paradoxien*, 10–11).

- (1) The ‘newest’ (Fichtean) philosophy is the first to begin with *an unconditional act of freedom* on the part of both the philosopher and the I that is the object of his philosophizing; hence the *Wissenschaftslehre* is a ‘system of freedom,’ whereas all other philosophical systems are systems of *unconditional necessity*.
- (2) The ‘newest’ philosophy dispenses unequivocally with what Reinhold describes as “das Erbübel aller *bisherigen Philosophie*,” namely, an explicit or tacit reliance upon the *Ding an sich* as the source of the content of experience and hence of philosophy itself; as such, the *Wissenschaftslehre* represents “eine gänzliche *Umkehrung* der philosophischen Denkart, und zwar eine Umkehrung *von ganz anderer Art*, als diejenige, welche durch die *Critik* bewirkt werden konnte.”⁹⁰
- (3) The controversial term ‘Ich’ is employed in the *Wissenschaftslehre* simply to designate “die *sich selbstdenkende Freyheit*,” with which the system begins; it should therefore not be interpreted as evidence of moral or metaphysical ‘egoism.’⁹¹
- (4) The *Wissenschaftslehre* is neither dogmatic idealism nor dogmatic realism, “sondern beydes in *unzertrennlicher Vereinigung*,”⁹² since it recognizes that inner and outer experience must always be conjoined.
- (5) The distinction between what is *a priori* and what is *a posteriori* reflects the difference between the standpoints of philosophical speculation and of ordinary life.⁹³
- (6) Rather than understanding the will as a property of individuals, the *Wissenschaftslehre* understands individuals in their relationship to the pure will, which explains how moral duty can be reconciled with freedom.
- (7) For the transcendental philosopher, belief in God and immortality is identical with the necessary belief in a ‘moral world-order.’ Properly speaking, God can be only an object of practical belief and never of speculative knowledge.⁹⁴

90 *Paradoxien*, 33–34.

91 “Er nennt jene künstlich in sich hervorgebrachte Selbstanschauung *Ich*, weil sie mit dem, was er auch sonst so nennt, den Charakter gemein hat, daß sie sich selbst *Objekt und Subjekt* zugleich ist; aber er unterscheidet sie durch den Beynamen des *Reinen* von *seinem* und jedem *individuellen Ich*” (*Paradoxien*, 71).

92 *Paradoxien*, 94.

93 The transcendental philosopher “stellt die absolute Gewißheit *vor aller möglichen Erfahrung* (*à priori*) hin, die für die *wirkliche Erfahrung* nur in einer *ewigen Zukunft* (*à posteriori*) enthalten ist” (*Paradoxien*, 84–85).

94 “Gott is also *für uns* nur durch den *Glauben* an ihn – die *Möglichkeit* dieses Glaubens können wir uns aus dem *reinen Wissen* aber auch nur *für dasselbe* erklären. Die *Wirklichkeit* dieses Glau-

In the course of explicating these features of the newest philosophy Reinhold once again pauses to register a complaint concerning the presumptuous and offensive *tone* of Fichte's writings.⁹⁵ But much of the *Paradoxien* is concerned less with the *Wissenschaftslehre* in particular than with speculative philosophy in general, concerning which Reinhold is particularly keen to defend two claims: first, that the root of *all* conviction, including speculative conviction, lies solely in practical certainty grounded in the demands of moral conscience, and second, that even while engaged in speculation the philosopher remains bound by the moral law, and therefore even his most abstruse speculations must ultimately serve some practical end.

In developing the former point Reinhold raises a new objection to philosophy in general and (implicitly) to the *Wissenschaftslehre* in particular: namely, that it is simply *impossible* for speculative philosophy, *qua* "bloßes Wissen," to come into contact with "das Wirkliche," "in wie ferne es für dasselbe [viz., blosses Wissen] nur durch das nie zu vollendende Fortschreiten im reinen Wissen, folglich nie zu Stand kommen kann."⁹⁶ Though the philosopher continues to strive for absolutely pure knowledge, Reinhold now maintains that this process is, strictly speaking, endless and its goal forever elusive.

Despite Reinhold's efforts to distinguish between 'natural' (or 'practical') and 'ideal' (or 'speculative') conviction, the *Paradoxien* concludes – paradoxically – by calling for a closer amalgamation of the two. The philosopher achieves 'absolute freedom' by freely abstracting from the *content* of both theoretical and practical experience in order to gain insight, through "seine *eigene That-handlung*," into the transcendental foundations of both.⁹⁷ This allows him to ob-

bens, die nur für und durch die natürliche Ueberzeugung, da seyn kann, ist eben darum aller Philosophie unerklärbar" (*Paradoxien*, 110).

⁹⁵ What Fichte in his white-hot enthusiasm for truth forgets, according to Reinhold, is "daß seine Lehre von seinen Gegner[n] verstanden seyn müßte, um für sie Wahrheit zu seyn; das eine neue Lehre in dem Grade misverständlich sey, als sie neu ist; daß er die, welche ihn misverstanden haben, dadurch, daß er sie als Feinde der Wahrheit behandelt, so viel an ihm liegt, unfähig macht, ihn auch in der Folge besser verstehen; und daß er auch eine solche Behandlung der *Andersdenkenden*, alle, die nicht *bereits* wie er denken, und für die er doch allein redet und schreibt, gegen seine Denkart aufbringt, oder doch mistrauisch macht" (*Paradoxien*, 41).

⁹⁶ *Paradoxien*, 88. "Gerade, was Reinhold sein ganzes Leben lang gesucht hat, die Verwandlung der natürlichen Einstellung durch die philosophische, wird durch die – so angesehene – Transzendentalphilosophie prinzipiell unmöglich gemacht. Könnte der transzendente Standpunkt wenigstens dem Philosophen als solchen Licht bringen! Aber der unendliche Progreß auch des transzendentalen Wissens erlaubt es einem endlichen Geiste nie, zum Ziel der Erkenntnis zu gelangen" (Lauth (1974a), 157).

⁹⁷ *Paradoxien*, 71.

tain “reine Wahrheit,” but *not* what Reinhold describes as “*reelle reine Wahrheit*,” something available to human beings only in the form of conscientious conviction.⁹⁸ Thus, he insists, “nur insoferne der Philosoph *auch natürliche Ueberzeugung* hat, kann er dieselbe durch *Resultate* seines Philosophirens *erläutern*.”⁹⁹ The challenge to the philosopher is therefore to *combine* ‘artificial’ (speculative) with ‘natural’ (practical) conviction, since “nur dadurch erhalten die *spekulativen Ueberzeugungen* Objekte *ausser ihnen selber, und die Natürlichen äussere Kriterien ihrer Gewißheit*.”¹⁰⁰

Having received no comment from Fichte concerning his *Paradoxien*, Reinhold quickly composes yet another long letter, dated March 27–April 6, 1799, which he clearly intended to publish and indeed did so in June of 1799, with only minor alterations and accompanied by an open letter to Lavater.¹⁰¹ Most of this *Sendschreiben an Lavater und Fichte* is devoted to the same issue that loomed so large near the end of the *Paradoxien*, viz. the relation of philosophical speculation to ordinary understanding or common sense. In discussing this

98 *Paradoxien*, 90.

99 “Es steht schlimm mit seiner Philosophie, wenn er sich *als Philosoph* mit derjenigen *Realität* nicht begnügen kann, die *durch* seine reines Wissen und *für* dasselbe wirklich und möglich ist” (*Paradoxien*, 97).

100 “Durch die *Vermengung* dieser beyden Ueberzeugungsarten wird so wohl die *natürliche*, als die *künstliche* Ueberzeugung aufgehoben und an die Stelle von beyden ein *verkünsteltes*, eingebildetes, Wissen gesetzt, in welchem weder *natürlicher gesunderer Verstand* noch *philosophirende Vernunft* zu Hause sind. Nur *dadurch*, daß der philosophische Selbstdenker seine *spekulative* Ueberzeugung mit der *natürlichen*, zu der er immer wieder zurückkehren muß, *vergleicht* – ohne beyde untereinander zu verwirren, und mit einander zu verwechseln – erhalten *beyde* gegenseitige Beziehung auf einander, die sie *ausser dem, an sich selbst nicht* haben und nicht haben *können*” (*Paradoxien*, 92–93). As an illustration of what he has in mind, Reinhold refers, somewhat confusingly, to the Platonic doctrine of ideas and the ‘participation’ of ordinary objects in this realm of ideas.

101 *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott* (1799). For Reinhold’s original letter to Fichte, see Fichte-AA III/3.295–307; the nearly identical published version follows immediately, *ibid.* 307–20. In his June 29, 1799 letter to Lavater (presumably accompanying a copy of his *Sendschreiben*) Reinhold writes that “Fichte hat der Philosophie einen bösen Namen zugezogen, unter welchem die gute Sache mehr leidet als die Freunde derselben, die bey dem Worte *Philosophie* an nichts als Unglauben und Grübeley denken, sich vorstellen können.” He then adds that all the polemics for and against Fichte during the *Atheismusstreit* have served only to confuse correct thinking about religion and to displace the genuinely religious standpoint of belief. As he explains to Lavater, his *Sendschreiben* to Fichte originated as a private letter, which he then decided to publish in order to correct the views of the Fichteans, who alone can understand it. He concludes with the wish that Lavater’s and his joint efforts might contribute to the restoration of Fichte’s damaged reputation (*Fichte im Gespräch* 2.199).

topic, Reinhold makes frequent reference to Jacobi¹⁰² and reports that he now finds himself in ‘full agreement’ with *both* the *Wissenschaftslehre* and Jacobi’s “Nichtphilosophie”; indeed, he informs Fichte “daß ich meinen Standpunkt zwischen *Ihm* und *Ihnen* nehmen müsse, wenn ich *Sie*, und *zugleich mich selbst*, völlig verstehen soll.”¹⁰³ Seizing upon Fichte’s recent remarks concerning belief as the locus of certainty in *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung*, Reinhold maintains that such comments surely indicate that Fichte agrees with Jacobi regarding the limits of philosophical speculation and the reliance of the same upon natural belief, since only in this manner can the *Wissenschaftslehre* claim for itself “*reelle Realität*.”¹⁰⁴

According to Reinhold, the proper task of any ‘genuinely practical’ philosophy is to *preserve* ordinary, natural belief alongside of and independently of the philosopher’s own striving for knowledge, despite the fact that speculative philosophy must always remain a matter of mere *Wissen*, in willful abstraction from all “*wirklichen* *Glauben*.”¹⁰⁵ The lesson he draws from this is that the speculative philosopher simply must venture beyond his speculative cocoon in order to achieve his goal. He must, pleads Reinhold, elevate the *human being* above the *philosopher* and discover in practical belief for the sake of action – “*welches er Gewissen nennt*” – a *feeling* of that *incomprehensible infinite reality*, which

102 See Jacobi’s famous “Open Letter,” *An Fichte*, dated March 3–21, 1799 (fragment of draft, Fichte-AA III/3.222–23). This letter was first sent to Fichte by Jacobi and then published in September of 1799, preceded by a short “Vorbericht” and including, as an appendix, several lengthy passages from Jacobi’s own published texts, *ibid.* 224–81.

103 *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 78; Fichte-AA III/3.296 and 308. Just as it was Fichte who, according to Reinhold, first permitted him to grasp the true ‘spirit’ of the Kantian philosophy, so now he claims that it is Jacobi who has helped him grasp the true spirit of the *Wissenschaftslehre*. For an excellent discussion of Reinhold’s vain quest for an ‘intermediate’ position or ‘coalition system,’ mid-way between and combining essential elements of both Jacobi’s and Fichte’s programs – as well as of Fichte’s response to the same, see Zöller (2003).

104 “Ich weiß nun auch bestimmter, daß die Beziehung jenes Glaubens auf dieses Wissen *durch kein* Philosophiren an sich selbst, sondern nur durch den *Gebrauch*, den mein *Wille* von meinem *blos natürlichen*, durch mein Philosophiren nur *gereinigten* Wissen machen *soll*, möglich ist –, und daß das philosophische Wissen nur allein *durch jene* Beziehung *über* den Charakter der *blossen Spekulation* erhoben, und mit derjenigen *reellen Realität* verbunden werden kann, ohne welche dasselbe, im Auge des *an den Glauben, der das Element aller Gewissheit ist*, festhaltenden *Rechtgläubigen*, *blosse Erdichtung* seyn und bleiben würde” (*Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 79–80; Fichte-AA III/3.308).

105 See *ibid.* 81; Fichte-AA III/3.309.

philosophy endlessly but fruitlessly tries to approximate.¹⁰⁶ Any philosopher who overlooks this point will be engaged in nothing but *empty* speculation.¹⁰⁷

In his next letter to Fichte, April 22, 1799, Reinhold explains that the goal of his *Sendschreiben* was to counteract the danger of ‘unbelief’ by exposing prevailing misunderstandings of both the *Wissenschaftslehre* (which he continues to refer to as ‘our philosophy’¹⁰⁸) and Jacobi’s ‘non-philosophy.’¹⁰⁹ It is all too easy to imagine Fichte’s annoyance at Reinhold’s effort to secure a philosophical position for himself between the *Wissenschaftslehre* and Jacobi’s ‘non-philosophy’ of belief and by his insistence that the reality of both freedom and the empirical world must ultimately be grounded in a non-cognitive appeal to the *feeling* of a transcendent reality. Their correspondence continues, however, and in some ways the two even seem to become personally closer over the next few months. Nevertheless, in his letter of April 22, Fichte indignantly denies the possibility of any *philosophical* standpoint between himself and Jacobi and expresses serious misgivings concerning Reinhold’s interpretation of the relationship between the standpoints of speculation and life; instead, maintains Fichte, every philosopher’s “Philosophie ist unabhängig von seinem Leben u. sein Leben von seiner Philosophie.”¹¹⁰

106 “Er reißt sich durch *seine eigene Kraft* von jenem Wissen los, erhebt den *Menschen* ÜBER den *Philosophen*; und während DIESER – *das durch sich selbst gewisse Wahre und durch sich selbst wahre Gewisse* durch die ins unendliche fortschreitenden Selbstbestimmungen seines *künstlichen Bewußtseyns* (durch Begreifen ins Unendliche *für ein endloses Wissen*) zu *realisiren strebt* – findet JENER *dasselbe bereits realisirt* – in seinem *Glauben*, – *realisirt für das besondere Selbstbewußtseyn*, welches er *Gewissen* nennt, – zum Behuf eines *Handelns*, das kein Wissen – aber mehr *wehrt ist, als alles Wissen*, – und in dem in seiner *Art einzigen* Gefühle des *reellen*, aber schlechthin *unbegreiflichen, Unendlichen*, dem sich die endliche Freyheit durch *kein Wissen je nähern kann*, dem sie sich aber durch *gewissenhaftes Handeln ewig nähern soll*” (*Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 83–84; Fichte-AA III/3.297 and 309–10).

107 The philosopher “*glaubt* daher auch als Mensch, mit *Jacobi*: daß ohne jenes Gefühl sein *reines Wissen* nicht nur *blosse Spekulation*, was es ohnehin *nur seyn kann*, sondern auch *leere Spekulation*, was es keineswegs *seyn soll, seyn würde*” (*Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 113; Fichte-AA III/3.320). This is why, according to Reinhold, any philosopher, considered purely as such, “würde nothwendig *Atheist* seyn müssen, wenn er nichts *weiter* als Philosoph seyn könnte” (*ibid.* 93; 313).

108 Reinhold refers several times in his *Sendschreiben an Fichte* to “Ihre Philosophie,” though in the original version he sometimes referred as well to “*unsere Philosophie*,” a phrase that also appears occasionally in the printed version as well. See *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 76–77; Fichte-AA III/3.296 and 307.

109 Reinhold to Fichte, April 16, 1799, Fichte-AA III/3.323–24.

110 Fichte to Reinhold, April 22, 1799, Fichte-AA III/3.325–35.

No sooner does Fichte make this comment, however, than he proceeds to explain Reinhold's philosophical efforts (along with Jacobi's anti-philosophical ones) in terms of certain features of *their* characters and personalities. Reinhold's entire approach to philosophy is predicated upon the belief that philosophy should directly serve and further the practical interests of life, notes Fichte; and "[e]s wird Ihnen klar, daß dies durch den wissenschaftlichen Idealismus ebenso wenig, als durch die vorherigen Systeme möglich ist, ja daß dieser die Verwirrung u. das Skandal auf's höchste zu treiben droht; und darum – so scheint es mir – suchen Sie diesen in der Mitte liegenden Standpunkt."¹¹¹ In his next letter to Reinhold, May 3, 1799, Fichte expresses a somewhat higher opinion of Reinhold's *Paradoxien* and assures him that "[ü]ber die Sache selbst sind wir sonach ganz einig. Nur suchen wir nach unserer besondern Individualität – Sie mehr den *Zusammenhang* der Spekulation und des Lebens, ich mehr ihre Entgegengesetztheit hervorzuheben." Fichte's letter concludes with the pathetic declaration: "Sie sind mein einziger Freund. Bleiben Sie es."¹¹²

Just a week later, in response to this plea, Reinhold confirms their friendship by initiating the use of the informal "du" in his correspondence with Fichte,¹¹³ who reciprocates in kind in his letter of May 22, 1799, in which he declares that "[u]nsere Köpfe sind einig; unsere Herzen werden immer inniger zusammenfließen. Billig reden Brüder einander auch an, wie Brüder."¹¹⁴ By the end of that

111 "Sie haben vom Anfange Ihrer philosophischen Schriftstellerei an eine *praktische Wärme* im Philosophiren gezeigt, (wie Jacobi sie *gegen* die Philosophie hat) die Ihnen nicht aus der Kantischen, sondern aus Ihrer *vorherigen* Philosophie kam, welche vielmehr Sie zur Kantischen, von der Sie sich einen bessern praktischen Effect versprochen, geleitet hat. Sie haben immer die Hoffnung gehegt, und hegen sie noch, die Menschen durch Philosophie zu *bessern*, und zu *bekehren*, sie über ihre Pflichten in diesem Leben, und über ihre Hoffnungen in jenem zu *belehren*" (Fichte to Reinhold, April 22, 1799, Fichte-AA III/3.325–33).

In an effort to soften the blows of his criticisms, Fichte adds that his remarks concerning "Ihre gegenwärtige philosophische Tendenz" were provoked primarily by anxiety about the 'false paths' to which this tendency might possibly lead him in the future. "Was ich oben über Ihre gegenwärtige philosophische Tendenz gesagt, ist nicht sowohl so zu verstehen, als ob das, was mir nicht ganz gegründet scheint, schon jetzt sich klar äusserte, als aus Befürchtung, daß es Sie in Zukunft auf Abwege führen möchte. Vielleicht verstehe ich Sie auch nicht recht, u. Sie sind mit der Beilage; die *meine ganze Ueberzeugung über diesen Punkt* enthält, einverstanden, als ich geglaubt habe" (ibid. 330).

112 Fichte to Reinhold, May 3, 1799, Fichte-AA III/3.341–44. See too Fichte's letter to Reinhold, June 14, 1799, ibid. 281, and Fichte's letter to Reinhold, June 21, 1799, ibid. 382–83.

113 No longer extant letter from Reinhold to Fichte, Mid-May 1799, Fichte-AA III/3.353. The only other correspondent with whom Reinhold appears to have permitted himself such intimacy was Baggesen.

114 Fichte to Reinhold, May 22, 1799, Fichte-AA III/3.353–75.

summer, however, both men have reverted to the formal, “Sie” form of address. In his August 29, 1799 letter to Reinhold, the tone of which is noticeably cooler than that of his immediately preceding ones, Fichte expresses his annoyance with Reinhold’s refusal to assume responsibility for publishing a defense of Fichte’s conduct during the *Atheismusstreit*.¹¹⁵ In response, Reinhold expresses his surprise at Fichte’s utterly self-serving views of the events in question and his wish that their relationship might improve.¹¹⁶

Despite mutual assurances of friendship and respect,¹¹⁷ the relationship between Fichte and Reinhold continues to deteriorate rapidly, as is demonstrated by their increasingly blunt public denunciations of each other’s writings. If this were not already clear from Reinhold’s remarks about reconciling philosophy and common sense in his *Paradoxien* or from his even more problematic efforts to reconcile Fichte’s thought with that of Jacobi in his *Sendschreiben* to Fichte, it became obvious to even the most obtuse reader as Reinhold next sought to reconcile the *Wissenschaftslehre* with Bardili’s *Logischer Realismus*, with which he had become completely infatuated by the end of 1799.¹¹⁸ This effort forms the

115 Along with his letter to Reinhold of May 22, 1799, Fichte-AA III/3.353–75, Fichte had included the manuscript of a proposed *Sendschreiben* of his own describing the events leading to his dismissal from his post, defending his own behavior, and criticizing that of certain officials in Jena. His goal was obviously to enlist Reinhold in his defense and perhaps to persuade him to publish the proposed *Sendschreiben* under his own name, a request that Reinhold politely declined in his response of June 12, 1799. Fichte approached several other correspondents about publishing the proposed *Sendschreiben*, but finally decided not to publish it at all (Fichte to Reinhold, May 22, 1799, *ibid.* 353–75). See too Reinhold to Fichte, June 12, 1799, *ibid.* 378–80; Fichte to Reinhold, June 14, 1799, *ibid.* 381; Fichte to Reinhold, June 21, 1799, *ibid.* 382–83; and Reinhold to Fichte, June 24, 1799, *ibid.* 387–89.

116 “Lieber Fichte, sehen Sie zu, was Sie können – insbesondere – ob es Ihnen nicht möglich ist, mir zu seyn, was Sie vor meinen letzten Briefen mir waren” (Reinhold to Fichte, mid-September 1799, Fichte-AA III/4.72–84).

117 In his September 28, 1799, Fichte-AA III/4.90–94 reply to Reinhold’s letter, Fichte promises to remain Reinhold’s friend and assures him of his respect for his love of truth, while wondering what might have caused him to alter his previously high regard for the *Wissenschaftslehre*, continuing to defend his own conduct during the *Atheismusstreit*, and challenging Reinhold’s and Jacobi’s characterization of the same.

118 In his December 18, 1799 letter to Hufeland, editor of the ALZ, Reinhold reminds him that he has twice before used the ALZ to call the attention of readers to major developments in the progress of philosophy toward science, first in the case of Kant’s *Critique of Pure Reason* and then in the case of Fichte’s *Wissenschaftslehre*. He now begs to be allowed to attempt to do the same thing a third time, this time on behalf of Bardili’s *Grundriß der Ersten Logik*, which he claims to have read twice and which he says represents the supreme achievement of truly scientific philosophy (*Fichte im Gespräch* 2.257–68). Reinhold’s review eventually appeared in the ALZ May 5–7, 1800.

Reinhold first recommends Bardili's *Grundriß* (along with Bouterwek's *Apodiktik*) to Fichte in a no longer extant letter of December 26, 1799, Fichte-AA III/4.175. In his long letter to Fichte of January 23, 1800, *ibid.* 196–205, Reinhold defends Bouterwek but practically begs Fichte to give serious attention to Bardili's *Grundriß*, which Reinhold now claims to have read no less than six times. He assures Fichte that he will obtain new speculative insights thereby and will discover in Bardili's *Grundriß* "eine völlig neue Darstellung des transcendentalen Idealismus – oder eigentlich eine Erfindung deßelben von neuen und auf einem völlig anderen Wege." In the same letter, Reinhold complains about Fichte's technical employment of the terms *Ich* and *Nicht-Ich*, which he claims makes it difficult for most readers to distinguish the real from the empirical I. Reinhold then accuses Fichte of sometimes illicitly confusing *himself* with the pure I. Instead of the term *Ich*, Reinhold says that he prefers Bardili's term 'Denken als Denken' as a better way of designating that act of 'absolute thesis' with which philosophy must begin.

Reinhold reiterates this plea in his next letter to Fichte, March 1, 1800, *ibid.* 235–38, once again beseeching Fichte to read Bardili, "wäre es auch nur dem *Freunde Reinhold* zu Gefallen." By this time he claims to have read Bardili's *Grundriß* ten times. Reinhold also takes advantage of this letter to once again complain about the *tone* of Fichte's writings, in this case the *Bestimmung des Menschen* and *Aus einem Privatschreiben*.

Fichte finally replies to Reinhold's entreaties in a letter of July 4, 1800, *ibid.* 271–73, in which he continues to express serious reservations about Bardili's *Grundriß* and explains that he has been reluctant to read it, if only because of the absurd claim made by its author in the Preface "*aus der Logik einen reelen Gegenstand heraus geklaubt zu haben.*" However, he reports that he now has read it, albeit simply in order to satisfy Reinhold, and finds it to be a piece of dogmatic realism with nothing in common with Kant or the *Wissenschaftslehre*.

Fichte reiterates this negative judgment in the draft of his September 18, 1800 letter to Reinhold, *ibid.* 311–14, and once again conveys his low estimation of Bardili's "metaphysics." Regarding Reinhold's repeated complaints concerning the tone of his writings, Fichte professes that he is trying to improve on the same, while lamenting, "als *Freund dem Freunde*," that "wir könnten als Philosophen u. Selbstdenker nicht länger in Wechselwirkung bleiben, mit *der Offenheit*, die mir natürlich ist." Unsurprisingly, he also responds aggressively to Reinhold's charge that Fichte is sometimes guilty of confusing himself with the pure I, and in doing so makes a sharp distinction between his own tolerant way of dealing with others as an individual and his very different behavior as a philosophical author, whose duty is to proclaim what he is convinced is the truth (and presumably to denounce what he knows to be untruth). What such an objection really reveals, according to Fichte, is that Reinhold simply does not know what it means to be truly 'convinced' of something in the manner of the geometer who is utterly convinced that only one straight line can be drawn between any two points. Though he might well be guilty of errors in his specific deductions from his first principles, claims Fichte, "dieser Dinge, d. h. der Prinzipien meines Systems bin ich so sicher, daß ich nie, wenn ich nicht wahn-sinnig werde, daran wieder zweifeln kann. Und *da* sollte ich noch lernen wollen?" As for those who have never had the experience of really *understanding* something and being *certain* of the same: they should simply remain silent in discussions of such matters.

Reinhold replies to Fichte, in a letter of September/October 1800, *ibid.* 315, by explaining that his relation to Bardili is now precisely the same as his earlier relation to Fichte: "so *fühlte ich tief*, das es der Mühe werth sey zu thun, was man thun muß, um das Uebrige zu verstehen, als bloßer Lehrling eine Zeitlang bey Ihm in die Schule zu gehen, wie ich ein paar Jahre hindurch bey *Ihnen* gegangen bin."

Fichte's caustic review of Bardili's *Grundriß* was published October 30–31, 1800 in the *Erlanger Literatur-Zeitung*, Fichte-AA I/6.433–50. A distinctive feature of this review is the manner in which Fichte calls attention to and criticizes Reinhold's earlier review of the same book, which Fichte describes as “trockne Spiel mit Begriffen,” a “spielende Formal-Philosophie,” and a prime example of “Unsinn im Gebiete der Philosophie.” In a barb sure to hit home, Fichte asserts that there can be no intermediate position between his own philosophy and that of Jacobi, and that those who (like Reinhold) think that Bardili's *Logischer Realismus* contains even a trace of the true spirit of transcendental idealism, “den transscendentalen Idealismus nie gekannt haben können.” He compounds this insult by claiming that Bardili's philosophy really represents no more than a return to Reinhold's own, purely theoretical *Elementarphilosophie*.

In his letter to Reinhold of November 15, 1800, Fichte-AA III/4.356–58, Fichte reports on a rumor that Reinhold and Jacobi are collaborating on the production of an “Antikritischen Phil[osophische] Zeitschrift” and refers Reinhold to his Bardili review for his judgment of Bardili's (and now Reinhold's) philosophy. Fichte then adds: “Da wir philosophisch uns wohl werden trennen müssen, so wünschte ich wenigstens nicht, daß wir es als Menschen müßten. Ich rechne dabei auf Ihre Loyauté, so wie Sie durchaus auf die meinige rechnen können.” In this same letter he accuses Reinhold of never having applied the necessary effort to mastering the *Wissenschaftslehre*, “die sogar aus Ihrem Gedächnisse verschwunden seyn muß.” He then cites a few passages from Reinhold's earlier letters, which he claims confirmed his doubts concerning Reinhold's grasp of the *Wissenschaftslehre*, including Reinhold's suggestion (in his letter to Fichte of January 23, 1800) that transcendental idealism can dispense with the schematism, along with talk about the I and Not-I, or that the *Elementarphilosophie* could be revised to serve as an introduction to the study of the *Wissenschaftslehre*. Thus, concludes Fichte, in rejecting the *Wissenschaftslehre* in favor of Bardili's *Logischer Realismus*, Reinhold is really only returning to his own previous dogmatic position: “Lieber Reinhold, Bardili's Logik ist Ihre Elementar-Philosophie: wie er denn auch kein einziges philosophisches Buch ordentlich gelesen zu haben scheint, ausser dieser. Es ist begreiflich, daß, wenn der Unfug fortheht, man denselben bei der Wurzel angreifen, und von dem Nachahmer, sich zur wahren Quelle, zu Ihrer E. Ph. Wenden muß.” The following lines may well stand as a summary of Fichte's final evaluation of Reinhold's understanding of the *Wissenschaftslehre*:

“Ihre ElementarPhilosophie, lieber Reinhold, und die W. L. sind dem Geiste, und innersten Wesen nach durchaus entgegengesetzt. Ich kenne die erstere auf eine Weise, die Sie aus meiner Art dieselbe zu studiren, die ich Ihnen von Zürich aus meldete, hätten schliessen können: ich glaube sie zu kennen, wie kein anderer. Meine Kunde dem Publikum mitzuthellen, unterließ ich, weil der Urheber der E. Ph. mein Freund war. Sie selbst privatim durch Mittheilung derselben zu betrüben, war durchaus überflüssig, da Sie ernstlich an das Studium der W. L. gingen, mir von Zeit [zu Zeit] über den Erfolg dieses Studium Bericht gaben; zuletzt sagten, Sie verständen nun die W. L. – und in Ihren öffentlichen Aeusserungen, wenn auch keinen positiven Beweis des wirklichen Verständnisses, und des *Eingedrungeneyns*, denn doch auch keinen *negativen*, durch ein greifliches Misverständniß, gaben” (ibid. 357).

For a well-informed examination of Reinhold's motives, both personal and philosophical, for transferring his allegiance from Fichte's to Bardili's system, see Schrader (1993). Note too Klemmt's perspicacious observation that Reinhold had immersed himself so deeply in Fichte's philosophy, despite the real differences between the same and his conception of it, that he was

main topic of Reinhold's subsequent correspondence with Fichte, finally culminating in Fichte's contemptuous review of Bardili's *Grundriß der Ersten Logik* in October of 1800¹¹⁹ and in Reinhold's equally critical remarks concerning the *Wissenschaftslehre* in his public response to Fichte's review¹²⁰ and in subsequent contributions to his *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. It is during this period, on June 6, 1800, that Fichte declares to Schelling that he has received an "absurde Briefe von Reinhold [...] die ich unbeantwortet gelassen. Ich werde mit diesem erbärmlichen Wichte, ich meine Reinhold, ganz brechen."¹²¹

Break with Reinhold is precisely what Fichte did, issuing his final public word on this matter in his April 1801 *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold*,¹²² which concludes with the following, unequivocal declaration:

Daß Sie *meine* Wissenschaftslehre nie verstanden haben, und sie bis diesen Augenblick nicht verstehen, glaube ich Ihnen oben zur Genüge dargethan zu haben. Sollten Sie aber selbst dieses Schreiben nicht verstehen, und sollten auch manche andere es nicht verstehen, so, denke ich, ist es hiebei genug, dem philosophischen Publikum laut zuzurufen, wie ich hiermit thue: Von dem, was der Herr Prof. Reinhold zu Kiel über meine Wissenschaftslehre sagt, glaubt ihm doch ja kein Wort.¹²³

In his own, equally passionate response to Fichte's *Antwortsschreiben*, Reinhold solemnly renounces his previous efforts to occupy a philosophical position intermediate between those of Fichte and Jacobi or between those of Fichte and Bar-

able to free himself from its spell and return to his (purely theoretical) conception of philosophy only with the help of Bardili (Klemmt (1958), 542).

119 Fichte's Bardili review was published in the October 30–31, 1800 issues of the *Erlanger Literatur-Zeitung*, Fichte-AA I/6.433–50.

120 "Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardili's Grundriß u. s. w.," dated November 23, 1800. This *Sendschreiben* appeared in 1802 in the first issue of Reinhold's *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* (1801) (*Beiträge Übersicht H 1*, 113–34). See too Reinhold's "Ideen zu einer Heavtogenie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, gennant, reine, Vernunft," *ibid.* 135–54; "Ueber die Autonomie als Princip der *praktischen* Philosophie der *Kantischen* – und der *gesammten* Philosophie der *Fichtisch=schellingschen* Schule," *Beiträge Übersicht H 2* (1801), 104–40; "Ueber das Fichtesche Antwortschreiben auf mein Sendschreiben (N. V. im 1. Hefte)," *Beiträge Übersicht H 3* (1802), 185–209; and "Rechenschaft über mein Systemwechseln," *Beiträge Übersicht H 5* (1803), 23–46.

121 Fichte to Schelling, June 6, 1800, Fichte-AA III/4.260.

122 *Antwortsschreiben an Reinhold*, Fichte-AA I/7.291–324.

123 *Antwortsschreiben an Reinhold*, Fichte-AA I/7.313.

dili¹²⁴ and angrily rejects Fichte’s contention that Bardili’s philosophy is really just a new version of Reinhold’s *Elementarphilosophie*. He also defends the accuracy of his grasp of the *Wissenschaftslehre* by citing Fichte’s own testimony to that effect in the “Zweite Einleitung” to the *Wissenschaftslehre*, a defense that includes the memorable line: “Ob ich aber nicht vielleicht den tr. Idealismus *dann erst recht verstehen* gelernt habe, als ich denselben *aufgab*, darüber *entscheide zwischen uns die Zeit*.”¹²⁵ By the spring of 1801, Reinhold summarizes his relationship with Fichte in the following declaration: “die *Fehde* ist also auf beyden Seiten im Angesicht des Publikums im Werke. Desto besser!”¹²⁶

124 Regarding Reinhold’s persistent and misbegotten efforts to reconcile the systems of Fichte and Bardili, as well as Fichte’s response to the same proposal, see Zöller (2003) 230–40 and Schrader (1993).

125 “Ueber das Fichtesche Antwortschreiben auf mein Sendschreiben (N. V. im 1. Hefte),” in *Beiträge Übersicht H 3*, 185–209; Fichte-AA III/4.352–93.

126 Reinhold to Bardili, April 22, 1801, Fichte-AA III/5.24 fn. In this letter Reinhold reports that he had received a no longer surviving letter from Fichte in mid-April (see *ibid.* 5 and 24), in which Fichte informed him that his *Antwortschreiben* to Reinhold was in press and that in it he would demonstrate how utterly Reinhold had misunderstood both the *Wissenschaftslehre* and Bardili’s system. He also reports that Fichte had returned Reinhold’s last letter to him (a no longer extant letter from the end of 1799/beginning of 1800) “als ihn beleidigend.” After this point, the correspondence between Fichte and Reinhold becomes ever more sporadic and inconsequential. Fichte never appears to have written another letter to Reinhold; but Reinhold did not give up so easily and, as late as 1803, was still lamenting “unsre widernatürliche Trennung, als Philosophen” and still attempting to overcome the same by persuading Fichte of Bardili’s importance as a philosopher and pleading, “Fichte! es ist mir unmöglich das Verhältniß zwischen uns Beyden, das durch *unser* Streben nach Wahrheit gestiftet wurde, für aufgehoben zu erkennen. Was wir Beyde in diesem Streben gethan und gelitten haben, nöthigt mir den Wunsch und die Hoffnung ab, daß wir uns trotz aller bisherigen Mißverständnisse noch verstehen können und müssen” (Reinhold to Fichte, October 31, 1803, *ibid.* 209–317).

Fichte appears never to have replied to Reinhold’s entreaty. In his September 12, 1808 letter to Fichte (Fichte-AA III/6.265), which accompanied a copy of his “Von dem denkenden Unterscheiden. Beylage zur Recension der Kiesewetterschen Logic,” Reinhold called Fichte’s attention to the relevance of his new publication to Schelling’s *Naturphilosophie* and extended friendly greetings to Fichte himself. Reinhold also reviewed two more of Fichte’s books, the *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (a title with obvious reference to that of Reinhold’s *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*), published in the ALZ, November 21–22, 1804, *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* III.344–56, and *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*, published in the ALZ, February 17, 1812, *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* IV.387–93. In the former review Reinhold tries his best to translate Fichte’s talk of the activities of the pure I into Bardili’s idiom of ‘Denken als Denken,’ and in the latter Reinhold affirms the continuity between the earlier, *Jena Wissenschaftslehre* and the later version of the same, as outlined in *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*. However, most of Reinhold’s review consists simply of lengthy quo-

In terms of philosophical content, the most interesting issue discussed in the late correspondence between Reinhold and Fichte concerns the relation of universally valid and certain truth to the finite philosopher, with Reinhold insisting that there is always room for philosophical error, even at the most fundamental level, and Fichte passionately arguing the opposite, namely, that anyone who truly *experiences* what it is like to *know* something with *absolute certainty* simply cannot countenance the possibility that he is in error. This dispute culminates in a sharp disagreement concerning whether or not one can be a genuine philosopher without also considering one's own system to be the one and only true one, a disagreement that points to a fundamental difference between Reinhold and Fichte, both as human beings *and* as philosophers. This is one of the reasons I agree with those who contend that Reinhold was never really an 'Anhänger der Wissenschaftslehre.'¹²⁷ To be sure, he did abandon his own *Elementarphilosophie* in the light of Fichte's criticisms of the same and correctly grasped and came to wholeheartedly endorse (at least for a time) several of the more important and characteristic doctrines contained in the first version of the *Wissenschaftslehre*, including the following:

- (1) Systematic philosophy cannot begin with the relation of the subject to the object, but must proceed from a single foundational principle which contains both. This first principle of philosophy must be one that combines both theoretical and practical elements, cognizing and acting. Such a first principle cannot describe or be based upon any mere fact of consciousness, whether practical or theoretical, but must instead be the product of a *freely undertaken Tathandlung* on the part of the philosopher, one mirroring the original act of self-positing on the part of the pure I itself.
- (2) This *Tathandlung* or original act of absolute self-positing is impossible without another spontaneous act, one of positing something in opposition to the

tations from Fichte's text, followed by a few pages of criticism, in which Reinhold argues that Fichte misunderstands the original activity of *Geist*, "*das oberste Princip alles Lebens und Seyns*," to consist in pure *knowing*, though if this were true then the path taken by the *Wissenschaftslehre* would indeed be "der einzig mögliche für speculative Philosophie überhaupt." What the *Wissenschaftslehre* lacks, according to Reinhold, is *Leben*; "Es bleibt *totd*; denn durch das Seyn Gottes ist schon alles Seyn gegeben, es *wird* nichts wahrhaft durch ihn, keine Wirkung geht *von ihm aus* [...]. Das Princip ist *ohne Freyheit*."

127 See, for example, Klemmt's conclusion: "Bedenkt man aber, das die 'Paradoxien' die *einzig* Schrift darstellen, in der Reinhold den Fichteanismus selber und positiv in den Grundzügen zu entwickeln unternommen hat, so ist damit auf das klarste bewiesen, daß die *Wissenschaftslehre*, die Reinhold nie *voll* vertreten hat, nur ein flüchtiges *Duchgangs*stadium für ihn sein konnte" (Klemmt (1958) 561).

originally posited I; and this second act is impossible without a third one: an act of synthetically unifying the limited I and limited Not-I through the concept of *Wechselbestimmung*. Theoretical philosophy considers how the I is determined by the Not-I, and practical philosophy how the Not-I is determined by the I.

- (3) As for the ‘facts’ of sensible *and* nonsensible experience: these, along with the first principles of both theoretical and practical philosophy, must all be *derived* from the new foundational principle. The *Wissenschaftslehre* elucidates the relationship of the transcendental to the empirical by deriving the latter from the former.
- (4) The ‘pure I’ with the concept of which the *Wissenschaftslehre* begins must not be confused with the empirical I (the representing subject) nor with the practical I (the willing agent).

All of these propositions accurately describe certain features of Fichte’s early system, but are they *sufficient* to demonstrate that Reinhold had an accurate grasp of the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* or that he was ever a ‘Fichtean’? Or should one instead, in the manner of Alfred Klemmt, emphasize the important differences between “Reinholds Fichteanismus und Fichtes eigener Lehre,” or, following the lead of Reinhard Lauth, refer simply to Reinhold’s “scheinbaren Übertritt zur Wissenschaftslehre”?¹²⁸ The appropriateness of such reservations becomes all too clear when one considers what is *missing* from Reinhold’s elucidation of Fichte’s philosophy, a list that includes the following:

(1) Though Reinhold appreciated the originality and importance of Fichte’s project of developing the first principles of both theoretical and practical reason from one and the same foundational principle, he never seems to have grasped the *complex interrelations* between the theoretical and the practical activities of the I in Fichte’s early system. It is astonishing to note how oblivious he remained to what is surely one of Fichte’s most significant and original philosophical innovations, namely, his demonstration that practical reason is a *constitutive element* of theoretical reason and that the finite I could not engage in representing and cognizing were it not simultaneously engaged in willing and practical striving – and vice versa.¹²⁹

128 Klemmt (1958) 540; Lauth (1974a) 158; and Radrizzani (2003) 245–48.

129 This is confirmed by Radrizzani, who also reports that there is “[k]eine Spur in Reinholds Briefwechsel davon, daß Reinhold die Gliederung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil verstanden hat” (Radrizzani (2003) 249). See too Klemmt’s observation that “Reinhold war, wenn irgend jemand, kein Mensch der Urtat. Wiewohl er im Leben allezeit dem Primat des Praktischen huldigte, so war er doch als Wissenschaftler der geborene Theoretiker im strengsten

(2) Reinhold completely ignores the function of the *Anstoß* in Fichte's early system. (This, I believe, is what Fichte had in mind when he chided Reinhold for treating the I's original act of antithesis or positing in opposition 'too absolutely.') There is no recognition in any of Reinhold's discussions of the *Wissenschaftslehre* of what Fichte called the "unbegreifliche[n] Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind."¹³⁰ Without practical obstacles to its infinite striving the I could engage neither in representation nor in cognition; without an *Aufforderung* from another free individual, it could never posit itself as an individual; and without recognising the moral law as a categorical limit to its own arbitrary willing, it could never posit its own efficacy. Reinhold shows no awareness of or interest in any of this.

(3) Quite surprisingly, given the role of the concept of *Vorstellung* in his own *Elementarphilosophie*, Reinhold has nothing to say about Fichte's utterly new, genetic 'deduction of representation' at the end of Part II of the *Grundlage* or about the specific role of the power of productive imagination in the same.

(4) Though Reinhold correctly calls attention to the fact that the *Wissenschaftslehre* commences with an act of unconditioned *freedom*, he continued to interpret such freedom purely *theoretically*, as the freedom of abstraction and reflection, which is why he maintained that such an act requires an extra-systematic and extra-theoretical foundation in the purely practical realm of *belief*, which he understood as involving a rather different and more important kind of 'freedom.'¹³¹ What Reinhold fails to grasp fully is the *practical* dimension of Fichte's starting point.

One could easily add to this list of what is missing from Reinhold's account of Fichte's system. But the omissions just mentioned are, I believe, quite sufficient to indicate how far short he fell from adequately grasping the distinctive character of Fichte's project and to explain why he was never a true adherent of the *Wissenschaftslehre*. (Indeed, despite his solemn claim to have read the

Sinne des Begriffs," and this, according to Klemmt, is one of the things that made his break with Fichte's *Wissenschaftslehre* inevitable: "damit kehrte er zwar zu seinem eigensten Gebiet, der *theoretischen* Philosophie, zurück." (Klemmt (1958) 542) The first person to call attention to and to criticize Reinhold's failure to grasp the 'dynamically dialectical relationship' between the theoretical and practical spheres of the *Grundlage* appears to have been Adam (1930) 72–75. **130** *Ueber den Grund unseres Glaubens*, Fichte-AA I/5.353.

131 This reflects what Manfred Zahn has described as Reinhold's "zugrundliegenden Dualismus von idealistisch-theoretisch verstandenem Wissen und realistisch-moralisch verstandenem Glauben": "So bleibt das Reinholdsche Philosophieren im Behaupten, oder, was hier dasselbe besagt, in der Orientierung an Faktizität stecken. So sehr er die neuste Philosophie als Philosophie der Freiheit begrüßt, so sehr hat er ihr durch seine idealistische Interpretation und kompensatorischen Realismus wieder die Spitze abgebrochen" (Zahn (1974) 200–1).

Grundlage several times, I see no evidence that Reinhold ever really understood or had any appreciation for the contents of Parts II and III of the same or of the *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*).

Nor did Reinhold have an accurate appreciation of the proper relationship of Fichte’s *Naturrecht* and *Sittenlehre* to his *complete* system. Rather than grasping these disciplines as what they are intended to be – i. e., essential parts and expansions of a single, complete system, only the first principles or foundations of which are established in the *Grundlage* –, Reinhold viewed both texts simply as ‘applications’ of the later and thus felt entitled to discuss their ‘results’ in complete isolation from their transcendental foundations, thereby obscuring the originality and significance of Fichte’s doctrines of right and ethics. Such an effort also stands in flat contradiction to Fichte’s repeated admonition that the ‘results’ of the *Wissenschaftslehre* are quite unintelligible apart from a firm grasp of that complex *process* through which they are genetically derived from their transcendental starting point.

Indeed, none of Reinhold’s discussions of the *Wissenschaftslehre* suggest that he had any inkling of the distinctive synthetic-constructive or ‘genetic’ *method* of transcendental philosophy developed by Fichte in Jena, though he did have a good understanding of that act of global *abstraction* with which the *Wissenschaftslehre* must begin.¹³² What he does not appear to have grasped is precisely *how* Fichte proposed to derive additional theorems from the first principles of the theoretical and practical portions of his system with which Part I of the *Grundlage* concludes.¹³³ I would suggest that this failure on his part is one of the main reasons for his repeated complaints concerning the ‘difficulty’ and ‘obscurity’ of Fichte’s philosophical treatises. Though he dutifully echoes Fichte’s controversial claim that what is *a posteriori* from the standpoint of ordinary experience is *a priori* from the standpoint of speculative philosophy, he provides no

132 As Klemmt notes, it is indeed remarkable that Reinhold, in the *Paradoxien*, seems to consider the method of the *Wissenschaftslehre* to consist entirely in *abstraction*, particularly since he himself had previously criticized such a method in his presentations of his *Elementarphilosophie* (Klemmt (1958) 550 and 555–56).

133 As Zahn observes, “Eine der tatsächlichen Schwächen der Reinhold’schen Darstellung [der *Wissenschaftslehre*] ist, daß er laufend Spezifizierungen eines zentralen Begriffes – etwa des Freiheitsbegriffes – einführt, ohne das Spezifizierte ausdrücklich zu bestimmen oder im weiteren Verlauf der Gedankenentwicklung ausdrücklich festzuhalten. Auf diese Weise gelingt Reinhold meist nur scheinbar die in seiner Absicht liegende Versöhnung von für kontrovers gehaltenen Standpunkten” (Zahn (1974) 177 fn. 24).

assistance in understanding precisely *how* the speculative philosopher is supposed to *accomplish* his *a priori* derivation of the facts of experience.¹³⁴

Another way to go about ascertaining the accuracy of Reinhold's grasp of the *Wissenschaftslehre* during his alleged 'Fichte phase' would be to consider the specific *objections* to the *Wissenschaftslehre* raised in his later writings. Though such an investigation would go well beyond the limits of the present inquiry, it too would reveal several crucial shortcomings and errors in Reinhold's interpretation of Fichte's 'absolute I' and the relation of the same to the propositions derived from it, as is evident from his revival of the charges of 'subjectivism' and 'egoism' against the *Wissenschaftslehre* in his subsequent contributions to his *Beiträge zur leichtern Uebersicht*, beginning in 1801.¹³⁵

There were, of course, other, perhaps equally important extra-systematic differences between Reinhold and Fichte, which may also have contributed to Reinhold's dissatisfaction with the *Wissenschaftslehre*. One of these has been mentioned frequently above, namely, his objections to the *tone* of some of Fichte's more polemical writings. If a philosopher's system really cannot be separated from his person and temperament, as Reinhold frequently maintained, then it is plausible to think that Fichte's absolute refusal to take to heart Reinhold's constant request that he reconsider the tone in question may very well have helped to undermine his philosophy in Reinhold's eyes.

A final factor leading to Reinhold's repudiation of Fichte's philosophy is surely his heartfelt demand that philosophy have *direct* and *salubrious* influence

134 This is also Radrizzani's conclusion: "Doch wie oberflächlich und prekär Reinholds Bekehrung ist, erweist sein paradoxes Schweigen über die *Grundlage* und seine ängstliche Behandlung des *Versuchs einer neuen Darstellung* [...] in seiner Rezension der Schriften zur *Wissenschaftslehre*, sowie das Hervorheben unter dem Titel 'Blüten und Früchte' der aus transzendentaler Sicht fragwürdigsten Stellen aus dem *Naturrecht*, wozu noch der für ihn paradoxe Charakter der *Wissenschaftslehre*, wovon bereits im Brief an Baggesen vom 21. Februar 1797 die Rede ist, der zu einem Hauptthema der Schrift *Über die Paradoxien der neusten Philosophie* werden sollte und der im Keim Reinholds spätere Kritik der Künstlichkeit der *Wissenschaftslehre* enthält. Kein Wunder, daß die fichtesche Episode in Reinholds bekehrungsreicher Laufbahn nur von kurzer Dauer sein konnte!" (Radrizzani (2003) 256–57).

135 Concerning the specific details of Reinhold's accusations and how they reveal his misunderstanding of Fichte's project, see Lauth (1974b). According to Lauth, Reinhold, in his writings during the years 1801–03, raised all the essential objections to the early *Wissenschaftslehre* that have been raised since, and by doing so he helped Fichte realize more clearly that his system must begin with cognition of a 'relationless absolute.' Thus, however misplaced some of Reinhold's specific objections to the *Wissenschaftslehre* may have been, according to Lauth he nevertheless played a vital role in driving Fichte "zu einer Totalrevision des Grundprinzips der Philosophie" in his *Wissenschaftslehre* of 1804 (Lauth (1974b) 275). Zahn (1974) reaches a similar conclusion concerning Reinhold's influence upon Fichte's later philosophical development.

upon the affairs of everyday human life. His original enthusiasm for the *Wissenschaftslehre* was therefore tempered as soon he realized that Fichte was committed to the view that philosophy, as such, must remain a strictly theoretical or speculative enterprise, only indirectly related to the practical interests and concerns of ordinary human life. The *Atheismusstreit* appears to have made this difference clear to Reinhold and precipitated his turn away from the *Wissenschaftslehre* as incompatible with his own “weltanschauliches Grundinteresse.”¹³⁶

Just as one would not deserve to be called a ‘Kantian’ simply because one had absorbed the teaching of the Transcendental Aesthetic regarding the ideality of space and time, so Reinhold should not be called a ‘Fichtean’ merely because he endorsed *some* of the principles of the Jena *Wissenschaftslehre* and admired *some* of the conclusions and practical implications of Fichte’s *Naturrecht* and *Sittenlehre*. On the evidence assembled here, Reinhold never really acquired an adequate understanding of the *Wissenschaftslehre* and therefore could never have been a faithful adherent of Fichte’s philosophy, notwithstanding his unfeigned enthusiasm for the same. In his review of Fichte’s *Naturrecht*, Reinhold noted that many readers avoid the *Wissenschaftslehre* because of its “unstreitige bisherigen Schwierigkeiten” and “angebliche Unfruchtbarkeit.”¹³⁷ For a brief period of perhaps 24 months, he appears to have convinced himself that he had succeeded in overcoming those difficulties and was preparing to popularize and make practical use of the fruits of Fichte’s speculative labors. This conviction, however, quickly faded, leading Reinhold to reiterate many of his original objections to Fichte’s philosophy and to raise some new ones as well. He may well have continued to think of his own grasp of the *Wissenschaftslehre* as “wie der blinde von der Farbe,” but he was no longer convinced that there was ever anything that important to see there in the first place.

References

- Adam, Herbert (1930): *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel*, Heidelberg.
 Klemmt, Alfred (1958): *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburg.
 Lauth, Reinhard (1974a): “Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797”, in:

¹³⁶ See Lauth (1974a) 154–55 and Radrizzani (2003).

¹³⁷ *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen* II.96.

- Reinhard Lauth (ed.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold*, Bonn, 129–59.
- Lauth, Reinhard (1974b): “Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre”, in: Reinhard Lauth (ed.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold*, Bonn, 225–76.
- Marx, Karianne J. (2011): *The Usefulness of the Kantian Philosophy: How Karl Leonhard Reinhold’s Commitment to Enlightenment Influenced his Reception of Kant*, Berlin.
- Radrizzani, Ives (2003): “Reinholds Bekehrung zur Wissenschaftslehre und das Studium von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*”, in: Martin Bondeli and Wolfgang H. Schrader (eds.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam, Atlanta, 241–57.
- Schrader, Wolfgang H. (1993): “C. L. Reinholds ‘Systemwechsel’ von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in der Auseinandersetzung mit J. G. Fichte”, in: Walter Jaeschke (ed.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, Hamburg, 85–104.
- Zahn, Manfred (1974): “K. L. Reinholds Position in der Phase seiner größten Annäherung an die Wissenschaftslehre”, in: Reinhard Lauth (ed.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold*, Bonn, 160–201.
- Zöllner, Günter (2003): “Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie: Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold (1799–1800)” in: Martin Bondeli and Wolfgang H. Schrader (eds.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam, Atlanta, 217–33.

Philipp Schwab

„Gehe der Unbedingtheit des Ich nach...“

Fichtes erste Auseinandersetzung mit Reinhold und die Entwicklung des Grundsatz-Gefüges in den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie*

Abstract: This paper focuses on Fichte's first critical discussion of Reinhold in his *Own Meditations on Elementary Philosophy* (1793/94) and thereby addresses a twofold concern. Historically, the paper reconstructs how Fichte, in his experimental monologue, step by step develops several aspects later to become crucial to his account of the three 'original propositions'. Systematically, the paper focuses on a key problem in the foundation of the system, namely, the transition from the first proposition (the I) to the second proposition (the non-I). The paper seeks to show that Fichte, in his first attempt to clarify the structure of the original proposition(s), presents two conflicting solutions to this problem: one focusing on the I as unconditional, and one tending more towards a co-originality of the I and the non-I. A final section traces this ambiguity in Fichte's subsequent writings up to his commentary on Reinhold's transition to the *Wissenschaftslehre* in 1797.

Im Brief an Reinhold vom 1. März 1794, der erstmals eingehender das Verhältnis beider philosophischen Ansichten behandelt, schreibt Fichte:

Ihre vortrefliche Schrift über das Fundament des philosophischen Wißens habe ich mehrere mahle gelesen, und sie immer für das Meisterstück unter Ihren Meisterstücken gehalten. Ich stimme mit dem, was Sie daselbst über das allgemeine Verfahren bei der philosophischen Reflexion, über die Erforderniße einer Philosophie überhaupt, und insbesondre ihres ersten Grundsatzes sagen, so sehr überein, daß ich nachweisen könnte, ohngefähr das gleiche, noch ehe ich Ihre Schrift gelesen hatte, niedergeschrieben zu haben. Um desto unerklärbarer ist mir es bis jetzto, woran es liegen möge, daß ich dem Satze des Bewußtsey'n's – (dem Ihrigen –) die Merkmale eines ersten Grundsatzes, über die wir völlig einig sind, nicht zuerkennen kann. Nach mir ist er ein Lehrsatz, der durch höhere Sätze bewiesen, und bestimmt wird.¹

¹ Fichte an Reinhold, 01.03.1794, Fichte-AA III/2.78. Fichte antwortet hier auf Reinholds vorigen Brief vom 6. Februar 1794, in der dieser unter anderem die Frage stellt, ob Fichte die *Fundament*-Schrift von 1791 gelesen habe (vgl. Reinhold an Fichte, 06.02.1794, ebd. 63). Schon im Brief vom 15. Januar 1794 spricht Fichte andeutungsweise von einer „Verschiedenheit“ des „besondern Weges“ zwischen beiden (Fichte an Reinhold, 15.01.1794, ebd. 53). Darauf antwortet Reinhold unter anderem: „Die Einhelligkeit zwischen unsren Gesinnungen, die ich in Ihren Schriften gefunden habe, ist mir so auffallend und so interessant gewesen, daß ich die Verschiedenheiten

<https://doi.org/10.1515/9783110685053-004>

Bei aller Bemühung, die Unterschiede nicht allzu sehr in den Vordergrund treten zu lassen,² fällt doch Fichtes Stellungnahme zur Nähe und Distanz beider Ansätze der Sache nach deutlich genug aus: Zwar stimmt er mit Reinhold insbesondere darin überein, dass es zur Konstitution der Philosophie als Wissenschaft und System *eines ersten* Grundsatzes bedürfe – mit Reinholds Aufstellung dieses Satzes selbst hingegen erklärt er sich nicht einverstanden. Reinholds ‚Satz des Bewusstseins‘ – der gemäß der Fassung der *Fundament*-Schrift besagt, „*daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde*“³ – ist für Fichte *noch nicht* der oberste Grundsatz aller Philosophie, vielmehr selbst ein abgeleiteter Satz, der auf höheren beruhe.⁴

Bekanntlich hat sich Fichte zur hier angedeuteten ‚Überbietung‘ von Reinholds Satz des Bewusstseins durch höhere Sätze insbesondere von Gottlob Ernst Schulzes skeptischer Kritik in seiner Schrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* von 1792 veranlasst gesehen.⁵ Im Umfeld von Fichtes erster Bekanntschaft mit dieser Schrift finden sich durchaus drastische Äußerungen. An Wloemer schreibt er November 1793, dass er „durch die Lectüre eines entschloßnen Skeptikers zu der hellen Ueberzeugung geführt wurde, daß die Philosophie vom Zustand einer Wißenschaft noch weit entfernt sey, u. genöthigt wurde mein eignes bisheriges

zwischen unsren Denkart bisher kaum bemerkt habe. Diejenigen die bis itzt mir selbst nicht entgangen sind, habe ich von der Art gefunden, daß sie gar wohl auch mit einer Einhelligkeit im *Wesentlichen* der *Denkart* bestehen können. Ihr Brief scheint mich auf Mehrere und grössere vorbereiten zu wollen. Desto besser!“ (Reinhold an Fichte, 06.02.1794, ebd. 62f.) Vgl. auch die folgende Anm.

2 Entsprechend schreibt auch Fichte wenig später an Böttiger, er sei „schon lange in Verlegenheit“ wie er sich gegenüber Reinhold, „gegen diesen großen Selbstdenker, und würdigen Menschen würde zu benehmen haben; da ich ihm gerade heraus widersprechen, und die Unzulänglichkeit seines Systems zeigen muste.“ (Fichte an Böttiger, 02.04.1794, Fichte-AA III/2.93)

3 Reinhold, *Fundament*, 78, RGS 4.50. Hier schreibt auch Reinhold, der „Satz des Bewußtseyns“ sei „so wenig eine *Definition*, daß er vielmehr nur dadurch sich zum *ersten Grundsatz* aller Philosophie qualificirt, weil er einen Begriff, von dem keine Definition möglich ist, aufstellt, und die höchste aller möglichen Definitionen nicht selbst ist, sondern sie erst möglich macht.“ (Ebd.)

4 Vgl. zur Konstellation zwischen Reinhold und Fichte in dieser Zeit insgesamt Bondeli (1995) 155–239.

5 Vgl. für einen aktuellen Beitrag und zur Diskussion der Forschungslage Breazeale (2016). Bemerkenswerterweise thematisiert die Forschung eher die Details im Rückbezug Fichtes auf Schulze und Reinhold als die Konsequenzen, die Fichte im Blick auf den *eigenen* Ansatz aus Schulzes Kritik zieht. Vgl. zur Bedeutung Flatts in diesem Zusammenhang und zu Fichtes erstem Zweifel an Reinholds Satz im Februar 1793 Onnasch (2016) 24–28. Vgl. zu Fichtes Ansatz als Antwort auf skeptische Einwände gegen die kritische Philosophie insgesamt auch Imhof (2014).

System aufzugeben, u. auf ein haltbareres zu denken.“⁶ Noch deutlicher heißt es im Dezember an Stephani:

Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, *Reinhold* bei mir gestürzt, *Kant* mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder angebaut werden. Das thue ich nun, seit ungefähr 6 Wochen, treulich. Freuen Sie sich mit mir der Aernte: ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesammte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt. – *Kant* hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen.⁷

Die ‚Aernte‘ dieses ‚Neuanbaus‘ präsentiert Fichte erstmals öffentlich in seiner bis Mitte Januar 1794 fertiggestellten und im Februar erschienen Rezension des *Aenesidemus*. Diese Rezension lässt auch bei aller Vorläufigkeit der Äußerungen deutlicher erkennen, worauf Fichte im Brief an Reinhold eher kaschierend anspielt – ist doch der Aufweis eines ‚höheren Grundsatzes‘ ein leitendes Motiv des Textes.⁸ Fichte schließt sich namentlich Aenesidemus‘ Kritik an, nach der die in Reinholds Satz des Bewusstseins aufgerufenen Relations-Aspekte von „*Unterscheiden* und *Beziehen*“ nicht derart „vollständig, und also bestimmt“ seien, „daß es nicht mehr als eine Deutung zulasse“.⁹ Dies habe Aenesidemus, wie Fichte knapp aber klar kommentiert, „wenigstens für den Rec. befriedigend darge-than“.¹⁰ Und daran anschließend heißt es, im Modus hypothetischer Frage:

Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität, und der Gegensatzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität, und des Gegentheils bestimmen ließe?¹¹

6 Fichte an Wloemer, November 1793, Fichte-AA III/2.14. Mit ähnlichen Wendungen beginnt dann auch die *Aenesidemus*-Rezension (vgl. *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.41) und auch noch die *Begriffsschrift* (vgl. *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.109). Vgl. zu den hier zitierten und ähnlichen Briefstellen auch das „Vorwort“ zu den *Eignen Meditationen* in Fichte-AA II/3.6f.

7 Fichte an Stephani, Dezember 1793, Fichte-AA III/2.28.

8 Auf diese Rezension verweist auch Fichte eingangs des zitierten Briefs an Reinhold, ebenfalls mit einer Unterscheidung von Nähe und Distanz: „Die Recension des Aenesidemus in der A. L. Z. als deren Verfaßer ich mich Ihnen nenne, wird Ihnen gezeigt haben – ich wünsche beides mit gleicher Evidenz – theils, wie sehr ich Ihre Untersuchungen schätze, und wie viel ich Ihnen verdanke, theils, wo ich auf dem Wege, den Sie so rühmlich gegangen sind, weiter gehen zu müssen glaube.“ (Fichte an Reinhold, 01.03.1794, Fichte-AA III/2.77)

9 *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.44.

10 Ebd.

11 Ebd. Im Unterschied zu anderen Einwänden von Aenesidemus-Schulze schränkt Fichte seine Zustimmung in dieser Hinsicht nicht durch kritische Rückfragen ein. Das Desiderat eines ‚höheren

Eben dem aus Fichtes Sicht zu konstatierenden Mangel an *Bestimmtheit* in Reinholds Satz soll also der ‚aufzuforschende höhere Grundsatz‘ abhelfen. In der Rezension finden sich zudem, obschon allein im Modus vorläufiger ‚Behauptung‘, erste inhaltliche Erläuterungen dieses höheren Satzes, die sichtbar bereits auf zentrale Motive der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 vorausdeuten. Wiederum die Wendung des Briefes an Reinhold vorwegnehmend heißt es: „Rec. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, daß er [der Satz des Bewusstseins] ein Lehrsatz sey, der auf einen andern Grundsatz sich gründet; aus diesem aber *a priori*, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen läßt“; dieser oberste Grundsatz seinerseits aber müsse „nicht eben eine *Thatsache*, er kann auch eine *Thathandlung* ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann.“¹² Schließlich gibt Fichte auch schon mehrfach direkte Formulierungen des obersten Grundsatzes, wenn auch ohne diesen klar als solchen auszuweisen oder gar ausführlich herzuleiten. In der Diskussion von Ding an sich und Noumenon formuliert Fichte den Satz „*Ich bin*, und zwar: *ich bin schlechthin weil ich bin*“, und ergänzt: „Das Ich ist, *was* es ist, und *weil* es ist, *für* das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsre Erkenntniß nicht gehen.“¹³ Und in den finalen Partien zur praktischen Philosophie und dem Sittengesetz erläutert Fichte, wieder eher beiläufig, den zuvor eingebrachten Begriff der Tathandlung als Selbstsetzung:

Satzes‘ zeigt sich schon etwas früher im Text, im Blick auf die Einigkeit von Aenesidemus mit Reinhold, dass der oberste „Grundsatz kein anderer seyn könne, als derjenige, welcher den höchsten aller Begriffe, den der Vorstellung und des Vorstellbaren, festsetze, und bestimme.“ (Ebd. 42) Hierzu bemerkt Fichte, es bleibe dem Rezensenten „zweifelhaft [...] ob die Philosophie selbst bey ihrer Einmüthigkeit über [diesen] Punkt gewinnen möge, wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, daß dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewusstseyns, als *ersten* Satz der gesamten Philosophie, mit Grunde erinnern läßt, auf die Vermuthung führe, daß es für die gesamte, nicht etwa bloß für die theoretische, Philosophie noch einen *höheren* Begriff geben müsse, als den der Vorstellung.“ (Ebd. 42f.) Vgl. auch zur Kritik Fichtes an dem Satz des Bewusstseins als einem ‚empirischen Satz‘ Bondeli (1997).

12 Ebd. 46. Vgl. die Formulierung ganz zu Beginn und in Schritt 6 von § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.255 u. 258f.

13 *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.57. Vgl. die großteils wortgleiche, zusammenfassende Formulierung in Schritt 10 von § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.260. Die abschließende Wendung hat einen Vorläufer bereits in den *Eignen Meditationen* (vgl. Fichte-AA II/3.49f.; vgl. dazu unten Abschnitt 2) und wird dann in der *Begriffsschrift* und *Grundlage* wieder aufgenommen, allerdings in Bezug auf alle *drei* Grundsätze. Vgl. *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.152: „Ueber diese drei Absoluten hinaus geht keine Philosophie.“ Vgl. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.272: „Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre.“

„Wenn nemlich [...] das Ich in der intellectuellen Anschauung *ist, weil* es ist, und *ist, was* es ist; so ist es insofern *sich selbst setzend*, schlechthin selbstständig, und unabhängig.“¹⁴

Die folgende Untersuchung möchte im Blick auf diese vorab skizzierte ‚Überbietung‘ von Reinholds Satz des Bewusstseins durch Fichtes ‚Satz des Ich‘ zwei spezifische Akzente setzen. Zum einen gilt in *historischer* Hinsicht das Interesse jenem Manuskript, in dem Fichte unmittelbar die Irritation durch die *Aenesidemus*-Lektüre verarbeitet und – gemäß den zitierten Briefen – ein eigenes und ‚haltbareres‘ System ‚neu anzubauen‘ sucht: den 1793/94 niedergeschriebenen *Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie*.¹⁵ Dabei soll Schritt für Schritt aufgezeigt werden, wie sich Fichte, unter beständigen Experimenten und Selbstrevisionen, zentrale Elemente des Grundsatz-Gefüges erschreibt, das ihm dann in der *Aenesidemus*-Rezension schon in Teilen klar vor Augen steht und schließlich in der *Grundlage* seine kanonische Fassung erhält.

Dabei folgt die Untersuchung zum anderen einer spezifisch *systematischen* Fragestellung. Bereits in Fichtes allererster Formulierung des Grundsatz-Gefüges in den *Eignen Meditationen* soll ein zentrales sachliches Problem der Systemkonstitution freigelegt werden, das – so die These – auch in den folgenden Anläufen zur Wissenschaftslehre virulent bleibt: das Problem des *Übergangs* vom obersten Grundsatz zu weiteren Sätzen des Systems. Ist nämlich einmal das ‚absolute Ich‘ als unbedingtes, immanentes und selbstbezügliches Prinzip der Philosophie im ersten Grundsatz erfasst, so stellt sich die Frage, wie *von ihm her* überhaupt *weitere* Bestimmungen und Sätze des Systems aufgewiesen oder gar aus ihm abgeleitet werden können. Diese Schwierigkeit kulminiert bereits in den

14 Rez. *Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.65. Bekanntlich fällt die Bestimmung der ‚intellektuellen Anschauung‘ in der *Grundlage* und schon in der *Begriffsschrift* nicht mehr. Die zitierte Stelle, weitere Passagen der *Aenesidemus*-Rezension und auch die große Präsenz des Begriffs in den *Eignen Meditationen* sprechen aber dafür, dass er der *Sache* nach auch in der *Grundlage* noch präsent ist. Vgl., im Umfeld der oben zitierten Partien, ebd. 48 u. 57. Auch noch in den *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre* von Februar bis April 1794 gebraucht Fichte diesen Begriff bezüglich des Ich: „Es wird sich ferner zeigen, daß das *Ich* ursprünglich auch eine Anschauung, aber keine sinnliche, sondern *intellektuelle* ist.“ (*Züricher Vorlesungen*, Fichte-AA IV/3.34) Vgl. zum Thema auch Stolzenberg (1986) 165 f. und Schwab (2017) 268.

15 Vgl. zu diesem Text und den einzelnen hier zu behandelnden Abschnitten zukünftig ausführlich den kooperativen Kommentar Kisser u. Lohmann (2020). Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an zwei Tagungen zu den *Eignen Meditationen* in Rammenau und Wittenberg 2017/18 sei für die gemeinsame Diskussion des Textes gedankt. Die bisherige Forschung zu den *Eignen Meditationen* ist recht schmal. Vgl. zu einer Reihe der im Folgenden interpretierten Textstücke insbesondere Stolzenberg (1986) 11–173. Vgl. zu Einzelnem auch Schrader (1972), 19–26, Moiso (1979) 39–59, Lauth (1989) 167–177, Henrich (2003) 184–201.

Eignen Meditationen in der Frage nach dem Übergang vom ersten zum zweiten Satz – und damit dem Übergang vom Ich zum Nicht-Ich.¹⁶

Die bezeichnete Problematik lässt sich auch noch den soeben zitierten Partien der *Aenesidemus*-Rezension ablesen. Ist es nämlich an einigen Stellen unzweifelhaft, dass Fichte allein *einen* obersten Grundsatz anvisiert – eben den des Ich¹⁷ –, so fallen andere Formulierungen ambivalenter aus. Dies gilt insbesondere für die spannungsreiche Hindeutung auf „*einen* aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität, *und* der Gegensetzung“.¹⁸ Handelt es sich hierbei in der Tat um nur *einen* obersten Satz, gegebenenfalls mit doppelter Bestimmung – oder bereits um zwei Grundsätze? In seinem Manuskript von 1793/94 ringt Fichte mit eben dieser Frage, ob die ‚Gegensetzung‘ – und mit ihr auch das dem Ich entgegengesetzte Nicht-Ich – den Inhalt eines eigenen, *zweiten* Satzes ausmachen müsse, oder ob sie bereits im *ersten* Satz mit einzufassen sei. Dabei erscheint zunächst die Integration der Gegensetzung in den ersten Satz mit Blick auf die Ableitungsproblematik als vielversprechend, erübrigte sich doch dann ein harter Übergang von Ich zu Nicht-Ich. Mit einem solchen Grundsatz als ‚Doppelsatz‘, der Ich und entgegengesetztes Nicht-Ich *zugleich* fasst, läuft Fichte aber Gefahr, sich eben jene Schwierigkeiten wieder aufzubürden, die er doch mit den ‚höheren Sätzen‘ hatte vermeiden wollen, nämlich Uneindeutigkeiten und Unbestimmtheiten im Gefüge des obersten Satzes, ähnlich denen von ‚Beziehen‘ und ‚Unterscheiden‘ in Reinholds Satz des Bewusstseins. Zudem drohte so das Ich als Prinzip der Philosophie den Status eines Unbedingten zu verlieren, wäre es doch in der wechselseitigen Bezogenheit auf das Nicht-Ich *durch* dieses bedingt. In diesem Zusammenhang formuliert auch Fichte an sich selbst die Mahnung, die den vorliegenden Überlegungen vorangestellt ist:

16 Das hier benannte Problem wird wohlgernekt als ein *Sachproblem* verstanden, das mit dem Ansatz eines ersten Grundsatzes und Prinzips unmittelbar impliziert ist – keineswegs also als marginaler Mangel der Ausführung, der sich einfach korrigieren ließe. Gerade im Blick auf die Bestimmungen von Identität und Gegensatz bzw. Differenz in der *Aenesidemus*-Rezension lässt sich die benannte Problematik systematisch als ‚prinzipientheoretische Aporie‘ fassen: Einerseits soll das im obersten Grundsatz ausgedrückte Prinzip der Philosophie als unmittelbar-evidentes, unbedingt-immanentes und absolut-identisches gefasst werden; andererseits lässt gerade diese Bestimmung den Übergang von Identität zu Differenz und damit zu weiteren Sätzen des Systems als hochgradig problematisch erscheinen. Vgl. hierzu und zu der These, dass dieses Grundproblem auch die folgenden Debatten der klassischen deutschen Philosophie bestimmt, Schwab (2017).

17 So etwa wenn er, wie zitiert, zur Bestimmung „Das Ich ist, *was* es ist, und *weil* es ist, *für* das Ich“ anmerkt, über „*diesen* Satz hinaus kann unsre Erkenntniß nicht gehen.“ (Rez. *Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.57; Herv. v. Verf.)

18 Ebd. 44; Herv. v. Verf.

„Gehe der Unbedingtheit des Ich nach.“¹⁹ Die *Eigenen Meditationen* entwerfen verschiedene, teils miteinander konkurrierende, teils sich überlagernde Lösungsversuche zu dieser Frage, die dann in Schriften der Jahre 1794–97 wiederkehren werden.

Dieser Zusammenhang soll im Folgenden in vier Schritten eingeholt werden. In der Hauptsache analysiert die Untersuchung diejenigen Partien der *Eigenen Meditationen*, in denen sich sukzessive Fichtes späteres Grundsatz-Gefüge herauschält und die zugleich das benannte zentrale Problem des Übergangs sichtbar machen. Dabei ist es zum Teil notwendig, sich auf den gewundenen und experimentierenden Gedankengang Fichtes ein Stück weit einzulassen, sofern allein auf diesem Weg die Herausbildung verschiedener Optionen des Grundsatz-Gefüges sachlich nachvollziehbar wird. Der erste Schritt thematisiert in diesem Sinne ausführlich Fichtes erste Entwicklung der Grundsätze zu Beginn der *Eigenen Meditationen*, in der sich schon die beiden grundlegenden Optionen zeigen (1. Abschnitt). Vor diesem Hintergrund widmen sich die folgenden beiden Schritte etwas knapper den weiteren Anläufen zur Bestimmung der Grundsätze in späteren Teilen des Manuskripts (2. und 3. Abschnitt). In einem abschließenden Ausblick wird skizzenhaft gezeigt, wie sich die aufgewiesene Grundfrage in den folgenden Texten Fichtes bis hin zu seinen Äußerungen über Reinholds ‚Wechsel zur Wissenschaftslehre‘ 1797 ausgestaltet (4. Abschnitt).

1 Ein Satz, oder zwei? Die erste Formulierung der Grundsätze

Das wohl zwischen November 1793 und Januar 1794 niedergeschriebene Manuskript der *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie*²⁰ beginnt mit zwei kurzen, allgemein gehaltenen Abschnitten, betitelt „*Logik der ElementarPhilosophie*“²¹ und „*Logische Regeln*“.²² Bezüglich der vorliegenden Fragestellung und im Blick auf die folgenden Texte Fichtes ist hier insbesondere zweierlei bemerkenswert. Zum einen beziehen sich die einleitenden Abschnitte zwar an zwei Stellen ausdrücklich auf Aenesidemus-Schulze,²³ im Unterschied zur *Ae-*

¹⁹ *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.48.

²⁰ Vgl. zur Datierung das „Vorwort“ in *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.3–19.

²¹ Ebd. 21.

²² Ebd. 22. Vgl. zu der Partie in Fichte, ebd. 21–35, ausführlich den Kommentar von Bondeli in Kisser u. Lohmann (2020).

²³ Vgl. *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.23f.

nesidemus-Rezension setzt allerdings Fichte hier nicht mit einer intensiven, detaillierten und chronologischen Diskussion von dessen Kritik an Reinhold an.²⁴ Zum anderen, und damit verbunden, sind die anfänglichen Erörterungen zwar dem „Begriff“²⁵ der Elementarphilosophie gewidmet und mithin allgemeiner und methodologischer Art; sie thematisieren offenkundig Grundprobleme und -strukturen der Elementarphilosophie und versuchen diese zu klären. Der Text geht aber dabei noch nicht von denjenigen methodologischen Grundbestimmungen aus, die dann wenig später den Auftakt der *Züricher Vorlesungen* und der aus diesen hervorgegangenen *Begriffsschrift* bilden – nämlich dem Zusammenhang von Systemform und erstem konstituierenden Grundsatz.²⁶ Fichte behandelt hier durchaus Themen, die für die folgenden, systematischer verfahrenen Texte bedeutsam werden, so etwa prominent das Verhältnis der Elementarphilosophie (später: Wissenschaftslehre) zur Logik,²⁷ das Ableitungsverfahren der Elementarphilosophie,²⁸ ihr Verhältnis zu ihrem Gegenstand²⁹ und mehrfach ihre zirkuläre Struktur.³⁰ Auch deutet Fichte schon in den ersten Partien auf die Bestimmung des Ich hin: Gleich eingangs schreibt er, „alles“ müsse „zur subjectiven Einheit aufgenommen werden“ und bestimmt wenig später die „Gesetze[...]“, nach denen geschlossen werde, als die „des Ich“;³¹ auch definiert er die „ElementarPhilosophie“ insgesamt als „*Reflexion, Denken* über die allgemeinste Handlungsart, u. LeidensArt unsers Ich“.³² Alle diese Motive sind aber eben noch nicht ausdrücklich auf das Desiderat eines ersten *Grundsatzes* bezogen.³³

24 Vgl. im Kontrast dazu den genau an Schulzes Vorgehen orientierten Kommentar der *Aenesidemus*-Rezension, besonders in *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.42–49.

25 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.21.

26 Vgl. den Beginn in *Züricher Vorlesungen*, Fichte-AA IV/3.19 sowie *Über den Begriff*, AA I/2.112.

27 Vgl. bes. *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.22.

28 Vgl. bes. das Motiv der „undurchbrechliche[n] Kette“ in *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.22, vgl. auch die Erläuterung zur Ableitung und Folge der Sätze auseinander in ebd. 25.

29 Vgl. ebd. 22f.

30 Vgl. in verschiedenen Hinsichten ebd. 21–26.

31 Ebd. 21. In einer der Randbemerkungen, die zum Teil aber sicher deutlich später notiert sind (vgl. unten Anm. 44), schreibt Fichte hierzu auch „Grundsatz der Einheit des Ich.“ (Ebd. 21 Anm.)

32 Ebd. 22.

33 Es finden sich aber eine Reihe von methodischen Bemerkungen, die gerade für den späteren Aufweis der Grundsätze instruktiv sind. So heißt es etwa in einer Anmerkung: „NB. Die ersten u. höchsten Facta selbst gelangen nicht zum Bewußtseyn; das höchste, was zum Bewußtseyn gelangt, ist wohl das Reinholdsche: – Die Aufgabe ist nur die, ein Experiment zu machen, woraus zum Bewußtseyn kommen muß, daß sie vorgegangen sind.“ (Ebd. 25 Anm.) Aus folgenden Partien wird allerdings deutlich, dass diese Beschränkung sich auch allein auf das *empirische* Bewusstsein im Unterschied zum *reinen* Bewusstsein beziehen kann (vgl. ebd. 90 u. 144) – ähnlich

Erst zum Abschluss der einleitenden Erörterungen, und bemerkenswerterweise eher randständig unter dem Titel „Beiläufige Untersuchung“, formuliert Fichte dann mit Blick auf Reinhold die Frage: „[O]der bestimmter, läßt sich die ganze Philosophie auf ein einziges Faktum aufbauen, oder muß man mehrere zu Hilfe nehmen?“³⁴ Zwar zeigt diese Alternative schon klar die methodologische Kernfrage an, die dann die folgenden Erörterungen bestimmen wird: Gelingt es, die Einheit des philosophischen Systems aus *einer* ‚Tatsache‘ und *einem* sie ausdrückenden Grundsatz zu gewinnen – oder sind *mehrere* Tatsachen und Grundsätze notwendig? Diese Frage ist aber eben noch nicht als solche der deutlich anvisierte und methodisch reflektierte *Ausgangspunkt* der Untersuchung.

1.1 Der erste Satz

Vor diesem Hintergrund erscheint die dann folgende erste Formulierung von Fichtes oberstem Satz doch noch als recht unvorbereitet. Ansatzlos notiert Fichte nun unter der Überschrift „*Zur Elementar Philosophie selbst*“ die folgende Überlegung:

1.) Der erste Satz ist der des „Ich“ – Aber setzt dieser nicht schon den Begriff der Vorstellung voraus? Das Ich wird vorgestellt. – Aber eben so wohl setzt der Satz des Bewußtseyns den des Ich voraus. Allenthalben treffe ich auf einen Zirkel. – Das Bewußtseyn würde gleichfalls erklärt werden müssen. – Wie ist dieser Sache abzuhelpen? Eine Untersuchung, von der das ganze Schicksal der ElementarPhilosophie fast von vorn herein abhängt. – Setze ich „Anschauung“ so fragt man wieder nach dem Begriffe – den aber bin ich nun freilich nicht schuldig zu geben. – Du fragst was soll ich mir dabei denken? Das wirst Du schon sehen, antworte ich. Geduld. – Jetzt ist es noch nicht daran, Dich denken zu machen – sondern ich verlange von meinem Schüler bloß das Anschauen. –

1ster Satz. / „Das Ich ist anschaulich.[,] „Schau Dein Ich an[,] „Du bist Dir Deines Ich bewußt.[,] – Bewußt ist gewöhnlicher, als Anschauung, oder anschaulich; ist es darum deutlicher – könnte mir nicht einer eine Schikane darüber machen. –³⁵

Bemerkenswert ist an dieser Exposition wiederum zweierlei. Zum einen wird der Begriff des Ich als Inhalt des obersten Satzes in keiner Weise hergeleitet oder legitimiert. Offenkundig nimmt also Fichte in der Selbstverständigung der *Eignen*

wie dann auch später in der *Grundlage* (vgl. Fichte-AA I/2.255 u. 263). Vgl. dazu auch unten Abschnitt 3. Vgl. ähnlich wie in der Anmerkung zu *Eigne Meditationen* auch *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.141f.

³⁴ *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.26.

³⁵ Ebd. 26f.

Meditationen den Ich-Begriff aus früheren, aber wohl noch vorläufigen Überlegungen auf. Entsprechend wird Fichte später in der „Zweiten Einleitung“ des *Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797 rückblickend angeben, er habe bereits in Königsberg – also spätestens im Winter 1792/93 – dem „HofPrediger Schulz“ seine damals „noch unbestimmte Idee“ mitgeteilt, „die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen“. ³⁶ Tatsächlich spricht Fichte dann auch schon im *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* von 1793 mehrfach von der „reine[n] Form unsers Selbst“ und sogar vom „reine[n] Ich“, ³⁷ wenngleich der Begriff hier ebenfalls durchaus ‚unbestimmt‘ ist. ³⁸

Dem entspricht es zum anderen, dass der Begriff des Ich auch in Fichtes erster Formulierung des obersten Satzes in den *Eigenen Meditationen* noch als hochgradig ungesichert und klärungsbedürftig erscheint. So wird der erste Satz zu Beginn gar nicht als solcher formuliert, sondern als ‚Satz des Ich‘ bloß *angezeigt* – und zudem unmittelbar problematisiert. Fichte führt nämlich zunächst den Begriff des Ich mit dem der Vorstellung eng (‚Das Ich wird vorgestellt‘) und konstatiert demzufolge eine zirkuläre wechselseitige Abhängigkeit zwischen Reinholds Satz des Bewusstseins und seinem eigenen, ‚neuen‘ Satz des Ich: Der Begriff des Ich scheint den der Vorstellung vorauszusetzen, wie aber umgekehrt auch der (in der Vorstellung zentrierende) Satz des Bewusstseins den Begriff des Ich. Es ist also für Fichte keineswegs von vornherein deutlich und ausgemacht, dass und inwiefern das Ich des ersten Satzes ‚höher‘ stehe als die Vorstellung, und mithin jener Satz dem Satz des Bewusstseins einfach vorausgehe – vielmehr wird dieser Zusammenhang erst als zu klärende *Frage* aufgeworfen und zugleich als entscheidender Punkt für das ‚Schicksal‘ der Elementarphilosophie benannt.

Die im zitierten Absatz sukzessive hervortretende Lösung dieses Problems liegt nun offenkundig im Begriff der *Anschauung*: Das Ich des ersten Satzes soll unmittelbar-anschaulich und mithin doch nicht im Modus der Vorstellung (oder als diese voraussetzend) gefasst werden. Dabei weist Fichte im experimentierend-dialogischen Gedankengang auch den Einwand ab, das Ich müsse sogleich für das Denken und mithin als Begriff gegeben werden. Vielmehr soll eine begriffliche

³⁶ *Versuch einer neuen Darstellung*, Fichte-AA I/4.225.

³⁷ *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile*, Fichte-AA I/1.241f. Vgl. auch ebd. 219 u. 310. Vgl. dazu auch Lauth (1989) 164 f.

³⁸ Ein entsprechendes Urteil Wielands teilt auch Reinhold in seinem ersten Brief Fichte mit: Wieland habe ihn auf die *Revolutions*-Schrift aufmerksam gemacht; dieser „bedauerte nur, daß er und seines Gleichen, wie er sich ausdrückte, von der *reinen Form des Ichs* sich keinen Begriff machen, sondern nur ahnen könnte, was damit gemeint sey.“ (Reinhold an Fichte, 12.01.1794, Fichte-AA III/2.36)

Bestimmung des Ich offenkundig der Anschauung unter- und nachgeordnet bleiben – mit dem ersten Satz ist allein unmittelbare Anschauung des Ich ‚verlangt‘. Der dabei fingierte Dialog mit dem ‚Schüler‘ leitet Fichte augenscheinlich darauf hin, die im ersten Satz ausgedrückte Anschauung nun als *Forderung* – und in diesem Sinne hier schon als *Postulat*³⁹ – zu akzentuieren, eben als Aufforderung an die eigene Selbsttätigkeit des ‚Schülers‘.

In der im zweiten Absatz folgenden, eigentlichen Formulierung des ersten Satzes in drei Varianten drückt vor allem die zweite Fassung diesen Forderungscharakter aus (‚Schau Dein Ich an‘). Auch die dritte Variante enthält die implizite Forderung an ein ‚Du‘ (‚Du bist Dir Deines Ich bewußt‘), während die erste Variante die Anschaulichkeit des Ich – in größerer Nähe zu Reinholds Satz – noch sozusagen ‚neutral‘ als *Tatsache* präsentiert (‚Das Ich *ist* anschaulich‘). Gerade in der Abstoßung von dieser Auffassung als *Tatsache* zeigt nun die an der Forderung orientierte zweite und dritte Variante deutlich, dass die Anschauung des Ich nicht als äußerlich-neutrale, sondern eben als *Selbstanschauung* zu fassen ist – das Ich ist also nun wesentlich als *unmittelbare Selbstbezüglichkeit* verstanden. Dabei ist allerdings auffällig, dass Fichte in den ersten beiden Varianten des Satzes die Bestimmung der ‚Anschauung‘ verwendet, diese aber in der dritten Fassung wieder durch den Begriff des ‚Bewusstseins‘ ersetzt, welchen er doch zuvor noch eng mit der Vorstellung assoziiert hatte – um dann sogleich die Frage aufzuwerfen, welche der beiden Bestimmungen sich besser zum Ausdruck eigne. Diese Problematisierung wie auch die folgenden Partien machen aber hinlänglich deutlich, dass es sich hierbei allein um eine *terminologische* Alternative handelt: Das Bewusstsein erscheint als der ‚gewöhnlichere‘, das heißt wohl allgemeinverständlichere, aber gerade deshalb womöglich auch undeutlichere Begriff für *dieselbe* Sache. Keineswegs soll also die Variante des Satzes, die den Begriff des ‚Bewusstseins‘ verwendet, das Ich als vorstellungsmäßiges präsentieren – vielmehr wird ab dieser Stelle das Bewusstsein des Ich eben *als* anschaulich-unmittelbares verstanden.

Entsprechend gebraucht Fichte auch in der folgenden „Anmerkung“ die Begriffe von Anschauung und Bewusstsein nebeneinander zur wechselseitigen Er-

39 Am Rand notiert Fichte ausdrücklich: „1stes Postulat. – Man kann seines Ich sich bewußt werden.“ (*Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.27 Anm.) Vgl. dazu auch, in einer Antwort auf Beck, die spätere Engführung von Grundsatz und Postulat in der *Wissenschaftslehre nova methodo* Krause, Fichte-AA IV/3.343f.: „Grundsatz ist jede Erkenntniß, die nicht weiter bewiesen werden soll. wer also ein Postulat angiebt, giebt auch einen Grundsatz an.“ Vgl. ähnlich auch *Versuch einer neuen Darstellung*, Fichte-AA I/4.213. Vgl. zur Diskussion etwa zeitgleich bes. auch Schelling, *Uebersicht*, Schelling-AA I/4.176f.

läuterung und unterstreicht dabei auch nochmals den ‚Forderungscharakter‘ des ersten Satzes, indem dieser nun als „Heischesaz“ bestimmt wird:

Der Saz ist bloß durch Anschauung zu beweisen. Wer durch diese Anschauung sich seines Ich wirklich bewußt wird, der bestätigt sich die Wahrheit dieses Satzes, wenn er sich ihn eben auch nicht erklären könnte. – Er heißt ein Heischesaz, eben darum, weil jeder selbst sich ihn durch Anschauung beweisen kann.

Corollar. Unmittelbar ist jeder nur *seines* Ich sicher; denn nur das kann er anschauen. Wie es mit der Ueberzeugung vom Daseyn äußerer Dinge, u. vermittelt dieser auch äußerer vernünftiger Wesen zugehe, zu zeigen, ist eben der Zweck einer E.Ph. – . Drum ist dieser Saz ein Heischesaz: will jemand mit uns philosophiren, so wird ihm angemuthet, daß er sich seines Ich durch Anschauung bewußt werde.⁴⁰

Mithin wird in Fichtes erster Formulierung des obersten Satzes das Ich als die Evidenz unmittelbar-anschaulichen Selbstbewusstseins bestimmt, die aber allein durch selbsttätiges Sich-*seiner*-bewusst-Werden zu erlangen ist – und die zugleich als Voraussetzung alles Philosophierens gefordert, nämlich ‚geheischt‘ und ‚angemuthet‘ wird. Entscheidend ist dabei für das Folgende festzuhalten, dass Fichte in der ersten Bestimmung des obersten Satzes diesen gleichsam ‚ein-sinnig‘ ausweist, nämlich *allein* als Satz des Ich. Darin liegt offenkundig die Grundintuition von Fichtes ‚Neuanbau‘ der Philosophie in den *Eigenen Meditationen*. Eine wesentliche Erläuterung dazu gibt auch das Korollar: Für Fichte hat nämlich *exklusiv* das (eigene) Ich den Charakter unmittelbar-evidenter Anschaulichkeit. Hingegen ist namentlich die ‚Ueberzeugung vom Daseyn äußerer Dinge‘ – und damit alles, was *nicht Ich* ist – erst in der *Folge* aufzuklären, und zwar offenkundig *ausgehend vom* neuen obersten Satz der Elementarphilosophie.

1.2 Der zweite Satz

Es kann also kein Zweifel bestehen, dass Fichte mit dem ersten Satz einen Grundlegungsanspruch verbindet, selbst wenn dieser methodisch noch kaum expliziert ist. Die für den gesamten Grundlegungsansatz Fichtes entscheidende Frage lautet demgemäß, wie sich ein *Übergang* von diesem ersten Satz zu einem zweiten bilden lässt. Fichtes erster, durchaus spannungsreicher Anlauf zu dieser Frage lautet:

2ter Saz. Folgerung. / Um seines Ich sich bewußt zu werden, muß man daſelbe von etwas unterscheiden können, das Nicht-Ich sey. Es muß demnach möglich seyn, sich auch eines

⁴⁰ *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.27 f.

Nicht-Ich bewußt zu werden. – / – Erklärung. Es kommt hier „unterscheiden“ vor: damit wird aber keineswegs ein Unterscheiden durch Begriffe, sondern bloß durch die Anschauung verstanden. Eine Anschauung A. – eine andere Nicht-A. Daß das möglich ist, ist durch die Anschauung selbst zu bestätigen. – Ferner wird Nicht-Ich vom Ich auch nicht durch Begriffe, sondern unmittelbar durch die Anschauung unterschieden; wie jeder an sich selbst versuchen kann. – Nicht Ich soll also hier weiter garnichts bedeuten als eine Verneinung des Ich.⁴¹

Damit ist erstmals die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich festgehalten, die für Fichtes Grundansatz der Wissenschaftslehre in den folgenden Texten konstitutiv ist.⁴² Zugleich mit dem ersten Auftreten dieser Entgegensetzung aber zeigt sich in diesem Passus auch schon paradigmatisch das zentrale Übergangs- und Ableitungsproblem, das in Fichtes späteren Entwürfen virulent bleiben wird. Fichtes erste Intuition zur Bestimmung des zweiten Satzes besteht offenkundig darin, diesen als *Konsequenz* des ersten Satzes und damit als aus diesem *abgeleitet* vorzuführen, spricht er doch selbst von einer ‚Folgerung‘ – augenscheinlich aus dem ersten Satz. Im Fokus der Partie steht nun aber nicht die Struktur dieser Folgerung selbst, vielmehr wird die Aufmerksamkeit von einem Motiv der Kritik Aenesidemus-Schulzes an Reinhold okkupiert: Fichtes zweiter Satz verwendet nämlich den Begriff des ‚Unterscheidens‘ – eben bezüglich dieses Begriffs (und des ihm korrespondierenden des ‚Beziehens‘) hatte aber Aenesidemus-Schulze eine Unbestimmtheit und Uneindeutigkeit in Reinholds Satz des Bewusstseins konstatiert.⁴³ Die Lösung Fichtes soll nun augenscheinlich darin bestehen, dass *auch* das Unterscheiden von Ich und Nicht-Ich nicht durch Begriffe oder reflexiv, sondern allein durch Anschauung und damit *unmittelbar* zuwege gebracht wird.

Es entgeht aber Fichte offenbar zunächst, dass er sich dadurch in einen Widerspruch mit den vorherigen Ausführungen verstrickt – und sich zugleich seine Grundintention einer ‚Folgerung‘ des zweiten Satzes aus dem ersten in ihr Gegenteil zu verkehren droht. Der zweite Satz und die Legitimation der Unterscheidung sollen nämlich offenkundig *nach dem Muster* des ersten Satzes gedacht werden. Noch im vorigen Absatz aber hatte Fichte eingeschärft, man sei sich *ausschließlich* ‚seines‘ Ich unmittelbar-anschaulich bewusst – nun tritt hingegen für die Unterscheidung des Nicht-Ich eine *zweite* Anschauung und Forderung ein. Schon dies bedroht den impliziten Alleinbegründungsanspruch des ersten Satzes: Ist nämlich das Nicht-Ich bzw. die Unterscheidung im zweiten Satz *auch* anschaulich und ‚unmittelbar‘ gegeben, dann handelt es sich gar nicht um eine Folgerung im starken Sinn.

41 Ebd. 28.

42 Die Bestimmung der ‚Entgegensetzung‘ selbst wird allerdings ausdrücklich erst in der folgenden Formulierung des ‚Doppelsatzes‘ verwendet, vgl. unten, Abschnitt 1.3.

43 Vgl. dazu die einleitend zitierte Partie aus *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.44.

Fataler noch ist aber die *Struktur* der ‚Folgerung‘ selbst, die Fichtes Formulierung expliziert: Muss man sich eines unterschiedenen Nicht-Ich bewusst werden, *um* sich überhaupt seines Ich bewusst zu werden, so wird das Nicht-Ich geradezu zur *Bedingung* des Ich. Fichtes Verbalisierung der Folgerung präsentiert gerade keine linear-deduktive Ableitung eines Zweiten aus einem Ersten, sondern einen Schluss auf die *Bedingung der Möglichkeit* des Ich. Damit wird das Nicht-Ich dem Ich gleichrangig. Der zweite Satz ist nicht Folgerung des ersten, wie er es hatte sein sollen, sondern steht mit ihm in Wechselbestimmung – sofern freilich auch das Ich Bedingung des Nicht-Ich ist.

Bemerkenswerterweise ist dieses Problem Fichte selbst aufgegangen, wie einige wohl später notierte Randbemerkungen zeigen. In einer ersten Anmerkung zitiert Fichte die zentrale Partie seines zweiten Satzes und spricht nun selbst die ruinösen Konsequenzen dieser Konzeption an: „Um seines Ich sich bewusst zu werden pp. das läßt sich nicht beweisen: – u. wäre auch entscheidend gegen die Elementarphilosophie. . Das Ich wird schlechthin, ohne alles [Nicht]Ich angenommen. – Das intelligente Ich aber ist nur möglich durch ein Nicht-Ich.“⁴⁴ ‚Entscheidend‘ gegen die Elementarphilosophie wäre diese Konzeption offenkundig deshalb, weil sie den ersten Satz durch die Gleichstellung mit dem zweiten seiner Unbedingtheit und Grundlegungsfunktion beraubte – und damit zugleich das Anliegen einer Konstitution des Ganzen der Philosophie aus *einem* obersten Satz unterliefe. Das Ich würde dann eben nicht mehr ‚schlechthin‘ gedacht, sondern bloß in Beziehung auf ein Nicht-Ich, und damit als bedingt. Gemäß Fichtes Randbemerkung soll aber nun das Nicht-Ich nicht mehr Ermöglichungsbedingung für das Ich ‚schlechthin‘, sondern allein für das untergeordnete, intelligente bzw. endliche Ich der Theorie sein, welches sich erst später im Text aus einer Ausdifferenzierung des Ich-Begriffs ergeben wird.

Denselben Einwand formuliert, der Sache nach deutlicher, noch eine zweite Randbemerkung. In der sich anschließenden Partie des Haupttextes heißt es zur weiteren Erläuterung der Folgerung im zweiten Satz: Dass diese und mit ihr „der Gedankengang des Systems richtig sey“, beruhe auf dem „Satze der Identität“, den Fichte hier folgendermaßen formuliert: „A. kann nicht zugleich Nicht-A

⁴⁴ *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.28 Anm. Deutlich später muss der Kommentar schon deshalb verfasst sein, weil Fichte hier eine Binnendifferenzierung im Ich voraussetzt und dabei die Bestimmung des ‚intelligenten Ich‘ einbringt, wie dies erst im Laufe der *Eigenen Meditationen* entwickelt wird. Vgl. zur „Intelligenz“ erstmals ebd. 147. Dass wenigstens einige der Randbemerkungen später eingetragen sind, zeigt eindeutig auch der Verweis auf eine „fallsch[e]“ Deduktion des Satzes „*ich bin*“ in den „Vorlesungen“, der auf der ersten Seite des Manuskripts notiert ist (ebd. 23 Anm.). Dies bezieht sich offenkundig auf die erst ab Februar 1794 gehaltenen *Züricher Vorlesungen*. Vgl. dazu auch das „Vorwort“ in *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.18f.

seyn. – welcher Saz hier durch die Anschauung gegeben wird.“⁴⁵ In der Randbemerkung hierzu formuliert Fichte abermals einen Selbsteinwand: „Wohl. Aber A kann seyn, ohne Nicht-A. – –A ist nicht die Bedingung von A. Denn das widerspricht geradezu dem ersten Satze.“⁴⁶ Hier ist deutlich gesehen, dass sich das zuerst anvisierte Bedingungsgefüge durch die Formulierung des zweiten Satzes umkehrt. Und das heißt zugleich: A und mithin das Ich des ersten Satzes müssen *unbedingt* und *ohne* Gegensatzung zu –A bzw. Nicht-Ich gefasst werden – andernfalls ist der erste Satz zum bedingten gemacht und damit als solcher aufgehoben.

Diese Problematisierung deutet sich auch schon im fließend verfassten Haupttext an, führt dort aber noch zum geradezu umgekehrten Ergebnis. Ähnlich wie in der späteren Randbemerkung schreibt Fichte hier zunächst: „Ja wohl, wenn Du Dir schon ein Nicht-A, vorstellst, so kann es allerdings nicht A seyn: aber Du behauptest, daß zur [Möglichkeit der] bloßen Vorstellung A. – nothwendig ein Nicht A. gehöre.“⁴⁷ Das heißt: *Ist* der zweite Satz gesetzt und –A gedacht, so ist dieses freilich unterschieden von A; unklar ist aber, inwiefern Nicht-A als Ermöglichungsbedingung von A gelten kann. Dazu fragt Fichte sich selbst: „wie willst Du das beweisen“, und führt konsequent den dafür notwendigen „Mittelsatz“ ein: „Nichts kann zum Bewußtseyn kommen (angeschaut werden) wenn nicht zugleich etwas anderes verschiednes angeschaut wird.“⁴⁸ Dies kommentiert Fichte folgendermaßen: „Mein inneres Gefühl ist dafür, daß der zu erweisende Saz wohl wahr sey; aber wie in aller Welt ist er zu erweisen.“⁴⁹ Damit ist nun eine *zweite* – den ersten Ansatz klar konterkarierende – Grundintuition zum Ausdruck gebracht: nämlich dass jedes Element der ‚Elementarphilosophie‘, und also auch das *erste*, nicht bloß für sich, sondern allein durch *Unterscheidung* bestimmt werden kann.

45 Ebd. 28f. Hier zeigt sich nebenbei, dass auch die Bestimmungen von Identität und Widerspruch in den *Eigenen Meditationen* noch abweichend von den direkt folgenden Schriften verstanden werden. Während Fichte hier die Sätze der Identität $A = A$ und des Widerspruchs $A \neq -A$ (bzw. $-A \neq A$) noch logisch äquivalent auffasst, besteht die Pointe im Aufweis des zweiten Grundsatzes in der *Grundlage* ja gerade darin, dass das ‚Entgegensetzen‘ in $-A \neq A$ nicht aus der Identität herzuleiten sei (vgl. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.264 f.).

46 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.29 Anm. Vgl. zu diesem und dem folgenden ‚Selbsteinwand‘ Fichtes auch Stolzenberg (1986) 68–70 und Lauth (1989) 176.

47 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.29. „Möglichkeit der“ ist hier vor der Zeile eingefügt. Nebenbei bemerkt zeigt sich hier nach wie vor eine Schwankung in der Terminologie, sofern Fichte wieder von ‚Vorstellung‘ spricht.

48 Ebd.

49 Ebd.

Die folgenden Partien wägen den Gedanken mehrmals experimentierend ab. Dabei blickt Fichte schon voraus auf ein für sein „synthetisch[es]“ Verfahren notwendiges „dritte[s]“, das die nun unterschiedenen Elemente von Ich und Nicht-Ich vereinigen soll, welches aber noch nicht abzusehen sei, „da ich erst 2. Sätze habe“.⁵⁰ In diesem Zusammenhang findet sich auch eine kritische Seitenbemerkung zu Reinhold, die wieder sichtbar unter dem Einfluss von Aenesidemus-Schulzes Kritik steht: „Rhd. macht sich's bequemer; beziehen u. unterscheiden beweis't er durch einander.“⁵¹ Fichtes Antwort auf diese Reflexionen ist in sich konsequent und ebnet den Weg für weite Teile der folgenden Überlegungen – sie distanziert sich aber zunächst vom Gedanken *eines* obersten Satzes, indem sie nicht für die Folgerung, sondern gerade umgekehrt für die *Ursprünglichkeit* auch des zweiten Satzes votiert: „Der zweite Satz kann nicht *gefolgert* werden, sondern er muß als Grundsatz vorausgeschickt werden“.⁵² Bemerkenswerterweise verwendet damit Fichte in den *Eigenen Meditationen* das Wort ‚Grundsatz‘ erstmals nicht im Blick auf seinen ersten Satz, sondern zur Kennzeichnung der Gleichursprünglichkeit des zweiten.

1.3 Der neue erste Satz als ‚Doppelsatz‘

Mit dieser Gleichursprünglichkeit der oberen beiden Sätze ist aber Fichtes abwägende und sich auch selbst Einwände machende⁵³ erste Entwicklung der Grundsätze noch nicht zu ihrem Ende gelangt. Es stellt sich nämlich nun die Frage: „sollen diese beiden Sätze nur einen, oder sollen sie *zwei* ausmachen.“⁵⁴ Stehen Ich und Nicht-Ich auf derselben Stufe, sind also beide unmittelbar anschaulich gegeben und bedingen sich gegenseitig – dann fragt sich in der Tat, weshalb sie in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen gefasst werden sollten. Auch hier bleibt Fichte aber aufmerksam auf die möglichen Konsequenzen für den ersten Satz: „Im erstern Falle bekäme ich das unterscheiden hinein, welches A. in

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 So heißt es in dieser Partie: „Aber laße ich mich nicht etwa durch mein System schon in dem Zirkel herumführen, u. aus Liebhaberei dazu verleiten. – Desto strenger muß ich prüfen.“ (Ebd. 30)

54 Ebd. 30. Diese Frage folgt als zweite auf eine Wiederaufnahme der zentralen Problematik: „warum kann ich mir doch schlechterdings kein A. ohne ein Nicht A vorstellen.“ (Ebd.) Die zuerst notierte Frage wird hier aber nicht mehr eigens verfolgt, wenn sie auch freilich noch im Hintergrund steht.

Anspruch nimmt“.⁵⁵ Das heißt: Es wäre ein Unterscheiden sogleich im ersten Satz und *mit* dem Ich gesetzt.

Trotz dieser Bedenken zieht aber Fichtes Lösung in der Tat die beiden bisherigen Sätze zusammen und präsentiert erstmals einen ‚Doppelsatz‘:

Beide Anschauungen, die des Ich, u. die des Nicht-Ich scheinen gleich nothwendig; keine setzt die andere voraus, keine läßt sich aus der andern beweisen. Um ein Ich zu denken muß ich mir nothwendig ein Nicht-Ich denken – Dies ist also die erste nothwendige Synthesis. Das erste subjective was wir antreffen, das uns gleich zu Anfange auf das Charakteristische endlicher Geister; in unsern Zirkel verweis't, den wir nicht überschreiten können. [...] – Beide Nothwendigkeiten sind kein Schluß sondern sie sind unmittelbar sicher.

Der Satz könnte so heißen.

Wir werden uns eines Ich, u. eines davon unterschiednen – dieses entgegengesetzten Nicht-Ich bewußt. – u. das wäre ein nicht zu läugnender Grundsatz.

1. Satz „Im Bewußtseyn wird das Ich einem Nicht-Ich entgegengesetzt.“⁵⁶

Hier votiert also Fichte eindeutig gegen einen ‚Schluß‘, den noch die vorherige Formulierung des zweiten Satzes als ‚Folgerung‘ in Anspruch nahm – und auch das ‚Denken‘ des Nicht-Ich gilt nun, wie vorher *allein* das Bewusstsein des eigenen Ich, als ‚unmittelbar sicher‘. Gerade die hinführende Reflexion macht dabei das Problem deutlich, zu dem Fichtes Doppelsatz die Lösung bieten soll: Es erscheint nämlich geradezu als *unmöglich*, die entgegengesetzte Bestimmung des Nicht-Ich direkt aus dem Ich abzuleiten. Der erste Versuch einer solchen Ableitung und Folgerung war gescheitert, und als Konsequenz dieses Scheiterns setzt Fichte nun die Gleichursprünglichkeit und Gleichnotwendigkeit der grundlegenden Anschauungen von Ich und Nicht-Ich.⁵⁷ In dieser Lösung durch den ‚Doppelsatz‘ bricht aber sogleich ein mindestens ebenso schwerwiegendes Problem auf: Fichte beginnt nämlich nun *im* ersten Satz mit *zwei* Anschauungen oder ‚Fakta‘, und die genaue Bestimmung ihres Verhältnisses bleibt wenigstens fraglich. Zugleich formuliert Fichte hier aber, im Verweis auf ‚das Charakteristische endlicher Geister‘,

55 Ebd.

56 Ebd. In der hier ausgelassenen Partie findet sich ein etwas kryptischer Verweis auf Kant, der wieder Bedenken dagegen zu formulieren scheint, das Nicht-Ich zur Bedingung des Ich zu machen: „Aber K. will ja, scheint es, aus der Nothwendigkeit das Ich zu denken, die Nothwendigkeit des Nicht-Ich beweisen. – Das denn nun wohl nicht. – Das wäre demnach jene Kantische Voraussetzung der Erfahrung, die ihr mir dann wohl würdet stehen lassen.“ (Ebd.)

57 Die erläuternde Wendung, dass keine der beiden Anschauungen ‚die andere voraussetze‘, soll wohl nicht die gänzliche Unbezüglichkeit beider zum Ausdruck bringen, sondern nur aufzeigen, dass keine der anderen *schlechthin* vorausgehen kann – betont doch Fichte im folgenden Satzteil wieder, das Denken des Nicht-Ich sei notwendige Voraussetzung eines Denkens des Ich.

abermals seine klare Alternative zum Gedanken eines ‚schlechthin‘ und absolut verstandenen Ich: Wenigstens ‚unser‘ Ich sei stets allein in Begrenzung denkbar, bezogen auf ein von ihm Unterschiedenes.

In der expliziten Formulierung des Doppelsatzes fällt zunächst auf, dass seine ‚Bewegungsrichtung‘ die Bedingtheit des Ich durch das Nicht-Ich betont: Das Ich wird eben dadurch bestimmt, dass *es* einem Nicht-Ich entgegengesetzt *wird* – was geradezu eine Vorgängigkeit des Nicht-Ich zum Ausdruck bringt. Genau die umgekehrte Pointe, nämlich die Bedingtheit des Nicht-Ich durch das Ich, formuliert dann später der zweite Grundsatz in der *Grundlage*, sofern dort ‚*dem* Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird‘.⁵⁸ Trotz wesentlicher Unterschiede ist hier aber ein zentrales Element des späteren zweiten Grundsatzes festgehalten: Fichte ersetzt nämlich erstmals im Haupttext das ‚Unterscheiden‘ durch die später leitende Bestimmung des ‚Entgegensetzens‘ und will diese offenbar als die tiefere und eindeutigere gegenüber dem Begriff Reinholds verstehen. Dies verdeutlicht auch eine nachgeschobene Wendung, die später in der *Begriffsschrift* modifizierend aufgenommen werden wird: „alle Unterscheidung ist nur durch Gegensatz möglich“⁵⁹ – Entgegensetzen soll mithin die Ermöglichungsbedingung der Unterscheidung sein.

In der Gesamtstruktur nähert sich aber Fichtes neuer erster Grundsatz als Doppelsatz durchaus wieder der Formulierung von Reinholds Satz des Bewusstseins an. Dies zeigt bereits der wortgleiche, passivische Anfang des Satzes mit ‚Im Bewußtseyrn wird...‘, insbesondere aber der Kontrast mit dem früheren und ‚einfachen‘ ersten Satz des Ich: War dort mit dem Ich nur *ein* Element des Satzes gegeben, so enthält Fichtes neuer erster Satz mit dem Bewusstsein, dem Ich, dem Nicht-Ich und dem Entgegensetzen nun vier Elemente – wobei zudem noch die ‚tätige Instanz‘ der (ja nur passivisch beschriebenen) Entgegensetzung und auch der Satzungscharakter des Ich selbst ungeklärt bleiben. Mithin zeigt sich in Fichtes Doppelsatz eine mindestens zweiseitige Schwierigkeit. Einerseits weist der Doppelsatz ein beträchtliches Maß an Komplexität auf, in der namentlich das Verhältnis der beiden grundlegenden Anschauungen des Ich und des Nicht-Ich weiter erläuterungsbedürftig bleibt. In gleicher Weise klärungsbedürftig ist auch das durch die Anlehnung an Reinholds Satzform neu aufgerufene Verhältnis zwischen dem Ich und dem Bewusstsein, *in dem* jenes dem Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Der Satz scheint insgesamt deutlich anfälliger für Uneindeutigkeiten zu sein als der einfache Satz des Ich – und läuft mithin Gefahr, jene Probleme im

⁵⁸ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.266.

⁵⁹ *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.30. Vgl. *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.150: „Eintheilung ist nur durch Gegensetzung möglich“. Dies ist in § 8 als methodische Bemerkung der Entwicklung der Grundsätze unmittelbar vorausgeschickt.

Satz des Bewusstseins zu reproduzieren, die Fichtes Meditationen doch offenkundig vermeiden wollten. Dem entspricht es andererseits, dass dem Doppelsatz wesentlich der Charakter einer *unmittelbaren Einheit* fehlt. Vielmehr ist die Evidenz und Bestimmtheit des Satzes aufgrund seiner komplexen Struktur offenkundig auf die *folgende* Ausführung angewiesen – was aber doch seinem Charakter als oberstem und konstituierendem ‚Grundsatz‘ zu widersprechen scheint.

1.4 Der neue zweite Satz und das ‚Resultat‘ – Einheit, Limitation und die ‚Unbedingtheit des Ich‘

Dass gerade die Einheit im Doppel-Grundsatz noch aussteht, bestätigt dann klar Fichtes folgender Anlauf zum nun neu zu konzipierenden *zweiten* Satz. Hierzu heißt es:

2. Satz. – Wie können entgegengesetzte in Einem *vereinigt* werden? – Das ist die Frage, die jener Satz aufgibt. – [...]

2. Satz. Entgegengesetzte Dinge können nicht in Einem vereinigt werden, ohne durch ein von beiden verschiednes drittes, welches theils mit dem einen übereinkomme, u. dem andern entgegengesetzt sey, theils mit dem andern übereinkomme, u. dem einen entgegengesetzt sey. – Erklärung. – Hier kommt das Wort *vereinigen*: auch übereinkommen. – was heißt das: [...] vereinigen heißt zwischen A u. B. ein drittes C. hervorbringen, das beiden gleich sey.⁶⁰

Nicht also gibt der erste Grundsatz die Einheit, aus der dann die folgenden Sätze abzuleiten sind – vielmehr formuliert er umgekehrt allein die *Aufgabe* der Einheit für den folgenden Satz, der A (Ich) und B (Nicht-Ich) in einem gesuchten C vereinigen soll. Damit ist klar ein Motiv benannt, das später, wenn auch unter anderen Vorzeichen, den dritten Grundsatz der *Begriffsschrift* und *Grundlage* bestimmen wird: Es wird ein vereinigendes Drittes gesucht, das den harten Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich löst. Im Kontext der *Eignen Meditationen* bedeutet diese Neukonzeption des zweiten Satzes aber auch, dass der Grundsatz als Doppelsatz doch nicht selbst schon, wie oben zitiert, die ‚erste nothwendige

⁶⁰ *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.31. In den ausgelassenen Partien bringt Fichte die Begriffe von Identität und Widerspruch in einer Weise ein, die weiter klärungsbedürftig wäre. Fichtes oben schon angezeigtes Verständnis der Identität drückt unter anderem eine Erläuterung aus, die er zur Legitimation des Doppelsatzes gibt: „Der zweite Satz kann nicht *gefolgert* werden, sondern er muß als Grundsatz vorausgeschickt werden, wie auch schon daraus hervorgeht, daß erst beide vereinigt den ersten logischen Satz, den der Identität geben.“ (Ebd. 29f.) Ein solches Verständnis von Identität vertritt Fichte spätestens ab der *Begriffsschrift* nicht mehr.

Synthesis‘ enthält, sondern bloße Antithesis. Dafür spricht auch bereits eine Formulierung im tastenden Gedankengang, der zum Doppelsatz hinführt. Im Blick auf die Bestimmungen von Unterscheiden und Beziehen hatte nämlich Fichte dort notiert: „Kann ich sagen: unterscheiden geschieht bloß durch die Anschauung; beziehen durch einen *Begrif*. – Beziehen wäre demnach die erste Vorstellung“. ⁶¹ Das hieße: Allein die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich wäre anschaulich; ihre sie aufeinander *beziehende* Vereinigung (in C) und Einheit überhaupt läge aber erst im Begriff der Vorstellung – was Fichte freilich wieder deutlich Reinhold annähern würde.

Diese im neuen zweiten Satz formulierte ‚Aufgabe‘ der Vereinigung stellt nun die Weichen für die folgenden Überlegungen. Ausführliche Partien der *Eignen Meditationen* widmen sich im Anschluss dem korrekten Aufweis der Bestimmung C und ihrem Verhältnis zu A und B (bzw. –A) ⁶² sowie der vorläufigen Ableitung der Kategorien aus dem Zusammenhang dieser drei Grundbegriffe. Im Zuge dieser experimentierenden Reflexionen ⁶³ entwickelt auch Fichte – ohne die Formulierung des Doppelsatzes anzutasten – einen Gedanken, der dann später in den drei Grundsätzen der *Grundlage* festgeschrieben wird, nämlich die Beziehung der drei Grundelemente (A, B und C) auf die Kategorien der Qualität, also auf Realität, Negation und Limitation. ⁶⁴

Die Bedeutung insbesondere des Begriffs der Limitation hält nun zum Ende des ersten Anlaufs der *Eignen Meditationen* ein bemerkenswerter Passus mit dem Titel „*Resultat*“ ⁶⁵ fest, der auch nochmals den Bogen zur Bestimmung des Grundsatzes zurückschlägt. Hier wird zunächst das Ergebnis der vorigen Überlegungen notiert, es müsse „[a]us dem Begriffe der Limitation [...] der des Beziehens, u. diese ganze Kategorie, begriffmäßig abgeleitet werden“. ⁶⁶ Dieses vorläufig erreichte Resultat nimmt aber Fichte zum Anlass, recht unvermittelt nochmals methodologische Überlegungen zum Ganzen der Elementarphilosophie aufzuwerfen. Der Abschnitt, der auf Formulierungen der Eingangspartien zurückkommt, lautet:

61 Ebd. 30.

62 Dies erstreckt sich bis mindestens *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.87, wo Fichte wie mehrmals vorher neu ansetzt mit „Recapitulation. \ A = –A. in C.“ Aber auch der Passus ab ebd. 92 verfolgt noch das ‚Dritte‘, das hier nun als „x.“ bestimmt wird.

63 Vgl. zu der Partie in *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.35–49 ausführlich den Kommentar von Fabbianelli in Kisser u. Lohmann (2020).

64 Vgl. bes. *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.39. Vgl. dazu in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.261, 267 u. 282.

65 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.48.

66 Ebd.

Die Frage über die Möglichkeit einer Elementar Philosophie ist keine andere, als die: hängt alles in unserm Geiste an *Einer* Kette zusammen, oder giebt es mehrere Anfänge. – Oder hab' ich nur nicht recht angefangen: hätte ich dem Ich erst weiter nachspüren sollen. – Nein, ohne NichtIch habe ich keine Vergleichung. Der erste Satz bleibt der erste Satz; aber auch der zweite?

Ein Lichtfunke: mit dem bloßen formellen Grundsatz komme ich nicht fort, der treibt mich in's unendliche hinaus; ohne das Factum möglich zu machen: – also ich muß einen unbedingten, absoluten, eine höchste Einheit haben: / das wäre vielleicht der Satz des Grundes / – zuletzt der categorische Imperativ – Bis dahin muß ich immer den nächsten u. wieder den nächsten, u.s.f. ergreifen; u. werde wohl neue Thatsachen des Bewusstseyns zugeben müssen. – Ich, u. NichtIch sind selbst absolut bedingt – Ja, das Ich. – ist etwa da was zu machen? – Gehe der Unbedingtheit des Ich nach. –⁶⁷

Zentral ist in dieser spannungsreichen Selbstproblematisierung offenkundig wieder die Frage nach der Einheit und mit ihr nach dem Zusammenhang der Sätze der Elementarphilosophie. Fichte verbindet dieses Anliegen zunächst mit der Bestimmung des Anfangs und wirft unmittelbar die Frage auf, ob nicht sein *eigener* Anfang, und zwar offenkundig der des *Doppelsatzes*, den Aufweis der gesuchten Einheit von vornherein verunmögliche. Dabei scheint wieder die Möglichkeit auf, zur *ersten* Formulierung des obersten Satzes zurückzukehren und die Einheit der Elementarphilosophie durch eine eingehendere Klärung des Ich-Begriffs (durch ein ‚Nachspüren‘) grundzulegen. Zwar weist Fichte diesen Gedanken zunächst ab und möchte doch den ersten Satz als Doppelsatz beibehalten – und dies offenbar, weil andernfalls das Ich ohne ‚Vergleichung‘ mit dem Nicht-Ich unbestimmt bliebe. Über Umwege kommt er im folgenden Absatz aber doch wieder auf dieselbe Option zurück: Als Desiderat formuliert Fichte dort ausdrücklich ‚einen unbedingten, absoluten‘ Grundsatz und *zugleich damit* ‚eine höchste Einheit‘.⁶⁸

Bemerkenswert ist aber, dass Fichte im Anschluss dann doch nicht mehr eine alternative Fassung des obersten und *anfänglichen* Grundsatzes bedenkt, sondern die Einheit weiterhin als *Resultat* der Entwicklung anvisieren will: Die aufgerufenen Optionen vom ‚Satz des Grundes‘ oder des ‚categorischen Imperativs‘ sollen

67 Ebd.

68 Die Adjektive „unbedingten“ und „absoluten“ verweisen grammatikalisch offenkundig zurück auf den „formellen Grundsatz[...]“, der Fichte unzulänglich erscheint (ebd. 48). Dabei ist die Bezeichnung des Grundsatzes als ‚formell‘ etwas unklar und weicht von der Auffassung späterer Texte ab, in denen die Sätze der Wissenschaftslehre (und gerade die von Ich und Nicht-Ich) als zugleich materielle und formelle von den rein formellen der Logik unterschieden werden (vgl. bes. § 6 in *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.137–140). Im Kontext der *Eigenen Meditationen* wird der Grundsatz wohl u. a. deshalb als ‚formell‘ bezeichnet, weil er allein die Aufgabe der Vereinigung für die folgenden Sätze aufstellt. Vgl. in diesem Sinne *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.23 u. 25.

schwerlich an den *Anfang* des Systems treten, sondern offenbar eine erst zu *erreichende* Einheit bezeichnen, wie die folgende Wendung ‚Bis dahin...‘ verdeutlicht. Gerade im Blick auf eine solche progressive Struktur macht aber Fichte sodann ein systematisch-methodisches Problem aus: Wird nämlich die ‚höchste Einheit‘ erst im Verlauf oder gar am Ende der Entwicklung erreicht, so besteht eben keine lückenlose ‚Kette‘, ausgehend von einem gründenden Ersten, vielmehr sind auf dem Weg zu dieser Einheit immer wieder neue, vermittelnde ‚Thatsachen des Bewusstseyns‘ zuzugeben und einzuschieben. Zudem wären in dieser Konzeption gerade die *Grundbegriffe* des Ich und des Nicht-Ich ‚absolut *bedingt*‘, sofern sie selbst und vor allem ihr Verhältnis zueinander erst von der ausstehenden Einheit her abschließend bestimmt werden könnten. Diese Problematisierung wirft Fichte abermals auf das Ich zurück: Er fordert sich selbst dazu auf, nochmals dessen ‚Unbedingtheit‘ nachzugehen – die augenscheinlich schon im Doppelsatz aufgehoben wurde und durch eine erst progressiv-synthetisch auszuweisende Einheit nicht zu retten ist.

Auch das ist aber noch nicht das letzte Wort der Selbstproblematisierung. Fichte thematisiert im Anschluss nochmals die Schwierigkeit, dass im progressiven Gang die Bestimmung C zu D führe, diese weiter zu E „u.s.f. u. so wird das Factum nie erklärt bis ich an eine Einheit treffe, die nicht wieder entgegengesetzt sey“. ⁶⁹ Die neuerliche Antwort zielt aber dann nicht mehr direkt auf die Einheit, sondern auf *Verbindung*: „mithin habe ich (in meinem) Bewußtseyn nach einer Thatsache zu forschen, welche mich in Stand setze zu verbinden.“ ⁷⁰ Und dieses Verbindende soll nun doch nicht die ‚Unbedingtheit des Ich‘ als das Erste sein – vielmehr richtet sich Fichte für das Folgende wieder auf die Bestimmung des Dritten aus: „C. sey dieses unbedingte.– / dies gäbe einen neuen Gang der Untersuchung.“ ⁷¹

Dieser tastende, hin und her schwankende Gedankengang zum Abschluss des ersten Anlaufs der *Eigenen Meditationen* ist nicht allein für dieses Selbstverständigungs-Manuskript charakteristisch. Er verweist vielmehr, wie eingangs angezeigt, auf ein *Sachproblem*, das mit dem Begründungsanspruch Fichtes unmittelbar aufricht. Dabei zeigen sich zwei konträre Optionen, die beide ihre je eigene Schwierigkeit mit sich führen: *Entweder* das ‚Ich schlechthin‘ wird als ‚Unbedingtes‘, als singular-unmittelbares erstes Prinzip und als Einheitsgarant an den *Anfang* der Gedankenentwicklung gestellt. Dann aber ist höchst fragwürdig, wie aus diesem immanent-selbstbezüglichen Ersten überhaupt ein Zweites und

⁶⁹ Ebd. 48.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

mit diesem Entgegensetzung und Bestimmtheit abgeleitet werden können. Fichtes erster Versuch einer solchen Ableitung scheitert, und gerade das Nicht-Ich als zweiter Begriff des Systems scheint eine weitere Anschauung und ein weiteres ‚Faktum‘ zu erfordern. Diese Schwierigkeit führt Fichte direkt zur zweiten Option: *Oder* das Nicht-Ich und die Entgegensetzung werden *unmittelbar in* den obersten Grundsatz mit eingetragen. Dann aber erscheint das Ich als seiner Unbedingtheit beraubt, vor allem aber gerät der oberste Satz komplex und ist mithin weiter bestimmungsbedürftig – und die *Einheit* der gesamten Entwicklung wäre offenkundig nicht in ihrer Grundlegung und ihrem Anfang, sondern vollständig erst an ihrem ausstehenden *Ende* gegeben. Auch sieht Fichte hier offenkundig Probleme, die vereinigenden Bestimmungen direkt aus der Entgegensetzung herzuleiten, ohne beständig neue, vermittelnde ‚Tatsachen‘ einschieben zu müssen. Angelehnt an Fichtes Sprachgebrauch in den *Eigenen Meditationen* kann diese Alternative auch ausgedrückt werden als die zwischen einem ‚analytischen‘⁷² (deduktiven) Grundlegungsverfahren, in dem aus einem einheitlich-identischen Ersten abgeleitet werden soll, und einem ‚synthetischen‘ (progressiven) Vorgehen, in dem ein ursprünglicher Gegensatz erst sukzessive einer finalen Einheit zugeführt werden soll (und sei es auch, in der praktischen Philosophie, nur annäherungsweise durch ein ‚Streben‘).

Diese beiden Optionen werden – teils als Alternativen, teils im Versuch ihrer Verbindung – nicht allein in den *Eigenen Meditationen*, sondern auch in Fichtes Texten der folgenden Jahre wiederkehren.

72 Dabei muss hier ‚analytisch‘ nicht zwangsläufig besagen, dass aus einer ersten ‚Tatsache‘ durch bloße *Zergliederung* alle weiteren Bestimmungen des Systems abgeleitet werden. Gemeint ist allein, dass die weiteren Bestimmungen in *irgendeiner* Weise ausgehend von *einem* ersten, einheitlichen und grundlegenden Prinzip aufgezeigt werden können – und zwar ohne äußere Zutat. Vgl. dazu nochmals die späteren Diskussionen in *Wissenschaftslehre nova methodo Krause*, Fichte-AA IV/3.344 sowie Schelling, *Uebersicht*, Schelling-AA I/4.176f., wo Fichte wie auch Schelling sich gegen ein analytisches ‚Zergliedern‘ und ‚Abspinnen‘ aus einem reinholdischen Grundsatz und zu Gunsten eines synthetischen Verfahrens aussprechen (vgl. zum letzten auch *Versuch einer neuen Darstellung*, Fichte-AA I/4.250). Allerdings halten hier beide auch an der Forderung *eines* obersten Postulats des Ich fest. Insofern zeigt sich auch in dieser Hinsicht nochmals die immense Bedeutung gerade des Aufweises der *zweiten* Bestimmung im System: Sind nämlich Ich und Nicht-Ich einmal einander entgegengesetzt, so kann von diesem Gegensatz aus synthetisch verfahren werden; es fragt sich aber eben, ob und gegebenenfalls wie das Nicht-Ich allein vom Postulat des Ich her aufgewiesen werden kann – *oder* inwiefern das Ich bereits selbst als *Synthesis* (und nicht als bloße Thesis) zu begreifen ist (vgl. dazu unten, Abschnitt 4).

2 ‚Doppelsatz‘, Quantität und Differenzierung des Ich: Die zweite Formulierung der Grundsätze

Offenkundig sieht sich Fichte durch die unter dem Titel ‚Resultat‘ angestellten Problematisierungen dazu veranlasst, nochmals einen systematischen Neuanlauf zum Gesamten der projektierten Elementarphilosophie vorzunehmen, also erstmals wieder „Ganz von vorne“⁷³ mit § 1 zu beginnen. Dabei geht er aber nicht, wie angemahnt, der ‚Unbedingtheit des Ich‘ nach, kehrt also nicht zum ursprünglichen ersten ‚Satz des Ich‘ zurück. Vielmehr folgt er offenbar der zuletzt zitierten Reflexion zur verbindenden Einheit in C. Mithin gilt die Aufmerksamkeit abermals vor allem dem ‚Dritten‘ gegenüber Ich und Nicht-Ich. Dementsprechend beginnt auch Fichte in § 1 wieder mit der an Reinhold angelehnten Formulierung des ‚Doppelsatzes‘, der Ich und Nicht-Ich zugleich und auf einer Ebene thematisiert; aus dem allerersten Anlauf wird zunächst allein die Charakterisierung des obersten Satzes als „*Heischesaz*“⁷⁴ wieder aufgenommen. „§.1.“ lautet demgemäß fast wortgleich wieder: „*Im Bewußtseyn wird das Ich dem Nicht Ich entgegengesetzt.*“⁷⁵

Die nochmalige Aufnahme des obersten Satzes soll diesen offenbar nur kurz und bündig abhandeln, um die Basis für die vertiefte Klärung von C zu bieten; eine problematisierende Reflexion findet nicht statt. Gleichwohl macht der folgende Passus zur Erläuterung von § 1 nochmals die Schwierigkeiten des Doppelsatzes deutlich. Zunächst heißt es hier: „Dieser Satz ist ganz durch [...] das Factum das er ausdrückt, und durch sich selbst bestimmt“.⁷⁶ Er soll also auf keiner weiteren Voraussetzung beruhen, in sich selbst evident und insbesondere *bestimmt* sein – darin spiegelt sich wieder das Motiv, in der Folge von Aenesidemus-Schulzes Kritik Unbestimmtheiten in Reinholds Satz des Bewusstseins zu vermeiden. Auffällig ist hier aber bereits, dass Fichte von nur *einem* ‚Factum‘ spricht, während der Satz doch ein ‚Doppelfactum‘ präsentiert. Die daran anschließende Erläuterung zeigt dann auch, dass eben die komplexe Struktur des Doppelsatzes Klärungen notwendig macht, spaltet sie sich doch in zwei Schritte auf, die je

73 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.49. Vgl. zu der Partie ebd. 49–66 ausführlich den Kommentar von Schwab in Kisser u. Lohmann (2020).

74 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.49. Diese Bestimmung wird bei der ersten Formulierung des Doppelsatzes nicht genannt (vgl. ebd. 30).

75 Ebd. 49. Der einzige Unterschied besteht darin, dass Fichte nun ‚dem Nicht-Ich‘ statt ‚einem Nicht-Ich‘ schreibt; in der ersten Fassung hatte Fichte allerdings auch zuerst „dem“ geschrieben und dann zu „einem“ korrigiert (ebd. 30).

76 Ebd. 49. An der ausgelassenen Stelle steht ein wohl versehentlich nicht gestrichenes „sich“.

gesondert *erst* das Ich und *dann* das Nicht-Ich behandeln. Direkt anschließend schreibt Fichte:

1.) Durch das *Factum* u. darum heißt er ein Heischesatz: Man kann seines Ich sich bewußt werden. – Das kann man keinem beweisen, sondern jeder muß um deßen gewiß zu werden, die Probe mit sich selbst anstellen. Eben so wenig kann man einem erklären, was das Ich sey, denn es ist hier garnicht gemeint, wie man sich das Ich zu *denken* habe, sondern nur, wie man es *anschaue*; eben so wenig ist hier das Bewußtseyen gemeint, wie man es sich zu denken habe, sondern nur, wie es uns in der Vorstellung des Ich unmittelbar zu muthe ist. – Wie es uns zu Muthe ist, wenn wir unser Ich anschauen, das ist das Bewußtseyen, was hier gemeint ist u. weiter nichts. – Er ist daher auch die ausschließende, aber einzige Bedingung alles Philosophirens. Ueber ihn allein u. über ihn hinaus findet keine Philosophie Statt; wer ihn läugnet, mit dem kann man nicht philosophiren. Alles übrige aber muß aus ihm sich erweisen, u. erklären laßen.⁷⁷

Offenbar nimmt Fichte hier nun eine Reihe von Motiven nicht aus der vorhergehenden Formulierung des Doppelsatzes, sondern wieder aus der allerersten Bestimmung des ‚Ich-Satzes‘ auf, so etwa den Kontrast zwischen Anschauung und Denken⁷⁸ oder auch den Forderungscharakter. In dieser Wiederaufnahme spiegelt sich abermals die Unentschiedenheit, die zuvor auch anlässlich des ‚Resultats‘ sichtbar wurde: Unter der Hand gerät nämlich doch wieder der ‚Satz des Ich‘ *allein* zum obersten Satz. Dafür sprechen mehrere Partien des Zitats. Zu Beginn werden offenkundig das ‚Factum‘ und der ‚Heischesatz‘ selbst (über den verbindenden Doppelpunkt) ausschließlich durch das Ich bestimmt. Ebenso setzt Fichte das ‚hier gemeinte‘ Bewusstsein – das doch im Doppelsatz den ‚Rahmen‘ für Ich *und* Nicht-Ich bieten soll – mit dem Ich geradezu gleich. Schließlich verweist auch die später in mehreren Texten aufgenommene Wendung, der Heischesatz sei ‚Bedingung alles Philosophirens‘ und ‚Ueber ihn allein u. über ihn hinaus finde keine Philosophie Statt‘,⁷⁹ offenbar nur noch auf das ‚Factum‘ des Ich. Dabei entfernt sich Fichte auch in methodischer Hinsicht vom Gedanken einer erst progressiv zu gewinnenden Einheit, soll doch nun wieder deduktiv ‚Alles übrige‘ sich aus dem obersten Satz ‚erweisen, u. erklären laßen‘ – was doch wohl ebenfalls auf die bislang allein thematisierte Anschauung des Ich zurückverweist. Die Erläuterung des Ich leitet Fichte also dazu hin, wieder dieses allein als oberste und konsti-

⁷⁷ Ebd. 49f.

⁷⁸ Weiterhin ist allerdings Fichtes Terminologie hier schwankend, verwendet er doch neben ‚Anschauung‘ und ‚Bewusstsein‘ auch noch die Wendung ‚wie es uns in der Vorstellung des Ich unmittelbar zu muthe ist‘.

⁷⁹ Vgl. zum Nachweis dieser Stellen oben Anm. 14. Auch in der *Aenesidemus*-Rezension verweist die Formulierung allein auf das Ich, während sie in *Begriffsschrift* und *Grundlage* dann alle drei Grundsätze bezeichnet.

tuierende ‚Tatsache‘ zu präsentieren – trotz des gegenläufigen Beginns mit dem Doppelsatz.

Dementsprechend wirkt dann auch der kurze Passus zum Nicht-Ich recht unverbunden und nachgeschoben: „2.) Daß man eines Nicht-Ich sich bewußt werden könne, wird gleichfalls geheisch't. Was das Nicht Ich sey wird lediglich durch die Anschauung des Ich bestimmt: es ist das gerade Gegentheil von ihm; es ist hier bloß u. lediglich negativ bestimmt. –“⁸⁰ Hier wird zwar weiterhin ein zweites ‚Faktum‘ des Nicht-Ich ‚geheisch't‘ – auch in dessen Erläuterung zeigt sich aber dieselbe Tendenz zur Privilegierung des Ich wie zuvor: Das Nicht-Ich wird eben ‚lediglich durch die Anschauung des Ich‘ und damit von diesem *her* ‚bestimmt‘. Bemerkenswerterweise fehlt dabei auch die Gegenrichtung, die Fichte erst auf den Doppelsatz gebracht hatte und dabei schon Gegenstand einer Problematisierung wurde: nämlich dass zur Bestimmung des *Ich* das Nicht-Ich notwendig sei. Unterschwellig zeigt also Fichtes zweite Formulierung des obersten Grundsatzes als Doppelsatz insgesamt eine Tendenz hin zur ‚Unbedingtheit des Ich‘.

Die zu § 2 überleitenden Ausführungen orientieren sich dann allerdings wieder am Gedanken einer nur synthetisch-progressiv zu erreichenden Einheit, mit leichter Variation der bekannten Motive: Der erste Satz allein sei durch „Anschauung“ gegeben und präsentiere damit die „Aufgaben“ für alles Folgende; er selbst sei zunächst „analytisch“ und bloße „Zergliederung des Bewußtseyns überhaupt“; zugleich sei aber „dennoch etwas in diesem Satze synthetisch“, nämlich dass die „Entgegengesetzten A u. –A in dem Bewußtseyn C, welches doch sich selbst gleich, mithin Ein's seyn muß, vereinigt, gleich gemacht werden, welches gegen den Satz des Widerspruchs ist, u. den folgenden Satz aufgibt“.⁸¹ Hier also soll C das Bewusstsein selbst bezeichnen und läge mithin schon *im* Grundsatz als erste Synthesis⁸² – gleichwohl wird die ‚Aufgabe‘ der Einheit wieder an die folgenden Sätze übergeben.

Aus den sich anschließenden, weit gefassten und bald sehr experimentellen Erörterungen zu § 2 sind im vorliegenden Kontext zwei Aspekte bedeutsam. Zum einen ‚entdeckt‘ hier Fichte einen Begriff, der dann im späteren Grundsatz-Gefüge zentral sein wird, nämlich die *Quantität* als Vermittlungsbestimmung zwischen

80 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.50.

81 Ebd.

82 Diesen Gedanken scheint Fichte auch nicht weiter zu verfolgen. Schon die erste erneute Formulierung von § 2 lautet: „§. 2. Aufgabe[.] Die beiden entgegengesetzten Dinge Ich, u. Nicht-Ich sollen in Einem C. gleich seyn; wie muß C. gedacht werden, wenn dies sich nicht widersprechen soll.“ (Ebd. 50) Dann ist C aber durch das Bewusstsein des ersten Satzes jedenfalls nicht vollständig bestimmt.

Ich und Nicht-Ich. Gemäß dem vorigen Anlauf leitet Fichte in § 2 zuerst aus der Realität (des Ich) und der Negation (des Nicht-Ich) die Limitation als dritten Begriff her, notiert aber dann dazu: „Begriff der Limitation geht nicht ohne den der Quantität. etc.“, und ergänzt: „Schranken, Maas, u.s.f. möchte wohl leicht eine neue Thatsache erfordern; dann beweise ich Limitation ohne Zweifel daraus.“⁸³ Damit ist die Zentralkategorie des späteren dritten Grundsatzes in ihrer Unhintergebarkeit wenigstens angedeutet, und Fichte wird in der *Grundlage* auch annähernd verfahren wie an dieser Stelle der *Eigenen Meditationen*: Zuerst wird der Begriff der Schranken und der Limitation eingeführt; ein zweiter Schritt zeigt dann vertiefend auf, dass diese Bestimmung erst durch Quantität und Teilbarkeit möglich ist.⁸⁴

Zum anderen ergibt sich aus dieser neu entdeckten Quantitätsbestimmung noch eine weitere, folgenreiche Einsicht, nämlich eine *interne Ausdifferenzierung* des Ich-Begriffs – wenn auch über Umwege. In der Frage, wie die Bestimmung der Quantität herzuleiten sei, experimentiert Fichte mit dem Gedanken, dass hierzu „das Ich [...] mit sich selbst verglichen werden“⁸⁵ müsse. Dieser Ansatz erscheint Fichte selbst als problematisch – in Klammern merkt er an: „Das aber werde hübsch deducirt“⁸⁶ –, gleichwohl leitet er auf eine für das Grundsatz-Gefüge wichtige Unterscheidung hin. Im Blick auf die angenommene Vergleichung des Ich mit sich selbst heißt es als Ergebnis:

Also nicht das Ich an sich / das ursprüngl. hat Negation, – sondern es ist der Negation fähig.
[...]

Darum ist nicht in dem ursprüngl. Ich des ersten §. Negation – In *Ich* ist Negation insofern es dem Ich entgegengesetzt wird. (*Ich wird nur beschränkt durch's Ich*) – Ich entgegengesetzt dem Nicht-Ich ist bloße Realität – u. das ist das Ich des §.1.⁸⁷

Hier wird also erstmals deutlich unterschieden zwischen einem ‚ursprünglichen Ich‘ des ersten Paragraphen *ohne* Negation und einer zweiten, ‚beschränkten‘ Bestimmung des Ich – worin sich schon merklich der Gegensatz zwischen dem absoluten und dem teilbaren, endlichen Ich der *Grundlage* andeutet. Fichte hält hier noch die Hypothese fest, die Beschränkung und Negation des Ich geschehe *unmittelbar* durch das Ich selbst und vollziehe sich insbesondere ohne Einfluss

83 Ebd. 51.

84 Vgl. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.270, vgl. auch bereits *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.150.

85 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.53. Vgl. die erste Entwicklung dieser Idee ebd. 52.

86 Ebd. 53.

87 Ebd. 55.

des Nicht-Ich. So aber wäre gerade dasjenige Ich, das im Doppelsatz doch direkt dem Nicht-Ich entgegengesetzt wird, noch unbeschränkt – seine Begrenzung ergäbe sich erst aus späteren Kategorien. Demgegenüber wird die spätere Formulierung der Grundsätze in der *Grundlage* die Argumentation geradezu umkehren:⁸⁸ Unbegrenzt und unbegrenzbar ist das absolute Ich von § 1 dort gerade deshalb, weil es zunächst gänzlich *ohne* Bezug zu einem Nicht-Ich gefasst wird; die Entgegensetzung des Nicht-Ich und die wechselseitige Beschränkung beider durcheinander vollziehen sich dann gleichursprünglich in § 2 und § 3.⁸⁹ Auch dieser Gedanke deutet sich aber bereits in den *Eigenen Meditationen* an, schreibt doch Fichte etwas später: „Mithin ist A *modificirbar* durch –A. / nicht insofern es das absolute A; sondern insofern es das meßbare A ist“.⁹⁰ Das heißt im Grunde aber: Das absolute A bzw. das absolute Ich müsste noch gänzlich ohne ‚Einwirkung‘ des Nicht-Ich gedacht werden; erst die Einführung des ‚messbaren‘, also quantifizierten Ich dürfte dieses für eine Modifikation durch das Nicht-Ich öffnen.

Indem sie das absolute Ich von jeder Begrenzung klar trennt, tendiert also auch diese Hinsichtsunterscheidung des Ich wieder zur ‚Unbedingtheit des Ich‘. Ein letzter und zusammenführender Anlauf in den *Eigenen Meditationen* wird diesen Aspekt in das Grundsatz-Gefüge integrieren.

3 Selbstsetzung des Ich und Abhängigkeit des Nicht-Ich: Die dritte Formulierung der Grundsätze

Die letzte hier zu behandelnde Partie der *Eigenen Meditationen* geht ebenfalls mit dem Vermerk „Ganz von vorne“⁹¹ bis auf die obersten Sätze zurück. Sie nimmt die eben skizzierte Differenzierung des Ich auf, bringt aber auch wesentliche Neuerungen: Erstmals wird der bislang ungeklärte Setzungscharakter des Ich thematisiert und als Selbstsetzung bestimmt – und zugleich damit wird eine Abhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich ausgewiesen. Damit kommt Fichte dem späteren Gefüge der Grundsätze aus der *Grundlage* näher als anderswo in den *Eigenen*

⁸⁸ In § 5 der *Grundlage* nimmt aber Fichte, wenn auch deutlich gewandelt, diesen Gedanken einer ‚Selbstbeschränkung‘ des Ich wieder auf. Vgl. dazu unten, Abschnitt 4.

⁸⁹ Vgl. zur Gleichursprünglichkeit von Entgegensetzen und Teilbarsetzen sowie zum Verhältnis des teilbar gesetzten Ich zum absoluten Ich aus § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.270 f.

⁹⁰ *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.62.

⁹¹ Ebd. 91.

Meditationen. Diese erneute Formulierung der Grundsätze ergibt sich aus einer langen, verwickelten Passage, in der Fichte weiterhin das Verhältnis der drei Grundelemente A, –A und C und aus ihrem Zusammenspiel weitere Kategorien bestimmt.⁹² Die für die Grundsätze relevanten Neuerungen dieser Entwicklung gilt es zunächst sukzessive nachzuvollziehen, sofern die Reformulierung der obersten Sätze erst von ihnen her verständlich wird.

Der Keim für den Neuansatz liegt wohl darin, dass Fichte im Zuge seiner Kategoriendiskussion auch das Verhältnis von „Receptivität“ und „Spontaneität“,⁹³ von „Ursache, u. Wirkung“ sowie von „Leiden“ und „Thätigkeit“ reflektiert.⁹⁴ In der Erörterung des Begriffs der Kraft kommt dabei auch die Bestimmung der „Selbstthätigkeit“⁹⁵ auf, die Fichte offenbar wieder zum Ich zurückführt. Recht plötzlich im Gedankengang formuliert er nämlich die folgenreiche Einsicht: „Doch ja: das Ich bestimmt sein eignes Seyn. / Dies ist freilich sein Charakteristisches: es ist durch sich selbst, aus eigener Kraft“.⁹⁶ Von der Selbstbestimmung des eigenen Seins im Ich geht Fichte also dazu über, dieses erstmals als *Aus-* und *Durch-sich-selbst-Sein* zu fassen – und diese Struktur geradezu als zentrales Merkmal des Ich auszuweisen. Dies wird sogleich auf die zuvor erörterte Hinsichtsunterscheidung des Ich bezogen. Es sei nämlich in der Selbstbestimmung zu unterscheiden zwischen dem „Bestimmer“ und dem, „für welches es bestimmt wird“, und Fichte ergänzt: „Das erste ist das Ich absolutum, das zweite das Ich Accidens.“⁹⁷ Fichte fragt sodann nach dem Begriff für diese Selbstbestimmung, erwägt zunächst den der Einbildungskraft, ersetzt diesen aber dann durch die *Darstellungskraft*. In der klärenden Abwägung fallen nun Wendungen, die später teils wörtlich im ersten Grundsatz der *Grundlage* wiederkehren werden:

Das [Subjekt] ist thätig; es ist selbstständig: es hat also Kraft. – Das Subjekt ist (für sich) vermöge seines Seyns: es ist sich selbst Ursache, u. Wirkung seines Seyns: – Dies geschieht durch ein Thätig seyn, dieses Thätig seyn ist Ursache des Seyns, von welchem es doch auch Wirkung ist; diese Handlung heißt (Darstellen) sich selbst [...] im Daseyn setzen; u. die Kraft: *Darstellungskraft*.⁹⁸

⁹² Vgl. zu der Partie in ebd. 79 – 98 ausführlich den Kommentar von Jorge de Carvalho in Kisser u. Lohmann (2020).

⁹³ *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.80, hier mit Bezug auf Reinhold.

⁹⁴ Ebd. 84.

⁹⁵ Ebd. 88.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd. 89. An der ausgelassenen Stelle steht wohl versehentlich nicht gestrichen nochmals „selbst“.

Das Subjekt oder Ich ist also ‚vermöge seines Seins‘, es ist schlechthin *durch* sein eigenes Sein, und zwar als ‚Thätig seyn‘ und ‚Handeln‘, es ist seine eigene ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ *zugleich* – es ist dies zudem wesentlich als *Selbstbezogenes* und mithin *Selbstbewusstsein*, nämlich ‚für sich‘. Auch wird die Formulierung des ‚sich selbst Setzens‘ hier erstmals mit dem Ich verknüpft, wenngleich noch eingebettet in die später fallen gelassenen Begriffe des ‚Darstellens‘ und der ‚Darstellungskraft‘. In einer variierenden Erläuterung ergänzt Fichte, das Ich sei „durch dieses Setzen [...] Ursache seines Daseyns“, es sei „aber auch Wirkung seines Daseyns: denn wenn es nicht ist, so kann es sich nicht setzen: d.i. das Ich setzt sich dem Ich“. ⁹⁹ Damit sind zentrale Aspekte festgehalten, die später in § 1 der *Grundlage* den Kern des ersten Grundsatzes ausmachen, nämlich insbesondere die Selbstsetzung in Schritt 6: „Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns“ – sowie das Fürsichsein im explikativen Schritt 8: „Ist das Ich nur insofern es sich *setzt*, so ist es auch nur *für* das setzende, und *setzt* nur für das seyende. – *Das Ich ist für das Ich*“. ¹⁰⁰

Im Kontext der *Eigenen Meditationen* bedeutet diese Überlegung abermals eine Tendenz hin zur ‚Unbedingtheit des Ich‘ – und weg von der Bedingtheit des Ich durch das Nicht-Ich, die doch der Doppelsatz ausdrückt. Tatsächlich zeichnet sich in der Folge ab, dass auch das Nicht-Ich in die Hinsichtsunterscheidung des Ich mit einbezogen werden soll, und zwar indem Fichte die (Selbst-)Darstellung des Ich klar von der Vorstellung abgrenzt und dabei letztere mit dem Nicht-Ich eingeführt. In diesem Zuge benennt auch Fichte eine Unterscheidung, die dann gleichfalls in der *Grundlage* bedeutsam werden wird, nämlich die zwischen dem *reinen* Bewusstsein (des absoluten Ich) und dem *empirischen* Bewusstsein (später: der wechselseitigen Begrenzung zwischen empirischem Ich und empirischem Nicht-Ich). ¹⁰¹ Der entsprechende Passus der *Eigenen Meditationen* lautet: „Setzung des Ich heißt Darstellung: Setzung des Nicht-Ich als Real, – *Vorstellung*. – Alles was in’s empirische Bewußtseyn kömmt, ist Vorstellung; Darstellung kömmt nie in’s empirische Bewußtseyn; sondern *sie* nur macht das reine Bewußtseyn aus.“ ¹⁰² Nun bleibt aber noch zu erläutern, welche Instanz jeweils das Setzende

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.259 f.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 255 u. 263.

¹⁰² *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.90. Ergänzend und noch eindeutiger erläutert Fichte den Setzungscharakter von Ich und Nicht-Ich so: „Darstellung ist Setzung des Ich: Vorstellung Setzung des –Ich.“ (ebd.) Die Unterscheidung von reinem und empirischem Bewusstsein thematisiert auch eine gerade für die *Grundlage* wichtige spätere Partie der *Eigenen Meditationen*. Fichte behandelt hier den Zusammenhang zwischen Ich und intellektueller Anschauung und schreibt

von Ich und Nicht-Ich ist – und hier folgert Fichte konsequent aus dem entwickelten Gedanken einer Selbstsetzung des Ich: „A. ist als Realität durch sich selbst: –A. als Realität durch A. gesetzt. Selbstständigkeit. Abhängigkeit[.] A ist Ursache seiner eignen *Existenz*. –A. Wirkung.“¹⁰³ Erstmals ist damit festgehalten, dass das Nicht-Ich nicht bloß im Gegensatz zum Ich *bestimmt* werden kann, sondern dass seine Realität *durch* das Ich *gesetzt* ist – wie dann später im zweiten Grundsatz der *Grundlage*. Mithin ist bereits in den *Eigenen Meditationen* eine klare ‚Abhängigkeit‘ des Nicht-Ich vom Ich und zugleich dessen ‚Selbstständigkeit‘ ausgedrückt.

Gerade diese neu profilierte Selbstständigkeit und Selbstsetzung des Ich ist es offenbar, die Fichte zu einer Reformulierung des obersten Satzes hinleitet. Wieder recht unvermittelt, und ohne dies explizit als Neufassung des Grundsatzes auszuweisen, schreibt Fichte am Ende des Passus mit Bezug auf Descartes: „*Ich setze mich existirend, also existire ich*: der Satz ist identisch. Pono me existentem, ergo existo. Nicht cogito, ergo sum.“¹⁰⁴ Damit ist nochmals eine Formulierung erreicht, die Fichtes späteren ersten Grundsatz schon im Wesentlichen vorwegnimmt – und in ähnlicher Weise wird er sich auch noch in der *Grundlage* von Descartes abgrenzen.¹⁰⁵ Neben der Zurückweisung des *cogito* zu Gunsten des *pono* und *existo* ist hier bemerkenswert, dass Fichte klar die *Identität* des obersten Satzes und damit auch die Identität des in ihm ausgedrückten Ich (als setzendes und ge-

zunächst: „Das sich *selbst darstellende* Ich wird *intellektuell angeschaut*, d. h. das Angeschaute ist zugleich die Anschauung. Es ist kein Leiden da: eine Handlung wird angeschaut, u. diese Handlung ist die Anschauung.“ (Ebd. 144) Weiter heißt es dann: „Nur ist die Frage: ist eine solche Anschauung möglich, d. i. kommt sie zum Bewußtsey? oder wird sie bloß *gedacht*; also *geschlossen*. Z. B. das: *ich bin* – gelangt es zum Bewußtsey? Ja; aber nicht zum empirischen; sondern zum reinen: u. es ist selbst das reine Bewußtsey. Sobald man es auf irgend eine Art beweisen will, so nöthigt man es zum empirischen herab. [(z. B. cogito, ergo sum. (empirice). Sum pure: cogito, ergo sum empirice.)“ (ebd.) Hier zeigt sich, dass die bei Fichte auch später gestellte Frage, inwiefern die ‚Grundakte‘ des absoluten Ich zu Bewusstsein kommen, gerade durch die intellektuelle Anschauung beantwortet wird: Die ‚Tathandlung‘ des ‚ich bin‘ kann zwar nicht zum empirischen, wohl aber zum reinen Bewusstsein kommen oder *ist* diese. Dies ist instruktiv für Passagen wie die der *Grundlage*, in der es *ohne* Benennung der intellektuellen Anschauung bezüglich der Tathandlung heißt: „Selbst vermittelst dieser abstrahirenden Reflexion nicht – kann Thatsache des Bewußtseyns werden, was an sich keine ist; aber es wird durch sie erkannt, daß man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewusstseyns, nothwendig *denken* müsse.“ (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.255) Vgl. zur intellektuellen Anschauung in den *Eigenen Meditationen* nochmals Stolzenberg (1986) 13–171. Vgl. kurz auch *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.131.

103 Ebd. 90f.

104 Ebd. 91.

105 Vgl. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.262.

setztes) markiert. Dabei schließt diese Fokussierung auf die Identität des Ich-Satzes – die gleichfalls in den späteren Texten zentral bleiben wird¹⁰⁶ – offenkundig an eine Formulierung Kants aus § 16 der B-Deduktion der Kategorien an, nach der nämlich das „*Ich denke*“ als „Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception [...] selbst identisch, mithin ein analytischer Satz“ sei¹⁰⁷ – wobei sich Fichte allerdings gerade in diesem Passus der *Eigenen Meditationen* sogleich auch explizit von Kant abgrenzt, sofern dieser „bloß mehreres NichtIch auf einander“¹⁰⁸ bezogen habe.

Es ist deutlich, dass beide wesentlichen Neuerungen – sowohl die Klärung des Ich-Begriffs im Sinne der Selbstsetzung als auch die damit verbundene Einsicht in die setzungsmäßige Abhängigkeit des Nicht-Ich – mit der Formulierung des Doppelsatzes, den Fichte bis hierhin nicht angetastet hatte, kaum vermittelbar sind. Zwar reflektiert Fichte nicht ausdrücklich, dass diese Überlegungen eine Modifikation der obersten Sätze notwendig machen. Zweifelsohne stehen aber die zuvor entwickelten Aspekte im Hintergrund, wenn er nun den Gedankengang abbricht und folgendermaßen neu ansetzt:

Ganz von forme.

Es fällt mir der Gedanke ein, es durch Analytische Sätze zu probiren: bis ich auf den Synthetischen getrieben werde.

1. Grundsatz der Ganzen Wesenlehre. – Ich ist fürs Ich als Realität gegeben. – Thatsache des Bewußtseyns. – Und der Zirkel aus dem nicht herauszugehen ist. –

2.) Grundsatz der Beziehungswesenlehre. Im Ich ist Ich entgegengesetzt dem Nicht Ich.¹⁰⁹

Dieser Neuansatz orientiert sich offenbar an der kurz zuvor gegebenen Formulierung des Ich-Satzes als eines identischen und *analytischen*. Sogleich zeigt sich allerdings auch, dass Fichtes Aufmerksamkeit nach wie vor insbesondere der Bestimmung des *synthetischen* Satzes gilt: Die Neufassung der ersten Sätze dient eben vornehmlich dazu, die gesuchte Synthesis und damit die Einheit methodisch herleitbar zu machen. Dabei bleibt die nun projektierte Unterscheidung von ‚Wesenlehre‘ und ‚Beziehungswesenlehre‘ als solche etwas unklar und wird auch

106 Vgl. bes. die Herleitung des Satzes „Ich = Ich“ aus „A = A“ in ebd. 256 f. Vgl. auch bereits *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.120 f. u. 139 f. Vgl. zur Zentralstellung der Identität (und des ihr korrespondierenden Begriffs der Differenz) auch nochmals Schwab (2017).

107 KrV, B 131 u. B 135. Implizit spielt Fichte wohl auch auf den Begriff einer jeder synthetischen Verbindung vorausgehenden „Einheit“ aus § 15 an (vgl. Kant, KrV, B 130 f.).

108 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.91.

109 Ebd.

von Fichte kaum weiter verfolgt.¹¹⁰ Es fragt sich mindestens, worin das Verhältnis beider ‚Lehren‘ genau besteht und was die ‚ganze‘ Wesenlehre ausmachen soll – kann sie doch, da sie offenbar allein das Ich betrifft, kaum mehr umfassen als ihren Grundsatz.¹¹¹

Von zentraler Bedeutung für die Entwicklung des Grundsatz-Gefüges ist aber die klare Hierarchisierung, die Fichte hier vornimmt: Der ‚Satz des Ich‘ rückt nun wieder *allein* an die Stelle des ersten Grundsatzes – und nur im Ich liegt die unhintergehbare ‚Tatsache des Bewusstseins‘. Zwar fällt in der Formulierung ‚Ich ist fürs Ich als Realität gegeben‘ nicht ausdrücklich die Bestimmung der Selbstsetzung, wie auch insgesamt der Kontrast von Tathandlung und Tatsache in den *Eigenen Meditationen* noch nicht vorkommt. Gleichwohl orientiert sich Fichte offenbar an den vorhergehenden Überlegungen, wenn er hier wieder das Ich *losgelöst* vom Nicht-Ich als das ‚Unbedingte‘ an den Anfang der Entwicklung stellt.

Demgegenüber ist der zuvor noch als oberster Grundsatz präsentierte Doppelsatz mit seiner direkten Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich klar nach- und untergeordnet. Überdies ist der Satz in zweifacher Hinsicht so modifiziert, dass er sich weiter von Reinholds Satz des Bewusstseins entfernt als die frühere Formulierung. Einerseits ersetzt Fichte die passivische Wendung ‚*wird* das Ich einem Nicht-Ich entgegengesetzt‘, die im Doppelsatz das Ich als abhängig vom Nicht-Ich präsentierte, durch die neutralere Formulierung ‚*ist* Ich entgegengesetzt dem Nicht-Ich‘. Andererseits, und bedeutender, modifiziert Fichte den *Horizont*, in dem die Entgegensetzung stattfindet: Es ist nicht mehr – wie in Reinholds Satz – das ‚Bewusstsein‘, sondern nun das Ich selbst, *in dem* Ich und Nicht-Ich einander entgegengesetzt sind. Diese Modifikation folgt der Hinsichtsunterscheidung des Ich und trägt gleichfalls dazu bei, das Ich als den höchsten und umspannenden, dem Nicht-Ich übergeordneten Begriff zu profilieren.

Deutlich zeichnet sich mithin schon die triadische Grundsatz-Konstellation ab, die dann in der *Grundlage* ausgeführt ist: Auf der oberen Ebene steht allein das Ich (später: 1. Grundsatz) – auf einer zweiten, untergeordneten Ebene stehen sich Ich und Nicht-Ich *im* Ich entgegen (später: 2. und 3. Grundsatz).¹¹² Gleichwohl bleibt auch in dieser neuen Fassung der Grundsätze in den *Eigenen Meditationen* eine zentrale Frage ungeklärt, nämlich eben die des Zusammenhangs und des

110 Den Unterschied einer unbedingten und einer bedingten „Beziehungslehre“ hatte Fichte direkt zuvor eingeführt (ebd. 91), der Begriff fällt später nicht mehr. Vgl. zur ‚Wesenlehre‘ die nur andeutenden Bemerkungen ebd. 22 Anm. (wohl nachträglich) und ebd. 100.

111 Ggf. ist hier weiterhin an eine ‚Vergleichung des Ich mit sich selbst‘ gedacht, also einer getrennt vom Nicht-Ich vorgenommenen Analyse der Bestimmungen des Ich.

112 Vgl. die zusammenfassende Formel in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.272: „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*“

Übergangs zwischen beiden Ebenen. Auch hier wird jenes Problem nicht explizit erörtert, das schon bei der ersten Formulierung der Sätze aufbrach – nämlich wie überhaupt das Nicht-Ich des zweiten Satzes vom Ich des ersten her aufzuweisen sei. Und es ist durchaus bezeichnend für Fichtes Grundlegungs-Spekulation insgesamt, dass dieses Problem als solches gar nicht in den Fokus der Diskussion rückt, sondern von vornherein durch die Frage nach den Folgebegriffen der Konzeption überlagert wird.

Die sich anschließende Durchführung des neu skizzierten Ansatzes unter dem Titel „Analytische Sätze“¹¹³ klärt und vertieft vor allem zwei Aspekte, die im Wesentlichen schon in den beiden Grundsätzen und den vorherigen Reflexionen festgehalten sind. Zum einen konkretisiert Fichte den Unterschied zwischen dem Setzungscharakter des Ich und dem des Nicht-Ich. Hierzu heißt es etwa: „Ich ist Realität für's Ich. – Nicht Ich ist für's Ich Negation. – Was heißt das; *gesetzt* sind beide; aber nicht beide *durch sich* selbst.“¹¹⁴ Und weiter auch: „Ich ist an sich – Nicht [sic] ist an sich nicht. \ Ich ist durch sich selbst – Nichtich ist nicht durch sich selbst.“¹¹⁵ Damit wird also die setzungsmäßige Abhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich festgeschrieben, und allein das Ich rückt in den Status eines ‚an sich‘ Gegebenen.

Zum anderen schärft Fichte zugleich die Hinsichtsunterscheidung im Ich ein und reflektiert dabei das Ich in seiner doppelten Position. Dazu heißt es:

Im Ich ist Ich entgegengesetzt dem Nicht Ich. distinguatur das Ich selbst, in welchem, von dem Ich welches: Das Ich in welchem ist gesetzt als Realität; u. so auch das Ich welches; das Ich welches also *ist* /Realität/ das Nicht Ich ist nicht an sich, sondern nur *im Ich* u. zwar als Gegensatz.¹¹⁶

In diesem Zusammenhang, der eigentlich das Ich deutlich gegenüber dem Nicht-Ich privilegiert, tendiert Fichte aber doch wieder dazu, die klare Hinsichtsunterscheidung und Hierarchisierung des Neuansatzes aufzuweichen. In der zitierten Partie wird dem Ich, ‚in welchem‘ gesetzt wird, und dem untergeordneten Ich, ‚welches‘ gesetzt wird, gleichermaßen Realität zugeschrieben. Gemäß dem Ansatz der ‚Wesenlehre‘ und der Selbstständigkeit des Ich müsste nun dessen Realität der Setzung des Nicht-Ich *vorausgehen*. Fichte formuliert allerdings in der Folge als erste „Thesis“ doch wieder den Doppelsatz – also den Grundsatz der ‚Bezie-

113 *Eigne Meditationen*, Fichte-AA II/3.92.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Ebd.

hungswesenlehre‘ „Im Ich ist das Ich entgegengesetzt dem Nicht-Ich“¹¹⁷ – und möchte diesen erst durch eine *nachgeschobene* Erklärung zum unterschiedenen Setzungscharakter von Ich und Nicht-Ich differenzieren. Damit droht aber offenkundig der höhere Grundsatz der ‚Wesenlehre‘ fortzufallen. Entsprechend heißt es dann auch wenig später: „Durch eben die Handlung durch welche das *Ich* das Ich setzt, setzt es auch das Nicht-Ich.“¹¹⁸ Zwar bleibt das Ich als Setzendes klar privilegiert, es wird aber nun die Setzung von Ich und Nicht-Ich als *gleichursprünglich* gedacht – ähnlich wie dann später in der *Grundlage*, allerdings auf einer der Tathandlung *untergeordneten* Ebene, Entgegensetzung und Teilbarsetzung als gleichursprünglich verstanden werden. Ist aber die Setzung des Ich und die Entgegensetzung des Nicht-Ich *dieselbe* Handlung, dann bleibt der Status des *setzenden* (absoluten) Ich unklar: *Vor* der Setzung von Ich und Nicht-Ich *in* sich müsste es doch *selbst* gesetzt sein. Zudem bricht auf einer neuen Ebene die schon mehrfach benannte Schwierigkeit des Doppelsatzes auf, nämlich die Einheit eines Widersprechenden auszuweisen – und in diesem Fall die Einheit einer Handlung, die *zugleich* Selbst- und Entgegensetzung sein soll. Fichtes Lösung besteht hier wiederum darin, diese Einheit erst den folgenden Sätzen aufzugeben; nun als ein zu suchendes „x.“¹¹⁹ dem sich die folgenden Ausführungen dann widmen.

Auch der letzte explizite Anlauf zu den Grundsätzen in den *Eigenen Meditationen* erscheint mithin als weiter klärungsbedürftig, auch hier zeigt sich noch das Schwanken zwischen den beiden Optionen, entweder allein den ‚Satz des Ich‘ als Grundsatz vorzuschicken oder unmittelbar mit Ich und Nicht-Ich im Doppelsatz zu beginnen – und zugleich spiegelt sich darin nochmals das eingangs benannte Problem eines Übergangs vom Ich zum Nicht-Ich. Gleichwohl hat Fichte aber offenbar die hier erreichte Formulierung der Grundsätze als entscheidende Einsicht betrachtet. In einem Brief an Flatt vom November oder Dezember 1793 schreibt Fichte, bemerkenswerterweise mit einem Akzent auf der ‚Einzigkeit‘ des neu aufgefundenen Grundsatzes:

Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsätze Philosophie Wissenschaft werden kann, daß sie aber dann eine Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie, daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber *als solcher* noch nicht aufgestellt ist: ich glaube ihn gefunden zu haben, u. habe ihn, soweit ich mit meiner Untersuchung bis jetzt vorgedrückt bin, bewährt gefunden.¹²⁰

117 Ebd.

118 Ebd.

119 Ebd.

120 Fichte an Flatt, November oder Dezember 1793, Fichte-AA III/2.18.

Auch lässt sich der an dieser Stelle erreichte Stand der *Eigenen Meditationen* annähernd datieren. Ein Tagebucheintrag Baggesens berichtet von einem Gespräch mit Fichte am 7. Dezember in Zürich. Dabei notiert Baggesen, auf seine Frage: „Jetzt sagen Sie mir Ihr erstes Princip, das Princip der gesammten Philosophie, ihren ersten Satz“ habe Fichte ausgerufen: „Hier haben Sie ihn! Ich bin. – Im Ich wird das Ich dem Nicht-ich entgegen gesetzt.“¹²¹ Und Baggesen ergänzt eine lateinische Fassung, nah am Wortlaut der zitierten Descartes-Kritik in den *Eigenen Meditationen*: „Pono me existentem – : Sum. Sum – ergo cogito.“¹²² Dieses Zeugnis verweist sichtbar auf die oben zitierten Partien – und hier stellt sich mehr noch als dort die Frage, ob denn nun *allein* der Satz ‚Ich bin‘ das oberste Prinzip der Philosophie formulieren soll, oder ob erst dieser gemeinsam mit dem folgenden Doppelsatz die Grundlage des Systems bildet.

Schließlich ist festzuhalten, dass sich auch in den weiteren Partien der *Eigenen Meditationen* einzelne Formulierungen gerade zur Bestimmung des Ich finden, die noch näher an den Wortlaut der *Aenesidemus*-Rezension und der folgenden Texte heranreichen¹²³ – ohne dies allerdings mit einer expliziten Reflexion der Grundsatzstruktur zu verknüpfen. Bemerkenswerterweise scheint Fichte dabei an einigen Stellen auf bereits etablierte Formulierungen des obersten Grundsatzes zurückzuverweisen, die aber wenigstens nicht ausdrücklich als solche notiert wurden. Eine erste entsprechende Partie findet sich zum „absoluten A“, zu dem Fichte festhält: „A ist, was es ist, u. weil es ist.“¹²⁴ Im Vorblick auf die praktische Philosophie schreibt Fichte dann bezüglich des Ich: „Für die Moralphilosophie würde uns dies von großen Nutzen seyn: um das *Ich bin, weil ich bin*, gerade zu, als Gesez des Handelns, vorzustellen“ – und zum Begriff der Spontaneität heißt es in derselben Partie: „Wir haben versucht, (ihn) aus dem analytischen Satze: *ich bin, weil ich bin*, abzuleiten.“¹²⁵ Kurz darauf notiert Fichte im Zusammenhang mit dem reinen Bewusstsein und der intellektuellen Anschauung den Satz „*ich bin*“¹²⁶ – ebenfalls so, als sei er längst etabliert. In einer Diskussion des Gesetzes vom Widerspruch und des Gesetzes vom Grunde bezieht Fichte das nächste Element der Grundsatz-Formel auf das Ich: „*ich bin was ich bin*“.¹²⁷ Schließlich

121 *Fichte im Gespräch* 1.68. Vgl. zu diesem Bericht auch Lauth (1989) 173.

122 *Fichte im Gespräch* 1.68 Anm.

123 Vgl. zum Folgenden auch Stolzenberg (1986) 163 f.

124 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.134.

125 Ebd. 142.

126 Ebd. 144. Vgl. das ausführliche Zitat oben Anm. 102. Vgl. auch die spätere Partie ebd. 174, die ebenfalls unbestimmt auf den „obigen Satze: Ich bin“ verweist. Vgl. auch in der *Practischen Philosophie*, Fichte-AA II/3.236 Anm. u. 264.

127 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.152.

notiert eine Partie im Übergang zur praktischen Philosophie zunächst die Formel „*Ich bin Ich*“ und zieht dann alle Elemente zusammen, abermals im Blick auf einen – vorher so aber nicht notierten – „oben aufzustellenden Satz: *Ich bin Ich: ich bin was ich bin: ich bin, weil ich bin*“.¹²⁸

Aus dieser späten Bearbeitungsphase der *Eigenen Meditationen* stammt wohl auch eine Marginalie, die offenkundig nachträglich ganz zu Beginn des Manuskripts eingetragen ist. Zur allerersten Fassung von § 1 und dem ‚Satz des Ich‘ notiert Fichte korrigierend am Rand:

Beßer

Thesis *Ich bin*. d. h. ich bin *weil* ich bin, u. *was* ich bin. Ich bin schlechthin durch's seyn. –

Antithesis oder Postulat: Dem Ich ist entgegengesetzt das Nicht Ich. –/ Diesen Satz muß jeder zugeben. –

Gefolgerte Widersprüche, u. daraus hergeleitete Nothwendigkeit der Synthesis.¹²⁹

Hier wird in Grundsatzform die ausführliche Ich-Formel über die Bestimmungen von Thesis und Antithesis mit der Entgegensetzung des Nicht-Ich verknüpft – damit kommt Fichte der Konstellation der zwei obersten Grundsätze in den späteren Texten nochmals einen Schritt näher. Auch in dieser wohl ‚allerletzten‘ Version der *Eigenen Meditationen* spiegeln sich aber noch die mehrfach benannten Schwierigkeiten: Zwar wird hier das Ich klar als Unbedingtes und als Selbstsetzung präsentiert – aber nicht diese, sondern gerade die Entgegensetzung des Nicht-Ich erscheint dann als Postulat und Faktum. So bleibt wie in Bagesens Bericht unklar, ob der oberste Satz und mithin das Prinzip aller Philosophie allein im Ich gegeben ist *oder* auch die Entgegensetzung mit einfasst. In beiden Fällen aber liegt die Einheit auch hier offenkundig nicht im obersten Satz selbst, sondern in einer ausstehenden Synthesis.

128 Ebd. 170. Vgl. die eingangs zitierten Formulierungen in *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.57 sowie in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.260.

129 *Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.27 Anm.

4 Ausblicke: Die Übergangsfrage in Fichtes Schriften bis zur Auseinandersetzung mit Reinhold 1797

Es ist eingangs bereits bemerkt worden, dass Fichtes zwei zentrale Optionen zur Systemkonstitution in den *Eigenen Meditationen* auch noch für die aus ihnen hervorgegangene *Aenesidemus*-Rezension virulent bleiben: Einerseits präsentieren dort zwar viele Formulierungen als Inhalt des obersten Grundsatzes klar die (nun als ‚Tathandlung‘ benannte) Selbstsetzung des Ich allein, andererseits deuten einzelne Stellen aber auch wieder eine Gleichursprünglichkeit von Ich und Nicht-Ich bzw. von Identität und Widerspruch an. Zum Abschluss gilt es noch skizzenhaft und ausblicksartig anzuzeigen, wie sich die diesen Optionen zugrunde liegende Ableitungs- und Konstitutionsfrage in Fichtes folgenden Texten ausgestaltet.

1. Der nächste hier in Frage kommende Text sind die von Ende Februar bis Ende April 1794 gehaltenen *Züricher Vorlesungen*. Diese haben gemäß Fichtes Plan das *Ganze* der nun erstmals so bezeichneten ‚Wissenschaftslehre‘ umfasst,¹³⁰ erhalten sind aber durch Lavaters Nachschrift allein die fünf einleitenden Vorlesungen. In diesen zeigt sich die in den *Eigenen Meditationen* aufgewiesene Ambivalenz als eine Spannung zwischen der systemtheoretischen Erörterung der Grundsätze einerseits und ihrer konkreten Formulierung andererseits. Zum einen gibt Fichte hier erstmals eine eigenständige Einleitung, die nun gleich zu Beginn die Notwendigkeit *eines* obersten Grundsatzes zur Konstitution des Systems der Philosophie betont. So heißt es in der ersten Vorlesung, jede „Wissenschaft“ habe „einen *Grundsatz*, aus welchem alle Sätze bewiesen werden“; es müsse alles, „was in der Wissenschaft vorkömmt, [...] genau bestimmt und unmittelbar oder mittelbar von dem Grundsatz abgeleitet werden“, und eben diese „Anschliessung aller Sätze an Einen, macht die Wissenschaft zum System“.¹³¹ Damit ist klar und

130 Nämlich, gemäß Fichtes Ankündigung an Lavater, „2. bis 3. Stunden Prolegomena über den Begriff, die Merkmale, die Beweisart der Philosophie; das Verhältniß dieser Wissenschaft zu andern, die damit vermengt werden“, darauf folgend die „ersten Grundsätze *aller Philosophie*; dann die ersten der *theoretischen*“ und schließlich auch „die höchsten Grundsätze der *praktischen Philosophie*“ (Fichte an Lavater, Anfang Februar 1794, Fichte-AA III/2.61). Vgl. die erste überlieferte Benennung der Philosophie als „*Wissenschaftslehre*“ in *Züricher Vorlesungen*, Fichte-AA IV/3.22. Diese Stelle nimmt das Ende von § 1 der *Begriffsschrift* vorweg, vgl. *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.117f.

131 *Züricher Vorlesungen*, Fichte-AA IV/3.19. Hier tritt übrigens das eingangs benannte zweiseitige Verhältnis zu Reinhold deutlicher hervor als später in der publizierten Fassung der *Be-*

unzweifelhaft ein linear-deduktives Verfahren aus *einem* obersten Grundsatz vorgegeben.

Andererseits aber zeigen sich bei der konkreten Formulierung der obersten Sätze Schwierigkeiten, dieses Modell umzusetzen, und zwar einmal mehr bezüglich der Bestimmung des Nicht-Ich im zweiten Satz. In diesem Zusammenhang spricht Fichte nach Lavater nun in der *Mehrzahl* von den „ersten Sätze[n] der Wissenschaftslehre“ die „schlechthin wahr“ seien – gleichwohl hält er aber an der deduktiven Prämisse fest, dass in der Wissenschaftslehre „jeder Satz“ im Singular „dem folgenden seine Stelle“ bestimme.¹³² Als ‚Beleg‘ für diese Struktur benennt Fichte kurz und vorläufig die obersten drei Sätze der Wissenschaftslehre: Von den „beyden ersten Sätze[n] der Wissenschaftslehre“, denen von Ich und Nicht-Ich, heißt es nämlich, sie „widersprechen sich selbst[,] [...] wenn man nicht den dritten annimmt“.¹³³ Wie oftmals in den *Eigenen Meditationen* soll also der dritte Satz den Widerspruch der ersten beiden aufheben, im Sinne eines progressiv-synthetischen Modells. *De facto* ist damit allerdings allein die Bestimmung des dritten Satzes (der Quantität) durch die ersten beiden gezeigt – und nicht die Bestimmung des Nicht-Ich durchs Ich. Fichte präsentiert dann die zwei obersten Sätze mit bekannten Wendungen aus den *Eigenen Meditationen*: „*Ich bin ich.* \ Das *Nichtich* ist nicht *ich.* \ Nichtich, entgegengesetzt dem Ich. \ Das *ich* ist schlechthin. Das *Nichtich* ist *nichts*“ – und ergänzt: „Beyde schränken sich ein – wenn man den Begriff der Quantität und Limitation dazunimmt.“¹³⁴ Daraus resümiert Fichte: „Also in der Wissenschaftslehre bestimmt jeder Satz dem vorhergehenden und folgenden seine Stelle“¹³⁵ – was aber für die Bestimmung des zweiten Satzes durch den ersten gerade nicht gezeigt ist und zudem, im Unterschied zur früheren Formulierung, auch die Gegenrichtung eröffnet, dass die ‚folgenden‘ Sätze die ‚vorhergehenden‘ bestimmen (etwa das Nicht-Ich das Ich). Auch hier stellt sich also noch die Frage nach dem Übergang vom Ersten zum Zweiten.

griffsschrift. Fichte setzt sich nämlich gleich zu Beginn ausdrücklich kritisch mit Reinhold auseinander und ergänzt etwa zum zitieren Passus: „Diese Verkettung und Anschliessung verschiedener Sätze an *Einen* hat man für das *Wesen* der Wissenschaft gehalten.“ (Ebd. 19) Fichtes Aufmerksamkeit liegt auch hier also nicht vornehmlich auf der *Systemform*, bezüglich derer er sich mit Reinhold einig sieht, sondern auf dem *Gehalt* des obersten Satzes – mit dem er sich von Reinhold abgrenzen möchte.

132 Ebd. 31.

133 Ebd.

134 Ebd.

135 Ebd.

2. Dieselbe Spannung zeigt sich dann in der anschließend auf Basis der Vorlesungen verfassten *Begriffsschrift*, und zwar nun bereits *innerhalb* der systemtheoretischen Präsentation des Ansatzes selbst. Einerseits schärft Fichte hier die Notwendigkeit und Kontur *eines* obersten Grundsatzes, indem er etwa dessen Merkmale hypothetisch umreißt und dabei auch die Identität als zentrales Charakteristikum festhält.¹³⁶ Zugleich fasst er die Struktur deduktiv-linearer Ableitung noch klarer als zuvor. So heißt es etwa in § 1, dass es in der „Wissenschaft nur Ein[en] Satz“ geben könne, „der vor der Verbindung vorher gewiß und ausgemacht ist“ – diese „Verbindung“ aber, die die „systematische Form des Ganzen“ ausmache, bestehe „darinn, daß gezeigt werde, wenn der Satz A gewiß sei, müsse auch der Satz B – und wenn dieser gewiß sei, müsse auch der Satz C u.s.f. gewiß seyn“.¹³⁷ Andererseits aber gibt Fichte eine von dieser lückenlosen ‚Kette‘ abweichende Bestimmung, und zwar gerade zu den obersten Sätzen. Eher beiläufig in der Erörterung von Form und Gehalt des Satzes macht Fichte in § 2 die hypothetische Bemerkung, es könnte „nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten“.¹³⁸ Die hier erstmals belegte Einführung von zwei hybriden, *partiell* unbedingten Grundsätzen nach dem absolut-unbedingten reagiert offenkundig auf die in den *Eignen Meditationen* aufgezeigte Schwierigkeit, gerade das Nicht-Ich direkt aus dem Ich abzuleiten. Fichtes Lösung soll nun offenbar darin bestehen, den zweiten und dritten Grundsatz teils dem ersten ein- und unterzuordnen, ihnen aber teils doch auch Unbedingtheit und mithin Unableitbarkeit zuzuschreiben. Es ist allerdings deutlich, dass diese Konzeption mit dem linear-deduktiven Modell einer restlosen Bestimmung *aller* weiteren Sätze aus dem Grundsatz in Spannung steht, in dem ja ausdrücklich und ohne Einschränkung auch der zweite Satz (B) aus dem ersten (A) abgeleitet werden sollte.¹³⁹

136 Vgl. *Über den Begriff*, Fichte-AA I/2.120f. Unter anderem heißt es hier zur Identität des Grundsatzes: „Alle andere Sätze werden gewiß seyn, weil sich zeigen läßt, daß sie ihm [dem Grundsatz] in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muß gewiß seyn, bloß darum, weil er sich selbst gleich ist.“

137 Ebd. 115.

138 Ebd. 122.

139 Es ist auch bemerkenswert, dass Fichte im direkten Anschluss an die zitierte Partie, und ohne Anzeige eines Problems, zum linear-deduktiven Modell zurückkehrt: „Jeder Satz in der Wissenschaftslehre bekommt durch einen bestimmten andern seine Stelle bestimmt, und bestimmt sie selbst einem bestimmten dritten.“ (Ebd. 123)

Die knappe Anzeige der Struktur der Wissenschaftslehre in § 8 behandelt zwar etwas eingehender die Herleitung der Quantität und auch die Hinsichtsunterscheidung im Ich, nicht aber ausdrücklich den *Übergang* zum zweiten Satz. Dass aber Fichte hier zur Unbedingtheit aller drei obersten Bestimmungen tendiert, zeigt eine Anmerkung: „Bloß der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Quantität (der Schranken) sind schlechthin a priori. Aus ihnen sind durch Gegensetzung und Gleichung alle übrigen reinen Begriffe abzuleiten.“¹⁴⁰

3. Dem Modell zweier partiell unbedingter Grundsätze folgt die nun ausführliche Erörterung der Grundsätze in §§ 1–3 der ab Mai 1794 in Jena vorgetragenen und parallel niedergeschriebenen *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hier zeigt sich die Spannung im Gefüge der obersten Sätze vor allem in zweifacher Hinsicht.¹⁴¹ Im Blick auf das Verhältnis der ersten beiden Sätze stellt sich die *Übergangsfrage*: Es ist kaum einzusehen, wie ausgehend von dem absolut-unbedingten, schlechthin ersten Prinzip des Ich als immanent-selbstbezüglicher Tathandlung in § 1 ein Übergang zur Entgegensetzung des Nicht-Ich in § 2 zu erklären wäre. Tatsächlich stellt Fichte hier keinen direkten Übergang dar, sondern verfährt in § 2 analog zu § 1, indem er auch die Entgegensetzung zunächst gesondert aus einer ‚Tatsache des Bewusstseins‘ herleitet – wodurch gerade die Unbedingtheit der Form des Entgegensetzens unterstrichen wird. In Bezug auf die Abschlusskonstellation aller drei Grundsätze in § 3 stellt sich sodann die *Vermittlungsfrage*: Das Gefüge der drei Grundsätze weist zwei kaum miteinander kompatible Ebenen auf; namentlich drohen die obere Ebene des absoluten und unteilbaren Ich – das doch Fichte auch in § 3 ausdrücklich noch als „absolute Thesis“¹⁴² und „schlechthin gesetzte[s]“¹⁴³ festhalten will – und die untere Ebene von teilbarem Ich und Nicht-Ich in wechselseitiger Begrenzung als Antithesis-Synthesis auseinanderzudriften. Zwar deutet Fichte schon in den Erläuterungen zu § 3 auf den praktischen Teil des Systems voraus, etwa wenn er von der „Idee“ des reinen, nur sich selbst setzenden „Ich“ spricht, die für „uns zum höchsten praktischen Ziele“ und zur „Aufgabe“ werde.¹⁴⁴ In der expliziten Prüfung des Grundsatz-Gefüges aber macht Fichte keinen weiteren Erläuterungsbedarf in Bezug auf die drei obersten Sätze ausdrücklich, sondern sieht „alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewußtseyns“.¹⁴⁵

140 Ebd. 150 Anm.

141 Vgl. hierzu ausführlicher Schwab (2017) 266–274.

142 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.276.

143 Ebd. 279.

144 Ebd. 277 f.

145 Ebd. 271.

4. Dass das hier diskutierte Übergangsproblem nicht von außen an Fichte herangetragen, sondern auch von ihm selbst als zentrale Frage formuliert wird, zeigt sodann eine Mitteilung, die er bemerkenswerterweise gerade an Reinhold sendet. In einem Brief vom 2. Juli 1795, also nach Abschluss der *Grundlage*, visiert Fichte erstmals ausdrücklich und direkt die entscheidende Schwierigkeit an:

Die Hauptfrage, mit der die W.L. sich weiterhin beschäftigt, und die im theoretischen Theile nur bis zu einem gewissen Punkte, in dem praktischen aber ganz beantwortet wird, ist die: Wenn das Ich ursprünglich *nur sich selbst* setzt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesetzt? aus sich selbst herauszugehen?¹⁴⁶

Damit ist klar das Grundproblem des Übergangs gerade vom ersten zum zweiten Satz markiert, und Fichte verweist zur Lösung insbesondere auf den praktischen Teil der *Grundlage*. Hier findet sich in § 5 in der Tat ein neuer Ansatz, der durch die *Eigenen Meditationen* allenfalls indirekt vorbereitet ist,¹⁴⁷ nämlich eine Differenzierung *im* absoluten Ich selbst. Diese soll letztlich zeigen, dass das Ich als immanent-reflexive Selbstbeschränkung den ‚Raum‘ für die Entgegensetzung des Nicht-Ich öffne und sie zugleich notwendig mache. Allerdings ist die konkrete Entfaltung dieses Gedankens hochkomplex und gleichfalls in sich spannungreich. Fichte betont hier nämlich sogar ausdrücklicher noch als in § 1 die „absolute[...] Identität des Ich“,¹⁴⁸ möchte aber *zugleich* „schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit“ ausweisen.¹⁴⁹ Fichtes Lösung dieses Widerspruchs besteht in dem Doppel einer „centripetale[n] und centrifugale[n] Richtung der Tätigkeit“, die im Ich allerdings „Eins, und eben dasselbe“ sei.¹⁵⁰ Dadurch ist für Fichte „der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht Ich auf das Ich im Ich“ aufgewiesen, und zwar sofern bereits das Ich seinerseits als *reflexive Doppelbewegung* „ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst“ stehe.¹⁵¹ So wird zwar in der Tat die Möglichkeit eines Übergangs zum Nicht-Ich sichtbar – allerdings stellt sich dieses ‚modifizierte‘, aufgebrochene absolute Ich doch ganz anders dar als das des ersten Grundsatzes: Es läuft Gefahr, seine Identität und

146 Fichte an Reinhold, 02.07.1795, Fichte-AA III/2.345.

147 Die Hinsichtsunterscheidung im Ich ist in den *Eigenen Meditationen* durchgehend auf die von absolutem und untergeordnetem Ich bezogen. Gleichwohl ist hier das Motiv der Selbstbeschränkung des Ich schon präsent, so etwa in dem Satz „Ich wird nur beschränkt durch’s Ich“ (*Eigene Meditationen*, Fichte-AA II/3.55). Vgl. dazu oben Abschnitt 2.

148 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.387.

149 Ebd. 405.

150 Ebd. 407.

151 Ebd. 408f.

Unmittelbarkeit zu verlieren, die sich doch direkt mit seinem Erstbegründungsanspruch verbindet.¹⁵²

5. Es ist diese Modifikation in § 5 der *Grundlage*, die Fichte ab 1796/97 seinem Systemansatz von Beginn an einschreibt. So nimmt etwa der *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* – der auf dem ersten Vortrag der *Wissenschaftslehre nova methodo* basiert – den Gedanken einer ursprünglichen Differenz-Einheit im Ich selbst auf. Hier exponiert Fichte das Ich nicht mehr wie in § 1 der *Grundlage* als thetisch, sondern als „synthetisch“, nämlich als „doppelte Reihe“, als die „des Seyns, und des Zusehens, des Reellen, und des Idealen“ – und „in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten“ bestehe das „Wesen“ des Ich.¹⁵³

Schließlich steht eben die hier behandelte Frage nach der Möglichkeit des Übergangs vom Ich zum Nicht-Ich dann auch noch im Hintergrund von Fichtes Kommentar zu Reinholds ‚Wechsel zur Wissenschaftslehre‘. Dabei mobilisiert Fichte gerade die interne Differenzierung des Ich, wie er sie erstmals klar in § 5 der *Grundlage* entwickelt hatte. Reinhold orientiert sich nämlich seinerseits in der Darstellung von Fichtes Grundsätzen in Band II der *Auswahl vermischter Schriften* an den ersten drei Paragraphen der *Grundlage* und präsentiert entsprechend die Entgegensetzung des Nicht-Ich als nicht direkt aus der Setzung des Ich ableitbar.¹⁵⁴ Wenn nun Fichte in der „Zweiten Einleitung“ zum *Versuch einer neuen Darstellung* schreibt, dass „Hr. Reinhold auf dasjenige, was das Setzen eines Nichtlich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet“,¹⁵⁵ dann argumentiert er eben mit dem Motiv der Selbstbeschränkung des Ich, die ab 1795 seine prominenteste Option zur Lösung der Übergangsfrage ist. Diese tendiert allerdings zugleich wieder dazu, die ‚Unbe-

152 Für intensive Diskussionen zu Fichtes frühem Ansatz und besonders der Bedeutung von § 5 der *Grundlage* danke ich Georg Spoo (Freiburg). Vgl. zum Kontrast von Fichtes ‚Exposition‘ des Ich in § 1 und dessen ‚Modifikation‘ in § 5 Spoo (2016).

153 *Versuch einer neuen Darstellung*, Fichte-AA I/4.196. In der Ableitungsfrage nimmt dieser Text übrigens eine Struktur aus den *Eigenen Meditationen* auf, nämlich den Schluss auf die Bedingung, den Fichte dort im ersten Übergang vom Ich zum Nicht-Ich formuliert hatte (vgl. oben Abschnitt 1.2). Bemerkenswerterweise deutet Fichte auf die *Begriffsschrift* zurück, die ja ein linear-deduktives Ableitungssystem entwickelt hatte, erläutert dabei aber nun das Ableitungsverfahren des „Idealismus“ so: „Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz aufgestellte, und unmittelbar im Bewußtseyn nachgewiesne nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne daß zugleich etwas drittes geschehe [...]. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung; jede Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.“ (Ebd. 205) Dann aber wäre tatsächlich der Grundsatz das Bedingteste der ganzen Entwicklung – und kaum noch als Grundsatz zu bezeichnen.

154 Reinhold, *Vermischte Schriften II*, 326–328, RGS 5/2.127 f.

155 *Versuch einer neuen Darstellung*, Fichte-AA I/4.242.

dingtheit des Ich zurückzunehmen, wie Fichtes Replik an Reinhold hinlänglich deutlich macht: „So gewiß ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines SelbstSetzens.“¹⁵⁶

Literatur

- Bondeli, Martin (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt a.M.
- Bondeli, Martin (1997): „Zu Fichtes Kritik an Reinholds ‚empirischem‘ Satz des Bewußtseins“, in: *Fichte-Studien* 9, 199 – 213.
- Breazeale, Daniel (2016): „Reinhold / Schulze / Fichte: A Re-Examination“, in: Martin Bondeli, Jiří Chotaš u. Klaus Vieweg (Hgg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*, Paderborn, 151 – 179.
- Henrich, Dieter (2003): *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by David S. Pacini, Cambridge, MA.
- Imhof, Silvan (2014): *Der Grund der Subjektivität. Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*, Basel.
- Kisser, Thomas u. Lohmann, Petra (Hgg.) (2020): *Fichtes Entdeckung der Subjektivität. Der Beginn des Deutschen Idealismus in Fichtes erstem Systementwurf in den nachgelassenen Manuskripten*: Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie und Practische Philosophie (1793/94), Hamburg.
- Lauth, Reinhard (1989): „Die Entstehung von Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ nach den ‚Eignen Meditationen über Elementarphilosophie‘“, in: ders., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg, 155 – 179.
- Moiso, Francesco (1979): *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mailand.
- Onnasch, Ernst-Otto (2016): „Fichte im Tübinger Stift: Johann Friedrich Flatts Einfluss auf Fichtes philosophische Entwicklung“, in: *Fichte-Studien* 43, 21 – 38.
- Schrader, Wolfgang H. (1972): *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schwab, Philipp (2017): „A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 12, 261 – 289.
- Spoor, Georg (2016): *Der Bruch im System. Exposition und Modifikation des ‚absoluten Ich‘ in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)*, M.A. Universität Freiburg.
- Stolzenberg, Jürgen (1986): *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart.

Jindřich Karásek

Reinhold's Principle of Consciousness and Fichte's Third Principle

An Attempt at a Reduction

Abstract: Fichte claimed in his review of *Aenesidemus* that Reinhold's principle of consciousness cannot function as a highest principle of philosophy and therefore has to be derived from another principle. The aim of this essay is to show that this claim can be verified in such a way that Reinhold's principle can in fact be reduced to the third principle of Fichte's *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. But it is also shown that this reduction has its own limits, because the propositional content of Reinhold's principle cannot be completely reduced to Fichte's third principle. It is the concept of representation (*Vorstellung*) which sets these limits. Still, despite this fact, Fichte's claim can be seen as justified.

As is clear from his review of the *Aenesidemus*, Fichte does not consider Reinhold's Principle of Consciousness (*Satz des Bewusstseins*) to be the one theorem which ultimately makes it possible to justify human knowledge, philosophical knowledge specifically. Rather, he believes that the Principle of Consciousness needs to be seen as a corollary, i. e. as a theorem whose validity must be deduced from another theorem. Therefore, Fichte claims to be persuaded that the Principle of Consciousness is a proposition "based upon another first principle, from which, however, [it] can be strictly derived a priori [...]."¹

He suggests that two ways of viewing the Principle of Consciousness need to be distinguished. The first of the two viewpoints could be called 'semantic': If it is the case that no instance of consciousness can be *thought* without a subject, an object, and a representation, then, vice versa, it is also true that the concepts of subject, object, and representation are component concepts comprised within the concept of consciousness – and thus a theorem which presents these concepts in their mutual relations is analytically true. This is intended in the Kantian sense, such that if the concept of extension is part of the content of the concept of body, then the proposition 'all bodies have extension' is an analytically true proposition, i. e. a proposition whose negation implies a contradiction. The other of the two viewpoints could be assigned to the realm of transcendental

1 Cf. Fichte (1993) 64; Fichte-AA I/2.64.

logic, insofar as it pertains to acts and actions which provide the ground for the appearance of consciousness. It is in this sense that Fichte specifies that the fundamental concept in Reinhold, on the basis of which the concepts of subject and object can be deduced, is the concept of representation. However, says Fichte, the act of representing, “since it involves distinguishing and relating,” consists in a synthesis, “indeed, the highest synthesis and the foundation of all other possible syntheses.”² Thus, quite clearly, it was Fichte’s view that the designation ‘synthesis’ is admissible for an action only if it can be demonstrated to involve acts of distinguishing and acts of relating. On the basis of the argument presented in the *Aenesidemus* review, Fichte adopted the stance that the acts of distinguishing and relating must be reduced to the even more fundamental acts of thesis and antithesis, so that the act of synthesis cannot be thought “without a presupposed thesis and antithesis.”³ Thus it is legitimate to claim that, according to Fichte, the Principle of Consciousness expresses the first fundamental synthesis of consciousness, with the acts of thesis and antithesis as its preconditions. And given that synthesis presupposes thesis and antithesis, the Principle of Consciousness must be a proposition derived from theorems which express the acts of thesis and synthesis.

Once we accept that Fichte pursues this program in his *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, it follows that the first principle of the *Wissenschaftslehre* expresses a thesis, i.e. an act whereby the unconditioned ground of consciousness – the I – posits its own existence, whereas the second principle expresses the antithesis (the negation of the thesis), i.e. a negation of the I; and thus, the antithesis posits the Not-I. As is generally known, this leads to the requirement to unify the thesis and the antithesis in an act of synthesis. The synthetic act is then expressed in the third principle: it is the very first synthesis of the entire *Wissenschaftslehre*⁴ and it is also sometimes called *Grundsynthesis*.⁵ It follows from what we have said: that Reinhold’s Principle of Consciousness must find its legitimation precisely in the third principle of the *Wissenschaftslehre*. It is

2 Ibid. 63; Fichte-AA I/2.45.

3 Cf. *ibid.* In his extensive and detailed study of Reinhold’s philosophy, Martin Bondeli suggests that the ambiguity of the terms ‘distinguish’ and ‘relate’ (criticized by Schulze) is to be overcome in Fichte’s third principle as a union of the first two principles, whereby Fichte “understands the structure of consciousness proposed by Reinhold as a point of method [*ein Methodicum*] which is not to be restricted to the theoretical *Wissenschaftslehre*” (Bondeli (1995) 62 and 202–203). Whatever may be meant by “*ein Methodicum*,” it surely does not adequately capture Fichte’s intention to provide a justification of the Principle of Consciousness.

4 Fichte (1982) 113; Fichte-AA I/2.275. Quotes from the English translation of the *Science of Knowledge* are modified in correspondence with the terminological choices of Daniel Breazeale.

5 Fichte (1982) 120; Fichte-AA I/2.283.

quite evident that the proposition formulated in § 4 of the theoretical *Wissenschaftslehre* would not be able to fulfil its intended justificatory role: it provides a ground only for the development of theoretical knowledge, whereas Reinhold, with his Principle of Consciousness – as well as Fichte with his doctrine of principles – has claimed to provide a fundamental proposition, which allows the deduction of practical as well as theoretical philosophy. My aim here is to defend the idea that with his third principle, Fichte develops the very same structure of consciousness which was expressed by Reinhold's Principle of Consciousness, and by deriving it from the preceding principles, Fichte provides a justification of the Principle of Consciousness.⁶ I intend to develop and defend the said idea independently, with a systematic argument which we do not find outlined in Fichte. I will proceed in two steps. The first, analytic part examines whether and how Reinhold's Principle of Consciousness can be reduced to Fichte's third principle. The second, synthetic part demonstrates that Fichte's claim is subject to certain limits, though not to such an extent that it would have to be withdrawn.

I

To begin with, let us recall both formulations. In the *Fundamentalschrift*, Reinhold states the Principle of Consciousness as follows:

6 The following needs to be pointed out: discussion of the Principle of Consciousness being a corollary seems to be in contradiction with the thesis, proposed here, that the Principle of Consciousness finds a justification and a structural foundation already in the third principle; for it could be objected that the third principle is, precisely, a principle (*Grundsatz*), and on account of that, not a corollary. However, on the one hand, it follows from Fichte's programmatic *Begriffsschrift* that the third principle is, formally, a corollary, i.e. a proposition which – in regard to the acts of positing and of opposing which are to be unified in it – needs to be deduced from other propositions, namely from the first and second principles. Thus, it represents a principle merely from the material point of view and even this only with regard to the concept of divisibility. The terms 'I' and 'Not-I' are transmitted to it from the first two principles. All this implies that the concept of a corollary ought not be understood in the strict sense current in pre-Kantian metaphysics. On the other hand, it needs to be pointed out that, in the *Aenesidemus* review, Fichte provides merely an outline of his program and that in the course of its being pursued the program is specified – as is clear already from the fact that Fichte talks of a 'principle' in the singular. Alternatively, the use of 'principle' in the singular can be interpreted as suggesting that the principle in question is the third principle; which means that the third principle is precisely the one principle on the basis of which we should interpret the Principle of Consciousness. We do not need to adjudicate between these two alternative interpretations here.

(PoC) In consciousness, the subject distinguishes the representation from the subject and the object and relates the representation to both.⁷

In the *Wissenschaftslehre*, Fichte's third principle says:

(TP) In the I, the I opposes the divisible I to the divisible Not-I.⁸

If we follow Reinhold's claim that (PoC) is an "altogether self-determined" theorem (*durchgängig durch sich selbst bestimmt*), i.e. a theorem whose terms can be defined exclusively by an application of the theorem itself,⁹ we can add:

- (i) Consciousness is constituted by the performance of the acts of distinguishing and relating the representation, the subject, and the object.
- (ii) These acts are performed by the subject.

This implies that the subject performs the following acts:

- (iii) The subject *distinguishes* itself from the object *and* from the representation.
- (iv) The subject *relates* the representation to the object *and* to itself.

First of all, let us point out that the Fichtean I performs the very acts implied by propositions (iii) and (iv): within the I, the I *distinguishes* the divisible I from the divisible Not-I – it sets them in opposition (to use Fichte's term). However, given the unity of consciousness, the I also needs to *relate* the divisible I to the divisible Not-I. We shall say more about this later.

Propositions (iii) and (iv) are immediate consequences of the (PoC). However, the (PoC) implies one more thing. Following the logic of the (PoC), we need to say that in order for the subject to be able to distinguish the representation as well as its object from itself, it must *distinguish itself from itself*, and, moreover, do it knowingly, so as to be able to know that it distinguishes the representation and its object *from itself* (and not, for instance, from another representation). At the same time, the subject must *relate itself to itself*, so as to be able to know that it itself is identical with respect to the representation and its object; for if it were not to know about its own identity, it would not be able to distinguish the representation as well as the object from itself. From all of this, one more corollary of the (PoC) follows:

⁷ Reinhold, *Fundament*, 78, RGS 4.50.

⁸ Fichte (1982) 110; Fichte-AA 1/2.272; translation modified.

⁹ Reinhold, *Fundament*, 83, RGS 4.52.

- (v) The subject must know that it *distinguishes* itself from itself and that it *relates* itself to itself.

This corollary states that the subject must possess consciousness of its own identity. On the basis of the argument leading to (v), we can now say that self-consciousness, in the form of consciousness of one's own identity, is a necessary condition of the possibility to perform the acts of distinguishing and relating. Further, given that consciousness consists in the performance of these acts, we can say that self-consciousness is a necessary condition of the possibility of consciousness. This was the first insight gained by Fichte from his reading of Schulze's criticisms of Reinhold's *Elementarphilosophie*. Fichte came to understand that the identity of the subject of consciousness must precede distinction and he corrected Reinhold accordingly: *antithesis presupposes thesis*. This is why he made the act of thesis (*Thathandlung*) the ultimate precondition for the explication of consciousness. Reinhold's (PoC), however, is bound to assume self-consciousness in the form of consciousness of the identity of the subject, but it cannot justify its own claim: the claim that the (PoC) is a principle completely determined by itself cannot, on its own, elucidate the concept of self-consciousness to which the principle refers.¹⁰

The next step is relatively simple: it consists in highlighting the structure of the act of distinguishing. Distinguishing is a binary relation, establishing a mutual relation between two relata, or, to use Fichte's term, opposing them. Therefore, the act of distinguishing, as it appears in the (PoC), is an act whereby something is opposed to something else. If we leave aside representation for a moment, we can say that the subject and the object must be self-identical – particularly in their mutual relation. Even in its relation to the object, the subject must remain a subject, and vice versa, so that it can be said: the subject is not the object and the object is not the subject; or: the subject is the not-object and the object is the not-subject.¹¹

Since (as both Reinhold and Fichte found) every concrete instance of consciousness presupposes an object, the next stage in justifying the fundamental structure of consciousness is characterised by the necessity of assuming an

¹⁰ On this cf. Bondeli (1995) 144–153. Bondeli shows that, at the very least, Reinhold was aware of the problem involved in a theory of self-consciousness. However, his (PoC) allows exclusively a reflexive interpretation of self-consciousness which exposes his theory to all the difficulties inherent to all reflexive models of self-consciousness.

¹¹ In the same § 4, Fichte observes: "Thus the subject is that which is not an object, and so far has no other predicate than this; and the object is that which is not a subject, and so far, too, has no other predicate" (Fichte (1982) 173; Fichte-AA I/2.337).

act whereby the object is first posited. And it has to be posited as opposed to the subject. Therefore, this act is to be understood as an antithetic one. This was Fichte's second insight. Now, if we designate the subject as 'I' (and obviously, one has to adduce grounds for it), then the object is to be designated as 'Not-I'. It is Fichte's view that the designation 'I' is legitimate only if its referent exists *for itself*. He claims that "whatever is not for itself, is not an I"¹² – which means that the entity to which the expression 'I' is attributed as a predicate possesses knowledge of itself, i.e. possesses self-consciousness. We have demonstrated above that precisely this quality of the subject is contained in the (PoC). According to the (PoC), the subject must be a thing for itself, and therefore ought to be designated as 'I' (as defined by Fichte). And since the act of distinguishing the subject and the object can be interpreted as an antithetic act, it follows that the quality which is essentially unique to the subject – namely: being for itself – cannot apply to the object. Thus, the object is precisely that which does *not* exist for itself, and therefore can be designated as 'Not-I'.

The whole argument provides us with grounds for substituting the terms 'I' and 'Not-I' for the terms 'subject' and 'object', and thus the (PoC) can be restated as follows:

- (vi) In consciousness, the I distinguishes the representation from the I as well as from the Not-I and relates it to both.

As is well known, in the *Grundlage* the I fulfils two functions: it is *that which* performs all positing acts and *that in which* all positing acts are performed.¹³ In § 3, Fichte addresses the I in the latter function as consciousness: "The opposites to be united lie in the I, as consciousness."¹⁴ This makes good sense: the I which performs the positing acts attributes to itself, i.e. as its own acts, not only the singular positing acts and the correlates posited by these acts, but also the entire domain in which the positing acts are being performed; therefore, it designates this whole domain as I. This is yet another correction adopted by Fichte with regard to the (PoC): since the I is the ground of consciousness, it cannot merely be something in consciousness; rather, it must relate to consciousness as a whole and attribute consciousness to itself. Once this is taken into account, we can transform the restatement (vi) of the (PoC) as follows:

- (vii) In the I, the I distinguishes the representation from the I as well as from the Not-I and relates it to both.

¹² Fichte (1982) 98; Fichte-AA I/2.260.

¹³ This double function of the I is apparent already from the beginning of the (TP): 'The I posits in the I ...'.

¹⁴ Fichte (1982) 107; Fichte-AA I/2.269; translation modified.

Accordingly, the next step in our reduction of the (PoC) to the (TP) must focus on the acts of distinguishing and relating. In § 3 of the *Grundlage*, Fichte presents an argument to the effect that the acts of distinguishing and relating can be captured by the terms 'oppose' (*Entgegensetzen*) and 'equate' (*Gleichsetzen*): "to equate opposites [...] is called *relating* them; to oppose equals means *distinguishing* them."¹⁵ When we introduce this interpretation of the terms 'distinguish' and 'relate' into (vii), we can restate (PoC) as follows:

(viii) In the I, the I opposes the representation to the I and to the Not-I as equals, and the I equates the representation with them as opposites.

However, in the act of distinguishing (as opposing equals) the meaning of 'equation' is distinct from the meaning it has in the act of relating (as equating opposites). In the distinguishing act, it denotes the identity of the entities which are to be distinguished. Both must be equated to themselves, i.e. they must be self-identical – *per* the principle of identity.¹⁶ In the relating act, on the other hand, 'equation' denotes the capacity to unify the distinct entities. In this case, equating is to be understood as a reference to synthesis.¹⁷ And since the precondition expressed by the principle of identity is, in any case, trivially valid (as it is trivially true that two entities can only be distinguished from each other if each is identical with itself (numerically identical)), the term 'equate' can be left out of the distinguishing act and (viii) can be restated as follows:

(ix) In the I, the I opposes the representation to the I as well as to the Not-I, and it equates the representation to them as opposites.

¹⁵ Fichte (1982) 110; Fichte-AA I/2.272; translation modified.

¹⁶ This is what Fichte has in mind when he says: "Everything equated (= A = B) is equal to itself, in virtue of its being posited in the I. A = A. B = B" (Fichte (1982) 110; Fichte-AA I/2.272; translation modified). It follows that the numerical identity of the entities posited in the I must precede the act which sets them in opposition. Fichte calls their setting in opposition "the *antithetical* procedure"; it consists in "searching out the characteristics in the entity under comparison [*des Vergleichenen*] in which they are opposed" (Ibid. 273). The use of the term "*das Vergleichene*" suggests the following idea: in consciousness, the I posits itself and something else. These two entities are posited one against the other in order to search out a characteristic with regard to which their opposition can be observed. In the fundamental structure of consciousness, established a priori, the said characteristic is the trait of being for itself.

¹⁷ Fichte distinguishes the antithetical procedure and "the *synthetic* procedure" whereby "one searches out in the opposites [*im Entgegengesetzten*] the characteristics in which they are *equal*." (Ibid. 274) When we take the antithetical and the synthetic procedure together, we get the sequence thesis–antithesis–synthesis. Of course it is not a temporal sequence but rather a genetic sequence of the acts leading up to the genesis of the fundamental structure of consciousness.

The following step consists in pointing out a precondition of all meaningful talk of relating two entities. The precondition is the following: the entities must be mutually distinct, since the question of a relation would be meaningless in respect to entities with no distinctive trait (as it is assumed by Leibniz's *principium identitatis indiscernibilium*). In such a case, *per* Leibniz's principle, there would be no two entities but rather a single, numerically identical entity. Thus, for instance, the single tree x is precisely this single tree x and it makes no sense to inquire about the relation of this single tree x to the very same single tree x . The only response we could get would be the uninformative triviality that the single tree x is the single tree x . It is true that distinction, as a binary relation, presupposes the numerical identity of the relata which are to be distinguished. However, the relating act presupposes in turn that what is involved is not a numerically identical entity but rather two distinct entities.¹⁸ *Relation presupposes distinction*. For this reason, we can take another step and omit from the last restatement of the (PoC) the relating act, interpreted as the equation of opposites – since the relating act must be preceded by the distinguishing act. *Synthesis presupposes antithesis*. Thus, the (PoC) can be restated as follows:

(x) In the I, the I opposes the representation to the I as well as to the Not-I.

II

Of course, with (x) we arrive precisely at the point where Fichte finds himself at the beginning of § 3. The situation is as follows: the I and the Not-I are opposed by the representation in the I, and the outstanding problem is the unity of these opposites, a problem allegedly resolved by Reinhold by referring to the act of relating opposites. Now, since the I and the Not-I are opposed by the representation, it appears that their opposition is mediated by their relation to representation – and that does *not* seem to fit the situation at the beginning of § 3. In any case, mediation via representation was not a solution acceptable to Fichte. Due to his modification of the philosophical method (and we shall have to say more about it), Fichte's question was precisely: where do we get representation from? As long as this is not demonstrated, we must maintain the unmediated opposi-

18 This is what Fichte has in mind when he says: "Now B is posited equal to A, and thus B is not posited through A; for if it was posited thereby, it would = A and not = B. (There would not be two posits, but only one.)" (Fichte (1982) 110; Fichte-AA I/2.272) The statement can be read as follows: if A would be posited by B, then it would be posited with all the qualities belonging to B. In this case, however, there would not be posited two distinct entities but rather a single, numerically identical entity B. If this reading is correct, then it is evident that Fichte implicitly operates with the above-mentioned Leibnizian principle.

tion of the I and the Not-I in the I. In this way, the problem of the unity of opposites is conjoined to another, apparently even more difficult problem. Because of the concept of representation, Reinhold's (PoC) and Fichte's (TP) are so distinct that it seems there is no hope of integrating, by any operation whatsoever, the concept of representation in Fichte's (TP). Thus it seems that this concept marks the end of the attempted reduction of the (PoC) to the (TP).¹⁹ Is this really the case?

Fichte resolves both problems with a single stroke. As we have just remarked, relation, on the one hand, presupposes distinction. On the other hand, it must also be observed that consciousness can subsist only insofar as the distinction between the mutually opposed moments constitutive for consciousness does not reach a point where they have nothing in common and nothing to do with one another. Fichte argues – first in § 3 of the *Grundlage* and repeatedly afterwards – that if the identity²⁰ or the unity²¹ of consciousness is to be maintained, the distinction we have discovered must be overcome. As mentioned above, the first time Fichte confronts this problem is at the beginning of § 3. Having introduced the distinction of the I and the Not-I, which appears to threaten the unity of consciousness, § 3 needs to show how this distinction can be overcome in a manner such that it does not disappear (which is impossible, for the I exhibits a principal quality – namely being for itself – which cannot belong to the Not-I), but rather is maintained. Only by maintaining this distinction as a distinction is it possible to conceive the fundamental structure of consciousness as a unity – for a unity without distinction would be a trivial identity. This is, at first sight, no mean task.

Fichte's solution is familiar: the first synthesis of the *Wissenschaftslehre*, i. e. the synthesis of the I with the Not-I opposed to it, is made possible by the con-

19 Cf. e.g. Imhof (2014) 120–121. Imhof writes (121): “The relation, as described by Fichte, is actually a binary one, between the I and the Not-I; the third relatum – the representation, per Reinhold – falls aside.” It is evidently true that the term ‘representation’ is actually missing in the formulation of the (TP) – a trivial observation. Only the word is missing. The content intended by the concept ‘representation’ is not. It cannot be, because otherwise the mediation between the I and the Not-I would become simply unthinkable. This is also the reason why the structure of consciousness which Fichte has made explicit in the (TP) is not a binary one. On this cf. Schönrich (1998) 219–220. It is Imhof's view that the Principle of Consciousness stands only at the end of the theoretical part of the *Wissenschaftslehre*. Cf. Imhof (2014) 120–121. This runs counter to the fact that in the entire § 4 we do not find a single formulation which would be at least somewhat similar to the propositional content of the (PoC). Thus, if we take seriously Fichte's statement that he intends to justify the (PoC), it must be taking place in § 3.

20 Fichte (1982) 107; Fichte-AA I/2.269.

21 Ibid. 123; 287.

cept of divisibility. The entire realm of consciousness is divided between the divisible I and the divisible Not-I. *In the I, the I posits the divisible I against the divisible Not-I* – so it is claimed by the (TP). What we must add now is this: for Fichte, consciousness is the reality of knowing. Whatever we know, or better, whatever we can know, must always be something within consciousness. Thus, dividing consciousness means dividing reality. Fichte acknowledges the following rule: the more reality is attributed by the I to itself, the less reality belongs to the Not-I, and *vice versa*: the less reality is attributed by the I to itself, the more reality must be attributed to the Not-I. Neither Kant nor Reinhold arrived at this notion of the possibility of degrees of the I (or the Not-I) in consciousness, attributed to the I by the I as a whole. It is all the more important to examine how Reinhold's concept of representation can be integrated into this structure of consciousness, as articulated in the (TP).

Obviously, we cannot proceed by simply replacing 'representation' with the concept of divisibility in the restatement attained in (x), and thus achieve the fundamental structure of consciousness articulated in the (TP) as a unity. Not only would that result in a statement which fails to correspond with the propositional content of the (TP), the formulation produced in this way would be meaningless: *In the I, divisibility opposes the representation to the I as well as to the Not-I*. For it is not the case that the I and the Not-I are opposed in the I by divisibility; quite the contrary, it is precisely by the concept of divisibility that their opposition is to be overcome. But how are we then to proceed? I propose to start by focusing in more detail on the function, hinted at above, that representation fulfils in the (PoC). It is clear what function is attributed to the concept of divisibility in Fichte's (TP): it mediates between the mutually opposed I and Not-I, and it does so in a manner such that their distinction is maintained. However, what is the function of the concept of representation in the fundamental structure of consciousness according to Reinhold?

An answer can be provided by referring to a Reinholdian distinction. According to Reinhold, representation possesses both external and internal characteristics. The external ones are the subject and the object, the internal ones are captured by the concepts of form and matter, where form originates in the subject and matter originates in the object.²² When we then employ the (PoC) for a definition of the concept of consciousness, it follows for all instances of consciousness that they are possible only when (a) the subject establishes a distinction between itself, representation, and the object of representation, and (b) their distinction is overcome by their mutual relation, i.e. by being conjoined into

22 Cf. Reinhold, *Beiträge I*, 174–175.

the unity of consciousness in a manner such that even in their conjunction they are maintained as distinct moments of this unity.²³ It follows that, according to Reinhold, consciousness is possible only if it is possible to establish a mediating relation, a conjunction, between the subject and the object. This mediation is accomplished by the concept of representation, since representation has an inner constitution such that it comprises two structural moments: one of them originates from the subject and the other from the object. In other words, representation can mediate between the subject and the object insofar as it is constituted by a subjective and an objective moment.²⁴

Now, it was Reinhold's idea that the fundamental structure of consciousness can be seen at one glance, so that one sees at once that the distinct moments in consciousness are synthetically conjoined. However, Reinhold's presentation is confusing when he claims that this viewing possesses the character of a reflexion upon, or a comparison of, that "which occurs in consciousness."²⁵ This phrasing suggests an empirical discursive procedure, which is to say, an empirical abstraction. That was the way Schulze, and possibly Fichte, understood Reinhold's claim. Yet it is impossible that Reinhold meant it that way. Rather, his intended claim was that with a single act of intellectual insight the entire synthetical structure of consciousness comes into view, and that this insight serves as an epistemic foundation for the discursive analysis of this fundamental structure. Thus, we proceed from a state of affairs captured by an intellectual insight and subsequently set apart its individual constitutive moments. When we recall the Kantian distinction of the analytic and the synthetic methods, we ob-

23 Martin Bondeli has correctly pointed out that Reinhold's use of the word "*Bestandteil*" must not lead us astray (as happened to Schulze) and make us think that representation is composed of form and matter as two separate parts. Representation is not an aggregate of form and matter. Rather, form and matter are 'structural moments of a whole.' Cf. Bondeli (1995) 90–91.

24 Cf. Reinhold, *Beiträge I*, § IX, 180–182. In the main text of this paragraph, Reinhold specifies: "The mere representation must be composed from two components which make up the nature or the being of a mere representation by their unity and their distinction." The commentary provided by Reinhold adds: "The mere representation is that which, while distinct from both, can be related in consciousness to the object and the subject. Thus, it must be made up of something that, within, can be related – and by which it can be related – to object and subject, and which is distinct from both the object and the subject. However, since the object and the subject are distinct not only from the mere representation, but also, in consciousness, one from the other, it must also be that *that* in the representation whereby it can be related to the object, is distinguished from *that* in the representation whereby it can be related to the subject. Thus, in every representation two distinct components must be thought which, by their union, make up that which can be related to both the object and the subject, and yet, by their distinction, contain the ground of the double relation of one and the same representation."

25 Reinhold, *Fundament*, 78, RGS 4.50.

serve that Reinhold proceeds in an analytic manner. Fichte, on the contrary, proceeds in a synthetic manner, as he makes the unified fundamental structure of consciousness “appear in front of our eyes” out of the individual fundamental acts of the I.²⁶ This is why he could not content himself with accepting, with regard to representation, a concept simply observed in consciousness.

However, in spite of his deviation from the philosophical method pursued by Kant and Fichte, Reinhold does provide the explicit argument, referred to above, concerning the mediating function of representation that is made possible by its internal constitution. For our purposes, it is important to note Fichte’s response in the *Aenesidemus* review to the criticisms raised by G. E. Schulze against Reinhold’s idea – and it is evident that Fichte had the intention to defend Reinhold. In Fichte’s summary, Schulze’s objection is as follows: Reinhold claims that in order to be able to mediate between the subject and the object, representation must comprise two distinct component parts. This claim was allegedly derived by Reinhold from this premise: “Everything which can be related to various sorts of objects must comprise within itself various component parts.”²⁷ The claim can be understood as follows: that which ought to be able to conjoin distinct moments of consciousness must itself consist of moments such that they correspond to the diversity of the various moments. Fichte does admit that it would not require much effort from Schulze “to refute this deduction.”²⁸ Yet, this is true only because Schulze has forgotten the condition of the validity of the premise, which is that the various moments “are themselves supposed to be distinguished for the first time solely through this relation.”²⁹ This statement suggests two things: *first*, the *distinction* of the various moments relies upon the act of *distinguishing* them, explicitly introduced by Reinhold in the (PoC); *second*, the distinction of the distinct moments presupposes their being related. In short, *distinction presupposes relation*. Above we made the corresponding opposite statement: *Relation presupposes distinction*. There is no contradiction. This only highlights that in consciousness relation and distinction mutually refer to one another: *no distinction without relation and no relation without distinction*. The insight into this “law of consciousness”³⁰ stands behind both Reinhold’s

26 Cf. Fichte-AA I/4.201.

27 Fichte (1993) 71; Fichte-AA I/2.58.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 Fichte employs this term in the following claim: “The law of consciousness: *no subject, no object; no object, no subject*” (Fichte (1982) 168; Fichte-AA I/2.332). The Subject and the object present a distinction – but only because they are mutually related. *Vice versa*, they stand in a mutual relation that can equally be characterized as their distinction. Therefore, distinction

(PoC) and Fichte's (TP). And Fichte concludes (thus siding with Reinhold) that under the condition which Schulze has left aside, the following holds as a general rule: "If x is supposed to be $= A$ and $= B$, then x must include a y , which is $= A$, and a z , which is $= B$."³¹ When we apply this structure to Reinhold's concept of representation, it becomes clear again that the following must be true: if representation is to establish a relation between the subject and the object as distinct from the subject, then it must be internally composed of a subjective and an objective moment. And once we accept this mediating capacity of the concept of representation, as acknowledged already by Reinhold, we attain the following re-statement of the (PoC):

(xi) In the I, the I opposes the represented I to the represented Not-I.

The formulation of the (PoC) at which we have now arrived could be transformed into the (TP) only by assuming that it is possible to reduce the concept of representation to the concept of divisibility, *salva veritate*. Is this the case? *Prima facie*, it seems fairly simple. We have just demonstrated that, according to Reinhold, if representation is to mediate between subject and object in consciousness, it must be composed of two constitutive moments. Therefore it seems that the concept of representation can be substituted by the concept of divisibility, and we have then the formulation that we were looking for: in the I, the I opposes the divisible I to an indivisible Not-I.³² However, this would be completely amiss – the reason being that, beyond what we have said above, in such a case one would have to split into two moments precisely the one instance that can fulfil the mediating function by relating these moments in a unity. Once it is

and relation refer to one another. The terms 'subject' and 'object' are introduced by Fichte only in § 4 with the argument that the I can be called 'subject' and the Not-I can be called 'object' only in their *mutual* relation. That means that the I of the first principle is yet no subject and the Not-I of the second principle is yet no object. However, the mutual relation is achieved and expressed already in the third principle. § 4 limits itself to unfolding the consequences suggested by the third principle, and does not bring up anything new. To call the I 'subject' and the Not-I 'object' is something made possible by the relation of mutual determination implied by the third principle and the concepts of suffering and acting derived from the same.

31 Fichte (1993) 71; punctuation modified; Fichte-AA I/2.58.

32 In the (TB), Fichte speaks of 'a Not-I' with the indefinite article (*ein theilbares Nicht-Ich*), whereas the 'I', to which divisibility is attributed, carries the definite article (*das theilbare Ich*). This propositional asymmetry is to be understood as a semantic correlate to the epistemic asymmetry of the I and the Not-I. This epistemic asymmetry is not limited to the fact that it is impossible to abstract from the I. Rather, it includes the fact that already in § 3 it is possible to attribute a positive attribute (being for itself) to the I whereas the Not-I is merely that something which is *not* for itself: it is a completely indeterminate something.

split into its singular moments, the mediating instance loses the capacity to fulfil the mediating function.

Thus, we can conclude: it has been possible to demonstrate that both Fichte's concept of divisibility and Reinhold's concept of representation fulfil the function of mediating between the opposed constitutive moments of consciousness and of guaranteeing the unity of consciousness. However, this agreement in function does not eliminate the difference between the propositional contents of the (PoC) and the (TP). Even though the fundamental structure of consciousness is the same, it is not legitimate to substitute the concept of divisibility for the concept of representation in a proposition. And yet it is true that the concept of representation *implies* the concept of divisibility – as can be demonstrated when we consider the relation of Reinhold and Fichte to Kant's doctrine of schematism (a relation which we have already suggested, yet one that remains fairly implicit in both authors). The general rule, made explicit in the above-given quote from the *Aenesidemus* review,³³ is to be understood as an exact reproduction of Kant's fundamental argument employed in the *Critique of Pure Reason* in order to introduce the concept of a transcendental schema: if it is to be possible to apply categories to phenomena, then there must be an *x* such that it is homogeneous with categories on the one hand and phenomena on the other. Therefore, this *x* must be internally composed of an intellectual moment, corresponding to the being of categories, and a sensible one, corresponding to phenomena.³⁴ Reinhold follows the same model when, in order to guarantee the possibility of a relation between the object and the subject in consciousness, he introduces, in between the subject and the object, an instance constituted by a subjective and an objective moment. For Reinhold, this instance – one *divided* into a subjective and an objective moment – is representation, immediately found in consciousness as a fact.

However, Reinhold's analytical method, starting as it does from a fact, does not allow him to exhibit this instance in its synthetic genesis: he assumes that the instance has to be simply observed in consciousness, already synthesized. This was not satisfactory to Fichte – based on the insight stated in the *Aenesidemus* review and linked to a modification of the philosophical method, namely that philosophy ought not start from facts; therefore he pursued the synthetic genesis of representation out of the divided I and the divided Not-I. By doing so, he also avoided the following problem. If the mediating instance is composed of a subjective and an objective moment, and if, at the same time, these mo-

³³ Cf. Fichte (1993) 71; Fichte-AA I/2.58.

³⁴ Cf. Kant, KrV B 177/A 138.

ments are opposed, the question of their unity arises. Between the two moments which constitute the mediating instance, must there not be inserted a third moment in order to overcome their opposition? Here emerges a direct threat of infinite regress – this is why Fichte had representation be *generated* by a mutual synthetic permeation of the I and the Not-I in the I.³⁵ Still, this structure of mutual permeation is set up already in the (TP) – which is why the subsequent paragraphs of the *Grundlage* are to be understood exclusively as unfolding the implications of the potential established by the (TP). Finally, since this structure corresponds to the structure articulated in the (PoC), evidently consisting in the mutual permeation of the subject and the object in consciousness,³⁶ and since, in Fichte, the same structure is derived from the preceding statements, we can conclude that the claim made by Fichte in the *Aenesidemus* review – that the (PoC) can be derived as a corollary from a higher principle – is justified.

Appendix

- (PoC) In consciousness, the subject distinguishes the representation from the subject and the object and relates the representation to both.
- (TP) In the I, the I opposes the divisible I to the divisible Not-I.
- (i) Consciousness is constituted by the performance of the acts of distinguishing and relating the representation, the subject, and the object.
 - (ii) These acts are performed by the subject.
 - (iii) The subject *distinguishes* itself from the object *and* from the representation.
 - (iv) The subject *relates* the representation to the object *and* to itself.
 - (v) The subject must know that it *distinguishes* itself from itself and that it *relates* itself to itself.
 - (vi) In consciousness, the I distinguishes the representation from the I as well as from the Not-I and relates it to both.
 - (vii) In the I, the I distinguishes the representation from the I as well as from the Not-I and relates it to both.

³⁵ In § 4, Fichte tries to resolve this problem of an incessant intrusion of a third item in between two opposite moments. As is generally known, his solution consists in assuming the functioning of the productive imagination which binds the two moments by remaining suspended between them.

³⁶ Martin Bondeli talks of the *permeation* (*Durchdringung*) of form and matter in representation. Cf. Bondeli (1995) 90.

- (viii) In the I, the I opposes the representation to the I and to the Not-I as equals, and the I equates the representation to them as opposites.
- (ix) In the I, the I opposes the representation to the I as well as to the Not-I, and it equates the representation to them as opposites.
- (x) In the I, the I opposes the representation to the I as well as to the Not-I.
- (xi) In the I, the I opposes the represented I to the represented Not-I.

References

- Bondeli, Martin (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789–1803*, Frankfurt a. M.
- Fichte, Johann Gottlieb (1982): *Science of Knowledge*, ed. and trans. by Peter Heath and John Lachs, Cambridge.
- Fichte, Johann Gottlieb (1993): *Early Philosophical Writings*, ed. and trans. by Daniel Breazeale, Ithaca, N. Y.
- Imhof, Silvan (2014): *Der Grund der Subjektivität. Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*, Basel.
- Schönrich, Gerhard (1998): “Peirces Kategoriensystem als erste Philosophie. Peirce im Kontext von Fichtes Idealismus”, in: Karen Gloy, Wolfgang Neuser and Peter Reisinger (eds.), *Systemtheorie: Philosophische Betrachtungen und ihre Anwendungen*, Bonn.

Jörg Noller

“There is No Will without Choice”

Reinhold and Fichte on Autonomy after Kant

Abstract: In my paper I will concentrate on the so-called “Reinhold’s Dilemma,” which concerns the problem of moral imputability in the case of evil actions in Kant. I shall explain how Reinhold and Fichte tried to escape this dilemma by developing a conception of individual volitional self-determination and by distinguishing between reason and will. Finally, I shall evaluate Reinhold’s and Fichte’s significance in practical philosophy by relating their conception of individual freedom to more recent theories of volitional self-determination.

1 Introduction

In what follows I will address Karl Leonhard Reinhold’s and Johann Gottlieb Fichte’s conceptions of individual self-determination in relation to Kant’s theory of freedom as autonomy.¹ The paper has five parts. First, I shall explicate Kant’s conception of autonomy as developed in the “Analytic” of his *Critique of Practical Reason* (Section 2). Then I will describe a problem that stems from Kant’s conception of autonomy and which concerns the problem of free self-determination to evil actions. This problem was later called ‘Reinhold’s Dilemma’: It seems that we are, according to Kant, only free in morally good but not in morally evil actions. One of Reinhold’s contemporaries, the Kantian Carl Christian Erhard Schmid, held that we are only free in morally good actions but not in morally evil actions, and he coined the term ‘intelligible fatalism’ for that theory (Section 3). I show how Reinhold attempted to escape this dilemma by developing a conception of individual freedom that allows for freedom even in case of evil actions (Section 4). After Reinhold, Fichte also developed a conception of individual self-determination in his *Doctrine of Science Nova Methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*), which draws on both Kant and Reinhold in order to avoid Schmid’s intelligible fatalism (Section 5). Finally, I shall evaluate Reinhold’s and Fichte’s conceptions of freedom from a systematic point of view by comparing them with contemporary theories of volitional self-determination (Section 6).

¹ For a more detailed discussion of this topic see Noller (2016).

2 Kant on Freedom as Autonomy

Kant's theory of human freedom is motivated by the strong claim of a moral agent's absolute volitional imputability. He claims that "the human being must make or have made himself into whatever he is or should become in a moral sense, good or evil. These two [characters] must be an effect of his free power of choice, for otherwise they could not be imputed to him and, consequently, he could be neither morally good nor evil."² In order to fulfil these requirements, Kant needs to do justice to two strong intuitions. On the one hand, a person's decision must not depend on *external* factors, for in this case an action would not be imputable to a person's will (i. e. heteronomy). On the other hand, a free decision must not happen without a ground (i. e. indifferentism) but must follow from reasons that stem from the inner person's will. Kant attempted to fulfill both requirements by introducing his concept of a "pure will."³ The pure will is essentially independent from external influences and depends only on its *own* laws (i. e. autonomy).

In order to guarantee absolute and radical self-determination, Kant refers to his conception of freedom as autonomy. In his *Critique of Practical Reason*, which – even more so than his *Groundwork* – is concerned with this problem, Kant formulated the "first question" in the sense of "whether pure reason of itself alone suffices to determine the will or whether it can be a determining ground of the will only as empirically conditioned."⁴ This question arises from the critical position of the human will, which "stands between its a priori principle, which is formal, and its a posteriori incentive, which is material, as at a crossroads."⁵ Only accordance to the lawful form of pure, that is, empirically non-contaminated reason can lead to absolute freedom of the will. To will on the basis of material, that is, concrete and contingent motives, however, would obliterate autonomy insofar as "all laws that are determined with reference to an object give heteronomy."⁶ The first requirement of autonomy is therefore the *independence* of any material motives, hence "the first concept of it is negative."⁷

² *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant-AA 6.44; transl. George di Giovanni.

³ *Ibid.* 45.

⁴ KpV, Kant-AA 5.15; transl. Mary Gregor.

⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-AA 4.400; transl. Mary Gregor.

⁶ *Ibid.* 458.

⁷ KpV, Kant-AA 5.29.

However, the crucial point of autonomy is its positive freedom, not freedom *from* but *to*. Negative freedom alone does not suffice to explain the full concept of an autonomy of the will: “The preceding definition of freedom is *negative* and therefore unfruitful for insight into its essence; but there flows from it a *positive* concept of freedom, which is so much the richer and more fruitful.”⁸ An entirely indifferent and unlawful will would be independent from the law of nature; however, will’s decision would not have any determination at all and would be arbitrary in the bad sense (i. e. indifferentism). For that reason, Kant insists that freedom of the will “is not for that reason lawless but must instead be a causality in accordance with immutable laws *of a special kind*; for otherwise a free will would be an absurdity.”⁹

Kant explains this special kind of law in terms of a special kind of *causality*, which he refers to as a “causality of reason”¹⁰ or “causality through freedom.”¹¹ It is the will under the moral law that establishes such a causality as “a true higher faculty of desire, to which the pathologically determinable is subordinate, and then only is reason really, and indeed specifically, distinct from the latter, so that even the least admixture of the latter’s impulses infringes upon its strength and superiority.”¹² According to Kant, the “[w]ill is a kind of causality of living beings insofar as they are rational, and freedom would be that property of such causality that it can be efficient independently of alien causes determining it.”¹³ This entails the “reciprocity thesis,”¹⁴ according to which “a free will and a will under moral laws are one and the same.”¹⁵

3 Reinhold’s Dilemma

However, Kant’s theory of autonomy raises a serious issue when it comes to moral imputability. This ‘imputability problem’¹⁶ stems from a conflict between

⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-AA 4.446.

⁹ *Ibid.* 446; my emphasis

¹⁰ KpV, Kant-AA 5.80.

¹¹ *Ibid.* 47.

¹² *Ibid.* 25.

¹³ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-AA 4.446.

¹⁴ Allison (1986).

¹⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-AA 4.447.

¹⁶ Hudson (1991) 179.

Kant's general imputability thesis (IT) and his autonomy thesis (AT), which explains and justifies IT.¹⁷

(IT): The free agent is morally responsible for her morally right and wrong actions and has free choice between the alternatives of good and evil.

(AT): The absolute cause of the autonomous action lies in the causality of pure practical reason and its moral law.

From IT and AT follows the so-called 'autonomy problem' (AP):

(AP) A causality of free action that contradicts the moral law cannot be *thought* consistently, for this causality itself stems from pure reason. The category of evil cannot be consistently explained as a "mode"¹⁸ of a causality of freedom on the "basis"¹⁹ of the moral law; hence, an evil action cannot be a product of autonomous reason, and therefore is *not* an autonomous action.

Immediately after Kant's practical writings – his *Groundwork* and his *Critique of Practical Reason* – appeared, Carl Christian Erhard Schmid (1761–1812), one of the most prominent Kantians in Jena, gave an interpretation of Kant's conception of autonomous reason in terms of an "intelligible fatalism."²⁰ The relevance of Schmid's interpretation consists in the fact that it exposes crucial problems of Kant's conception of autonomy by making them explicit and consequently thinking them through to the end.

Schmid referred to questions that concern the freedom to act in a morally evil way and which had not been clarified in the *Second Critique*. Reading the *Second Critique* as a *definition* or *explanation* of actual human freedom, not as a hypothesis, but as pure reason becoming *actually* practical, leads to the problem of an "intelligible fatalism"²¹ in the sense of (AP): autonomous action is only possible in the case of morally good actions – *via* the necessitation of the moral law – and it is *conceptually impossible* to act both autonomously and in a morally evil way. According to this view, acting in a morally evil way seems to constitute a lapse of reason; acting according to reason, in contrast, seems to be a fatalist activity. With regard to morally good actions, Schmid's intelligible fatalism entails "the assertion of a general necessity according to rational laws."²²

¹⁷ Cf. Noller (2016) 23–33, and Noller (2019).

¹⁸ KpV, Kant-AA 5.65.

¹⁹ Cf. *ibid.* 66.

²⁰ Schmid's theory of freedom can be found in his *Versuch einer Moralphilosophie (Essay of a Moral Philosophy)*, Jena 1790; ²1792.

²¹ Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie* (1790) § 257, 211.

²² Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie* (1792) § 263, 397.

Schmid’s fatalistic interpretation of Kant’s conception of autonomy can be understood as a catalyst that provoked a series of alternative conceptions. These alternative conceptions sought on the one hand to defend Kant’s theory, and on the other to modify its conceptual ambiguities.

Already in his *Glossary for the better use of Kant’s Writings (Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften)* from 1788, Schmid wrote under the lemma “Autonomy” (*Autonomie*) the following: “Acting freely, automatically, and in a morally good way are synonyms.”²³ Even if the word “automatically” (*automatisch*) is a typographical error – it should be correctly rendered “autonomously” (*autonomisch*)²⁴ – it encapsulates the basic problem of Kant’s conception of autonomy, namely the missing option of a *volitional use* of practical reason, from which follows the restriction of autonomous action to action undertaken according to the moral law, which is best illustrated in Kant’s mechanical metaphor of the moral feeling of respect as a “driving force” (*Triebfeder*) of pure practical reason.

To justify his position, Schmid referred to Kant’s concept of an “obstacle”²⁵ to pure practical reason, which he interpreted in a metaphysical sense. With regard to the possibility of moral responsibility this means that morally evil actions do not happen on the basis of a free decision of the will, but due to the fact that the intention of pure practical reason to realize its inherent good is prevented by something *external* to reason.²⁶ According to Schmid, both free and morally good actions can only occur when they are causally dependent on the unimpeded activity of practical reason: “When and insofar as actions bear the imprint of rational self-activity, or when a given substance is determined and treated according to the form of reason, then they are moral actions; immoral by contrast, insofar as there is no trace of an effect of self-active reason.”²⁷

Because Schmid does not suppose a volitional use of freedom according to which evil actions happen on the basis of *reasons*, he not only holds a privation theory of evil but even a privation theory of the *freedom* of evil: “Immoral actions and attitudes by no means depend on one’s own, absolute self-activity [...], but rather on the privation of it.”²⁸ The “capacity to act immorally” is, as Schmid puts it, “a consequence of the restriction of our freedom, that is, with regard

23 Schmid, *Wörterbuch* (1788) 6.

24 Cf. Lazzari (2004) 203–204 fn.

25 KpV, Kant-AA 5.75.

26 Cf. Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie* (1790) § 252, 206.

27 *Ibid.* § 251, 206.

28 Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie* (1792) § 252, 342.

to reason, of its *incapacity*.”²⁹ As a consequence, “man, once he acts immorally, is never entirely in his senses, that is, he does not have the capacity of moral freedom.”³⁰ Hence, according to Schmid, we have “no freedom, no original inner determining ground to will evil,” but are, “in this respect [...] merely dependent.”³¹ The capacity to act in a way that is morally evil is thus “an unthinkable thought” or a “non-thought” (*Nichtgedanke*).³²

4 Reinhold on Autonomy

To conceive of this “incapacity” or “non-thought” in a positive sense and to make the freedom to act in a morally evil way understandable is the main intention of Reinhold’s critique of Kant’s conception of autonomy. With regard to Schmid’s “intelligible fatalism,” Reinhold wrote:

His [that is, Schmid’s] claim – that man acts only freely in the case of morally good but not in morally evil actions, and that he is inevitably determined to the latter –, incenses me to the highest degree. Nevertheless, I must admire the subtlety that he employed. His *πρῶτον ψεῦδος* is the Kantian concept of the will as a causality of reason from which it certainly follows that, if morality is the activity of reason, immorality could not be the activity of reason and, since only reason’s activity shall be free, couldn’t be free.³³

Beginning with his critique of Schmid’s intelligible fatalism, Reinhold attempts to give a new definition of the will. In a *first* step that can be described as “freeing the will,”³⁴ Reinhold aims to separate and isolate the will from its narrow conceptional attachment to pure practical reason, in order to escape the problem of intelligible fatalism. The project of such a dissociation of will and reason serves to develop a concept of *negative* freedom. In a *second* step, Reinhold determines the will insofar as he conceives of it as a “basic faculty” (*Grundvermögen*) not only beside, but *above* the other three faculties of the human mind, that is, sensibility, understanding, and reason, and beside the symmetric alternative of the “selfish” and the “unselfish drive” (*eigennütziger / uneigennütziger Trieb*).³⁵ Finally, in a *third* step, Reinhold provides a *positive* account of freedom by deter-

²⁹ Ibid. § 249, 335; my emphasis.

³⁰ Ibid. § 249, 336.

³¹ Ibid. § 252, 341.

³² Schmid, *Vorrede* (1793) X.

³³ Baggesen-Briefe 1.169.

³⁴ Cf. Marx (2011) 286.

³⁵ *Briefe II*, 284, RGS 2/2.194.

mining the will in a self-reflexive manner insofar as the will as choice (*Willkür*) freely determines itself to possible alternatives of action *by decision*.

For this purpose, Reinhold develops a critical theory of action in the course of which he interprets the relationship between will and reason in terms of a *practice*: “The *effect* of reason can never contradict reason; but the *action* of a person by reason can, since the latter is not founded in the definite procedure of reason, but in the capacity to determine one’s action on one’s own and *to deliberately make use of reason*.”³⁶ Following Kant, philosophers – such as Schmid – “confused the actions of the will with the utterances of reason in willing” and “personified reason in its moral actions by a very natural subreption, or, what is the same thing, let reason act independently from the person’s choice [*Willkür*].”³⁷ The consequence of such an identification consists in the fact that “the acting reason has no other maxim left than the practical law itself. Hence, there is no *volitional use of reason* in willing, and immoral actions cease to be free.”³⁸ In doing so, Reinhold adds another dimension to the relationship between will and reason insofar as both causally depend on each other. Reinhold’s critique of Kant’s conception of will leads to the following central observation: “Practical reason is not the will, even if it belongs essentially to the will and expresses itself in each actual willing. Reason’s action, however, happens merely involuntarily.”³⁹ Here we see again that Reinhold conceives of will and reason as deeply connected, not as an identity, however, – as Kant did in his ‘reciprocity thesis’ – but in the form of a deliberate and reflexive relationship of mutual application by an individual *person*. In doing so, Reinhold shifts from a conception of freedom as autonomy of reason to a conception of freedom as choice.

By distinguishing between the will’s normative and metaphysical connection to the moral law, Reinhold is able to develop a conception of freedom *against* the moral law. The former is necessary, whereas the latter is merely contingent and depends upon the will’s decision: “The person realizes that it does not depend on her whether she *shall* or *shall not*, but on whether she is *willing* or *not willing* what she shall.”⁴⁰ This allows Reinhold to avoid both moral relativism and intelligible fatalism. It becomes clear that a person, according to Reinhold, can voluntarily reflect upon the norms of practical reason. Practical self-consciousness, on the one hand, is not indifferent with respect to the normativity of morality;

³⁶ Ibid. 258, RGS 2/2.180; my emphasis.

³⁷ Ibid. 257, RGS 2/2.180.

³⁸ Ibid. 257, RGS 2/2.180; my emphasis.

³⁹ Ibid. 293, RGS 2/2.198.

⁴⁰ Ibid. 293–294, RGS 2/2.199.

however, on the other hand, it is not bound to it but can *position itself* towards the demands of practical reason. The moral law is not immediately effective but only becomes so by means of a person's voluntary reflection upon it, on the basis of what Harry Frankfurt later called 'second-order volitions,' that are finally realized into actions.

According to Reinhold's conception of *personal* self-consciousness, free self-determination does not coincide with pure rational will, but can be actual in the form of *impure* willing. What matters for the freedom of the will is therefore not the question of *whether* reason determines the will, but *how* it does so: "We cannot make sense of the immoral action as well as the moral action without considering the *use of reason* that belongs to the essence of every action."⁴¹ For that reason, self-determination is, according to Reinhold, "freedom through and against the law."⁴² By sharply distinguishing between the judgement (*principium diiudicationis*) and the execution (*principium executionis*) of the moral law, Reinhold thus develops a *double aspect theory* of the will: "The will ceases to be free if one considers it one-sidedly."⁴³ A closer look reveals that the pure and the impure will are "*one and the same* will, only considered from different perspectives."⁴⁴ As Reinhold emphasizes, "the pure will as well as the impure [...] are nothing else than the *two equally possible modes of action of the free will*; both together belong to the nature of freedom, which ceases to exist without one of each."⁴⁵

Reinhold's conception of negative freedom corresponds to Kant's concept of "freedom in the *negative* sense" as the "independence from all matter of the law (namely, from a desired object),"⁴⁶ since freedom in both cases presupposes the capacity to *suspend* immediate motives of the will. However, both concepts vary when it comes to positive freedom. Even if positive freedom, according to Kant and Reinhold, concerns not a material but a *formal* aspect, both conceptions differ since "freedom in the *positive* sense," according to Kant, is "lawgiving of its own on the part of pure and, as such, practical reason;" on the other hand, for Reinhold freedom "in the *positive* sense" concerns "the capacity of self-determination by choice [*Willkür*] for or against the practical law."⁴⁷ In this positive sense of freedom towards the moral law, Reinhold's original conception of the

⁴¹ Ibid. 248, RGS 2/2.175; my emphasis.

⁴² Ibid. 293, RGS 2/2.199.

⁴³ Ibid. 275, RGS 2/2.189.

⁴⁴ Ibid. 274, RGS 2/2.189.

⁴⁵ Ibid. 272, RGS 2/2.188; my emphasis.

⁴⁶ KpV, Kant-AA 5.33.

⁴⁷ *Briefe II*, 272, RGS 2/2.188.

autonomous subject becomes clear, since it does not necessarily conform to the pure and universal form of reason but finds its *individual expression* as a being both natural and rational.

5 Fichte on Autonomy after Reinhold

Fichte’s theory of freedom draws on Kant’s conception of the autonomy of practical reason in many respects. However, Fichte’s theory of volitional self-determination must also be understood as a contribution to the problem of Reinhold’s Dilemma and of the doctrine of intelligible fatalism proposed by Carl Christian Erhard Schmid. Hence, Fichte’s conception of freedom can be understood as a critique and modification of Kant’s concept of the will even though it seems, at a first glance, quite similar due to similar terminology.

There are four problems concerning autonomy that Fichte addresses after Kant and Reinhold:

- (i) The morally responsible person must be conceived as a unified – both rational and sensible – *individual*.
- (ii) The free will must be distinguished from the general capacity of pure practical reason in order to avoid the danger of intelligible fatalism and to develop a conception of *individual* self-determination.
- (iii) However, a specific form of *rationality* and *reflexivity* of the will must be preserved and analyzed in order to avoid the danger of indifferentism or empirical determinism.
- (iv) Acting morally wrongly must be understood as something that is *imputable* in light of the moral law.

Fichte’s transformation of Kant’s conception of autonomy and will is to be found in his *Wissenschaftslehre nova methodo* (*Doctrine of Science Nova Methodo*; 1796/97–1798/99), rather than in his *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*; 1794/95). Fichte describes the relationship between both works as follows:

As the highest and first principle in man, striving and drive are supposed both in the old and the new edition [of the *Wissenschaftslehre*]. Currently [that is, in the *Doctrine of Science Nova Methodo*] we start out from the immediate object of consciousness, from freedom, and we establish their conditions. Free action is the most essential to our investigation, and in the former treatment free action, striving, and drive were merely used as an explanatory

reason of representations and of intelligence, which there was the main purpose of the investigation; in the present treatment, it is the practical that is the immediate object.⁴⁸

However, already in his 1793 review of Leonhard Creuzer's *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens* (*Sceptical Reflections on the Freedom of the Will*), Fichte gave credit to Reinhold for pointing out the problem of intelligible fatalism, which becomes virulent if will and pure practical reason are identified with one another:

As many supporters of the Critical philosophy have maintained, and has been shown in an illuminating manner by Reinhold, one must carefully distinguish between *those* manifestations of absolute self-activity [*Selbstthätigkeit*] by means of which reason is practical and assigns a law to itself, and *those* [other] manifestations through which a person (in this function of his *will*) determines himself to obey or not to obey this law.⁴⁹

Like Reinhold, Fichte considers the capacity of choice (*Willkür*) to be the decisive moment of individual freedom: “[T]he will is always a power of choosing, which is how it is quite correctly described by Reinhold. There is no will [*Wille*] without arbitrary choice [*Willkür*]. One calls the will arbitrary choice when one attends to the feature just indicated: namely, that it necessarily chooses among several, equally possible actions.”⁵⁰

Fichte's theory of free voluntary self-determination draws on Kant's conception of pure will, yet does not develop it as a universal structure of the moral law but rather as a law of identity of the individual person: “The first possible representation that I am able to have is the demand of me as being an *individual* for free willing.”⁵¹ Hence, Fichte, by analogy with a ‘fact of reason,’ speaks of a ‘fact of individuality’ as the basis for further considerations. Fichte conceives of this identity of a person as a holistic *volitional* coherence: “The will is not free, but man is. All his capacities are deeply interrelated and they intertwine lawfully in action.”⁵² Against the identification of will with general pure practical reason in Kant, Fichte stresses the volitional unity of the individual person: “The ultimate vocation of every finite, rational being is [...] absolute unity, constant identity, perfect harmony with himself.”⁵³ According to Fichte, freedom consists in a harmonically structured will and not, as in Kant, in accordance with the univer-

48 *Wissenschaftslehre nova methodo*, Fichte-AA IV/3.380.

49 *Rez. Creuzer*, Fichte-AA I/2.7–8; transl. Daniel Breazeale.

50 *System der Sittenlehre*, Fichte-AA I/5.148–149; transl. Daniel Breazeale/Günter Zöllner.

51 *Wissenschaftslehre nova methodo*, Fichte-AA IV/3.468.

52 *Geist und Buchstab*, Fichte-AA I/3.345 fn.

53 *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Fichte-AA I/3.35.

sal moral law: “*Man should always be at one with himself, – he should never contradict his own being.*”⁵⁴

In order to develop his conception of individual freedom, Fichte introduces the concept of the “pure I,” which is not identical to Kant’s conception of the pure will as practical reason, but which Fichte now conceives of as *volitional self-constancy* which allows for a person’s diachronic identity:

The ultimate vocation of every finite, rational being is thus absolute unity, constant identity, perfect harmony with himself. This absolute identity is the form of the pure Ego, and the one true form of it; or rather, the expression of that form is recognized by the possibility of conceiving of this identity. Whatever determination can be conceived of as enduring eternally is in conformity with the pure form of the Ego. Let this not be understood partially or from one side. Not only the Will should be always at one with itself – this belongs to morality only; but all the powers of man, which are essentially but one power and only become distinguished in their application to different objects, should all accord in perfect unity and harmony with each other.⁵⁵

To be sure, freedom’s demand for absolute harmony of the will formally corresponds with the demand of Kant’s categorical imperative. However, the decisive difference consists in the fact that the harmony claimed by Kant is a moral and *universal* one, but not an *individual* structure: “The mere form of willing, this absolute demand [for individual identity] is not yet the moral law,”⁵⁶ as Fichte stresses. “Pure willing,” as Fichte puts it, “is here not used in that way [like the moral law] but only for the explanation of the consciousness in general. Kant needs the categorical *imperative* only for the explanation of the consciousness of duty.”⁵⁷ Therefore, Fichte transforms the absolute demand of the moral law as a kind of moral necessity into a sort of *volitional necessity*, which manifests itself in analogy to the categorical imperative as a “feeling of duty.”⁵⁸ This practical identity is distinguished by the fact that the reasons that constitute it follow a categorical imperative that concerns only the identity of the individual and therefore constitutes an *individual* law.

54 Ibid. 30.

55 Ibid.

56 *Wissenschaftslehre nova methodo*, Fichte-AA IV/3.439.

57 Ibid. 440.

58 Ibid. 532.

6 Reinhold and Fichte's Systematic Relevance

There have been several recent strategies to escape Kant's asymmetrical theory of moral freedom that confirm Reinhold and Fichte's theory insofar as they attempt to develop an account of individual freedom that avoids both indeterminism and intelligible fatalism. In his seminal article "Free Will and the Concept of a Person," Harry Frankfurt has argued for a concept of individual volitional self-determination that explicitly departs from Kant's account in several crucial regards to which Reinhold had pointed before. Frankfurt argues against an identification of the free person with the Kantian noumenal self:

Kant argues that someone whose conduct is motivated merely by his own personal interests is inevitably heteronomous. What interests a person is a contingent matter, of course, which is determined by circumstances that are outside his control. Kant understands this to entail that personal interests are not integral to the essential nature of a person's will. In his view, they are volitionally adventitious: they do not depend wholly upon the person's inherent volitional character, but at least partly upon causes that are logically external to it.⁵⁹

Other contemporary philosophers such as Christine Korsgaard have pointed to this crucial problem as well:

Kant appears to say that only autonomous action, that is, action governed by the categorical imperative, is really free action, while bad or heteronomous 'action' is behavior *caused* by the work of desires and inclinations in us [...]. But if this is so, then it is hard to see how we can be held responsible for bad or heteronomous action, or indeed why we should regard it as action at all. So it looks at first as if for Kant *nothing exactly counts as a bad action*.⁶⁰

Contrary to Kant and neo-Kantians like Roderick Chisholm, who attempted to solve the autonomy problem by distinguishing the pure intelligible from the pure empirical self,⁶¹ Frankfurt holds that individual freedom does not consist in separating the internal autonomous noumenal self from the external heteronomous empirical self. Rather, he conceives of autonomy as an *internal* volitional process of reflective self-appropriation on the basis of a person's individual nature. Against Kant's conception of a "pure self," Frankfurt stresses the individuality of the will: "The pure will has no individuality whatsoever. It is identical in everyone, and its volitions are everywhere exactly the same. In other words, the

⁵⁹ Frankfurt (1994) 436.

⁶⁰ Korsgaard (2009) 159–160.

⁶¹ Chisholm (1982) 33.

pure will is thoroughly *impersonal*. The commands that it issues are issued by no one in particular.”⁶² This allows Frankfurt to avoid the consequences of intelligible fatalism. To prevent indifferentism as well, Frankfurt attempts to bind such an individual will not to the necessity of pure practical reason, as Kant did before, but to a specific structure of the individual will, which he calls “volitional necessity.”⁶³

How does such a “volitional necessity” work in opposition to the necessity of the moral law in Kant that carries the danger of “intelligible fatalism”? Frankfurt’s account of a reflective will comprises two levels – first- and second-order desires. First-order desires are like “raw material,” “out of which he [the person] must design and fashion the character and the structure of his will.”⁶⁴ The free will is the result of the process of a formation: “It is these acts of ordering and of rejection – integration and separation – that create a self out of the raw materials of inner life. They define the intrapsychic constraints and boundaries with respect to which a person’s autonomy may be threatened even by his own desires.”⁶⁵ This means that second-order volitions are not identical to a general capacity of pure practical reason, but to a person’s inner core and fundamental convictions. They are “substantive, rather than merely formal” and “pertain to the purposes, the preferences, and the other personal characteristics that the individual cannot help having and that effectively determine the activities of his will.”⁶⁶ Contrary to Kant, who held that “a free will and a will under moral laws are one and the same,”⁶⁷ and implicitly following Reinhold, Frankfurt holds that the reasons for a decision need not necessarily be moral reasons. Rather, the “essence of a person” consists in “*contingent* volitional necessities by which the will of the person is as a matter of fact constrained.”⁶⁸ In fact, this sort of individual and contingent volitional necessity seems to be a promising escape from Reinhold’s Dilemma – beyond indifferentism, intelligible fatalism, and empirical determinism.

62 Frankfurt (1994) 436.

63 Frankfurt (1982) 264.

64 Frankfurt (1994) 443.

65 Frankfurt (1987) 39.

66 Cf. Frankfurt (1994) 443.

67 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-AA 4.447.

68 Cf. Frankfurt (1994) 443; my emphasis.

References

- Allison, Henry (1986): “Morality and Freedom. Kant’s Reciprocity Thesis”, in: *The Philosophical Review* 95, 393–425.
- Chisholm, Roderick (1982): “Human Freedom and the Self”, in: Gary Watson (ed.), *Free Will*, Oxford, 24–35.
- Frankfurt, Harry (1982): “The Importance of What We Care About”, in: *Synthese* 53, 257–272.
- Frankfurt, Harry (1994): “Autonomy, Necessity and Love”, in: Hans Friedrich Fulda and Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart, 433–447.
- Hudson, Hud (1991): “Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions”, in: *Kant-Studien* 82, 179–196.
- Korsgaard, Christine (2009): *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford.
- Lazzari, Alessandro (2004): “Das Eine, was der Menschheit Noth ist”. *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*, Stuttgart Bad-Cannstatt, 2004.
- Marx, Karianne J. (2011): *The Usefulness of the Kantian Philosophy. How Karl Leonhard Reinhold’s Commitment to Enlightenment Influenced His Reception of Kant*, Berlin/Boston.
- Noller, Jörg (2016): *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg/München.
- Noller, Jörg (2019): “‘Practical Reason is not the Will’: Kant and Reinhold’s Dilemma”, in: *European Journal of Philosophy*, 1–13 (<https://doi.org/10.1111/ejop.12448>).
- Schmid, Carl Christian Erhard (1788): *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena.
- Schmid, Carl Christian Erhard (1790; ²1792): *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena.
- Schmid, Carl Christian Erhard (1793): “Vorrede”, in: Leonhard Creuzer, *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien*, Gießen, V–XVI.

Martin Bondeli

Reinhold's Transition to Fichte

Abstract: In his self-critical reflections at the beginning of 1797, Reinhold mentions three main problems as reasons for his transition from the *Elementarphilosophie* to Fichte's *Wissenschaftslehre*: a subject-related problem, the famous problem of the thing in itself, and a problem of unconditionality or unity. A detailed analysis shows that Reinhold's transition is systematically only plausible if we focus on a problem that pertains to the explication of the unconditionality or unity of reason. Reinhold had to demonstrate how his notion of legislating reason in general can be understood as the structural ground for the legislation of theoretical and practical reason. In this respect, an adoption of Fichte's archetypal acts of positing, counterpositing, and positing of the divisibility of the I and the Not-I is indeed useful.

The second part of Karl Leonhard Reinhold's *Auswahl vermischer Schriften* was published at the time of Easter Mass in 1797. In this volume – or more exactly: in the “pre-report” (“Vorbericht”) complementing this volume and an extended, newly presented version of his academic prize essay on the question of the progress of metaphysics since Leibniz and Wolff, which was also included¹ –, the philosophical public of that time was informed that the Kiel professor had undergone a remarkable intellectual change. He officially announced that he regarded Fichte's *Wissenschaftslehre* (“Science of Knowledge”) as the supreme system among the new philosophical systems, ranking it higher than his own system of the *Elementarphilosophie* (“Elementary Philosophy”) that he had been developing since 1789. For this reason, Reinhold – and this is another noteworthy detail of the story – had adopted the position of his congenial younger contender in devising the appropriate form of the post-Kantian system, who had succeeded him as professor holding the chair of philosophy at the University of Jena. That is to say, he had turned into a follower of Fichte's *Wissenschaftslehre* and thus into a critic of the *Elementarphilosophie*.

It is likely that Reinhold's decision to take this step, about which he had informed Fichte and other like-minded contemporaries, namely Jens Baggesen, Friedrich Heinrich Jacobi, and Johann Benjamin Erhard, already in February

1 See *Vermischte Schriften II*, III–XII, and 293–363, RGS 5/2.3–5, 116–140.

1797,² dates back to the beginning of 1797 or probably even to the last months of 1796. The decision was a consequence of a phase of about two years in which Reinhold – apart from his intense studies concerning the practical part of his *Elementarphilosophie* – had revised the foundation of his system once more and against the background of the novel idea of the primacy of practical reason.³ At the same time, he also studied Fichte’s major works on the *Wissenschaftslehre*. His cooperation with Fichte that followed his transition only lasted for a short time, however. Fichte had been involved in the atheism dispute in 1798 and, in consequence, had to leave the University of Jena. In his *Sendschreiben an J. G. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*, which he had already written in Spring 1799, Reinhold noted that his current philosophical thinking should be seen as a “standpoint between Fichte and Jacobi,”⁴ that is between Fichte’s philosophy of knowledge and Jacobi’s philosophy of faith, and that he considered this standpoint to be superior to Fichte’s doctrine alone. As of the end of 1799, Reinhold mainly attended to the system of ‘Logical’ or ‘Rational Realism’ (*Logischer* or *Rationaler Realismus*), which is documented in his *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, published between 1801 and 1803. These essays clearly indicate that he had completely abandoned both Kantian philosophy and the philosophy of Fichte and Schelling. As regards Kant’s critical philosophy, Reinhold’s decision was and still is a landmark. From the very beginning, he had been aware that his transition to the *Wissenschaftslehre* would imply a dissociation from Kant and his own philosophising in the spirit of Kant. It is for this reason that he did not agree with Fichte’s claim that the *Wissenschaftslehre* holds, against another background, the same tenets as Kant’s critical philosophy.

Reinhold’s transition to Fichte was neither a coincidence nor misguided if the following points are taken into consideration. First, there exist a genuine programmatic affinity and historical interrelations in the development of the *Elementarphilosophie* and the *Wissenschaftslehre*. Second, after 1792, Reinhold had increasingly included theorems concerning self-consciousness and practical subjectivity, which are at the centre of the *Wissenschaftslehre*, in his reflections on the theory of consciousness. These reflections, in turn, served as a basic constituent of his *Elementarphilosophie*. Nevertheless, as many authors in the literature on Reinhold have correctly emphasised, his transition had only been half-

² See Reinhold to Fichte, 14 February 1797, Fichte-AA III/3.48–51; Jacobi to Reinhold, 22 February 1797, Reinhold to Erhard, 22 February 1797, *Fichte im Gespräch* 1.405–408; Reinhold to Baggesen, 3 February 1797, *Baggesen-Briefe* 2.158–159.

³ See RGS 5/1.XXVI–XXVII.

⁴ *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 6.

hearted. According to Alfred Klemmt, Reinhold was at best a proponent of “Semi-Fichteanism” during his cooperation with Fichte.⁵ Indeed, Reinhold merely proposed a reduced version of the Fichtean axioms of the I and the Not-I, as Fichte and Schelling had already criticised. Moreover, it was foreseeable right from the outset that Reinhold agreed with Fichte’s answer to the question concerning the foundation of philosophical knowledge mainly because this provided him with the concept of unconditioned reason both in practical and theoretical respects. So when he adopted this concept, he neglected that it, according to Fichte, inevitably needs to be interpreted in the sense of “I-hood.”⁶ In similar ways, Reinhold, even though he had turned to the *Wissenschaftslehre*, adhered to his view that the human authority of moral conscience and the related faculty of free will must be separated from practical reason or the authority of the moral law. Although this assertion was not consistent with Fichte’s view either, Reinhold had still been using it since Spring 1797 for arguing against Kant as the author of the “Introduction” to *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Reinhold was furthermore merely a ‘semi-Fichtean’ because over the course of the 1790s, his system of thought had increasingly been characterised by the firm conviction that any discourse on justification should rest on a coalition between philosophising reason and natural understanding. It was therefore largely predictable that Reinhold did not intend to adopt Fichte’s position but rather to take an intermediate position between Fichte’s philosophy of knowledge and Jacobi’s philosophy of faith.

In the second part of my monograph on Reinhold, published in 1995,⁷ I argued that Reinhold’s transition to Fichte had not only been half-hearted, rather unconventional, and marked by a certain resistance, but that it had also been rooted in a self-critical account of his *Elementarphilosophie*, the details of which were only partially transparent. I still consider this view to be correct, but I have reached the conclusion that I ought to explain some aspects more precisely than before. At that time – and this is a self-critical reflection too –, I neglected some points in the development of Reinhold’s *Elementarphilosophie*. Among others, I did not pay enough attention to the consequences of Reinhold’s revision of the practical foundation of his *Elementarphilosophie*, to his study of Kant’s proof of synthetic a priori judgments, which was inspired by Maimon, and to his interpretation of the concept of self-consciousness against the background

5 See Klemmt (1958) 537.

6 In retrospect, Reinhold noted that he “had never been fully comfortable with the type of the I and the Not-I in the *Wissenschaftslehre*” (Reinhold to Fichte, 23 January 1800, Fichte-AA III/4.199).

7 Bondeli (1995) 155–259.

of Kant's theorem of self-affection.⁸ In what follows, I shall present the essential points of my revised view.

1 Reinhold's self-critical explanation of his transition

In the “pre-report” of the second part of the *Auswahl vermischer Schriften*, Reinhold stated that his transition to Fichte had been a result of investigations and reflections connected with the extension of the original version of his prize essay on the progress of metaphysics since Leibniz and Wolff.⁹ The reconstruction of the development of metaphysics since Kant had made him repeatedly think about the most current status of the *Elementarphilosophie* that he had reached “partly through unceasing investigation and partly through reminders of the reviewers.”¹⁰ So as to include and evaluate the newest developments of post-Kantian philosophy as proposed by Jacob Sigismund Beck, Fichte, and Schelling, a comprehensive “comparison between the *Wissenschaftslehre* and the *Elementarphilosophie*” had been indispensable.¹¹ At first, this procedure had led Reinhold to the conclusion that the concept of the subject of the *Wissenschaftslehre* can be derived from the concept of the subject of the *Elementarphilosophie*. Therefore, no change of position was necessary. But then he had suddenly been convinced of the opposite view. He had reached the conclusion that the *Elementarphilosophie* – like Beck's doctrine of standpoints (*Standpunktslehre*) – had failed to propose a satisfactory explanation of the mere subject or the pure I. It had rather been the *Wissenschaftslehre* that had succeeded in providing an adequate account, so that this doctrine could be considered to be the true foundation of all philosophy to come.

8 For more details on the connection between Reinhold's concept of self-consciousness and Kant's theorem of self-affection, see Bondeli (2018) Chapter IV.

9 As regards this transition, it is instructive to look at Reinhold's written correspondence. On 3 February 1797, he wrote to Baggesen: “Through a revision of the system of my *Elementarphilosophie*, which I had to carry out for the purpose of the second volume of my *Vermischte Schriften*, its untenability suddenly jumped out at me” (*Baggesen-Briefe* 2.158). In a letter to Fichte, dated 14 February 1797, Reinhold moreover mentioned that he had only noticed the “gap” in the *Elementarphilosophie* when he had been working on the “new edition of [his] *Versuch über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz*” (Fichte-AA III/3.48–49).

10 *Vermischte Schriften II*, V, RGS 5/2.3.

11 *Ibid.* VII, RGS 5/2.4.

Up to this point of Reinhold's self-critical declaration, it seems that he was concerned with a *subject-related problem* of the *Elementarphilosophie* that had been pivotal to his transition to Fichte. Reinhold apparently regarded it as a flaw of his former system that it had not succeeded in conceiving the subject as a mere subject or a pure I. So he directly went on to criticise the concept of the subject as proposed in the *Elementarphilosophie*, concluding that its conception had made inevitable the presupposition of an independent, external origin of the object. Thus, Reinhold simultaneously presented an object-related problem and, as a consequence, a *problem of the thing in itself*. This becomes explicit in the remainder of his self-critical reflections in which he dealt with a central thesis of the *Elementarphilosophie*, claiming that an inconceivable but nevertheless existing thing in itself necessarily needs to be assumed. Since 1790, several versions of the *Elementarphilosophie* had prominently been arguing for this thesis by distinguishing between the thing in itself as an inconceivable thing and the thing in itself in the sense of the ground of appearances or the ground of the objective material (*Stoff*) that is conceivable through a concept of reason. Reinhold called this ground 'noumenon' or 'noumen'. He said that he had come to realize that this distinction was contradictory and untenable and thus had to be abandoned, not least because it explained the "outer ground of sensations" by referring to the noumenon as a "product of reason."¹² Some lines further on, he explained that the *Elementarphilosophie* had only conceived the concept of the "transcendental" as being conditioned by the "empirical" and thus not as something unconditioned. In other words, the *Elementarphilosophie* had not succeeded in providing a concept of the "higher common ground" of the transcendental and the empirical. In view of these shortcomings, the only option left to the *Elementarphilosophie* had been to resort to the realm of the transcendent by performing a "salto mortale."¹³ At this point, Reinhold also alluded to a *problem concerning unconditionality or unity*. According to Reinhold, the *Elementarphilosophie* had missed both the accurate concept of the unconditioned and the accurate concept of the unity of the transcendental and the empirical. This critical appraisal obviously includes the thought that these shortcomings had also led to the consequence that the *Elementarphilosophie* had missed the ground of the unity of the faculties of theoretical and practical reason. Because of this, practical reason had not been conceived as an integral element of the system but merely as an "annex" to the system.¹⁴

¹² Ibid. VIII, RGS 5/2.4.

¹³ Ibid. IV, RGS 5/2.4.

¹⁴ Ibid. 324, RGS 5/2.127.

Altogether, Reinhold's self-critical considerations, which he also mentioned in a letter to Fichte on 14 April 1797 in connection with the thing in itself,¹⁵ were presented in a very dense and compact way; and although he tried hard to clarify an intricate issue, his account remained largely opaque. In comparison with the preceding exposition of the problem, these reflections give rise to the impression that Reinhold's explanations are considerably reduced and purposefully directed towards his new aim. He portrayed the *Elementarphilosophie* as if it had only been dealing with one single, multifaceted problem, the solution to which had now consistently and coherently led to Fichte's position. In this sense, Reinhold also repeatedly talked about a fundamental mistake or flaw in the *Elementarphilosophie* that could now be eliminated or mended with the help of the insights of the *Wissenschaftslehre*. A detailed analysis of the mentioned problematic aspects shows, however, that such a view is not tenable. Reinhold's transition to Fichte is only plausible if we focus on the problem that pertains to unconditionality or unity. Moreover, talking of consistency and coherence is only possible within limits.

2 The subject-related problem

Like Fichte's *Wissenschaftslehre* of the 1790s, Reinhold's *Elementarphilosophie* is a fundamentally revised account of Kant's entire system of reason. Both philosophical systems claim to have provided a new presentation of Kant's system by introducing a first, absolutely certain principle and to have proposed an improved rationale. While Fichte in his *Wissenschaftslehre* of 1794 had contended that this first and evident principle can be found in the absolute I with all its actions of positing, counterpositing, and positing the divisibility of the I and the Not-I, Reinhold had initially placed the principle of intentional consciousness at the top of his system. As regards the structure and the status of the certainty of this first principle, Reinhold explained that each instance of consciousness necessarily includes a subject that is conscious of an object, an object of which the subject is conscious, and a representation through which the subject is conscious of the object. Reinhold considered this starting point to take the rank of a first fact of consciousness expressed in the form of a principle of consciousness. This principle was thought to be self-evident and goes as follows: in consciousness, the subject and the object can be related and distinguished through representation (by the subject).

¹⁵ See Fichte-AA III/3.49–50.

Based on this axiom of consciousness, Reinhold perceived the subject primarily in the sense of a represented and representing subject. This subject is related to a representation, or it is part of a relation either to an object or to itself. Moreover, Reinhold emphasised the importance of assuming a subject in itself as the ground of both the represented and the representing subject. And he was convinced that this subject, if it is seen as the basis of affection, is to be understood in the sense of a Kantian idea of reason. In agreement with Kant, it was obvious to Reinhold that the subject needs to be interpreted against the background of anti-dogmatic criticism of the standpoint of a recognisable being in itself. Besides, Reinhold referred to a markedly distinct meaning of 'subject', which he introduced in connection with the preliminary steps of his system that prepared the ground for cognition, that is, in connection with his considerations concerning clear, distinct, object-oriented, or cognising consciousness. His notion of 'distinct consciousness' (*deutliches Bewusstsein*) is to be understood in the sense of 'self-consciousness' or 'I'. He described this type of consciousness as performing the function of self-affection of the representing subject, that is to say the function of becoming conscious of the inherent forms of intuition and thinking. In structural respects, this is to be understood as a relation to oneself and thus, against the background of the structure of consciousness, as immediate "identity" between subject, object, spontaneity, and receptivity.¹⁶ In connection with the different meanings of 'intuiting representing' (*anschauendes Vorstellen*), Reinhold also spoke of "intuition" that can be characterised as "intellectual."¹⁷ With Reinhold's beginning elaboration of the practical part of the *Elementarphilosophie* in 1792, which concerned moral philosophy and the philosophy of law, another understanding of the subject became significant. Within this branch of his philosophical system, he defined and expounded characterisations of representing desire (*vorstellendes Begehren*), volition, and acting. In this regard, it is vital to pay attention to the subject or to the faculty of a subject that manifests itself in free will.

Around 1792, Reinhold conceded that the concept of the subject had to be given more weight in the formulation of the foundational elements of the system than he had assumed at first. On the one hand, the reason for this change can be found in his insight that consciousness concurs with a self-reflexive and transcendental function from the very beginning, and that this function has to be ascribed to the subject. On the other hand, it is important to note that Reinhold called for an integration of the practical, willing I that is free in its will, into

¹⁶ *Versuch*, 333–337, RGS 1.217–219.

¹⁷ *Beiträge I*, 245.

the foundational system of consciousness. As for the latter aspect, Reinhold started to focus on the concept of “*freedom of the will*” and claimed that the subject as the faculty of free willing ought to be given the same pivotal role in the “*practical philosophy to come*” as the concept of “*representation*” or consciousness is in the “*philosophy to come in general*, and, particularly, in *theoretical philosophy*.”¹⁸

As a consequence of these and further aspects of the new weighting of the concept of the subject, Reinhold began to deal with Fichte’s new doctrine of the self, for the first time in 1794.¹⁹ He was aware, of course, that the existence of this doctrine could to a considerable extent be put down to an anti-sceptic defence and a meditative development of the *Elementarphilosophie*. Because Reinhold had been in correspondence with Fichte since the end of 1793,²⁰ something arranged by his Danish student and long-time friend Jens Baggesen, he was familiar with the main arguments that had been raised in the debate on the critical abandonment of the *Elementarphilosophie* in favour of the *Wissenschaftslehre* since 1794. A steady bone of contention in the discussion with both critics and supporters was the bold thesis that consciousness as a fact in the *Elementarphilosophie* is only of secondary importance and needs to be inferred from the action of the I that is at the top of the system of the *Wissenschaftslehre*.

As his correspondence with Baggesen on these issues shows, Reinhold’s position in the dispute referred to his essay “Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens,” which had been written in 1792 and published in 1794 in the second volume of his work *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse*. In this essay, Reinhold reached the conclusion that the representing subject is distinct from the represented object and ought to be “*distinguished from the organisation in the sense of a represented outer object*” through and as “*pure self-consciousness*.”²¹ This view differed from the view that he had held around 1791. He assumed self-consciousness to be a fact of inner experience that needs to be distinguished from empirical self-consciousness in the sense of a fact of inner and outer experience. As far

18 *Briefe II*, 383, RGS 2/2.254.

19 As regards the single stages of Reinhold’s study of Fichte and the ensuing assimilation to the *Wissenschaftslehre* see Adam (1930) 63–84, Bernecker (2010), Breazeale (2009), Bondeli (1995) 155–162, Klemmt (1958) 528–543, Lauth (1974), Radrizzani (2003), Zahn (1974), and Zöllner (2004).

20 This correspondence was initiated by Fichte’s letter to Reinhold dating from 13 November 1793 (see Fichte-AA III/2.11–13).

21 *Beiträge II*, 59.

as the comprehensible grounds (*Gründe*) of experience are concerned, Reinhold claimed that besides a posteriori grounds, which are given through experience as such, there are a priori or transcendental grounds that “need to be presupposed within the subject *prior to* experience as a condition for making experience possible at all.”²² By referring to the above-mentioned essay and the related considerations, Reinhold implied that he himself had already attempted to explicate the relation between consciousness and self-consciousness in more detail. In particular, however, he wanted to emphasise that there were good reasons for objecting to Fichte's claim that it is not consciousness but rather self-consciousness or the I that is to be the starting point of philosophy. The rationale behind this assertion is that, according to Reinhold, pure self-consciousness can only be grasped within the framework of a consciousness-related system of axioms because it inevitably implies a distinction from an object or reference to an object. In view of this, it is not necessary but – quite the contrary – even absurd to prioritize self-consciousness over consciousness. In a letter to Baggesen from summer 1794, Reinhold wrote the following: “You can see that I had anticipated – and responded to – Fichte's objections to my *Elementarphilosophie* in the first essay of the second volume of my *Beiträge* that was published at the time of the last Easter Mass.”²³

At the end of 1794, Reinhold returned to this issue in a letter to Baggesen and was ready to provide a more detailed response. In accordance with his new weighting of self-consciousness, which had been manifesting itself since 1792, he conceded: “I find it very useful and possible that Fichte derives pure philosophy from the pure I.”²⁴ Nevertheless, consistent with the view that this does not imply any changes to the fundamental role of the axiom of self-consciousness, he also expressed reservations, arguing that the pure I, if something is to be derived from it, is not conceivable “without letting the principle of consciousness in general precede.”²⁵ Thus, Reinhold judged the option of basing an account of philosophy in general on the pure I not to be absurd at all, but he deemed the assumption of a pure I that is superior to the structure of consciousness, which is made up of subject, representation, and object, neither requisite nor tenable: “Any transgression beyond *consciousness*” would be equal to a metaphysical “salto mortale.”²⁶

22 Ibid. 9.

23 Reinhold to Baggesen, 1 July 1794, *Baggesen-Briefe* 1.353.

24 Reinhold to Baggesen, 6 December 1794, *ibid.* 395.

25 Ibid. 396.

26 Ibid. 395.

Some time after he had started to read the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, that is to say at the beginning of 1795, Reinhold turned the focus of his discussion with Baggesen again to the question of the subject. This time, he referred to a “*principle of transcendental self-consciousness*” that was supposed to serve as the foundation for the conception of the three degrees of spontaneity (relating to the faculties of sensibility, understanding, and reason) which he had presented in his 1789 essay *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*.²⁷ Moreover, he mentioned his assumption that his own theory of the use of reason seemed to be “consistent with Fichte’s theory in some points.”²⁸ Nevertheless, his view that a subject or a pure I cannot be reasonably conceived of without relating it to a fundamental structure of consciousness remained unchanged.

That the axiom of consciousness cannot be derived from a higher origin is a conviction which Reinhold henceforth also defended by including further rationales. In December 1795, he addressed Fichte directly and noted the partial coincidence of the two notions of the subject. In Reinhold’s opinion, Fichte’s “absolute I” is in fact the “*I that is represented by reason*,” which the *Elementarphilosophie* had expounded at the level of the theory of reason.²⁹ Suspecting Fichte of proposing a novel dogmatic interpretation of the absolute I, Reinhold emphasised that the I, if the “character of the *absolute*” is attributed to it, ought to be assigned the status of an idea in the Kantian sense. From the standpoint of theoretical reason, any claim asserting the “reality” of the absolute I can therefore only be valid “*in a problematic sense*.”³⁰ Moreover, the predicate of the absolute can be attributed to the idea of the absolute I only in a “*conditioned*” way, that is, only on condition that the absolute or transcendental I is related to “*empirical consciousness*.”³¹ These considerations indicate that Reinhold had reached the conclusion that any interpretation of the absolute I too needs to include practical reason as well as the relation between practical and theoretical reason. From this perspective, the reality of the absolute I can now be asserted in another and stronger way, and the character of the absolute can be conceptualised better than before. It is only “*moral self-consciousness*” that allows one to attribute the predicate of the absolute to the absolute, transcen-

²⁷ As regards the three degrees of spontaneity, see *Versuch*, 357, 434, 499, RGS 1.232, 279, 318. Concerning the idea and the problems of this approach, see RGS 1.LVI, LXXVI.

²⁸ Reinhold to Baggesen, 15 January 1795, *Baggesen-Briefe* 2.5–6.

²⁹ Reinhold to Fichte, December 1795, Fichte-AA III/2.437.

³⁰ *Ibid.* 437–438.

³¹ *Ibid.* 438.

dental subject in an “*unconditioned way*.”³² Against Fichte, who also – or even for the most part – explained the I in terms of its practical dimensions, Reinhold argued that this explanation had not provided a sufficient distinction between “*self-activity*” on the one hand and “*freedom*” or moral conscience on the other hand.³³

The raised significance of the subject, which is implied by the possibility of thinking it to be unconditioned, had in similar ways already been argued for in Reinhold's essay “Ueber den Einfluß der Moralität des Philosophen auf den Inhalt seiner Philosophie,” which was published in spring 1796 in the first part of his *Auswahl vermischter Schriften*. According to this essay, the “genuine philosophy” to come is supposed to formulate both the “*unconditioned laws of cognition*” within theoretical philosophy and the “*unconditioned law of free willing*” in practical philosophy. It needs to be shown, however, that all these laws are grounded in “our self.”³⁴ Although this philosophical project shifts the main focus to the unconditioned subject and despite the fact that there is no mention of a principle of consciousness anymore, Reinhold maintained that this approach did not go beyond the standpoint of the subject. He did not claim that the structure of consciousness ought to be understood as a product of the unconditioned self. Quite the contrary: in his opinion, the “fundamental truth” (*Grundwahrheit*) of genuine philosophy could still be found in the “*distinction of our self as the unconditioned and free subject of inner and outer experience from all mere objects of outer experience.*”³⁵ “Ordinary common understanding” likewise produces this distinction spontaneously by self-consciousness.³⁶ The difference between the subject and the object which is, according to the principle of consciousness, characteristic of the basic structure of consciousness thus continues to be the fundamental fact and to serve as the irreducible starting point of philosophy as a whole.

It seems that the decisive phase in Reinhold's rejection of the *Elementarphilosophie* and his turn to the *Wissenschaftslehre* had indeed only begun in 1796 when he revised his prize essay on the progress of metaphysics since the time of Leibniz and Wolff. On 21 May 1796, Reinhold reported that he hoped to become “alienated” from his previous “speculative system” and to become increasingly

32 Ibid. 438. – Henrich (2004) 1426 fn. 53, refers to passages that Reinhold had written before 1795. In these passages, the idea of an explanation of the absolute I which immediately starts from moral self-consciousness had already been anticipated.

33 Reinhold to Fichte, December 1795, Fichte-AA III/2.438.

34 *Vermischte Schriften I*, 56–57, RGS 5/1.31–32.

35 Ibid. 56, RGS 5/1.31–32.

36 Ibid. 57, RGS 5/1.32.

“receptive to new ideas.”³⁷ There were clear indications pointing to his intention to take a new direction, but the final decision had obviously not been reached yet. If we take the situation at the end of 1795 as a reference point, the change of position announced at the beginning of 1797, which Reinhold in a letter to Baggesen described as the erection of Fichte’s “temple of reason” on the “useful fragments” of the *Elementarphilosophie*,³⁸ was motivated by the insight that the work had not been done yet. The new orientation towards the concept of the subject grounded in the fact of consciousness alone did not suffice. Rather, the next step consisted in inverting the direction of derivation in Fichte’s sense and thus in deriving the structure of consciousness from the principle of the self-active subject or the absolute I. The fundamental relation between subject, representation, and object, which is a central element of the *Elementarphilosophie*, was now to be conceived as a product of “absolute *thesis, antithesis and synthesis* as the *original functions of the pure I.*”³⁹

In view of this successive development towards his new view of the subject, Reinhold’s turn to Fichte is plausible. Nevertheless, there is no explanation of why the last step in this development should be taken: how can the assumed primacy of the subject or self-consciousness over consciousness and the connected claim that the axioms of consciousness are to be derived from the absolute I be justified? It is likely that the concept of consciousness, which is characterised by an immediate identity between the subject and the object and which Fichte had consistently developed in the context of this idea of identity since the middle of the 1790s, had forced Reinhold into taking this step. This assumption seems to be reasonable because consciousness understood in the sense of an immediate identity between subject and object is pre-reflexive or super-reflexive, which is to say self-relatedness which ultimately goes beyond a relation between subject and object. Self-consciousness is thus superior to consciousness associated with reflection. An objection to this explanation might be, however, that although self-consciousness as developed by Reinhold and Fichte is indeed pre-reflexive or super-reflexive in nature, it does not necessarily have a function in justification, derivation, or cognition within the overall system. It is possible that it merely performs the function of accompanying consciousness and leading it to cognition. As already mentioned, Reinhold maintained that self-consciousness has the function of giving presence to the forms that exist in the representing subject, which prepares the ground for cognising. In Fichte’s conception, by con-

³⁷ Fichte-AA III/3.19.

³⁸ Reinhold to Baggesen, 3 February 1797, *Baggesen-Briefe* 2.159.

³⁹ *Vermischte Schriften II*, XI, RGS 5/2.5; besides, see Reinhold to Erhard, 22 February 1797, *Fichte im Gespräch* 1.406–407.

trast, self-consciousness is considered to be the supreme authority of knowledge. Fichte was concerned with self-knowledge that provides the basis for all other knowledge. Stating that self-consciousness is superior to reflection and consciousness is thus not sufficient to explain why Reinhold should have adopted Fichte's functional concept of self-consciousness too.

In Reinhold's explanation of his transition to Fichte, there is no further comment on consciousness understood as an immediate unity of subject and object. As mentioned in the introduction, Reinhold rather focused on the *unconditionality* (*Unbedingtheit*) of the Fichtean I and thus not on the self-referential structure of the I. This is consistent with the fact that Reinhold's turn was mainly oriented to Fichte's philosophy of principles of 1794 and not to his thoughts on consciousness in the sense of intellectual intuition that became dominant in 1797. This means that even after the transition the major question concerning the evident starting point of philosophy was still directed towards an understanding of principles and not towards an understanding of self-relatedness. Thus, it seems that it was not a subject-related problem that acted as the driving force behind the transition but rather the problem of the thing in itself, to which Reinhold attended immediately after his turn.

3 The problem of the thing in itself

Since the first exposition of his system in *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Reinhold had argued for the thesis about the difference between appearing things that can be cognised and the uncognisable thing in itself. This thesis is connected with a criticist position and principally agrees with Kant's theory, but Reinhold made it even more radical by claiming that the thing in itself is "*not representable*."⁴⁰ Like Kant, Reinhold moreover assumed that it is necessary not only to draw a distinction between the appearing thing and the thing in itself on the side of the object, but also to draw an analogous distinction between a subject of the appearance and a subject in itself on the side of the subject. Against this background, Reinhold thought of the thing in itself on the side of the object as something that corresponds to or underlies the "mere material of a representation," that is to say the stuff of the representation without the form of the representation.⁴¹ On the side of the subject, the subject in itself is to be conceived of as an "unknown

⁴⁰ See *Versuch*, 244–255, RGS 1.164–171; *Beiträge I*, 185–186.

⁴¹ *Versuch*, 249, RGS 1.167.

something” that is independent of the form of the representation and which has no predicates.⁴²

As Kant before, Reinhold was suddenly faced with the following problem: on the one hand, the thesis about the impossibility of cognising or representing the thing in itself implies that it is difficult to say something about it, while, on the other hand, it is inevitable to provide at least some distinctive characteristics. At the very least, it must be possible to say that the thing in itself is no empty thought but something that exists. Without this assertion, the distinction between appearance and thing in itself could be justifiably doubted. The problem becomes even more accentuated when Reinhold, following Kant, maintained that the thing in itself is the ground of the material part of representations because it affects the faculty of representation. Opponents of Criticism objected that the assumption of a thing in itself that affects the faculty of representation – however this assumption is to be understood in detail – clearly contradicts the thesis that it is uncognisable.

Like hardly any other contemporary exegete of Kant, Reinhold was eager to put his critics in their place. He responded, on the one hand, by clarifying his assertion that the thing in itself is uncognisable, and, on the other hand, by proposing a distinction between the thing in itself and the noumenon. As far as the first point is concerned, Reinhold clearly stated that the assertion that the thing in itself is uncognisable is to be understood as saying that an object cannot be represented in the sense of a thing in itself. Irrespective of whether this representation is right or wrong, an object can be represented then and only then if there is material to which a form can be related. According to Reinhold, this condition is not fulfilled in the case of the thing in itself. This means that there is material, but that it is not possible to relate a form to it. In consequence, the thing in itself can be characterised by stating that “the representation relates *negatively* to the thing.”⁴³ The thing in itself and the represented object can thus indeed be thought of as one and the same object but in “completely opposite respects.”⁴⁴ In Reinhold’s view, the assumption that an object exists as a thing in itself at all crucially depends on the concept of material. He considered this assumption to be evident because it is a fact that to us that there exists material or a ground of the material (*Stoffgrund*) when we refer to something. Although we can represent this material merely through the form, it is nevertheless present as something to be represented.

⁴² Ibid. 251, RGS 1.168.

⁴³ *Beiträge I*, 186.

⁴⁴ Ibid.

As for the second point, Reinhold argued that the affecting thing that underlies the appearances is not to be understood as a thing in itself but rather as a “*noumenon*.”⁴⁵ In his opinion, this explanation avoids the contradiction that his opponents criticised. In more detail, Reinhold understood the affecting thing in the sense of a noumenon, i.e. as an affecting thing that cannot be cognised but can nevertheless be represented at the level of reason in the sense of an idea (according to Kant's understanding).⁴⁶ This insight applies to both the subject side and the object side of the thing in itself. The subject in itself, insofar as it is the ground of the appearances in the inner sense and affects it, is not a subject in itself anymore but a (subjective) noumenon. Analogously, the object in itself, insofar as it is the ground of the appearances in the outer sense and affects it, is not an object in itself anymore but an (objective) noumenon. In his essay *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, published in 1791, Reinhold used another formulation and wrote that the object can be assigned the “positive predicate of a noumenon” insofar as reason regards it as the “ground of the material that is given in sensory intuition.”⁴⁷ The object as a ground for the givenness of the material or an affection through the material is characterised as a noumenon and is thus distinct from the object in itself, which Reinhold supposed to be nothing else than the material as such.

In view of the self-critical comments in the “pre-report” of the second volume of the *Auswahl vermischter Schriften* there is no doubt that Reinhold could not accept this result any longer and that, in particular, he could not be satisfied anymore with his former view on the relation between the thing in itself and the noumenon. As Reinhold explained, he had realised that the “*outer ground of sensation*” can by no means be located in the “*noumenon*” or, more precisely, in the noumenon “as far as it is a mere product of reason.”⁴⁸ The outer ground of sensation is rather subject to the “*vexatious thing in itself*.”⁴⁹ This means that the locus and the origin of this ground lie in the thing in itself. In his correspondence with Fichte, Reinhold self-critically commented on this point by conceding that “the *objective material*, the empirical matter of outer in-

45 See *ibid.* 216; *Beiträge II*, 101.

46 It is likely that Reinhold considered this interpretation of the noumenon to be consistent with Kant's statements regarding the thing in itself in *Über eine Entdeckung*. In this essay, Kant explained that the thing in itself that affects us is no thing of the senses but rather the “supersensible substratum [...] (noumenon)” (see Kant-AA VIII.207). This substratum provides us with “the material of empirical intuitions,” but it is not the material itself (*ibid.* 215).

47 *Fundament*, 191 fn., RGS 4.107 fn.

48 *Vermischte Schriften II*, VIII, RGS 5/2.4.

49 *Ibid.* VIII–IX, RGS 5/2.4.

tuition, sensation,” had not been argued for in a convincing way in the context of the *Elementarphilosophie*.⁵⁰ Apparently, he had the thing in itself as a ground of affection or givenness of the material in mind, which he located on the object side. And by stating that the outer ground of sensation cannot be located in the noumenon as a product of reason, he seemed to mean that the noumenon as a product of reason has its locus and origin in the subject and not in the object. In other words, the outer ground of sensation, which belongs to the object side of the thing in itself, cannot be interpreted as a noumenon and thus neither can it be as a pure product of reason. This outer ground therefore exists outside the subject, which is why it needs to be attributed to the thing in itself. Without this association between the outer ground and the thing in itself, there is a contradiction that can only be resolved with recourse to the Fichtean conception of active reason that includes the thought of “absolute counterpositing.”⁵¹ Nothing is gained by invoking this association, however. The only thing that has been clarified is that the previous attempt to draw a distinction between the thing in itself and the noumenon was bound to fail right from the outset.

All things considered, Reinhold seemed to have reached a result concerning the thing in itself at this point that Fichte had anticipated in his *Rezension Aenesidemus*, written in 1794, where he stated that the thing in question is “a fancy, a dream, a non-thought.”⁵² If we take Reinhold’s self-critical comment on the merely transcendent common ground of the transcendental and the empirical into consideration too,⁵³ it seems that in view of his contradictory and dead-end result he also concluded that, in the end, an outer ground that affects us cannot be claimed to be something real on the basis of the noumenon understood as a rational being (*Vernunftwesen*, object of an idea of reason). Under this condition, such a ground would not remain contradictory – it would be no non-thought, but would still be an empty thought.

Given Reinhold’s former interpretation of the noumenon as a rational being, the view that is now under discussion and which contends that the outer ground of sensation, which belongs to the object side, cannot be located in the noumenon, is not convincing. If the noumenon is interpreted as an idea of reason, i. e. as a pure concept of reason, it makes sense indeed to regard the noumenon as a *product* of reason and to associate the noumenon with the subject and not with the object. All the same, the noumenon may very well also be understood as an *object* that can be considered an idea of reason and thus may be assigned the

⁵⁰ Fichte-AA III/3.49.

⁵¹ Ibid. 49–50.

⁵² *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/1.57.

⁵³ *Vermischte Schriften II*, IV, RGS 5/2.4.

status of an idea of reason. A case in point is matter as a condition of all appearances, which is conceived of in the sense of an idea of reason.⁵⁴ If we regard the idea of reason in this sense as an object, it is definitely possible to assign the noumenon to the realm of object. Thus, there is no compelling reason why the noumenon should be located in the subject. Since the noumenon has to be thought of as the ground of sensation and not as sensation itself, it is also evident that there is no necessity to claim that the noumenon, which is clearly to be assigned to the level of reason, is erroneously confounded with a representation of sensibility if it is used for marking a fact at the level of sensation. Finally, neither is it not compelling to regard the noumenon, conceived as an idea of reason, as a transcendent representation that is beyond all experience. Understood as an idea of reason, the noumenon can also be considered a concept of cognition that refers to experience in a regulative way and is thus hypothetically valid. It is clear that this does not yield a strong, apodictically certain rationale for the existence of an outer ground of sensation, but at least it is not necessary to claim that the assumption of an outer ground of sensation rests on a mere illusion in every respect and is thus not tenable.

All things considered, it cannot be overlooked that Reinhold was faced with the question as to how the relation between the two sides of the thing in itself should be conceived. Furthermore, it is unclear whether the object in itself and the subject in itself are the same thing or distinct things and whether they have a common root. In 1789, in his essay *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Reinhold assumed the “absolute subject” to be the “common” feature of “what constitutes the *subjective* ground for the appearances of the inner sense and the *objective* ground for the appearances of the outer sense.”⁵⁵ In 1792, he expressed his conviction that the question as to whether or not the “subject as a *thing in itself*” and the object or the “organisation as *things in themselves*” are distinct things leads to a “contradiction” and is unanswerable.⁵⁶ Thus, it cannot be excluded that Reinhold returned to this point and dealt once more with the view set forth in his *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. All the same, again there is no compelling reason in favour of the subject.

In summary, the result of this review of Reinhold's revised account indicates that his self-critical reflections on the thing in itself are not convincing. More-

54 Concerning this issue, it is important to take notice of Kant's explanations regarding “matter” that is to be conceived as a transcendental “ideal” and which is the possibility of or precondition for empirical objects (see KrV B 610).

55 *Versuch*, 544, RGS 1.345–346.

56 *Beiträge II*, 60.

over, Reinhold drew conclusions that were only partially congruent with the expectations he had raised beforehand. In view of the fact that Reinhold admitted that his former account of the thing in itself had been deficient, a reader would now expect him to argue for abandoning and eliminating the thing in itself. Instead, however, he started to look for another rationale for the thing in itself. In this respect, it is quite remarkable that in the phase of his transition to Fichte he operated with a distinction between a knowing, cognising subject on the one hand and a freely willing, conscientious, believing subject on the other hand. This distinction suggests that he did not doubt the sense of a distinction between the thing in itself (subject in itself) and the noumenon (subject of self-active reason) on the subject side and thus did not argue for a complete elimination of the thing in itself. Reinhold accepted this partial approach because he was apparently aware that even though a complete elimination of the thing in itself could overcome dogmatism in terms of the object, dogmatism in terms of the subject would still remain. It is in this respect that Reinhold expressly disagreed with Fichte. Although Fichte too had been arguing for a difference between the knowing and the believing subject since 1794, he supposed faith to be for the most part a component of knowledge that pertains to certainty. Reinhold, by contrast, thought that faith limits the scope of knowledge. As a consequence, his view establishes a connotation between the believing subject and the subject in itself that cannot be found in Fichte's work.

Our reconstruction of how Reinhold tried to approach the problem of the thing in itself in the phase of his transition to Fichte can be summarised as follows: Reinhold's self-critical explanation regarding his assumption of the noumenon as the ground of the material can be read as a key explanation for his transition to a Fichtean account. It is not convincing in factual respects, however, because the assumption in question is definitely not inconsistent from the standpoint of the *Elementarphilosophie*. Rather, the explanation becomes inconsistent only if it presupposes a monist stance on reason that contradicts a specific notion of the external object. Furthermore, Reinhold's aim obviously consisted in eliminating the thing in itself solely in the sense of the object in itself whereas the thing in itself in the sense of the subject in itself was to be retained, though against a new background. All things considered, it seems that on the basis of the problem of the thing in itself there was neither a sufficiently strong motive nor a cogent, factual reason for Reinhold's transition to Fichte – although Reinhold maintained the contrary. Thus, it remains for us to examine whether another perspective becomes available if the problem of unconditionality or unity is focused.

4 The problem of unconditionality or unity

To sum up, the *Elementarphilosophie* – according to Reinhold's self-critical remarks following his reflections on the question of the thing in itself – had conceived of the transcendental as something unconditioned which depends on the empirical as something conditioned. Therefore, the *Elementarphilosophie* had not properly understood the transcendental as something unconditioned, the same applying to the higher common ground of the transcendental and the empirical sphere.

Reinhold's deliberations rested on a relatively late stage in the development of his *Elementarphilosophie*. Until 1792, this system had centred on the opposition between pure philosophy and empirical philosophy, that is to say on the difference between a priori and empirical knowledge. The opposition between the transcendental and the empirical, by contrast, had merely been of marginal interest. In the early terminology of the *Elementarphilosophie*, the term 'transcendental' had rarely been used. It was only in the essay "Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens," in which he presented his new basic conception, that the relation between the transcendental and the empirical was explicitly raised as an issue. A significant feature of this new orientation was Reinhold's reflection on the methodologically relevant relation between common sense and philosophising reason, which became topical at the same time. This reflection was accompanied by a classification of the grounds of experience into "empirical," "transcendental," and "transcendent" grounds.⁵⁷ Besides, the opposition between the unconditioned and the conditioned was addressed in the framework of the *Elementarphilosophie* only around 1792. Jacobi had focused on this opposition in his book on Spinoza and it had been regarded as a central structural feature in Fichte's and Schelling's account of the highest principles of philosophy in the middle of the 1790s. It is obvious that Reinhold had been inspired by Kant's distinction between the law of nature and the law of freedom as it had been expounded in the *Kritik der Urteilskraft*.⁵⁸ Accordingly, in the second volume of his *Briefe über die Kantische Philosophie* he regarded the concept of reason in a general way as the "faculty of the person to impose on oneself prescriptions (rules) concerning the possible effects of other faculties."⁵⁹ In doing so, he drew a distinc-

⁵⁷ *Beiträge II*, 5–16.

⁵⁸ See *Kritik der Urteilskraft*, Introduction, Kant-AA V.174–175.

⁵⁹ *Briefe II*, 66, RGS 2/2.52.

tion between theoretical reason, which lays down a “*conditioned*” law of reason because something must be given in it, and practical reason, which is grounded in itself and thus acts as the source of an “*unconditioned*” law of reason.⁶⁰

From this time onwards, Reinhold obviously tended to consider theoretical reason in structural respects to be conditional, either merely empirical (conditioned) or empirical and transcendental (conditionally unconditioned). By contrast, he conceived of practical reason as being unconditioned and entirely transcendental (absolutely unconditioned). Thus, from the perspective of the philosophy of consciousness, the relation between the subject and the object too now manifested itself as a relation between the practical and the theoretical. This paradigm corresponds to Reinhold’s statement from August 1795 mentioned above in connection with the subject-related problem. There he claimed that in genuine philosophy, theoretical philosophy needs to deal with the “*unconditioned laws of cognition*” while practical philosophy is supposed to attend to the “*unconditioned law of the free will.*”⁶¹ According to Reinhold, all of these laws have to be regarded as expressions of the unconditioned self-activity of the subject.

In order to understand in more detail why and in what way Reinhold conceived of theoretical reason as ‘conditionally unconditioned’ and why he spoke of something transcendental that depends on something empirical, it is essential to take a further aspect into account.⁶² Apart from Kant’s explanations concerning the relations between the law of nature and the law of freedom mentioned above, Reinhold’s review of Maimon’s work is to be taken into consideration as well. These reflections on Maimon became manifest in 1791 and dealt with the reproach that Kant’s proof of synthetic a priori statements had been fatally circular. Reinhold tried to defend this proof, which Kant had conducted on the basis of the principle of the possibility of experience, by referring to the principle of consciousness. Maimon, by contrast, maintained that such an attempt was futile. He argued that Kant’s proof had merely resulted in hypothetical or problematic validity of those categories of understanding that relate to experience. This means, in other words, that the categories of understanding are transcendental ideas of understanding and that they are to be assigned the same validity status as unconditioned concepts of reason. In about the middle of the 1790s and presumably encouraged by his fundamentally critical students,⁶³ Rein-

⁶⁰ Ibid. 67–68, RGS 2/2.53–54.

⁶¹ *Vermischte Schriften I*, 56–57, RGS 5/1.31–32.

⁶² As regards this issue, see RGS 4, Introduction, XXXIII–XXXVII, LIV–LVII.

⁶³ This particularly concerns Immanuel Niethammer and his programmatic essay “Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie” (see Niethammer (1795)).

hold subscribed to Maimon's view and thereafter began himself to deal with the distinction between the conditioned and the unconditioned with respect to validity. On the whole, he reached the conclusion that as regards experience, theoretical reason merely provides more or less well-founded ideas or hypotheses of cognition – its first and last idea being the unconditioned I that is hypothetically or problematically valid. In the letter to Fichte from December 1795, Reinhold called this I the problematically valid, only conditionally existing absolute I.⁶⁴

In Fichte's opinion, Reinhold's principle of consciousness was merely an empirical principle and thus only problematically valid, as can be inferred from his *Rezension Aenesidemus* from 1794. In the same essay, however, Fichte noted as well that this principle could be saved if it was considered against a new background. According to Fichte's account, it is possible to rephrase it as a higher principle, although it has to be retained as an empirical principle. He suggested replacing the mutual relations and distinctions between the subject and the object with a relation between the I and the Not-I. This relation consists in the elementary acts of positing and counterpositing which are, in turn, to be understood as the ontological basis of the logical "principle of identity and opposition"⁶⁵ and which can thus be claimed as warrants for absolute and not merely hypothetical validity. This argumentation implies as well the thought that the principle of consciousness can be understood by referring to the third basic principle of the *Wissenschaftslehre*. It was Schelling, in particular, who addressed this latter aspect explicitly in his work *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, published in 1794.⁶⁶

At this point, it is not difficult to see how much weight Reinhold had henceforth to attach to practical reason when he attended to the question of the foundation of philosophy. If with respect to experience-related cognition there are only ideas of knowledge within theoretical reason, that is to say solely results with hypothetical validity, the principle of consciousness as a foundational principle of theoretical reason too can merely be an idea and thus only serve as a hypothetically certain foundation. If certainty has to be higher, which is crucial in view of Reinhold's intention to establish a solid foundation for philosophy, it can only be found in practical reason. In contrast to the characterisation of 1792, practical reason is no longer based on a principle of consciousness that is supposed to be the first principle of all philosophy as well as a foundational principle of theoretical philosophy. Otherwise, the principle of consciousness

⁶⁴ See Fichte-AA III/2.438.

⁶⁵ *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/1.44.

⁶⁶ See Schelling-SW I/1.99.

would be doubled and consist of both a hypothetically certain and an absolutely certain principle. Reinhold tried to explain this view in the letter to Fichte dating from December 1795.⁶⁷ As he set forth, the requisite stronger foundation can be guaranteed by practical reason. If the fact of “*moral self-consciousness*,” that is “*conscience*,” ranks first, the fact of the moral law – which serves as the starting point in Kant’s practical philosophy – ranks second, and the faculty of the freely willing subject for choosing maxims, which is implied by the imperative of the moral law, ranks third. The fact of moral self-consciousness or conscience appears as an opposition between good, legitimate actions and evil, illegitimate actions. This opposition is anticipated by common understanding and can only be grasped by referring to the moral law in the sense of the faculty for choosing whether to obey or to disobey this law, i.e., by referring to freedom of the will.

The fundamental problem that Reinhold created right from the very start by proposing this relation between theoretical and practical reason – which also explains his adoption of Fichte’s tenet concerning the priority of the absolute I over consciousness – consists in the fact that he availed himself of two different levels of the unconditioned as well as two different degrees of certainty, although there can be only one unconditioned and only certainty as such. Reinhold was aware of this problem from the outset and expressed this singularity requirement in his characterisation of reason as a general faculty for imposing self-legislated laws on its own sub-faculties. The unconditioned was supposed to be nothing else than this reason in general. In summer 1795, Reinhold maintained that the conditionally unconditioned laws of theoretical reason and the absolutely unconditioned law of practical reason must be grounded in “our self.” Moreover, he claimed that all these laws “would not be *unconditioned*, no *laws* in the genuine sense, not absolutely *necessary* and *general* if the *subject*, in which they are grounded, was not to be regarded as *unconditioned* itself.”⁶⁸ It is thus necessary to include an unconditioned subject that is thought to be real because it constitutes a part of or is a manifestation of the self. Immediately after his transition to Fichte in spring 1797, Reinhold stated this insight as follows: “Pure reason provides the ground for both *theoretical* and *practical reason*, but *in itself* it is neither the former nor the latter. It is both only in different relations to something that is not reason.”⁶⁹

⁶⁷ See Fichte-AA III/2.438.

⁶⁸ *Vermischte Schriften I*, 57, RGS 5/1.32.

⁶⁹ *Vermischte Schriften II*, 394, RGS 5/2.151.

As regards the question of Reinhold's transition, we can now draw the following conclusions:

- In 1792, Reinhold started off by assigning the laws of theoretical reason to the conditionally unconditioned (empirical, transcendental) and to the merely hypothetically valid on the one hand and the laws of practical reason to the absolutely unconditioned (transcendental) and the absolutely valid on the other hand. Because of this assignment, the principle of consciousness, which had been claimed to be absolutely certain at first, was turned into a principle that can, with respect to experience, only be hypothetically valid. The principle of consciousness also changes in structural respects, however. The object of consciousness takes the additional meaning of the theoretical or the conditioned while the subject of consciousness takes the meaning of the practical or the unconditioned. In the case of practical reason, this change was accompanied by a conviction that had manifested itself around 1795 and indicated that moral self-consciousness and the legislation of practical reason constitute the authority in terms of certainty and had thus replaced the principle of consciousness.
- From 1792 onwards, Reinhold had also availed himself of the concept of reason in general in the sense of a self-legislating faculty that imposes its own laws on its sub-faculties. Later on, as from the middle of 1795, Reinhold conceived reason in general as legislation that manifests itself in our self. Already in this phase – if not earlier – it was clear to Reinhold that this faculty of reason in general could not be understood solely as an idea in Kant's sense anymore. Now, reason in general had also to be regarded as something that is connected with our active self and is thus, like the self, something real. If the faculty of reason in general were merely seen as an idea, its status would correspond to the level of theoretical reason, and it would therefore not be a faculty of reason in *general*. Opting for this understanding of reason in general, Reinhold had *de facto* adopted Fichte's view of the active absolute I already in the middle of 1795. What had not yet been achieved at that time, however, and thus followed only during the course of 1796, was the structural mediation between reason in general on the one hand and the legislation of theoretical and practical reason on the other. If it is merely defined as the faculty for imposing its own laws on its sub-faculties, reason in general appears to be insufficiently determined. This does not mean that the aspect of *self*-legislation of reason in general should be included in the account, not least because the presence of self-consciousness is presupposed both in the theoretical domain as a faculty for self-affection and in the practical domain as a faculty of conscience and does not require further clarification. Rather, what is meant is that there is no definition of legislating

- reason in general, which would prepare the ground for determining the legislation of theoretical and practical reason.
- Obviously, it is exactly this shortcoming, which Reinhold had become aware of, that initiated a further intellectual step on his way to Fichte. The absolutely unconditioned legislation of practical reason, which strives to negate everything conditioned, and the conditionally unconditioned legislation of theoretical reason, which posits the conditioned as something positive, are now to be understood with reference to the legislation of reason in general because it provides the basic structure for these relations. In this respect, Reinhold considered Fichte's three supreme archetypal actions of positing, counterpositing, and positing of the divisibility of the I and the Not-I to be useful. The action of positing of the divisibility of the I and the Not-I is achieved through the legislation of reason in general and can, in turn, be understood as a synthesis of the actions of positing and counterpositing. This makes it possible to reconstruct theoretical and practical reason as different modifications of unconditioned and conditioned legislation.
 - With this step, systematic assimilation to Fichte had progressed so far that Reinhold, in his opinion, could speak of a transition. Against this background, Reinhold was now also in the position to claim that practical reason is no annex to the system anymore. Rather, theoretical reason was now regarded as the transcendental that depends on the empirical whereas practical reason, in turn, was thought of as the transcendental *per se*. In the revised account, reason in general serves as the common ground of the transcendental *per se* on the one hand and the empirical, which is something conditionally unconditionally transcendental, on the other hand. What Reinhold did not touch on but which is likely to have influenced his endorsement of Fichte's view is the above-mentioned fact that Fichte had provided a kind of 'rescue programme' for preserving the principle of consciousness by introducing the archetypal actions of positing, counterpositing, and positing of the divisibility of the I and the Not-I – at least in the version that he had presented in his *Aenesidemus-Rezension*.

5 Conclusion and perspectives

If we focus on the problem of unconditionality or unity, which has been expounded in the previous section, we can draw the following conclusion: at around 1792 and taking the building blocks of his *Elementarphilosophie* as a starting point, Reinhold's philosophical thinking took a new direction that made him adopt Fichte's primacy of the absolute I over consciousness. This

new position was consistent with his own explications of the problem of an insufficiently developed relation between the transcendental and the empirical, and it is also cogent and compelling from a systematic point of view. If, in Kant's terms, the moral law is a fact of practical reason, the moral-practical subject that is associated with this law – i. e., a subject that is not merely an idea (in Kant's sense) anymore – can be asserted as a fact. Once a faculty of reason in general has been included in the account, it is not implausible either to argue that this faculty manifests itself in our real self. If we look at the relation between theoretical and practical reason against the background of the opposition between the conditioned and the unconditioned as set forth above, Fichte's three archetypal actions of the subject can be considered the necessary structural concretisations of the concept of self-legislation. This provides the opportunity to save the principle of consciousness and to proceed with developing the fundamental programme of establishing a solid foundation for philosophy. Reinhold seemed to have been aware that this approach, although it leads to a firmer transcendental foundation, does not affect Maimon's conclusion that categories are ideas of understanding and that, as regards experience, categories too only yield hypothetically valid knowledge.

According to Reinhold, we need a concept of practical reason which – apart from the act of legislation – particularly emphasises the faculty of the free will, moral conscience, and, ultimately, a moral faith in God. Against this background, his transition to Fichte remains a difficult and only partially successful endeavour – even from the angle of the explanation proposed above. The integration of the three archetypal actions into the system of reason has not proved to be fruitful in terms of showing the significance of these additional aspects. It is easy to imagine that Fichte's and Friedrich Karl Forberg's thoughts concerning a God to whom we can only ascribe “as-if existence,”⁷⁰ which had been put forward in 1798, reinforced Reinhold's disagreement with the author of the *Wissenschaftslehre* about this point.

In spring 1799, there were first indications of Reinhold's attempt to reduce the “first” or hypothetical “true” to the “original true” (*Urwahres*).⁷¹ This approach achieved its breakthrough in the context of the system of Rational Realism. From this perspective, Reinhold's transition to Fichte appears to have been an ambivalent final advocacy of the fundamental philosophical programme that had been initiated with the *Elementarphilosophie*. At this time, his foundationalist account of philosophy was still predominant, but the course was set for the

⁷⁰ See Forberg (1798).

⁷¹ See *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, 20, as well as *Beiträge Übersicht H 1*, 70–71.

new view. This view was grounded in the following assumption: when ‘dogmatism’ tries to provide a rationale for knowledge, it ignores the difference between the first true or known and the original true as a cognising unknown. By doing so, dogmatism fails to recognise the underlying thought of hypothesis.⁷² The Fichtean element that Reinhold integrated into his later thinking is a manifestation of the attempt to conceive of the concept of reason, which requires the unity of theoretical and practical reason, in general terms.

References

- Adam, Herbert (1930): *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel*, Heidelberg.
- Bernecker, Sven (2010): “Reinhold’s Road to Fichte: The Elementary-Philosophy of 1795/96”, in: George di Giovanni (ed.), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht et al., 221–240.
- Bondeli, Martin (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt a. M.
- Bondeli, Martin (2018): *Kant über Selbstaffektion*, Basel.
- Breazeale, Daniel (2009): “Zwischen Kant und Fichte. Karl Leonhard Reinholds ‘Elementarphilosophie’”, in: Wolfgang Kersting and Dirk Westerkamp (eds.), *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Paderborn, 9–39.
- Forberg, Friedrich Karl (1798): “Entwicklung des Begriffs der Religion”, in: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Vol. VIII, Issue 1, 21–46.
- Henrich, Dieter (2004): *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen – Jena (1790–1794)*, Frankfurt a. M.
- Klemmt, Alfred (1958): *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen Idealismus*, Hamburg.
- Lauth, Reinhard (1974): “Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797”, in: Reinhard Lauth (ed.), *Philosophie aus einem Prinzip: Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlaß seines 150. Todestages*, Bonn, 129–159.
- Niethammer, Immanuel (1795): “Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie”, in: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Vol. 1, Issue 1, 1–45.
- Radrizzani, Ives (2003): “Reinholds Bekehrung zur Wissenschaftslehre und das Studium von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*”, in: Martin Bondeli and Wolfgang Schrader (eds.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam, 241–257.
- Zahn, Manfred (1974): “K. L. Reinholds Position in der Phase seiner größten Annäherung an die Wissenschaftslehre”, in: Reinhard Lauth (ed.), *Philosophie aus einem Prinzip: Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlaß seines 150. Todestages*, Bonn, 160–201.

⁷² See *Beiträge Übersicht H 6*, 12.

Zöller, Günter (2004): “*Ancilla sensus communis*. Reinhold über die Metaphysik und ihre Fortschritte”, in: Martin Bondeli and Alessandro Lazzari (eds.), *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Basel, 347–369.

Silvan Imhof

The “Weak Side of Critical Philosophy” or Why Reinhold Abandoned his *Elementarphilosophie*

Abstract: In the second volume of his *Auswahl vermischter Schriften* (1797), Reinhold surprisingly announced his decision to abandon his *Elementarphilosophie* and instead to accept Fichte’s *Wissenschaftslehre*. Reinhold gives a brief account of the reasons that led him to make this radical shift. According to this account, Reinhold’s main reason for abandoning the *Elementarphilosophie* was the impossibility to explain the empirical content or matter of representation on the basis of his theory. Furthermore, I will show that, on his own account, Reinhold did not recognise the fatal weakness of the *Elementarphilosophie* through the *Wissenschaftslehre* but rather through Jacob Sigismund Beck’s criticisms in his *Einzig-möglicher Standpunct* (1796). After thus having realised the failure of the *Elementarphilosophie*, Reinhold accepted Fichte’s system because it was the best alternative at hand.

1 “I have also become a *Fichte*an, and I am quite comfortable with it”¹

If philosophers change their standpoint at all, they tend not to make a big fuss about it. This is not true of Karl Leonhard Reinhold, however: in the “Vorbericht” to the second volume of his *Auswahl vermischter Schriften*, dated 25 March 1797, he publicly declared that he had finally given up his Theory of the Faculty of Representation (*Theorie des Vorstellungsvermögens*), or *Elementarphilosophie*, and adopted Fichte’s *Wissenschaftslehre*.² Since Reinhold had dedicated much effort to the development and defence of his system since the end of the 1780s, it is reasonable to assume that he must have had strong reasons for unexpectedly admitting defeat.³ As regards *systematic* reasons, Reinhold men-

1 Reinhold to Kalmann, 26 March 1797, *Fichte im Gespräch* 1.416.

2 See *Vermischte Schriften II*, XI, RGS 5/2.5.

3 As regards the pre-history of Reinhold’s change of standpoints and his motives, see the introduction to RGS 5/2.XVIII–XXIX und LXII–LXIV; for secondary literature, *ibid.* XX fn. 40, and Bondeli’s und Breazeale’s contributions in this volume.

tioned a series of difficulties in the “Vorbericht” and in Sections 13 to 15 of his article “Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt” (“On the present state of metaphysics and transcendental philosophy in general”) in the second volume of his *Auswahl vermischter Schriften* as well as in his letters to Fichte, Baggesen, and Erhard from the beginning of 1797, in which he announced his change of philosophical standpoint:⁴

1. The *Elementarphilosophie* is based on an empirical foundation: its first principle, the proposition of consciousness (*Satz des Bewusstseins*), expresses the fact of consciousness (*Tatsache des Bewusstseins*), which is an empirical fact.
2. The proposition of consciousness describes a synthesis, but a synthesis implies a thesis and an antithesis. Therefore, the proposition of consciousness can be reduced to principles that are more fundamental, and it cannot be the first principle of philosophy.
3. The possibility of consciousness cannot be deduced from the representing subject as it is conceived in the *Elementarphilosophie*, but only from the absolute spontaneity (*Selbsttätigkeit*) of the I as suggested in the *Wissenschaftslehre*.
4. The proposition of consciousness is at most the basic principle of theoretical philosophy; it cannot be the basic principle of practical philosophy.
5. According to the *Elementarphilosophie*, representations can only be related to external, empirical objects by means of what Reinhold called “objective matter” or “empirical matter” (*objektiver, empirischer Stoff*). It is not possible, however, to provide a deduction of objective, empirical matter within Reinhold’s system.
6. There actually is a deduction of objective, empirical matter in the *Elementarphilosophie*, but it presupposes the thing in itself in a way that contradicts the thesis that the thing in itself cannot be represented.
7. Reinhold’s attempt to handle the problem of the deduction of objective, empirical matter by distinguishing the thing in itself from the noumenon, conceived as the ground of the empirical matter of representations, did not succeed.
8. Outer sensation (*äußere Empfindung*), through which empirical matter is given, is presupposed as a fact in the *Elementarphilosophie*.

⁴ See Reinhold to Baggesen, 3 February 1797, *Baggesen-Briefe* 2.156–159; Reinhold to Fichte, 14 February 1797, Fichte-AA III/3.48–51; Reinhold to Erhard, 22 February 1797, *Fichte im Gespräch* 1.405–407 (the complete letter is published in Dorow (1841) 151–160).

9. Starting with the proposition of consciousness, the *Elementarphilosophie* is not capable of explaining the difference and the relation between the transcendental and the empirical.

The difficulties listed here are quite heterogeneous from a systematic point of view, and their significance, interrelation, and consequences are not easy to discern.⁵ It is remarkable, however, that most of the problems mentioned above could not have been new to Reinhold in 1797. Some of them had already been set forth by critics soon after the first presentation of his system in 1789 (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*).⁶ Reinhold had replied to several of these objections in earlier works and made corresponding systematic amendments in some cases. Until the end of 1796, there was no indication that Reinhold had considered one or more of these difficulties to be insurmountable.⁷ This applies not least to the objections that Fichte had raised against the *Elementarphilosophie* in his review of G. E. Schulze's *Aenesidemus* in 1794. Against this background, the following question arises: if Reinhold had already been aware of the listed difficulties years before, why did he deem them to be significant enough to refute his entire system only in late 1796/early 1797?

While there are thus questions about Reinhold's systematic motives for his change of philosophical standpoint, his own report makes it clear on what occasion this change had happened:⁸ in late 1796, he intended to include his essay on the prize question of the Prussian Academy of Sciences concerning the progress of metaphysics since Leibniz and Wolff in the second volume of his *Auswahl vermischter Schriften*. Written in 1795 and first published in 1796,⁹ this essay dealt

5 Not considered here is Reinhold's remark (in his letter to Niethammer, 26 March 1797, *Fichte im Gespräch* 1.415) that the reading of Fichte's *Grundlage des Naturrechts* (1796) had had some influence on his change of systems because this remark cannot be substantiated from a systematic point of view (see Radrizzani (2003)). Still, a statement made by Fichte in the *Grundlage des Naturrechts* reveals some connection with the thesis that I shall examine in what follows, i.e., that Reinhold's main reason for abandoning his *Elementarphilosophie* was the problem of the explanation of objective, empirical matter: "Any philosophy that starts with facts of consciousness, with what one finds if one considers the I merely as what is acted upon [*das behandelte*], cannot go beyond the limit in terms of where some matter is given and, hence, proceeds quite consistently when it puts forward this sentence [that some matter is originally given to us]." (Fichte-AA I/3.340)

6 A good overview is provided in the introduction to Fabbianelli (2003).

7 See Bondeli's article in this volume and the editors' introduction to RGS 5/2.XVIII–XXIX.

8 See Reinhold to Fichte, 14 February 1797, Fichte-AA III/3.49; Reinhold to Baggesen, 3 February 1797, *Baggesen-Briefe* 2.158; *Vermischte Schriften II*, III–V, RGS 5/2.3.

9 As regards the original prize essay of 1795, see Zöllner (2004) and the introduction to RGS 5/2.XIII–XVIII, XLVIII–LVI.

with the progress achieved by critical philosophy in relation to pre-Kantian metaphysics. For the purpose of republication, Reinhold began to revise it and set out to add an account of the recent developments of critical philosophy since Kant. Part of this account were a presentation of the *Elementarphilosophie* in its present form as well as an outline of Fichte's *Wissenschaftslehre*. While this endeavour had initially been supposed to strengthen Reinhold's own system, it ended with insight into its ultimate wreckage.

The process of becoming aware of this failure in the course of the revision of the prize essay is documented in the "Vorbericht" and in the revised prize essay, "Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt," in the second volume of *Auswahl vermischter Schriften*. These two texts represent Reinhold's official explanation of his abandonment of the *Elementarphilosophie* and his consequential adoption of the *Wissenschaftslehre*. In what follows, I shall concentrate on this official account and use it as a basis for reconstructing Reinhold's systematic reasons for his radical step. My aim is to examine whether these reasons are sufficient to motivate the change of standpoint from a systematic point of view, without claiming, of course, that no other, non-systematic reasons may have been at work too. More concretely, I shall focus on two theses:

First, at the core of Reinhold's abandonment of his system lay the insight into a fatal systematic weakness of the *Elementarphilosophie*: on the basis of its theoretical presuppositions and principles it was not possible to give an explanation or justification of objective, empirical matter.¹⁰ But without such a justification, no deduction of the objectivity of empirical knowledge or, more generally, of representations was possible either. As a consequence, one of the main tasks of critical philosophy could not be fulfilled by the *Elementarphilosophie*. Points 5 to 9 hence make up the major difficulty in Reinhold's system, according to the official account.

Second, Reinhold studied the *Wissenschaftslehre* anew during the revision of his prize essay, but it was the preoccupation with another work in the same period that gave rise to his insight into the untenability of the *Elementarphilosophie*: it was Jacob Sigismund Beck's *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß* (*The only possible standpoint from which critical philosophy must be judged*), published in 1796, that led Rein-

10 The thesis that the problem of objective matter had been decisive for Reinhold's change of systems has already been put forward by Selling (1938) 75–97. As regards a presentation of the problem, see also Klemmt (1958) 379–403, who believes that Reinhold's "absolutistic apriorism and deductivism" were finally responsible for his adoption of the *Wissenschaftslehre* (ibid. 448 fn.), and Bondeli (1995) 179–186.

hold to full awareness of the core problem as stated in my first thesis. As Reinhold could not have known Beck’s *Standpunktslehre* before 1796, this explains why he gave up his system only at that late date.

I shall now first support the first thesis by reconstructing Reinhold’s official account of his abandonment of the *Elementarphilosophie*, published in the “Vorbericht” of the second volume of *Auswahl vermischter Schriften*, from a systematic point of view (Section 2). Thereafter, I shall examine the part that Beck played in Reinhold’s transition to Fichte’s *Wissenschaftslehre* according to the official account (Section 3).

2 “The so-called Elementarphilosophie can indeed not be saved”¹¹

Critical philosophy in the form of Kant’s critique of reason and the *Elementarphilosophie* marked the last, unsurpassable stage of the development of metaphysics in the 1795 version of Reinhold’s prize essay. The title of the new version suggests that now the latest developments of “transcendental philosophy” too were to be accounted for, including a new presentation of the *Elementarphilosophie*. Reinhold wrote in the “Vorbericht”: “I had decided and begun to establish the *idea* of the *Elementarphilosophie* with the corrections made since the publication of the *second volume of my Beiträge*, partly due to my own continuing inquiries, partly due to reminders from assessors”.¹² At this point, Reinhold had obviously believed that it was possible to rectify existing misunderstandings and mistakes by incorporating the corrections mentioned in the quote.

Naturally, Fichte’s 1794/95 *Wissenschaftslehre* too had to be accounted for in Reinhold’s presentation of the latest progress of transcendental philosophy. For that purpose, he had to study Fichte’s writings again, with the result that he realised that he had “wrongly believed himself to have finally understood the *Wissenschaftslehre* after repeated futile attempts.”¹³ His seeming understanding of the *Wissenschaftslehre* did not have any consequences for the time being, however: Reinhold was still convinced that its contents were not essentially different from those of Kant’s critique of reason and the *Elementarphilosophie* but merely presented from a different point of view, “namely that of the *mere subject*.”¹⁴ Al-

¹¹ *Vermischte Schriften II*, 293, RGS 5/2.116.

¹² *Ibid.* V, RGS 5/2.3. The second volume of *Beiträge* was published in 1794.

¹³ *Ibid.* VI, RGS 5/2.3.

¹⁴ *Ibid.* VI, RGS 5/2.3.

though Reinhold was willing to admit that “the content of *transcendental philosophy*” could indeed be deduced “from the *pure I*,” as Fichte suggested, he believed that the pure I “first had to be deduced from the facts of consciousness which are the conditions of its [consciousness] possibility.”¹⁵ Thus, Reinhold thought that Fichte’s deduction of transcendental philosophy from the pure I was viable because its results were basically compatible with his own system. Nevertheless, it was also clear to him at this point that the I of the *Wissenschaftslehre* could not be the ultimate starting point because it conceptually presupposed consciousness.

Reinhold’s exposition of his initial approach to the *Wissenschaftslehre* in the course of the revision of his prize essay is followed by an explanation of what had made him change his opinion. It consists in an outline of an argumentation that shows the untenability of the *Elementarphilosophie* on the one hand and the superiority of the *Wissenschaftslehre* on the other. Reinhold presented this outline as a series of insights. At the beginning, there was the insight into a fatal flaw in the *Elementarphilosophie*, an insight that Reinhold had gained as a result of a “comparison of the *Wissenschaftslehre* with the *Elementarphilosophie*.”

I had become aware that the a priori *determined possibility* of consciousness that was supposed to be developed from the facts that I had established and to contain the transcendental principles of philosophy cannot be reduced to the *mere subject* of consciousness in any way but inevitably presupposes, besides the very subject, the *thing in itself* – to wit, as the *object of consciousness*, hence in the same character that the *Elementarphilosophie* refuses for its being contradictory in itself.¹⁶

In this statement, Reinhold makes the following assertions: *First*, the possibility of consciousness and the transcendental principles of philosophy can be reduced to the subject of consciousness in the *Wissenschaftslehre* but, contrary to what Reinhold had believed up to this point, not in the *Elementarphilosophie*. *Second*, in order to be able to deduce the possibility of consciousness, not only the subject but also the object (i. e. the object of representation) has to be presupposed in the *Elementarphilosophie*. But, *third*, if this is true, the object of representations has to be identified with the thing in itself. Now, there emerges an obvious contradiction: it had been proved in the *Elementarphilosophie* that the thing in itself cannot be represented at all and therefore cannot be identified with the object of representations.

¹⁵ Ibid. VII, RGS 5/2.4. The same point had been set forth by Reinhold in a letter to Fichte from 1795 (December); see Fichte-AA III/2.437–438.

¹⁶ *Vermischte Schriften* II, VII-VIII, RGS 5/2.4.

As we have already seen, Reinhold had admitted concerning the first assertion that it appears useful and possible from the standpoint of the *Elementarphilosophie* to develop transcendental philosophy by starting with the pure I, as Fichte had done in his *Wissenschaftslehre*. Admitting this, Reinhold obviously assumed that Fichte’s pure I was identical with the subject that figures in the proposition of consciousness: “The subject is that which, through itself, is distinguished in consciousness from the representation and the object and to which the representation distinguished from the object is related.”¹⁷ All the same, Reinhold recognized that his assumption was wrong: there must be a difference between Fichte’s pure I and the subject of consciousness, because in the *Wissenschaftslehre* the pure I seems to suffice as the principle from which the complete content of transcendental philosophy can be deduced. Within the framework of the *Elementarphilosophie*, by contrast, it was not possible to deduce “the a priori *determined possibility* of consciousness” on the basis of the subject of consciousness alone.¹⁸ This being the case, the pure I of the *Wissenschaftslehre* could not be identical with the subject of consciousness.

Reinhold then put forth a second assertion, saying that if the contents of transcendental philosophy cannot be deduced from the subject of consciousness alone in the *Elementarphilosophie*, then the deduction is only possible if the object of consciousness too is presupposed. Of course, a certain asymmetry between the subject and the object can be perceived in the formulations of the proposition of consciousness: “In consciousness, the representation is distinguished from the subject and the object and related to both *by the subject*.”¹⁹ Nonetheless, the subject and the object are obviously *both* essential constituents of the fact of consciousness, and it is with reference to *both* constituents that Reinhold had actually deduced the inner conditions of representations.²⁰ This means that there is a significant difference between the principles of deduction in the *Wissenschaftslehre* and those applied in the *Elementarphilosophie*; and unlike what Reinhold had believed before, it is at least open to doubt whether the two systems are compatible.

It becomes clear from Reinhold’s second assertion that the difference in question is not merely a matter of different concepts, but is connected with an immanent systematic characteristic of the *Elementarphilosophie*: it can attain its results only through including the object as well as the subject in its foundation. The object introduced by the proposition of consciousness is as irreducible

¹⁷ *Beiträge I*, 171.

¹⁸ *Vermischte Schriften II*, VII, RGS 5/2.4.

¹⁹ *Beiträge I*, 167, my emphasis.

²⁰ See *Versuch*, §§ VIII, XIII, *Beiträge II*, 174–175, and Imhof (2018a).

as its counterpart, i.e. the subject of consciousness. In particular, the object cannot be reduced to the subject. This irreducibly dual structure of the fact (and, correspondingly, of the proposition) of consciousness is not *prima facie* a shortcoming in comparison with the *Wissenschaftslehre*. It only turns into a serious problem if the status of a thing in itself is attributed to the presupposed object. According to Reinhold's third assertion, this is precisely what cannot be avoided and consequently leads to the fatal contradiction within the theory. It is not immediately evident, however, why identifying the object of consciousness with the thing in itself is inevitable in the *Elementarphilosophie*. Thus, an explanation is required, and it begins with the following insight:

I had realised that this contradiction in my system would not be eliminated if I assumed that the *objective* condition of the possibility of consciousness (the material condition of the possibility of experience according to *Kant*) is given in *outer sensation* [*äussere Empfindung*] and [if I] distinguished the external ground [*äussern Grund*] of the latter insofar as it is distinct from the *appearance* and *thought* by reason, as a *noumenon* (entity of reason) from the *thing in itself*.²¹

First of all, Reinhold emphasised that the actual problem had arisen in the context of the “*objective* conditions of the possibility of consciousness,” which are to be found in “*outer sensation*.”²² At this point, the concept of objective, empirical matter comes into play, for it is objective, empirical matter that is given in outer sensation. In order to be able to understand the crucial function of this concept in the *Elementarphilosophie*, let us first have a look at Reinhold's definitions in his 1792 article “*Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*” in the first volume of his *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, which contained the most recent version of the *Elementarphilosophie*.

The theory of the faculty of representation is the basis of Reinhold's system. It is directly grounded in the proposition of consciousness and consists of a transcendental exposition of the concept of representation. This means that the intrinsic characteristics (*Merkmale*) of representations are established as the conditions which a representation must fulfil in order to make it possible to relate to the subject and the object in the way described by the proposition of consciousness. The inner characteristics of representations obtained in this way are thus the conditions of the possibility of the fact of consciousness, or, in short, of consciousness itself. The first and primary conditions of consciousness

²¹ *Vermischte Schriften II*, VIII, RGS 5/2.4.

²² See *Versuch*, 365, RGS 1.237.

in Reinhold’s exposition are form and matter: *form* is that “through which the representation refers to the subject,” and *matter* is that “through which the mere representation refers to the object.”²³

The question here concerns the further explanation of the concept of matter: matter is determined either subjectively or objectively. It is “*objectively determined*” “insofar as it is determined by the object to which it corresponds in representation.”²⁴ Furthermore, matter is empirical if both its existence and its qualitative determination depend on the affection (*Afficiertwerden*) of the subject’s receptivity. In this respect, objective matter is called “empirical matter; and the representation originating from it [is called] an *empirical representation*.”²⁵ Empirical matter or “matter a posteriori” can finally be determined by affection either from “*inside*” (*Innen*) or from “*outside*” (*Außen*) and is called “the *objective* [matter] insofar as it is determined by affection from outside (by something different from the subject).”²⁶ Representations can thus be related to an object by means of their objective, empirical matter, given and determined through affection from outside. Hence, objective, empirical matter is the “*objective condition of the possibility of consciousness*” that Reinhold mentioned in the quote above.

The origin of the central problem of the *Elementarphilosophie* has now become clear: consciousness (or the fact of consciousness as expressed by the proposition of consciousness) is only possible if representations contain an element through which they can be related to an object. This element is the matter of representations. Furthermore, according to Reinhold, representations can only be related to an object different from the subject if the ground of the matter of representations does not lie in the subject. This can only be explained if one assumes that the matter is given and determined by affection from outside. Understood in this way, matter is objective and empirical and can neither causally nor conceptually be reduced to the representing subject. Only because the matter cannot be reduced to something subjective can representations be related to an object different from the subject, i. e. to an empirical object. In short, according to the *Elementarphilosophie*, representations can only be related to an object, if an external ground of objective, empirical matter is presupposed. But any external ground of objective, empirical matter cannot, by definition, lie within consciousness. At the same time, Reinhold’s first principle, the proposition of consciousness, confined him to a standpoint that does not transcend the limits of consciousness. Thus, in order to explain the object-relatedness of representa-

²³ *Beiträge I*, 182–183.

²⁴ *Ibid.* 210.

²⁵ *Ibid.* 210–211, see also *Versuch*, § XXX, 302–304, RGS 1.199–200.

²⁶ *Beiträge I*, 212, see also *Versuch*, § XXVIII, 297, RGS 1.196

tions on the basis of the proposition of consciousness, Reinhold was forced to make a presupposition whose integration into the system was ruled out right from the outset by the same principle.

In a next step I shall explain why Reinhold believed that it is inevitable to identify the object of representations with the thing in itself. To do so, it is necessary to examine the concept of the thing in itself first.²⁷ The thing in itself is conceived as the object of representations in the *Elementarphilosophie* insofar as the matter of representations but not the form of representations can be attributed to it. As mentioned above, representations essentially consist of the two components matter and form. Through their form, representations can be related to the subject and through their matter to the object. The object can be the object of a representation only if the matter is related to it by means of the form; hence, it cannot be represented without the subjective form, that is, as it is in itself. As form and matter are conceptually different, however, matter can be thought of as being independent of form. In this respect, that is, as mere matter, it can be attributed to the object without the form of the representation. Now, the object to which mere matter is attributed without the form of the representation can, by definition, not be represented because there is no representation without form. Therefore, the object, in this respect, is thought of as existing independently of its being represented, i. e. as it is in itself.

The concept of the thing in itself arises in the *Elementarphilosophie* only because there is the conceptual possibility of first abstracting from the form of representation and then to consider the matter of a representation independently of its being related to an object through the form of representation. This concept of the thing in itself, Reinhold insisted, is a merely negative concept: no representation and, therefore, no positive knowledge of the object, as it is in itself, can be obtained through it. This conception of the thing in itself is consistent. Against the background of the theorem of the *Elementarphilosophie* – that representations essentially consist of the two components form and matter –, the non-representability of the thing in itself is a straightforward analytic truth: having a representation of the thing in itself would be equal to representing something without the form essential to any representation. A contradiction would only emerge if one ascribed some property or function to the thing in itself that implies its being representable. In particular, this would be the case if it was claimed that the thing in itself is the real ground of objective, empirical matter, for example by causing outer sensation through affecting the faculty of representation

²⁷ See *Beiträge I*, 184–186; *Versuch*, 244–255, RGS 1.164–171. As for the problem of the thing in itself, see Klemmt (1958) 435–449, Bondeli (1995) 79–84, 179–190, and Fabbianelli (2004).

of the subject. But, considered in itself, Reinhold’s conception of the thing in itself does not imply any such claim and is thus far not problematic.

If Reinhold had at any time believed that he could use the thing in itself for explaining objective, empirical matter, already the first critics of his theory of the faculty of representation would have made it absolutely clear to him that this was not legitimate. But Reinhold was convinced that he had an alternative at his disposal that made any recourse to the thing in itself superfluous: the ground of objective matter is not the thing in itself but rather a *noumenon*, to be identified neither with the thing in itself nor with the object of a representation: “The *object* situated outside of us is represented as an *appearance* [*Erscheinung*] by sensibility and understanding and as a *noumenon* by reason. In the latter character, it is *thought* of as the ground of the matter given in sensory intuition.”²⁸ The outer object, represented as a noumenon, is here explicitly understood as the ground of objective, empirical matter. And it seems that Reinhold’s noumenal conception of the outer object supplied him with a satisfying solution to the problem of the explanation of empirical matter: if it can be assumed that empirical matter is given by a noumenal object, one is also allowed to assume that it is given through its affecting the faculty of representation and that it can be related to an object existing independently of the faculty of representation. The suggested solution has the obvious advantage that it is available to a standpoint confined to the limits of consciousness. It can be formulated without reference to something existing independently of consciousness because a noumenon in the Kantian sense is something that is only *thought* by reason – a characteristic that is also emphasised by Reinhold in the quote above. Accordingly, he believed himself to have justification for the assumption of objective, empirical matter which is sufficient, non-contradictory, and does not transcend the limits of consciousness.

A closer look reveals, however, that the apparent advantage of Reinhold’s attempt to explain objective matter by a noumenal ground is also its weakness. This is what Reinhold had understood in the meantime:

I had realised that the external ground of sensation [*Empfindung*] cannot be located in the noumenon as far as it is a mere product of reason and [that it is], therefore, according to my *former theory*, nothing that is grounded in something external to the *mere subject*; the same [external ground of sensation] thus falls victim to the tiresome *thing in itself*.²⁹

²⁸ *Fundament*, 191 fn., RGS 4.107; see also *Beiträge I*, 216; *Beiträge II*, 101. The first attempt at a solution of this problem can already be found in *Versuch*, 544–545.

²⁹ *Vermischte Schriften II*, VIII–IX, RGS 5/2.4.

In Reinhold's opinion, a noumenon is an object that can only be thought of by means of a concept of reason but which cannot be cognised in principle. It is not possible in principle to know of the noumenal ground of matter whether or not it is "a mere product of reason" with nothing real corresponding to it. The assumption of a noumenal ground of empirical matter can thus at most be a hypothesis that can be neither confirmed nor disproved. A sceptic, for example, could object that if the ground of matter is only thought of by means of a concept of reason, it might be nothing more than an illusion or fiction, though maybe a psychologically unavoidable one. Against this background, it becomes clear that the conception of a noumenal ground of the matter of sensation does not have any explanatory value at all in terms of the objectivity of matter. An object that is *merely* thought of by means of a concept cannot be the *real* ground of matter. And because it cannot be decided in principle whether or not a noumenon is merely a thought-of object or a product of reason, the assumption that a noumenon is the ground of empirical matter can in no way contribute to supporting the thesis that there is an external ground for the matter of representations, i.e., a ground that is independent of the subject's faculty of representation. Like Reinhold's conception of the thing in itself, the conception of a noumenal ground of empirical matter is, considered in itself, consistent and viable from a transcendental point of view.³⁰ But as Reinhold admitted in the "Vorbericht" (cited above), it is useless for proving that the matter of empirical representations is in fact objective, empirical matter.

The conclusion that Reinhold drew from this insight was straightforward: if, first, the conception of a noumenal ground of empirical matter cannot be used to prove the objectivity of the matter of empirical representations and if, second, no alternatives seem to be available, the only option left is to resort to the thing in itself. Due to the lack of any better explanation within the framework of the *Elementarphilosophie*, it must be conceded that the thing in itself is the real ground of objective, empirical matter. If this function is assigned to the thing in itself, however, it cannot be understood in the unproblematic, abstract, and merely negative sense that Reinhold had given it in his theory. A positive function is attributed to the thing in itself if it is recognised as being the real ground of objective, empirical matter. And this, in turn, implies the representability of the thing in itself. This leads to the unavoidable contradiction that, as Reinhold admitted in 1797, had resulted from his *Elementarphilosophie*: it is an analytic truth of the

30 In his "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1797), Fichte suggested understanding Kant as actually signaling the noumenon when he spoke of the thing in itself in order to render Kant's way of speaking unobjectionable (Fichte-AA I/4.236–237).

system that the thing in itself cannot be represented; at the same time, the only explanation available to account for the objectivity of the matter of empirical representations implies the representability of the thing in itself. This fatal contradiction is obviously connected with the task of explaining objective, empirical matter, or the empirical:

I had realised that my *Elementarphilosophie* presupposes the empirical [*das Empirische*] for the possibility of the transcendental [*des Transcendentalen*] and the latter for the possibility of the former *without any higher, common ground of the two* and that it can be saved from this circle only through a *salto mortale* into the realm of the *transcendent* [*des Transcendenten*].³¹

In Reinhold's previous work, the term 'transcendental' had not figured prominently in the theoretical vocabulary of his theory; as a matter of fact, he had hardly ever used it.³² In the quote above, the transcendental is opposed to the empirical in a significant way. What is meant by "the transcendental" is revealed in the following statement: "*Mere space and mere time, the categories, and the forms of the ideas have in common that they are the transcendental forms of representations, that is, the forms of representations that underlie the possibility of experience in the subject.*"³³ The transcendental thus encompasses the a priori forms of sensibility, understanding, and reason, which Reinhold takes to be the specific forms of representations and which together represent the a priori conditions of the possibility of experience. Hence, the transcendental is identical with the formal element of representations, which must be assigned to the subject and is therefore accessible a priori. The empirical, in turn, appears as the counterpart of the transcendental and consequently must be the material element of representations, that is, the matter or content of representations; in fact, it is the objective matter of empirical representations. The opposition between the transcendental and the empirical thus coincides with the opposition

31 *Vermischte Schriften II*, IX, RGS 5/2.4.

32 The article "Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens" in *Beiträge II* (1794) is an exception. It is noteworthy, however, that this article primarily deals with the relation between empirical facts of consciousness given in common understanding and their transcendental grounds established by philosophising reason (see Imhof (2018b)). This difference does not coincide with the difference between empirical matter and the transcendental forms that together constitute representations. The former difference concerns a methodological, meta-theoretical question about the presuppositions of the philosophical system, the latter a theoretical question that arises within the system. I shall briefly discuss Reinhold's methodological account of 1794 below in Section 3.

33 *Vermischte Schriften II*, 254, RGS 5/2.103.

of a priori form and a posteriori matter, which are the essential constituents of objective, empirical representations.

Taking the fact of consciousness as the starting point for the development of the philosophical system, the transcendental (a priori form) as well as the empirical (a posteriori matter) are the most general conditions of the possibility of consciousness: no representation without transcendental forms – no representation without empirical matter. The transcendental does not pose any problem within the theory of representation of the *Elementarphilosophie* because the forms of representations belong to the faculty of representation and are therefore given a priori. The empirical, by contrast, raises serious issues: according to the proposition of consciousness, a representation is supposed to be related to an object through empirical matter. At this point, the question immediately arises as to the reason for which the matter of a representation can be related to an object that is different from and independent of the representation. This question, as Reinhold believed, can only be answered if it is assumed that the ground of empirical matter lies in something that exists independently of the subject's faculty of representation. For only on this assumption is one allowed to claim that matter is given by something external that affects the receptivity of the faculty of representation and that matter is given in outer sensation. Only by presupposing this is it possible to maintain in any way that the matter of representations is *empirical* matter. In other words, without this assumption it would not be possible to distinguish the empirical from the transcendental. But Reinhold had meanwhile become aware that if an external ground of objective, empirical matter is presupposed, this very ground must be attributed to the "tiresome thing in itself." A "*salto mortale* into the realm of the *transcendent*" was unavoidable in his *Elementarphilosophie*,³⁴ that is, a *salto mortale* into a realm that belongs neither to the transcendental nor to the empirical and which is not accessible from a standpoint strictly confined to the limits of consciousness. In sum: the objectivity of empirical representations cannot be proved within the limits of consciousness.

The twofold failure of Reinhold's explanation of the empirical can be seen in the fact that he could not maintain his immanent standpoint on the one hand and in the problem of an internal contradiction emerging on the other. The latter could be avoided by reducing the empirical and the transcendental to "*a higher, common ground of the two.*"³⁵ A higher ground is not available in the *Elementarphilosophie*, however, as long as the fact of consciousness is supposed to be the

³⁴ Ibid. IX, RGS 5/2.4.

³⁵ Ibid. IX, RGS 5/2.4.

most fundamental fact and the proposition of consciousness to be the highest principle. In other words: the failure could only be avoided if the founding principle of the *Elementarphilosophie* was given up. But that, as Reinhold came to realise, was tantamount to giving up the *Elementarphilosophie* completely. His attempt to construct a comprehensive system of philosophy on a solid foundation had thus failed *in principle*. The *Elementarphilosophie* could not be saved.

As a consequence of his insight into the untenability of his *Elementarphilosophie*, Reinhold had also gained a new perspective from which the superiority of Fichte’s *Wissenschaftslehre* became clearly visible to him for the first time:

I had realised that philosophy could now and nevermore be established as a *strict, genuine science* and as *pure, self-contained philosophy* if no deduction of its contents was possible, that is, independent of any presupposition of *the empirical* as such – something that neither the *critique* [of reason] nor the *theory* [of the faculty of representation], but the *Wissenschaftslehre*, had attempted to do. The latter now suddenly appeared to me in its own light, and I felt that before I had seen it only in the dazzling reflection of my own theory.³⁶

Looking at the *Wissenschaftslehre* from the new perspective, Reinhold was eventually able to see that philosophy could be given a solid foundation without illegitimately presupposing the empirical if the pure I or absolute spontaneity (*Selbsttätigkeit*) was taken as the founding principle. With this principle, the foundation of philosophy as a science had been found, because one could rightly deem it to be “the *absolute* and, in fact, *immanent* ground of the difference and the relation between the transcendental and the empirical of all cognition [*Erkenntniß*].”³⁷ It was the higher, common ground of the empirical and the transcendental that had not been available within the *Elementarphilosophie*. Fichte’s account appeared to be superior from Reinhold’s new perspective because the absolute positing of the I and the necessary counter-positing of the Non-I formed a suitable basis for a strictly immanent explanation of the empirical, and, therefore, for the objectivity of empirical representations. The task of transcendental philosophy could be fulfilled without presupposing anything like a ground of empirical matter that is independent of the I, and, consequently, the “tiresome thing in itself” could be dispensed with. The *Wissenschaftslehre* was thus capable of solving the very problem that Reinhold had not been able to solve within the framework of the *Elementarphilosophie*, namely the problem of objective, empirical matter.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid. XI, RGS 5/2.5.

At the same time, Reinhold had also come to realise that the pure I of the *Wissenschaftslehre* “is not at all the *mere subject of consciousness*”³⁸ as he had thought before. Besides, he had also learnt that the fact of consciousness is a synthesis that presupposes a thesis (the absolute self-positing of the I) and an antithesis (the counter-positing of the Non-I), exactly as Fichte had claimed in his *Aenesidemus Review*.³⁹ In brief, Reinhold had finally arrived at the *Wissenschaftslehre*.

3 “Mr. Beck [...] has unmistakably uncovered this weak side of critical philosophy”⁴⁰

The reconstruction of Reinhold’s official account of his insight into the untenability of his *Elementarphilosophie* was aimed at a confirmation of my first thesis: the flaw that made his system untenable was the explanation of objective, empirical matter. Within the *Elementarphilosophie*, such an explanation had only been possible if an illegitimate presupposition was made, that is, a presupposition that could not be justified in a system that was confined to the limits of consciousness by its first principle – a presupposition that furthermore caused a contradiction within the theory. The *Elementarphilosophie* had failed because it was not possible to provide a proof of the objectivity of empirical representations within its theoretical framework.

Reinhold’s report in the “Vorbericht” retraces his path to uncovering the fatal defect. But what had led him to pursue this path in the first place? Obviously, it was not the *Wissenschaftslehre*, because, according to his official account, Reinhold had only realised the superiority of Fichte’s system after having found the decisive weakness of his own theory. According to my second thesis, it was Jacob Sigismund Beck’s *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*, published in 1796, that revealed the fatal flaw of the *Elementarphilosophie* to Reinhold. An indication of Beck’s influence can be found in the revised 1795 prize essay “Ueber den Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt,” more concretely in the sections that Reinhold had added in order to account for the development of critical philosophy since Kant’s critique of reason.

³⁸ Ibid. X, RGS 5/2.5.

³⁹ See Fichte-AA I/2.45 and *Vermischte Schriften II*, 358–360, RGS 5/2.138–139.

⁴⁰ Ibid. 319–320, RGS 5/2.125.

The focus of Reinhold’s presentation of the post-Kantian development of critical philosophy is directed to the “ground of the difference and the relation between the transcendental and the empirical of all cognition.”⁴¹ It serves as a guideline for the presentation of and as an assessment criterion for the different theories. The starting point is Kant’s critique of reason. Its merit is to have shown once and for all the essential difference between the empirical and the transcendental (Section 10 of Reinhold’s essay). The self-thinking Kantian (*selbstdenkende Kantianer*) is the next to speak (Section 11). He is convinced that the difference established by Kant is fundamental indeed; and this means that a further explanation or justification is neither possible nor necessary. The self-thinking Kantian believes that transcendental philosophy is already complete as far as its foundations are concerned and that further work is only required regarding the application of the Kantian theory.

The adherent of the *Elementarphilosophie* denies this (Section 12). From his perspective, Kant’s critique of reason has only a propaedeutic character, and the actual scientific system of philosophy is still awaiting completion. The difference between the empirical and the transcendental, as established by Kant, is indeed crucial, but it only represents the task for which any philosophical theory has to propose a solution. The task of philosophy therefore consists in providing an explanation for or a justification of the transcendental and, in particular, the empirical on the basis of higher principles. Given this interpretation of Kant’s account, the *Elementarphilosophie* was, as Reinhold said in retrospect, the first attempt to give such an explanation that was thought to be missing in Kant’s theory, starting with the fundamental fact of consciousness and the basic concept of representation.

In the subsequent section of the essay, the adherent of the *Standpunktslehre* (as Reinhold called Beck’s theory) agrees with the task of philosophy as it is conceived in the *Elementarphilosophie* but judges its solution to be a failure (Section 13).⁴² From the point of view of the *Standpunktslehre*, the adherent of the *Elementarphilosophie* assumes, in accordance with “the way of thinking of the *dogmatists*,” that there is a “tie between the representation and the object” and that he, drawing on this assumption, “deduces the matter of certain representations

41 Ibid. XI, RGS 5/2.5.

42 It is remarkable that Reinhold did not follow the actual chronological order in his presentation: Beck’s *Standpunktslehre* only appeared in 1796, while Fichte had already presented the first version of the *Wissenschaftslehre* in 1794/95. Reinhold was obviously not interested in a merely historical presentation of the progress of transcendental philosophy but rather in an account of its systematic development – which possibly coincides with the history of Reinhold’s own development, which had led him to adopting the *Wissenschaftslehre*.

from the *things in themselves*.⁴³ Correspondingly, the explanation of the empirical does not rest on the only acceptable, that is, transcendental standpoint but rather on a dogmatic standpoint. As an alternative, the *Standpunktslehre* starts with the postulate of original representing (*ursprüngliches Vorstellen*) and then successively develops the objective, synthetic unity of consciousness through different specific forms of acts of synthesis and acknowledgment (*Anerkennung*). Not least, sensory intuition, that is, the empirical, is claimed to be deducible in this way.

From the point of view of the adherent of the *Wissenschaftslehre* (Section 14), however, the *Standpunktslehre* does not succeed in fulfilling the main task of transcendental philosophy either. Its specific mistake consists in the attempt to reduce the empirical to the transcendental by declaring the matter of sensory intuition to be a mere product of the acts of synthesis and acknowledgment carried out by understanding. Instead of being justified, the empirical is completely eliminated in the *Standpunktslehre*.

If one follows this rough sketch of Reinhold's presentation up to this point, the *Standpunktslehre* does not appear to have been a real improvement compared to the *Elementarphilosophie*. Just like the latter, it failed to fulfil the main task of transcendental philosophy because it was not capable of providing a justification for the difference and the relation between the transcendental and the empirical. It stood on an equal level with the *Elementarphilosophie* in this respect. Nonetheless, from the standpoint of the *Wissenschaftslehre*, that is Reinhold's own standpoint after his abandonment of the *Elementarphilosophie*, the *Standpunktslehre* had undoubtedly taken transcendental philosophy one important step forward. Still, this advance had obviously not been achieved through constructive, systematic progress but rather through its critical contribution:

Mr. Beck has given proof of his genuine philosophical talent that nobody who is not completely bare of it himself can deny; first of all, by taking offense at the *empirical* (that which is given to the capacity of representation from outside), on which the *critique* of pure reason and the *theory* of the *faculty of representation* have made the *objective reality* of space and time and the categories depend. He has unmistakably uncovered this weak side of critical philosophy.⁴⁴

In this passage, Reinhold explicitly credited Beck with the merit of having uncovered the “weak side of critical philosophy,” including the theory of the faculty of

⁴³ *Vermischte Schriften II*, 280–281, RGS 5/2.112.

⁴⁴ *Vermischte Schriften II*, 319–320, RGS 5/2.125. In a letter to Erhard, dating from 22 February 1797, Reinhold conceded less importance to Beck, but he still admitted that Beck had correctly identified the “main mistake” (*Hauptfehler*) of the *Elementarphilosophie* (see Dorow (1841) 154).

representation. Moreover, he clearly stated what the weak side of critical philosophy actually consists in: both the Kantian critique of reason and the *Elementarphilosophie* presuppose the empirical for proving the objective reality of the a priori, transcendental forms. It is thus the problem of objectivity that critical philosophy had not been able to solve yet because a questionable part had been attributed to the empirical in the justification of the objective reality of the transcendental forms. The “weak side of critical philosophy,” whose discovery is explicitly attributed to Beck, obviously coincides with the fatal flaw that, according to the “Vorbericht,” caused Reinhold to abandon his *Elementarphilosophie* in favour of the *Wissenschaftslehre*. It is thus not surprising that in his subsequent critical account of the *Elementarphilosophie* the adherent of the *Wissenschaftslehre* mentions the same reasons for its untenability that Reinhold had given in his “Vorbericht”:

For the deductions of space and time and the categories, the *Elementarphilosophie* as well as the *critique of pure reason* have presupposed the empirical as being *empirical* and completely independent of the *transcendental*, without any further transcendental explanation [*Erörterung*] of it. Both have, in what they call *sensation*, [or] *impression* on receptivity, and what the former calls *matter*, assumed something that can be *posited* neither by understanding nor by sensibility but is presupposed by both [...].⁴⁵

The attempt to explain objective, empirical matter by reference to a merely thinkable, noumenal ground, as made in the *Elementarphilosophie* (the adherent of the *Wissenschaftslehre* continues) is not feasible. The theory of the faculty of representation hence either suffers shipwreck “caused by the cliff of the thing in itself that it too deems not to be representable” or else has to “stop at sensation as an *empirical fact*.”⁴⁶

The *Elementarphilosophie* is thus faced with a dilemma, one side of which is the problem of the thing in itself, which I have already analysed above. As for the other side, a new option is put up for discussion: the presupposition of sensation (*Empfindung*), that is, of outer sensation, as an empirical fact. This option can be fleshed out by the following reasoning: if the empirical can be justified neither by the assumption of a noumenon nor by the assumption of the thing in itself, then it is still possible to assume that the empirical is just a fact of consciousness. It has to be understood as the undeniable fact that in outer sensation we are conscious of something empirically given, i. e. of objects that exist independently of our faculty of representation. This option is in fact available in Rein-

⁴⁵ *Vermischte Schriften II*, 321–322, RGS 5/2.126.

⁴⁶ *Ibid.* 323, RGS 5/2.126.

hold's revised *Elementarphilosophie* where he permits not only the fundamental fact of consciousness (expressed in the proposition of consciousness) but also further facts of consciousness or self-consciousness.⁴⁷ These facts are supposed to be facts of inner experience and are, therefore, empirical facts. Although they are subordinate facts, because they are more specific than the first and most general fact of consciousness, they are still basic facts because their specific characteristics cannot be deduced from or reduced to the most general fact of consciousness.

Outer sensation, or, more precisely, our being conscious of outer sensation, can be considered to rank among the facts of inner experience. Such empirical facts of consciousness do not possess any explanatory or justificatory power by themselves, however. They are merely the materials provided by sound, common understanding (*gesunder, gemeiner Verstand*), and they are themselves in need of justification. It is philosophising reason (*philosophirende Vernunft*) that has to prove the validity of these empirical facts of consciousness by providing reasons for them – non-empirical, transcendental reasons, to be precise. Outer sensation may thus be considered as a fact, but, as a fact, it has to be given a transcendental justification. By means of transcendental reasoning it has to be demonstrated that what common understanding believes to be outer sensations *are really* outer sensations. For this purpose, it needs to be established that outer sensations are not *merely* representations but that they can be legitimately related to objects whose existence is independent of the faculty of representation.

It was shown in Section 2, however, that Reinhold now believed the decisive flaw in the *Elementarphilosophie* to be its inability to give a transcendental justification of the empirical, at least without resorting to the unacceptable thing in itself as the real ground of objective, empirical matter. More precisely, it is not possible to provide a transcendental proof of the objectivity of empirical representations because it is not possible within the theoretical framework of the *Elementarphilosophie* to prove that the matter of representations is really *empirical* matter and that, as a consequence, representations can legitimately be related to empirical objects. Representations cannot be claimed to be *empirical* representations, at least not without performing a “salto mortale” into the realm of the tran-

⁴⁷ This account marks a significant change in Reinhold's methodology (see Fabbianelli's introduction to Reinhold (2004) XI–XXIII, for further literature, *ibid.* XIV fn. 12, and Imhof (2018b)). It had first been developed in his article “Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens,” published in *Beiträge II* (1794); see *Vermischte Schriften II*, 276–279, RGS 5/2.110–111.

scendent.⁴⁸ Hence, even if it is legitimate to presuppose the empirical as a fact, it is not possible in principle to give a transcendental justification for this presupposition. Assuming that outer sensation is an empirical fact thus does not help solve the central problem of the *Elementarphilosophie*. It is true, then, what Beck, according to Reinhold, had made clear:

Transcendental philosophy has not been established as a science by a long shot if it cannot provide any other justification of the *empirical* than presupposing it for the purpose of its own *reality* and virtually postulating it. As a science, it must have a plainly transcendental base and ground; and it will lack this [base and ground] completely as long as it has to start the deduction of its content from *outer sensation* as a fact, without being capable of deducing it.⁴⁹

What the former adherent of the *Elementarphilosophie* has learnt from Beck's uncovering of the weak side of critical philosophy is this: it is not possible to provide a transcendental explanation of the objective, empirical matter of representations from the immanent, transcendental standpoint that is confined to the limits of consciousness. The only way out is to resort either to empirical or to transcendent presuppositions, i. e. to outer sensation as a fact or the thing in itself. In both cases, the proof is not based on transcendental principles but on presuppositions which themselves are in need of transcendental justification, which, in turn, cannot be achieved by the *Elementarphilosophie*. Thus, any option available for explaining objective, empirical matter results in giving up the standpoint of the *Elementarphilosophie* as defined by its first principle.

This fatal flaw of the *Elementarphilosophie* could only be mended if the empirical (objective matter) as well as the transcendental (the a priori forms of the faculty of representation) could be deduced on the basis of a transcendental principle that ranks higher than the proposition of consciousness. Reinhold was now convinced that Fichte had actually found this "plainly transcendental base and ground"⁵⁰ of the transcendental and the empirical which the *Elementarphilosophie* lacked. At that point, he considered the *Wissenschaftslehre* to be the only successful attempt to place philosophy in the rank of a science because it

48 In his 1794 article on the relation between sound understanding and philosophising reason, Reinhold had already put forward the claim that ultimate, absolute grounds are only to be found in relation to the subject. Grounds that are not related to the subject are transcendent, and thus inaccessible and philosophically unacceptable (see *Beiträge II*, 6–8).

49 *Vermischte Schriften II*, 320, RGS 5/2.125.

50 *Ibid.*

sacrifices neither the relation [*Zusammenhang*] between the *empirical* and the transcendental to the *difference*, as the *Elementarphilosophie* did – nor the difference to the relation, as the *Standpunktslehre* did – but it deduces *both* from a common *higher* principle, namely the *absolute* activity [*absolute* Tätigkeit] and quite satisfyingly explains it on the basis of the difference and the relation between the original functions of the same activity, *absolute* positing [*Setzen*], *absolute* counter-positing [*Entgegensetzen*], and *absolute* compositing [*Zusammensetzen*].⁵¹

According to Reinhold's account, the *Wissenschaftslehre* was capable of solving precisely that problem whose significance had been revealed to him by Beck: the problem of a transcendental justification of the empirical that is identical with the problem of the justification of the objectivity of empirical representations. This problem formed the systematic background of Reinhold's change of philosophical systems: only after Beck had helped him to see the problem did Reinhold realise that his theory was untenable; and only in relation to this same problem did he find himself in a position to recognise that the *Wissenschaftslehre* was the better option.⁵²

If one follows Reinhold's official account of his reasons for giving up his former system in the second part of *Auswahl vermischter Schriften*, one reaches the conclusion that the decisive impetus had not come from Fichte but rather from Beck. Still, as Reinhold's harsh criticism of the *Standpunktslehre* shows, he was not impressed by Beck's theory at all. As I have mentioned above, seen from Reinhold's newly gained perspective, the *Standpunktslehre* was not capable of providing a convincing transcendental justification of the empirical. In this sense it was just like the *Elementarphilosophie*, but for different reasons. Hence, it must have been Beck's extensive criticism of the *Elementarphilosophie* in § 10 and § 11 of his *Einzig-möglicher Standpunct*⁵³ where Reinhold had found the clue to the weak side of critical philosophy.

It is not necessary for my purpose to discuss Beck's criticisms and Reinhold's replies in detail,⁵⁴ but it has to be mentioned that there are significant differences between Beck's actual objections and Reinhold's official diagnosis of

51 Ibid. 339, RGS 5/2.132.

52 It is not important here whether or not Fichte's solution to the problem was actually as good as Reinhold believed it to be and whether or not Reinhold had attained a correct understanding of the *Wissenschaftslehre* at all (but see Fabbianelli's and Radrizzani's contributions in this volume). In order to make Reinhold's adoption of the *Wissenschaftslehre* comprehensible, it is sufficient to show that Reinhold had reasons to believe that Fichte's account provided a solution to the problem that could not be solved within the framework of the *Elementarphilosophie*.

53 Beck, *Einzig-möglicher Standpunct* (1796) 58–119.

54 See Bondeli (2004) and Nitzan (2014) 176–196.

the weak element of his *Elementarphilosophie*. For instance, Beck in fact believed that one could understand critical philosophy only if one adopted the transcendental standpoint, but he nowhere implied that one had to adopt this standpoint specifically in order to deduce the empirical and the transcendental on the basis of higher, transcendental principles. What served as a systematic guideline for Reinhold’s presentation of the development of critical philosophy from Kant to Fichte is not present at all in Beck’s account. Furthermore, several systematic issues that Reinhold presented as being of some importance in the context of his abandonment of the *Elementarphilosophie* had not even been mentioned by Beck, among them Reinhold’s conception of the noumenon as the ground of empirical matter and the assumption of outer sensation as an empirical fact.

What one does find at the centre of Beck’s criticism of the *Elementarphilosophie*, however, is the objection that Reinhold still stuck to “the concept of a tie between a representation and its object.” Beck insisted that this concept was the “source of all error of speculative reason.”⁵⁵ Reinhold, he said, at least implicitly presupposed a connection between representations and their objects because he was committed to the thesis that representations of objects are produced by these very objects through causal affection. Without this presupposition, Reinhold would not have been able to characterise the matter of representations as something given and to distinguish it from the form of representations. But this thesis inevitably implies that it is the thing in itself that affects the faculty of representation, the very thing in itself which Reinhold asserted is not representable:

This question only concerns the tie [Band] that connects the representation with its object. Here the theory [of the faculty of representation] says, together with all dogmatic philosophers, that this connection is the affection that produces the representation (according to the theory: the matter of the representation) in us. We have shown, however, that this answer does not answer anything.⁵⁶

Apparently, the only way open to Reinhold for explaining the objectivity of representations was “the appeal to objective matter that has been effected by the object,”⁵⁷ but that put him on the same level as the dogmatists, inevitably missing the transcendental standpoint.⁵⁸

It seems that Beck contributed to Reinhold’s change of systems in just one respect: he made him understand that no justification of the objectivity of rep-

⁵⁵ Beck, *Einzig-möglicher Standpunct* (1796) 8.

⁵⁶ *Ibid.* 112–113; see as well 65–76 and 90–95.

⁵⁷ *Ibid.* 115.

⁵⁸ See *ibid.* 66–67, 70, 73–74, 112, 115.

representations can be given by the *Elementarphilosophie* without resorting to the assumption that the thing in itself is the ground of objective matter. Nevertheless, this single clue, given by Beck, had been essential because it points precisely to the “gap” in the *Elementarphilosophie* that Reinhold himself declared to be its fatal flaw, namely the transcendental justification of the empirical, that is, of objective, empirical matter.⁵⁹

Beck’s main objection to the *Elementarphilosophie* thus corresponds to Reinhold’s official version of what the fatal flaw of his system was. Reinhold adopted Beck’s arguments, but he rendered them more precise and complete: on the one hand, he made it clear that he had been well aware that it was not acceptable to resort to the thing in itself *in a dogmatic sense* in order to explain objective, empirical matter. On the other hand, he also examined the options that he actually did consider to be acceptable ways of explaining objective, empirical matter, and he reached the conclusion that the task of transcendental philosophy could be fulfilled by his theory neither by appeal to the thing in itself, as conceived in the *Elementarphilosophie*, nor by appeal to the conception of a noumenal ground of matter or to outer sensation as an empirical fact. That is why, as a consequence, it was unavoidable that he resort to the thing in itself, taken in the dogmatic sense that must be rejected within the *Elementarphilosophie*. An internal contradiction was therefore inevitable.

Reinhold’s official account of his change of systems provides an altogether consistent criticism of his own *Elementarphilosophie* and makes the abandonment of his system comprehensible. Beck’s criticism of the theory of the faculty of representation had given Reinhold the impetus for a critical re-examination of his theory. After having learnt from Beck that there was a major flaw in his system and after having examined possible options of mending it, he finally came to realise that the flaw was fatal. According to Reinhold’s official account, Fichte’s *Wissenschaftslehre* was not involved in this process: neither did Fichte raise the decisive objections, nor did an improved understanding of the *Wissenschaftslehre* make Reinhold turn away from his old system. Reinhold *first* realised that his *Elementarphilosophie* could not be saved because it offered no feasible solution to the problem of the justification of objective, empirical matter. Only *then*, against the background of this problem, was he able to see that the *Wissenschaftslehre* was capable of providing a transcendental deduction of the empirical and that it was therefore superior from a systematic point of view.

But even if it was true that the *Wissenschaftslehre* really does provide a justification for the empirical, as is required in order to raise philosophy to the rank

⁵⁹ See Reinhold to Fichte, 14 February 1797, Fichte-AA III/3.48.

of a science, Reinhold’s adoption of Fichte’s system was, of course, not absolutely necessary. This would only have been the case if there had been no possible alternatives to the *Wissenschaftslehre* available. One can certainly think of several likely alternatives, and it cannot even be positively excluded that a revision – though a *fundamental* revision – of the theory of the faculty of representation could be an option. Nonetheless, the *Wissenschaftslehre* must have presented itself as the most obvious option; and if there had been no strictly compelling reasons for Reinhold’s adoption of Fichte’s theory, there would at least have been reasonable motives for doing so.

Besides the fact that Fichte stuck firmly to the critical or transcendental standpoint that was certainly not negotiable for Reinhold at that time, and apart from the fact that the required justification of the empirical seemed to be possible, the *Wissenschaftslehre* also offered solutions to several problems to which the *Elementarphilosophie* did not provide satisfying solutions. Among these problems were the integration of theoretical and practical philosophy into a unified system and the conception of the subject or the I.⁶⁰ Reinhold had, moreover, some reason to believe that essential elements of his theory of the faculty of representation could figure as part of the *Wissenschaftslehre* because there were certainly some systematic correspondences between the two theories; there was likewise some general agreement concerning the principles and the tasks of philosophy. Most importantly, perhaps, Reinhold believed that it was justified to assume that the proposition of consciousness could be deduced from the first principles of the *Wissenschaftslehre*,⁶¹ and that the theory of the faculty of representation was still valid, at least in a propaedeutic function.⁶² Reinhold could thus hope to save his system, in which he had invested much time and effort, at least to some extent. The adoption of the *Wissenschaftslehre* must have appeared to him to be the least of several possible evils. Presenting himself as a true disciple of the Fichtean religion, Reinhold solemnly declared: “It is my holiest, most urgent duty never to overthrow the *Elementarphilosophie*

60 See *Vermischte Schriften II*, 327–332, RGS 5/2.128–129.

61 See Reinhold to Erhard, 22 February 1797, *Fichte im Gespräch* 1.407, Dorow (1841) 158; *Vermischte Schriften II*, 293–294, RGS 5/2.116; see also Fichte’s *Rez. Aenesidemus*, Fichte-AA I/2.45. As for the question of whether the proposition of consciousness can be deduced in the *Wissenschaftslehre*, see Karásek’s contribution in this volume and Imhof (2014) 115–126.

62 See *Vermischte Schriften II*, 363, RGS 5/2.140; Reinhold to Fichte, 14 February 1797, Fichte-AA III/3.51. Fichte had pointed to the propaedeutic character of the theory of the faculty of representation several times before: see *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.149, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.262; Fichte to Reinhold, 28 April 1795, Fichte-AA III/2.314.

myself and to erect out of its usable ruins a sacristy for the temple of pure reason that Fichte has founded – and to say loudly – loudly – that I accept this foundation.”⁶³

References

- Beck, Jacob Sigismund (1796): *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß. Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*, Vol. 3, Riga.
- Bondeli, Martin (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt a. M.
- Bondeli, Martin (2004): “Das ‘Band’ von Vorstellung und Gegenstand. Zur Reinhold-Kritik von Jacob Sigismund Beck”, in: Martin Bondeli and Alessandro Lazzari (eds.), *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Basel, 119–144.
- Fabbianelli, Faustino (ed.) (2003): *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, Hildesheim, Zürich, New York.
- Fabbianelli, Faustino (2004): “Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewußtseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich”, in: Martin Bondeli and Alessandro Lazzari (eds.), *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Basel, 39–56.
- Dorow, Wilhelm (ed.) (1841): *Denkschriften und Briefe zur Charakteristik der Welt und Litteratur*, Vol. 5, Berlin.
- Imhof, Silvan (2014): *Der Grund der Subjektivität. Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*. Basel.
- Imhof, Silvan (2018a): “Karl Leonhard Reinholds transzendente Deduktion”, in: Violetta L. Waibel, Margit Ruffing, and David Wagner (eds.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 5, Berlin and Boston, 3437–3444.
- Imhof, Silvan (2018b): “Reinhold on the relation between common understanding and philosophising reason”, in: Federico Ferraguto and Pierluigi Valenza (eds.), *Karl Leonhard Reinhold: Representação, Razão, Linguagem*, *Revista de Filosofia Aurora* 30:51, 573–596.
- Klemmt, Alfred (1958): *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen Idealismus*, Hamburg.
- Nitzan, Lior (2014): *Jacob Sigismund Beck’s Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate*, Cham et al.
- Radrizzani, Ives (2003): “Reinholds Bekehrung zur Wissenschaftslehre und das Studium von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*”, in: Martin Bondeli and Wolfgang Schrader (eds.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam, 241–257.

63 Reinhold to Baggesen, 3 February 1797, *Baggesen-Briefe* 2.159.

- Reinhold, Karl Leonhard (2004): *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie. Zweiter Band*, ed. by Faustino Fabbianelli, Hamburg.
- Selling, Magnus (1938): *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. I. Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang*, Lund and Uppsala.
- Zöller, Günter (2004): “*Ancilla sensus communis*. Reinhold über die Metaphysik und ihre Fortschritte”, in: Martin Bondeli and Alessandro Lazzari (eds.), *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Basel, 347–369.

Faustino Fabbianelli

Die Freiheit des reinen Wissens

Karl Leonhard Reinholds Auffassung der
Wissenschaftslehre Fichtes

Abstract: The main thesis of my paper is that Reinhold does not pay enough attention to the practical moment of the *Wissenschaftslehre*. And he does not pay due attention to this moment, because he ultimately ignores the dialectics of transcendence and immanence as well as of ideality and reality, based on the relation of the theoretical to the practical. It follows firstly an insufficient understanding of the status and role that must be attributed to the notion of the thing in itself within the *Wissenschaftslehre*, and secondly a different conception of pure knowing. Although Reinhold and Fichte intend to continue and perfect Kant's transcendental philosophy, they have different views on how an idealistic philosophy must be conceived and justified.

1 Einleitung

Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind zwei Stellungnahmen Fichtes zu Reinholds Übergang zur Wissenschaftslehre. Die eine befindet sich in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in der Fichte bemerkt, dass Reinhold „auf dasjenige, was das Setzen eines NichtIch bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hin[ge]leitet“ hat.¹ Die zweite Stelle findet sich in einem Brief Fichtes an Reinhold vom 4. Juli 1797; hier äußert er sich zu den Thesen des zweiten Teils der *Auswahl vermischter Schriften*, in denen Reinhold seine eigene Interpretation der Wissenschaftslehre zum Ausdruck bringt. Fichte merkt an, es habe ihm geschienen, dass Reinhold „das Setzen des Nicht-Ich [...] wohl zu absolut“ nehme.²

Mit beiden Äußerungen hat sich die Forschung eher selten auseinandergesetzt.³ Dabei wurde besonders hervorgehoben, dass Reinhold deshalb von einem allzu absoluten Setzen des Nicht-Ich ausgegangen ist, weil er entweder nicht

¹ *Zweite Einleitung*, Fichte-AA I/4.242.

² Fichte-AA III/3.69.

³ Ich habe diesen Punkt nur in Klemmt (1958) 541 und Bondeli (1995) 184–185, Anm. 50, diskutiert gefunden. Zum spekulativen Verhältnis zwischen Reinhold und Fichte vgl. u. a. Lauth (1974) und Zahn (1974).

eingesehen hat, dass für Fichte nur das Setzen des Ich absolut ist, oder weil er nicht genug unterstrichen hat, dass dieses Setzen letztendlich nur eine Selbstentgegensetzung des Nicht-Ich durch das Ich darstellt. Die vorgeschlagenen Ausdeutungen von Fichtes Bedenken gegen Reinholds Beitritt zur Wissenschaftslehre beziehen sich als solche auf den Anfangsteil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, der den drei Grundsätzen der Philosophie gewidmet ist. Ich möchte hingegen einen anderen Weg einschlagen und einem Hinweis folgen, in dem, wie es mir scheint, Fichte erklärt, wie er seine Äußerungen verstanden wissen will.

In der *Zweiten Einleitung* fügt Fichte unmittelbar nach der bereits zitierten Stelle hinzu, dass das Setzen des Ich notwendig mit der ursprünglichen Beschränktheit einhergeht, die das Ich kennzeichnet und das Sichsetzen des Ich selbst bedingt. Fichte erklärt weiter, dass diese Beschränktheit weder nur dem Ich als dem Reflektierenden noch nur dem Ich als dem Reflektierten eigen ist, „denn ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin *beides in seiner Vereinigung*“.⁴ Soll das Ich möglich sein, muss es notwendig beschränkt werden. Diese Beschränktheit ist somit transzendental als die Möglichkeitsbedingung des Ich abgeleitet worden; sie ist aber noch nicht bestimmt worden. Fichte merkt diesbezüglich an, dass die Bestimmtheit der Beschränktheit nicht abgeleitet werden kann, „denn sie selbst ist ja [...] das Bedingende aller Ichheit“.⁵ Jede transzendente Deduktion hat hier ein Ende, nur die Erfahrung kann uns lehren, wie die zufällige Bestimmtheit meiner notwendigen Beschränktheit aussieht. Ob ich unter allen möglichen Vernunftwesen gerade ein Mensch und unter allen Menschen gerade diese bestimmte Person bin, kann nicht transzendental abgeleitet werden. Fichte stellt fest, dass sich die bestimmte Beschränktheit, die das Sichsetzen des Ich bedingt, in der Beschränkung des praktischen Vermögens offenbart, die als ein Gefühl wahrgenommen wird: „Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen, führt auf einen bodenlosen transcendenten Idealismus, und eine unvollständige Philosophie, die die bloß empfindbaren Prädicate der Objecte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir *Beck* zu gerathen, und *Reinhold* die Wissenschaftslehre auf demselben zu vermuthen.“⁶

Fichte erklärt auf diese Weise, in welchem Sinn er meint, dass Reinhold das Setzen des Nicht-Ich nicht hinreichend begründet hat. Reinholds Auffassung der Wissenschaftslehre kann beanstandet werden, weil sie das Setzen des Nicht-Ich

⁴ *Zweite Einleitung*, Fichte-AA I/4.242.

⁵ Ebd. 242.

⁶ Ebd. 243.

als zu absolut versteht; und sie sieht es als zu absolut an, weil sie das praktische Moment unberücksichtigt lässt. Dies birgt nach Fichte das Risiko in sich, das neue System der Philosophie als einen Idealismus zu verstehen, der insofern als bodenlos verstanden werden muss, als er keine objektive Realität begründen kann. Fichte verbindet hier das ursprüngliche Gefühl, das das Setzen des Nicht-Ich bedingt, mit dem kantischen Thema der Rezeptivität. Die notwendige Bestimmtheit ist „a priori, d. h. absolut, und ohne unser Zuthun bestimmt“;⁷ sie stellt gerade das dar, was Kant ‚Affektion‘ nennt. Indem man, wie Reinhold es tut, dieses Moment der Wissenschaftslehre vergisst, wird es auch unmöglich, eine transzendental annehmbare Erklärung des Bewusstseins zu liefern.

Akzeptiert man diese Stellungnahme Fichtes, ist es geboten, die Momente ausfindig zu machen, die Reinholds Bild der Wissenschaftslehre verfälschen. In den folgenden Ausführungen soll gezeigt werden, dass die Differenz zwischen Reinhold und Fichte gerade in der Rolle liegt, die von beiden dem Praktischen zugeschrieben wird. Die Hauptthese meiner Ausführungen lautet demgemäß, dass Reinhold seine Aufmerksamkeit nicht genug auf das, was das Setzen des Nicht-Ich bedingt bzw. ermöglicht, gerichtet hat, weil er den praktischen Teil der Wissenschaftslehre nicht angemessen bewertet. Und er hat dieses Moment nicht gebührend betrachtet, weil er letztendlich die Dialektik von Transzendenz und Immanenz sowie von Idealität und Realität, die gerade auf dem Verhältnis des Theoretischen zum Praktischen beruht, unberücksichtigt gelassen hat.⁸ Dies bringt ein ungenügendes Verständnis des Status sowie der Rolle mit sich, die dem Begriff des Dinges an sich innerhalb der Wissenschaftslehre zugeschrieben werden muss. Reinhold wird auf diese Weise zum Opfer einer Selbsttäuschung; er gibt seine eigene Elementarphilosophie zugunsten eines Systems der Philosophie auf, das nur teilweise mit Fichtes Wissenschaftslehre übereinstimmt.

Systematisch betrachtet möchte ich demgemäß zwei unterschiedliche Ansätze zum Begriff des reinen Wissens voneinander unterscheiden, die einerseits mit Fichtes Wissenschaftslehre, andererseits mit dem System der Philosophie übereinstimmen, zu welchem Reinhold übergeht. Erheben beide den Anspruch, die innere Verschränkung darzulegen, die zwischen Reinheit und Freiheit des Wissens vorhanden ist, deuten sie dieses Verhältnis auf entgegengesetzte Weise

7 Ebd. 243.

8 Wie schon Herbert Adam richtig bemerkte, geht bei Reinhold letztendlich die Funktion des praktischen Primats verloren: „Reinhold übersieht die immense Bedeutung der Rolle des Nicht-Ich bei *Fichte*.“ Besteht das Nicht-Ich in der Wissenschaftslehre „gerade in seiner Ungreifbarkeit als bestimmende Unbestimmtheit und unbestimmte Bestimmbarkeit [...], ignoriert es Reinhold weitgehend, da seine Unfaßlichkeit die Festigkeit eines ersten Grundsatzes in Frage stellen würde“ (Adam (1930) 74).

aus. Handelt es sich in beiden Fällen um eine Form des Idealismus, die von der Transzendentalphilosophie Kants ausgeht, ist jede von ihnen von unterschiedlichen Auffassungen darüber geprägt, wie eine idealistische Philosophie konzipiert und begründet werden soll.

2 Das reine Wissen

Das Gedankengut der klassischen deutschen Philosophie lässt sich im Allgemeinen auf den Begriff des reinen Wissens zurückführen. Darunter soll eine Art des Wissens verstanden werden, das insofern nicht empirisch sein soll, als es nicht von der zeitlich-räumlichen Erfahrung des einzelnen Individuums abhängt, sondern dem Träger und Inhaber des Wissens, also der Vernunft eigentümlich ist. Kant nennt dieses Wissen „*Erkenntnisse a priori*“ und unterscheidet es von den empirischen Erkenntnissen, „die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung“ haben.⁹ Es handelt sich demgemäß um ein Wissen, das in der Vernunft und aus der Vernunft selbst quillt.

Die Selbstständigkeit, die die Entstehung des Wissens der Vernunft somit kennzeichnet, geht nun erstens mit der Selbsttätigkeit einher, die der Vernunft selbst eigen ist. Das reine Wissen quillt aus der Vernunft, weil die Vernunft keine unbewegliche Substanz, sondern vielmehr ein tätiges Subjekt darstellt, das seine Tätigkeit nicht von außen erhält. Die Vernunft ist, anders gesagt, selbstständig, weil sie selbsttätig ist. Ihr Selbstständig-*Sein* ist keine Qualität des objektiven Seins, sondern stellt vielmehr ein direktes Ergebnis der Tätigkeit dar, die ihr Wesen selbst ist. Die Vernunft ist, anders formuliert, etwas, weil sie sich als solche setzt.

Die Selbstständigkeit der Vernunft geht nun aber zweitens mit dem Selbstverhältnis einher, das die Beziehung der Vernunft zu sich selbst charakterisiert. Die Vernunft hat mit sich selbst zu tun, sie ist sowohl Subjekt als auch Objekt der Beziehung; und gerade darin besteht das reine Wissen der Vernunft. Die Vernunft weiß etwas und dieses Etwas ist gerade die Vernunft selbst. Das vernünftige Wissen soll demzufolge insofern rein sein, als es nicht mit etwas anderem vermischt ist. Indem die Vernunft von sich selbst weiß, bezieht sie sich nur auf sich zurück und ist insofern von allem anderen unabhängig. Dies will heißen, dass die Vernunft wohl anderes wissen kann, das sie nicht ist. Das Andersartige kann sie aber nur wissen, weil sie auch von sich weiß.

⁹ KrV B 2.

Reinheit, Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit des vernünftigen Wissens werden innerhalb der klassischen deutschen Philosophie auch durch einen einzigen Begriff wiedergegeben: Freiheit. Das reine Wissen der Vernunft ist frei, weil es nur von sich selbst abhängt. Das Freisein stellt dabei ein Merkmal dar, das nicht als eine objektive Qualität aufgefasst werden darf. Das reine Wissen der Vernunft ist, anders gesagt, nicht in derselben Weise frei, wie der Tisch braun oder der Himmel blau ist. Freiheit ist kein Faktum, sondern ein Akt. Es kann vom Freisein des reinen Wissens der Vernunft nur insofern die Rede sein, als man darunter nicht einen Status versteht, der als solcher schon vor der Tätigkeit der Vernunft da ist. Freisein ist vielmehr das Ergebnis der Aktualität bzw. Aktuosität der Vernunft, die sich setzt und durch ihr Sichsetzen von sich selbst weiß.

3 Reinholds formale These des reinen Wissens

Im eben geschilderten theoretischen Rahmen finden die meisten, sicherlich aber die wichtigsten Systeme der klassischen deutschen Philosophie ihren Platz. Unabhängig davon, wie es bewerkstelligt bzw. begründet werden kann – ob anschaulich, wie insbesondere bei Fichte und Schelling, oder begrifflich, wie bei Hegel –, wird das reine Wissen als ein unverzichtbares Prinzip der Philosophie angesehen. Auch Reinhold entzieht sich diesem Gedankengang nicht. In seiner Fichte-Rezension¹⁰ nennt er das reine Wissen, d. h. dasjenige Wissen, welches unbedingt und von der Erfahrung unabhängig ist, „das Ziel der Bestrebungen der philosophirenden Vernunft“.¹¹ Er definiert es auf folgende Weise: „Das *reine*, oder dasjenige *Wissen*, welches lediglich durch seine Wahrheit gewiß, und durch seine Gewißheit wahr wäre, würde ein *unbedingtes* d. h. ein solches Wissen seyn müssen, welches nichts voraussetzte, als was es selbst, und durch sich selbst enthielte.“¹² Man beachte hier insbesondere, dass Reinhold das Thema der Voraussetzungslosigkeit mit demjenigen des Enthaltenseins verbindet. Das reine Wissen ist demgemäß dasjenige Wissen, das nichts außer sich voraussetzt und gleichzeitig nur das in sich enthält, was durch es selbst ist. Das Verhältnis beider Momente scheint zumindest an dieser Stelle wechselseitig zu sein. Dies bedeutet: Nur indem die Vernunft rein und voraussetzungslos ist, ist sie absolut immanent; das reine Wissen der Vernunft duldet andererseits kein Element in sich, das nicht durch die Vernunft selbst gesetzt ist.

¹⁰ Vgl. dazu auch Klemmt (1958) 543–555.

¹¹ *Rez. Fichte*, 33.

¹² Ebd. 36.

Die eben festgestellte Übereinstimmung von voraussetzungslosem und absolut immanentem Wissen erklärt nun, warum Reinhold das reine Wissen der Vernunft als frei betrachtet. Hatte er sich in einem Brief an Fichte vom Dezember 1795 deshalb gegen die unterschiedslose Identifikation von Selbsttätigkeit und Freiheit ausgesprochen, weil das Ich nur im Denken selbsttätig und allein im Wollen frei ist, rückt diese Unterscheidung in seiner Rezension der Schriften Fichtes in den Hintergrund. War es 1795 noch wichtig, zwei verschiedene Bedeutungen der Selbsttätigkeit – des Denkens, die durch die Form der Vernunft gegeben ist, und des Wollens, welches sich für die Lust oder für die Vernunft selbst entscheidet¹³ – voneinander zu trennen, ist in der *Rezension-Fichte* bloß von der Selbstbestimmung im Sinne des absoluten Sichsetzens des Ich die Rede. War es zuvor noch möglich, vom absoluten Subjekt nur mit Bezug auf das Sittengesetz zu sprechen und die Tathandlung der Wissenschaftslehre einzig in der moralischen oder unmoralischen Handlung des Wollens zu finden,¹⁴ wird 1798 dem absoluten Ich eine Tathandlung zugesprochen, die als solche vor jeder Trennung des Theoretischen vom Praktischen stattfindet. Frei ist jetzt nicht bloß der Wille, sondern auch die absolute Vernunft: „Die *Freyheit* ist *Vernunft*, in wieferne ihre Handlungsweise *bestimmt*, und *Vernunft* ist *Freyheit*, in wieferne ihre Handlungsweise *durch sich selbst bestimmt* ist.“¹⁵ Das reine Wissen der Vernunft kann demzufolge als ein freies Handeln verstanden werden, das vor jedem Faktum sich selbst bestimmt und als ein bloßes Setzen durch sich selbst gedacht werden kann.¹⁶

Von Bedeutung ist nun, dass Reinhold das reine Wissen, in welchem Gewissheit und Wahrheit ein und dasselbe sind, „nur als *Endzweck*“ betrachtet.¹⁷ Dies will heißen, dass das Wissen der Vernunft kein fertiges Element darstellt, das für den Philosophen wie irgendein materialer Gegenstand zur Verfügung steht. Das reine Wissen ist vielmehr das Resultat einer künstlichen Abstraktion von den

13 Vgl. Fichte-AA III/2.438.

14 Vgl. ebd.

15 *Rez. Fichte*, 46.

16 Ebd. 47. Die Identifikation von Vernunft und Freiheit ist ein Moment der Wissenschaftslehre, das Reinhold nie ganz hat überzeugen können. Dies zeigen wohl seine *Bemerkungen* gegen Kant über Wille und Willkür, die im 2. Band der *Auswahl vermischter Schriften* erscheinen (*Vermischte Schriften II*, 364–400, RGS 5/2.141–153). Mit Bezug auf seinen Übertritt zur Wissenschaftslehre schreibt Reinhold in einem Brief an Baggesen vom 21. Februar 1797, dass die Revolution, die Fichte in ihm veranlasst hat, „total“ ist, dass sie aber nur „die *wissenschaftliche Form*“ seiner Überzeugungen betrifft (*Baggesen-Briefe* 2.166–167). Die *Paradoxien*-Schrift von 1799 lässt sich diesbezüglich als eine Bestätigung von Reinholds Unzufriedenheit mit Fichtes Wissenschaftslehre verstehen.

17 *Rez. Fichte*, 46.

Tatsachen, die als solche nicht mit einer verkünstelten bzw. eingebildeten Abstraktion vermengt werden darf. Dies kann nur insofern bewerkstelligt werden, als man nicht etwas voraussetzt und es gleichzeitig als ein Bestandteil des reinen Wissens annimmt. Die philosophierende Vernunft muss, anders formuliert, fähig sein, ein System der Handlungen aufzustellen, das aus keinem empirischen Wissen besteht, weil es gerade den Anspruch erhebt, das Wissen der Fakten abzuleiten. Das reine Wissen stellt demzufolge einen Endzweck dar, weil es erst dann feststeht, wenn die philosophierende Vernunft alle ihre Handlungen vollständig entdeckt und aufgestellt hat. Man geht deshalb von einer Handlung aus, die von allen anderen Handlungen vorausgesetzt wird; diese erste Handlung setzt aber ihrerseits alle übrigen Handlungen der Vernunft voraus, sie ist als solche „die *Erste* und die *Letzte*, *Grundstein* und *Schlußstein* des Systemes“.¹⁸ Reinhold beschreibt hier ganz klar den zirkelhaften Charakter, der die Wissenschaftslehre wesentlich kennzeichnet. In diesem Zusammenhang übernimmt er eine Begrifflichkeit, die auch Fichte benutzt. Vom Zirkel im Denken ist bei Fichte mehrmals und in unterschiedlicher Hinsicht die Rede. In der ersten Fassung der Wissenschaftslehre, gerade im § 1 der *Grundlage*, behauptet Fichte zum Beispiel, dass die Gesetze, nach welchen man die Tathandlung als die Grundlage des menschlichen Wissens denken muss, noch nicht als gültig erwiesen, sondern bloß als bekannt vorausgesetzt sind, und dass sie erst am Schluss vom ersten Grundsatz der Philosophie abgeleitet werden: „Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel.“¹⁹ Reinhold denkt offensichtlich an eine derartige gutartige Zirkelhaftigkeit im Denken, wenn er vom Voraussetzen in der Wissenschaftslehre spricht.²⁰

4 Reinholds materiale These des reinen Wissens

Die eben dargestellte Auffassung des reinen Wissens unterstreicht die formalen Beziehungen, die zwischen den unterschiedlichen Momenten des Systems der Philosophie bestehen. Sie kann deshalb mit guten Gründen *die formale These des reinen Wissens* genannt werden. Neben ihr findet sich jedoch bei Reinhold eine davon verschiedene Lehre, die das reine Wissen inhaltlich betrachtet. Sie behauptet nicht bloß, dass die Philosophie keinen Empirismus sowie Naturalismus duldet, weil sie die Gründe der Fakten ihrer Form nach ableitet; sie hebt darüber

¹⁸ Ebd. 47.

¹⁹ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.255–256.

²⁰ Zu Setzen und Voraussetzen in der Wissenschaftslehre Fichtes und mit Bezug auf Reinhold vgl. Imhof (2014) 100–126. Zum Zirkel in der Wissenschaftslehre vgl. u. a. Breazeale (1994) 43–70 und Perrinjacquet (1994) 71–95.

hinaus hervor, dass das Wissen der Philosophie insofern rein ist, als es nur mit der Vernunft, mit dem Logischen, und nicht mit dem Alogischen zu tun hat. Eine solche Auffassung möchte ich im Gegensatz zur vorigen *die materiale These des reinen Wissens* nennen.

Reinhold führt sie in seiner Fichte-Rezension durch eine Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen der Reinheit des Wissens ein. Stimmt die erste, weitere Bedeutung mit der vorkritischen Auffassung des Wissens überein, wird die zweite, engere als die eigentlich kritische Lehre des reinen Wissens angesehen. Nur der engere Sinn von reinem Wissen ist für Reinhold korrekt. Folgen wir hier den wesentlichen Schritten seines Gedankengangs.

Beruhet die Reinheit des Wissens auf dessen Unabhängigkeit von der Erfahrung, ist es erlaubt, nicht bloß die von Kant ausgehende Transzendentalphilosophie, sondern auch einige ihr vorhergehende Ansätze als Formen des reinen Wissens auszudeuten. Selbst der Empirismus Lockes geht über die wirkliche Erfahrung hinaus, indem er die einfachen Vorstellungen als die letzten Elemente, d. h. als das reine Wissen betrachtet, durch welches die Möglichkeit der Erfahrung erklärt werden kann.²¹ Um reines Wissen in weiter Bedeutung handelt es sich deshalb, weil die Reinheit des Wissens durch einen sehr allgemeinen Begriff der Möglichkeit der Erfahrung definiert wird. Die einfachen Vorstellungen Lockes stellen insofern ein reines Wissen dar, als sie die wirkliche und somit unreine, weil nicht einfache Erfahrung ermöglichen. Gegenüber diesem weiten Sinn findet sich nun bei Reinhold eine Bedeutung des reinen Wissens, die man deshalb enger nennen kann, weil sie die Reinheit des Wissens nicht bloß als Unabhängigkeit von der Erfahrung, sondern als Unabhängigkeit von all dem betrachtet, was nicht die Vernunft ist. Wird die Reinheit des Wissens in der weiteren Auffassung anhand des Verhältnisses Grund–Begründetes bestimmt, sodass nur das erste Element der Beziehung – der Grund – als rein verstanden werden kann, weil es das andere – das Begründete – ermöglicht, wird sie in der engeren Konzeption hingegen durch eine strengere Bestimmung dessen definiert, was Grund sein kann. Können einerseits die einfachen Vorstellungen Lockes als Grund der wirklichen Erfahrung verstanden werden, stellen sie andererseits kein reines Wissen im engeren Sinne dar, weil sie Merkmale einer Vernunft sind, die insofern nicht ganz selbstständig ist, als sie als ein Vermögen angesehen werden muss, das sich durch seine Erkenntnis der Dinge an sich auszeichnet. Das Wissen der Vernunft ist, anders gesagt, nicht rein in engerer Bedeutung, weil es anhand seiner Relation zu den Dingen an sich definiert wird. Damit das Wissen der Vernunft rein sein kann, reicht es nicht, dass es über die Erfahrung hinausgeht und als Möglichkeitsbe-

21 Vgl. Reinhold, *Rez. Fichte*, 33f.

dingung der letzteren betrachtet wird – dazu genügen auch die einfachen Vorstellungen von Locke –, es soll vielmehr ein Wissen sein, das Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist und nur sich selbst – d. h. nicht die Dinge an sich – zum Objekt hat. Reinhold kann deshalb behaupten, dass die reine Vernunft als Vermögen der Erkenntnis der Dinge an sich kein reines Wissen gewährleistet, weil sie als Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung nicht nur sich selbst, sondern auch die Dinge an sich angibt.

5 Reinholds Bild von Kants und Fichtes Philosophie

Das eben geschilderte engere Konzept des reinen Wissens steuert nun den ganzen Gedankengang mit, der Reinhold dazu führt, zuerst Kants Kritik der Vernunft als eine bloße Propädeutik zur reinen Vernunftwissenschaft zu beurteilen und dann seinen Übergang zur Wissenschaftslehre Fichtes zu begründen. Das Moment, um das sich die Diskussion in beiden Fällen dreht, ist das Verhältnis der mit sich selbst identischen Vernunft zu etwas wie den Dingen an sich, die das Alogische bzw. Nichtvernünftige darstellen.

Fangen wir mit dem ersten Punkt an. Reinhold spricht mit Bezug auf die Kritik der Vernunft von Voraussetzungen, die Kant als ausgemacht angenommen hätte und die als solche „bloße *Thatsachen*, und keineswegs reine *Principien*“ seien.²² Vitiöse Zirkelhaftigkeit, d. h. das Vorhandensein von unbegründeten Voraussetzungen, sowie Naturalismus lassen sich als die zwei Merkmale von Kants Philosophie angeben, die sie daran gehindert haben, das reine Wissen der Vernunft aufzustellen. Kant geht von natürlichen, d. h. als ausgemacht angenommenen Begriffen aus, ohne deren Möglichkeit zu begründen. Erfahrung und Sittengesetz werden zum Beispiel als Hauptmomente der Transzendentalphilosophie betrachtet, weil sie als Tatsachen der Vernunft angesehen werden. Das Wissen von Kants reiner Vernunft stellt aber nach Reinhold gerade deshalb kein reines Wissen dar, weil es nicht voraussetzungslos ist. Indem Kant etwas voraussetzt, nimmt er es in seinem bloßen Dasein als gültig an; die Vernunft ist somit an Fakten gebunden und durch Tatsachen beschränkt, die verunmöglichen, dass ihr Wissen absolut rein ist.

Nicht übersehen werden darf, dass es sich hier nur scheinbar um die zuvor eingeführte formale These des reinen Wissens handelt. Reinhold unterscheidet dabei zwischen Form und Inhalt des reinen Wissens, um zu schließen, dass Kants

²² Ebd. 35.

Kritische Philosophie wohl ein der Form nach „gereinigtes und ergänztes“²³ Wissen der ursprünglichen und natürlichen Begriffe darstellt, von welchen sie ausgeht. Das „deutliche Bewußtseyn des bestimmten Inhalts jener Thatsachen“,²⁴ das die Kritik der Vernunft somit vermittelt, bleibt jedoch dem Inhalt nach insofern ein unreines Wissen, als es ein Wissen dessen ist, was die Vernunft bloß voraussetzt. Er meint damit, dass Kant keine „reinwissenschaftliche Philosophie“²⁵ aufgestellt hat, weil er etwas vor der reinen Vernunft vorausgesetzt hat, das die Vernunft bloß gereinigt, jedoch nicht absolut gesetzt hat.

Eine wesentliche Folge solch unechter Philosophie des reinen Wissens ist, dass innerhalb der Kritik der Vernunft gerade der Begriff des Dinges an sich zwangsläufig zurückkommen muss, der bereits vor der Kritik angenommen wurde. Reinhold verbindet offensichtlich das Thema des Naturalismus bzw. des vitösen Verstricktseins in Voraussetzungen mit dem Begriff des Dinges an sich. Er identifiziert somit die formale mit der materialen These des reinen Wissens. Dies hat erhebliche Folgen hinsichtlich seiner Beurteilung der Wissenschaftslehre Fichtes und erklärt letztendlich die Selbsttäuschung, der er zum Opfer fällt.

Die Überlegung Reinholds lässt sich wie folgt zusammenfassen: Man kann nur von Dingen an sich sprechen, weil man noch einen naturalistischen Begriff der Erfahrung hat, der es ermöglicht, einen Grund der Erfahrung außerhalb der Vernunft zu finden. Dies hat Kant gemacht: Indem er die Erfahrung bloß vorausgesetzt hat, hat er in der Empfindung „etwas angenommen, das durch den Verstand eben so wenig als durch reine Sinnlichkeit *gesetzt*, sondern von beyden *vorausgesetzt* wird“.²⁶ Die in diesem Passus zum Ausdruck gebrachte Opposition zwischen Setzen und Voraussetzen ist ein klarer Hinweis auf die Differenz zwischen einer noch naturalistischen Philosophie (Kants Kritik der Vernunft, aber auch Reinholds Elementarphilosophie selbst) und einer reinen, weil voraussetzungslosen Philosophie, wie sie angeblich Fichtes Wissenschaftslehre darstellt. Bleibt man noch im Naturalismus verstrickt, ist man dazu gezwungen, neben der reinen Vernunft etwas von ihr Verschiedenes anzunehmen, das die objektive Realität sowie die Bestimmtheit des empirischen Inhalts der Vorstellungen begründen soll.²⁷ Das reine Wissen der Wissenschaftslehre ist demzufolge das wahre Wissen, weil es den Begriff des Dinges an sich endgültig aufgehoben hat. Vor Fichte war keine wissenschaftliche Form der Philosophie möglich, weil man etwas vom Ich Verschiedenes annahm, das als Grund der objektiven Realität der Vor-

23 Ebd. 45.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 *Vermischte Schriften II*, 322, RGS 5/2.126.

27 Vgl. ebd. 342, RGS 5/2.133.

stellungen außer dem Ich gesucht wurde. „Es war *Fichten* vorbehalten, zu entdecken, daß dasselbe als *Nichtich* für das Ich auch nur durch das Ich selbst, durch absolute Entgegensetzung begründet seyn könne, und daß man zur Begründung der Transcendentalphilosophie nicht nöthig habe, aus der *reinen Vernunft* selbst herauszugehen.“²⁸

6 Fichtes Auffassung des Dinges an sich

An der eben zitierten Stelle bringt Reinhold das Setzen des Nicht-Ich auf eine Weise zum Ausdruck, die Fichte, wie anfangs gesehen, als zu absolut beanstandet. Versteht man das Aufheben des Dinges an sich nicht bloß im Sinne der theoretischen Undenkbarkeit des Dinges an sich, sondern auch – wie es Reinhold zu tun scheint – im Sinne seiner praktischen Unannehmbarkeit, läuft man Gefahr, das Thema der absoluten Andersheit, d. h. des Dinges an sich, auf die absolute Immanenz der Vernunft zu reduzieren. Die Folge davon ist genau der bodenlose transzendente Idealismus, den Fichte in seiner Auseinandersetzung mit Reinhold in der *Zweiten Einleitung* nennt und von dem er seinen eigenen transzendentalen Idealismus als himmelweit entfernt wissen will. Lässt man die praktische Beziehung zwischen Ding an sich und Gefühl unberücksichtigt, kommt man zwangsläufig zum Schluss, dass das alogische Nicht-Ich nur deshalb als ein logisches Moment des reinen Wissens vom Ich angesehen wird, weil es gerade durch den Akt des Ich selbst dem Ich entgegengesetzt wird. Das Verhältnis zwischen dem absoluten Ich und dem Nicht-Ich wird demzufolge als eine dialektische Beziehung betrachtet, die bereits in der synthetischen Zusammensetzung von Thesis und Antithesis im dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre und ohne Berücksichtigung ihres praktischen Teils gelöst wird.

Es lässt sich zeigen, dass gerade dies in Reinholds Darstellung der Wissenschaftslehre geschieht. Damit die unterschiedlichen Positionen klar sind, möchte ich zuvor die Grundlinien von Fichtes Lehre des Dinges an sich kurz umreißen, so wie sie in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* dargelegt werden. Erst nachher werde ich mich Reinhold zuwenden, um zu zeigen, dass die ganze praktische Dimension, die bei Fichte mit dem Thema des Dinges an sich wesentlich verbunden ist, völlig unberücksichtigt bleibt, und dass gerade dies der Grund ist, warum Fichte Reinholds Beitritt zur Wissenschaftslehre in Frage stellt.

Am Anfang des praktischen Teils der *Grundlage* erinnert Fichte daran, dass das Ich als Intelligenz seinen Bestimmungen nach durch sich selbst bestimmt ist.

²⁸ Ebd. 342, RGS 5/2.133.

Nichts ist im vorstellenden Ich vorhanden, was das Ich nicht selbst gesetzt hat. Diese theoretische Sphäre ist dem Ich nun aber „nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm gesetzt; die *Art* und *Weise* des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich, *daß* aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas ausser dem Ich bestimmt“.²⁹ Hängt das theoretische Ich nur von sich selbst ab, weil alle Vorstellungen durch es als bestimmt gesetzt werden, ist das theoretische Ich selbst nur aufgrund von etwas Äußerem möglich. Dieses Äußere kann einerseits als ein Nicht-Ich betrachtet werden, weil es notwendig dem Ich entgegengesetzt ist, es muss andererseits aber als ein Ding an sich angesehen werden, das als solches nie vom Ich und im Ich eingeholt werden kann. Soll deshalb die Abhängigkeit des Ich als Intelligenz dadurch aufgehoben werden, dass das gegenüber dem Ich äußere Moment durch das Ich selbst bestimmt wird, kommt man notwendig zum Schluss, dass dies nur durch einen Machtspruch der Vernunft geschehen kann: Das Nicht-Ich kann nicht aufgehoben werden, es soll aber verschwinden.

Dieses Verhältnis wirft ein erklärendes Licht auf den Begriff des Strebens, von dem in der Wissenschaftslehre die Rede ist. Fichte leitete ihn ab von der Unmöglichkeit, dass das Nicht-Ich mit dem Ich völlig übereinstimmt. Dies bedeutet, dass die Tätigkeit, die sich auf das Nicht-Ich bezieht, keine bestimmende Tätigkeit darstellt; sie ist vielmehr als „eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Bestimmung“ zu verstehen.³⁰ Fichte kann somit behaupten, dass das Objekt nur mit Bezug auf das Streben des Ich gesetzt werden kann. Das Streben gründet aber seinerseits in der Beziehung, die zwischen dem Ich und etwas ihm Fremdartigen besteht. Im genetischen Beweis der Forderung einer absoluten Kausalität des Ich, woraus das Streben gleichzeitig als beschränkte und unendliche Kausalität entsteht, zeigt Fichte, dass die Möglichkeit eines fremden Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im absoluten Ich gesetzt ist. Dies bedeutet, dass das Ich sich einer Einwirkung des Fremdartigen öffnet, weil es eine Tätigkeit ist, die „in irgend einem Punkte“ angestoßen wird.³¹ Im Ich ist demzufolge nur die Möglichkeit enthalten, dass das Ich mit dem Nicht-Ich in Kontakt kommt. Will man die Wirklichkeit einer solchen Einwirkung erklären, muss man zugeben, dass das Ich allein nicht mehr ausreicht. Und dies sowohl in faktischer als auch in transzendentaler Hinsicht. Mit Bezug auf die *quaestio facti* behauptet Fichte, dass der Anstoß des Ich durch das Nicht-Ich ein Faktum ist, das „aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten“

²⁹ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.386.

³⁰ Ebd. 397.

³¹ Ebd. 408.

lässt.³² Auch für eine *quaestio iuris* gilt aber, dass das Ich sich als wirkliches Ich nur insofern setzen kann, als es durch etwas Fremdartiges angestoßen wird: „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist [...] nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich, und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muß.“³³ Ist alles durch die Gesetze des Ich zu erklären, wird das Ich durch ein ihm Entgegengesetztes in Bewegung gesetzt, das als solches ein Bewegendes genannt werden kann und für das Ich nur insofern existiert, als es von ihm gefühlt wird. Fichte kann somit den doppelten Charakter seiner Philosophie unterstreichen: Sie ist einerseits realistisch, weil sie das Bewusstsein der endlichen Vernunft durch die Opposition zweier einander fremdartiger Elemente begründet; sie ist andererseits auch transzendental, weil sie nicht vergisst, dass das vom Ich Unabhängige durch die Gesetze des Ich erklärt werden soll. An dieser Zweiseitigkeit der Wissenschaftslehre lässt sich gut feststellen, in welchem Sinn das Ding an sich einen nie aufzuhebenden Begriff darstellt. Ohne ihn wäre derjenige Anstoß auf das Ich nicht möglich, von welchem eigentlich die Realität des Ich abhängt. Sofern es dadurch aber in Beziehung zum Ich steht, ist das Ding an sich etwas, das transzendental nur für das Ich existiert. „Dies, daß der endliche Geist nothwendig etwas absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur *für ihn* da sey, (ein notwendiges Noumenon sey) ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“³⁴ Das Ding an sich stellt deshalb einen nur theoretisch unannehmbaren Begriff dar; praktisch gesehen ist es hingegen sowohl seinem Sein als auch seiner Bestimmung nach unabhängig vom Ich und muss als solches als ein unumgängliches Konzept betrachtet werden.³⁵ In diesem dialektischen Status des Dinges an sich gründet letztendlich die Wissenschaftslehre Fichtes.

Eine Philosophie, die den eben dargelegten Zirkel zwischen dem Ich und dem Ding an sich und die damit zusammenhängende Dialektik von Immanenz und Transzendenz unberücksichtigt lässt, ist für Fichte „ein dogmatischer Idealismus“ bzw. „ein transcendentaler realistischer Dogmatismus“.³⁶ Diese unstatthafte Position kann auf zwei unterschiedliche Weisen entstehen: Entweder man leugnet „alle Realität außer uns“³⁷ und behauptet, dass alles im Ich ist, oder man

32 Ebd. 408.

33 Ebd. 411.

34 Ebd. 412.

35 Ebd. 413.

36 Ebd. 412.

37 Ebd. 414.

hebt ebenso dogmatisch hervor, dass das Nicht-Ich nur ein Ding an sich ist, das nicht durch die Gesetze des Ich erklärt werden kann. „Keines von beiden sollte man thun; man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, sondern auf beides zugleich reflektieren.“³⁸ Die Wissenschaftslehre nennt sich demzufolge sowohl realistisch als auch idealistisch; realistisch, indem sie zeigt, dass das Bewusstsein der endlichen Vernunft nur durch eine von der Vernunft selbst unabhängige sowie ihr entgegengesetzte Kraft möglich ist, die nicht erkannt, sondern nur gefühlt wird. Die Wissenschaftslehre versteht sich andererseits als transzendental-idealistisch, indem sie das vom Bewusstsein unabhängige Element nicht bloß als eine Tatsache aufstellt, sondern durch die Gesetze des Ich erklärt.³⁹

7 Reinholds ungenügende Auffassung der Wissenschaftslehre

All dies wirft ein erklärendes Licht auf die Stelle aus der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, von der wir anfangs ausgegangen sind. Fichte missbilligt dabei eine Stellungnahme, in der Reinhold behauptet, Kant habe den Fehler gemacht, etwas außerhalb des Ich anzunehmen, der Fehler sei aber von Fichte insofern behoben worden, als er das Ding an sich durch das Nicht-Ich ersetzt habe. Fichte lehnt zunächst einmal Reinholds Interpretation von Kant ab: Die *Kritik der reinen Vernunft* bezeichne nämlich das Ding an sich als ein Noumenon, d. h. als einen gedachten, wenn auch nicht erkannten Gegenstand. Zu behaupten, wie Reinhold es tut, dass bei Kant das Ding an sich die Sinnlichkeit affiziert, würde schließlich heißen, dass ein Gedanke (der Gedanke des Dinges an sich) auf das Ich einwirkt und die Realität der Vorstellungen gewährleistet. Dieser Gedanke des Dinges an sich würde nach Reinholds falscher Auslegung von Kant des Weiteren auf der Empfindung gründen, die ihrerseits wiederum auf dem Gedanken des Dinges an sich gründete: „Ihr Erdball ruht auf dem großen Elephanten, und der große Elephant – ruht auf Ihrem Erdballe.“⁴⁰ Fichte brandmarkt eine derartige, von Reinhold gelieferte Interpretation des kantischen Textes als eine „Absurdität“⁴¹ und versucht, sie durch seine eigene Auffassung zu berichtigen. Die menschliche Erkenntnis geht von einer Affektion und nicht von einem Ge-

38 Ebd.

39 Ebd. 411–412.

40 *Zweite Einleitung*, Fichte-AA I/4.237.

41 Ebd. I/4.239.

genstand aus, der als solcher nur ein Gedachtes ist: „Dies ist *Kants* Meinung, und es ist die der Wissenschaftslehre.“⁴² Diese Affektion muss transzendentalphilosophisch als ein Gefühl (das bei Kant ‚Empfindung‘ heißt)⁴³ verstanden werden, das als solches nicht durch ein Ding an sich erklärt werden darf. Und es darf nicht durch das „leidige Ding an sich“⁴⁴ erklärt werden, weil jede transzendente Erklärung beim unmittelbaren Gefühl ihr Ende findet. Dies bedeutet nun für Fichte aber nicht – und dieses Moment muss besonders hervorgehoben werden –, dass das vom Ding an sich dargestellte Moment der absoluten Opposition innerhalb der Wissenschaftslehre einfach verschwindet. Wir haben diesbezüglich bereits gesehen, dass das Ding an sich einen widersprüchlichen Begriff im positiven Sinne darstellt, weil es vom endlichen Geist als etwas Absolutes außer ihm und gleichzeitig für ihn gesetzt werden muss. Das Ding an sich ist theoretisch nicht annehmbar, es muss aber praktisch gesetzt werden. Dies ist die unumgängliche Dialektik der Wissenschaftslehre. Um diese unauflösbare Zirkelhaftigkeit dreht sich das ganze Denken Fichtes.

Gerade dies hat Reinhold nicht erkannt bzw. nicht genug hervorgehoben. Er sieht die absolute Neuheit von Fichtes philosophischem Ansatz zu Recht im zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre, der zum ersten Mal gezeigt habe, dass die sowohl in der Kritik der Vernunft als auch in der Elementarphilosophie vorhandene These des notwendigen Vorhandenseins des Dinges an sich, welches die Realität der Vorstellung erklären soll, aufgehoben werden kann. Meinen *Kants* Vernunftkritik und Reinholds Elementarphilosophie, dass die äußeren Gegenstände die Sinnlichkeit affizieren, zeigt Fichte hingegen, dass die Äußerlichkeit der Dinge nichts anderes als die ursprüngliche Antithesis ist, „durch welche das Ich *sich selber ein Nichtich entgegensetzt*“.⁴⁵ Fichte hätte somit den Widerspruch gelöst, der sowohl die Kritik der Vernunft als auch die Elementarphilosophie kennzeichnet: Das Affizierende der Sinnlichkeit, das zuerst als ein Ding an sich betrachtet wird, das die Bestimmtheit der äußeren Empfindung bzw. des objektiven Stoffes begründet, wird innerhalb der Transzendentalen Analytik bzw. in der Theorie der Vernunft als ein Noumenon angesehen. Reinhold gesteht, dass diese doppelte Auffassung des Gegenstands, einerseits als Ding an sich, andererseits als Noumenon, das Problem keineswegs behebt. Wird nämlich das Noumenon durch das Denken oder Vorstellen begründet, wird ihm die Rolle zugesprochen, die Empfindung hervorzubringen. Es bleibt jedoch unverständlich – und Schulze

42 Ebd. I/4.241.

43 Manfred Frank hat diesbezüglich hervorgehoben, dass Gefühle der praktischen, Empfindungen hingegen der theoretischen Philosophie zuzuordnen sind (Frank (1997) 811).

44 *Zweite Einleitung*, Fichte-AA I/4.243.

45 *Vermischte Schriften II*, 301, RGS 5/2.119.

und Jacobi hätten gerade diesen theoretischen Mangel hervorgehoben –, wie ein Noumenon die Sinnlichkeit affizieren kann. Als Grund dieses Widerspruchs⁴⁶ gibt Reinhold das Voraussetzen von Momenten an, das innerhalb einer echten Philosophie als Wissenschaft keinen Platz mehr haben soll. Die Elementarphilosophie setzt für die Sinnlichkeit das Ding an sich voraus, das durch die Vernunft dann als Noumenon gesetzt wird. Dieser Kontrast zwischen Setzen und Voraussetzen findet seinen Grund darin, dass die Philosophie sich noch in der synthetischen Opposition befindet, die im Satz des Bewusstseins zwischen dem Subjekt und dem Objekt zum Ausdruck kommt. Nur wenn das Voraussetzen des Dinges an sich durch ein Entgegensetzen des Nicht-Ich ersetzt wird, kann der Widerspruch aufgehoben werden. Und dies kann geschehen, sofern man über das synthetische Faktum des Bewusstseins hinausgeht und ein reines Ich als Grundlage der Philosophie erklärt.

Reinhold operiert hier offensichtlich mit der bereits erwähnten materialen These des reinen Wissens. Er behauptet nicht bloß, dass alle Fakten des Bewusstseins der Form nach durch Akte der Vernunft abgeleitet werden müssen; er hält vielmehr daran fest, dass eine derartige formale Ableitung nicht von einer inhaltlichen Deduktion abgekoppelt werden darf, die darauf abzielt, nichts außerhalb der Vernunft anzunehmen. Das Setzen des Ich, das Entgegensetzen des Nicht-Ich sowie das Zusammensetzen des Setzens und Entgegensetzens stellen in dieser Hinsicht die drei ursprünglichen Akte der Wissenschaftslehre dar.⁴⁷ Durch sie wird der gesamte Inhalt der reinen Philosophie a priori abgeleitet.⁴⁸ Das Ding an sich als dasjenige Ding, das unabhängig vom Ich und nicht durch das Ich gesetzt werden soll, wird somit „in seiner ganzen Blöße aufgedeckt, ohne daß man das vom *Ich Verschiedene* und demselben Entgegengesetzte [...] darum vermißt“. ⁴⁹ Das Ding an sich ist demgemäß nicht etwas außerhalb des Ich, weil es das von ihm Verschiedene bzw. das ihm Entgegengesetzte darstellt. Charakteristisch für eine solche Lektüre der Wissenschaftslehre ist das Zurückführen des Nicht-Ich auf den Akt der Entgegensetzung, durch welchen das Nicht-Ich gesetzt

46 Den in Reinholds Elementarphilosophie vorhandenen Widerspruch hat vor allem Magnus Selling hervorgehoben, vgl. Selling (1938) 81–82.

47 In der gleichen Ursprünglichkeit aller drei Akte – Thesis, Antithesis und Synthesis – findet Alfred Klemmt „das spezifisch Reinholdsche Moment seines Fichteanismus“. Damit sei eigentlich das Moment der Tathandlung „von vornherein weitgehend *neutralisiert*“. Reinhold sei nämlich sowohl vor als auch nach seinem Beitritt zur Wissenschaftslehre daran interessiert, die Synthesis von Subjekt und Objekt als absolut zu verstehen (Klemmt (1958) 538–539, 541). Mir scheint, dass dies aufgrund Reinholds Hervorhebung des Ich gegenüber dem Nicht-Ich der Wissenschaftslehre nicht ohne Weiteres behauptet werden kann.

48 *Vermischte Schriften II*, 330, RGS 5/2.129.

49 Ebd. 330–331, RGS 5/2.129.

wird. Das Nicht-Ich ist kein Ding an sich, weil es nur in der ursprünglichen Antithesis, d. h. „in der absoluten Negation des sich selbst setzenden“ anzutreffen ist.⁵⁰

Indem man sich nun aber auf die Reduktion des Dinges an sich auf das Nicht-Ich beschränkt, gibt man eine falsche Darstellung der Wissenschaftslehre, weil man nicht einsieht, dass das Setzen des Nicht-Ich wohl ein Entgegensetzen durch das Ich ist, das Entgegensetzen aber deshalb nicht verabsolutiert werden darf, weil es durch das praktische Moment des Anstoßes bedingt ist, das vom Ich als ein Gefühl wahrgenommen wird. Indem Reinhold die Opposition des Nicht-Ich auf ein Entgegensetzen reduziert, das letztendlich nur das Ich als seinen Grund verlangt, umgeht er die praktische Dimension der Wissenschaftslehre, die gerade dieses Entgegensetzen begründen soll. Reinhold wird sich bewusst, dass die in der Elementarphilosophie vertretene *theoretische* Rechtfertigung des Dinges an sich nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Er stellt demgemäß richtig fest, dass das Ding an sich nicht mehr als ein „*Objekt des Bewußtseyns*“ verstanden werden darf.⁵¹ Die Anerkennung eines solchen Fehlers, der sein bisheriges Denken gekennzeichnet hat, vermengt sich nun aber bei ihm mit der Auffassung, das Ding an sich sei weder theoretisch noch praktisch vertretbar. Die positive Widersprüchlichkeit, die Fichte dem Ding an sich zuspricht – es ist theoretisch unannehmbar, es muss aber praktisch gesetzt werden –, transformiert sich bei Reinhold in eine negative Widersprüchlichkeit bzw. Unannehmbarkeit *tout court*. Dieser Kurzschluss führt Reinhold dazu zu meinen, dass der Wissenschaftslehre zufolge das Ich ein Nicht-Ich einfach setzt bzw. sich entgegensetzt. Diese Absolutheit des Setzens eines Nicht-Ich stellt aber gerade dasjenige Moment dar, das Fichte in Reinholds Wiedergabe seiner Philosophie als wohl zu absolut beanstandet.

In dieser Hinsicht sind zwei Stellen besonders lehrreich, in denen Reinhold meint, das System der Philosophie Fichtes erschöpfe sich in dem bloßen Ich bzw. dessen Handlungen. Die erste lautet: „So wie ich die *Wissenschaftslehre* nach wiederholten vergeblichen Anstrengungen endlich verstanden zu haben wähnte, hielt ich dieselbe für den gelungenen Versuch, aus dem *bloßen Subjekte* des Bewußtseyns die transcendentalen Gesetze des Erkennens und Wollens, oder die Materie der *reinen* Philosophie in wissenschaftlicher Form abzuleiten.“⁵² Reinhold erklärt weiterhin, er habe inzwischen eingesehen, dass das Ich der Wissenschaftslehre wohl nicht als ein bloßes Subjekt des Bewusstseins zu betrachten

50 Ebd. 359, RGS 5/2.139.

51 Ebd. II, VII, RGS 5/2.4.

52 Ebd. II, VI, RGS 5/2.3.

sei – das als solches „sich nur in Beziehung auf ein *bloßes Objekt des Bewußtseins* denken läßt, und eben darum nur das *empirische Ich* ist und heißen muß“ –, sondern als ein reines Ich, das die „*ursprüngliche Thätigkeit*“ bzw. die „*Selbstthätigkeit*“ als Wesen der reinen Vernunft darstelle. Diese „Idee“ des reinen Ich sei nun „die *einzigste*“, von der „die wissenschaftliche Philosophie nur [...] ausgehen könne und müsse.“⁵³ Durch diesen Passus scheint Reinhold die These Fichtes wiedergeben zu wollen, nach der das Wesen der kritischen Philosophie darin besteht, „ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar“ aufzustellen.⁵⁴ Wird nun aber die Hervorhebung des Ich als des einzigen und eigentlichen Subjekts vom praktischen Moment dissoziiert, besteht das Risiko, die Absolutheit des Ich im Sinne einer einseitigen Subjektivierung des Wissens aufzufassen und demzufolge die Dialektik des reinen Wissens als eine Dialektik des Ich mit sich selbst zu betrachten.⁵⁵

Die zweite Stelle findet sich in der ALZ-Rezension: „Die [Freiheit]⁵⁶ würde durch ihr bloßes Gegentheil aufgehoben werden, wenn sie nicht sich selbst *und* dasselbe [d.i. das bloße Entgegensetzen] schlechthin, d. h. durch sich selbst *vereinigte* und durch diesen Act sich selbst sowohl als ihr Gegentheil *beschränkte*.“⁵⁷ Auch in diesem Fall befindet man sich vor einer Verabsolutierung des Ich, die innerhalb der Wissenschaftslehre nicht unbedingt vertretbar ist. Fichte behauptet wohl, dass die Beschränkung des Ich durch das Nicht-Ich sowie des Nicht-Ich durch das Ich vom Sichsetzen des Ich abhängen.⁵⁸ Dies will aber heißen, dass nichts dogmatisch angenommen, dass alles auf eine Handlung des Ich bezogen werden kann. Und gerade dies ist auch der Sinn eines Passus der *Zweiten Einleitung*, in dem Fichte behauptet, dass dort, wo Kant von einem nur bedingenden Selbstbewusstsein spricht, die Wissenschaftslehre von einem reinen Ich ausgeht, das das ganze Bewusstsein auch bestimmt.⁵⁹ Diese Beschränkung des Ich erfolgt aber nicht durch das bloße Ich: So wie der Text der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* diesen Punkt erklärt, geht die Tätigkeit des Ich bis dahin fort,

53 Ebd. II, VI, RGS 5/2.5.

54 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.279.

55 Dies ist hingegen das, was nach Magnus Selling das Neue von Fichtes Wissenschaftslehre darstellt, vgl. Selling (1938) 84.

56 Im Original liest man anstelle von „Freiheit“ „Tugend“. In einem Brief vom 5. März 1797 an einen der Herausgeber der ALZ, G. Hufeland oder C. G. Schütz, bittet Reinhold, den Druckfehler in der nächsten Nummer des Intelligenzblatts zu berichtigen: „Es ist nämlich einmal statt *Freyheit* – *Tugend* gedruckt, und zwar gerade dort wo von der ersten gesagt wird sie setze sich selbst ihr Gegentheil entgegen, und nehme sich und dieses Gegentheil zusammen“ (*Fichte im Gespräch* 1.483).

57 Reinhold, *Rez. Fichte*, 47.

58 Vgl. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.285.

59 *Zweite Einleitung*, Fichte-AA I/4.229.

wo sie durch einen Anstoß gehemmt wird; die Hemmung nimmt das Ich durch das Gefühl wahr. „Als Grund dieses Gefühls wird nun weiter eine Thätigkeit des Objekts gesetzt; diese Thätigkeit wird demnach allerdings [...] dem beziehenden Subjekte gegeben durch Gefühl, und nun ist die verlangte Beziehung auf eine Thätigkeit des reinen Ich möglich.“⁶⁰ Indem man nun die Beschränkung des Ich vom praktischen Moment des Anstoßes trennt – und dies geschieht bei Reinhold –, vergisst man, was nicht vergessen werden darf: dass das Setzen des Nicht-Ich nicht absolut und unbegründet ist, dass es hingegen ein praktisches Moment verlangt, für welches der Begriff des Dinges an sich statthaft ist.

Zwei Punkte möchte ich zur Bestätigung der hier vorgelegten Interpretation von Reinholds Position noch anführen. 1) Fichte spricht in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* vom unbedingten Machtspruch der Vernunft, der die Aufgabe lösen soll, welche aus dem inhaltlichen Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich entsteht. Soll das Ich zusammen mit dem Nicht-Ich bestehen, muss erklärt werden, in welchem Sinn die Andersheit des Nicht-Ich die Identität des Ich nicht aufhebt. Fichte bemerkt bereits im dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre, dass der Machtspruch der Vernunft aus dem Grund gerechtfertigt werden kann, dass der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich nur durch ihn gelöst werden kann. „Wir heben demnach mit einer Deduktion an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit, sie fortzusetzen, wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.“⁶¹ Fichte zeigt, dass die Beziehung des Ich zum Nicht-Ich, die einen Widerspruch enthält, nur dadurch als gelöst betrachtet werden kann, dass die Vernunft behauptet: „es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn“.⁶² Er bemerkt, dass der Knoten eigentlich nicht gelöst, sondern nur zerschnitten wird; und gerade im Zerschneiden des Knotens besteht der Machtspruch der Vernunft. Unendlichkeit des absoluten Ich und Endlichkeit des durch das Nicht-Ich begrenzten Ich können nur insofern miteinander einhergehen, als man ihre Einheit nicht als eine theoretische Tatsache, sondern vielmehr als eine unendliche praktische Aufgabe versteht.

Mit dem praktischen Charakter der Aufhebung des Vernunftwiderspruchs geht nun die Bestimmtheit einher, die die Wissenschaftslehre dem Ding an sich zuspricht. Das Ding an sich ist etwas Widersprüchliches, weil es gleichzeitig für das Ich, d. h. im Ich, und nicht im Ich sein soll. „Es ist nur da, inwiefern man es

⁶⁰ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.401.

⁶¹ Ebd. I/2.268.

⁶² Ebd. I/2.268.

nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will.“⁶³ Das Ding an sich muss, anders gesagt, als eine notwendige Idee verstanden werden, die gleichzeitig bestehen muss und verschwinden soll. Darin besteht letztendlich der Widerspruch der menschlichen Vernunft, die unendlich und endlich ist. „Auf dieses Verhältnis des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen, und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heißt alles Bewußtseyn, und mit ihm alles Daseyn aufheben.“⁶⁴ Fichtes Transzendentalphilosophie ist keine Philosophie des Absoluten; das Wissen, von dem sie spricht und welches auch Gegenstand unserer bisherigen Überlegungen war, ist nur in dem Sinne rein, dass alles für das Ich ist, obwohl nicht alles Ich ist. Die Freiheit des reinen Wissens darf demzufolge nicht als eine Tatsache, sondern muss als eine Idee aufgefasst werden, die das Ich selbst durch die Entgegensetzung zum Nicht-Ich immer wieder bestätigen soll.

Fichtes praktische Lösung des Widerspruchs kommt bei Reinhold nur auf eine unstatthafte Weise zum Ausdruck. In seiner ALZ-Rezension behauptet er zum Beispiel, dass der synthetische Akt, welcher das Ich und Nicht-Ich zusammensetzt, andere Akte notwendig begründet. Dies geschehe, bis „der Freyheit endlich *derjenige Act nothwendig* wird, der die beiden *schlechthin absoluten* nicht bloß voraussetzt, und sie *nur* in einer *gewissen* Rücksicht, sondern sie *schlechthin*, und *dadurch vereinigt*, daß er den *Zweyten schlechthin ausschließt*“.⁶⁵ Der Machtspruch der Vernunft, der in der Wissenschaftslehre Fichtes zum Begriff des Soll führt, wird bei Reinhold durch einen absoluten Akt der Freiheit ersetzt, der jede Andersheit nicht vernichten soll, sondern vielmehr „*schlechthin ausschließt*“. Es geht bei Reinhold nochmals darum, jede Voraussetzung innerhalb der Philosophie aufzuheben. Indem nun die theoretische Philosophie mit Handlungen der Vernunft zu tun hat, die das Entgegengesetzte voraussetzen, werden der praktischen Philosophie diejenigen Akte zugeteilt, die jede Voraussetzung insofern vernichten, als sie die Opposition ausschließen. Von der Opposition kann aber innerhalb der Wissenschaftslehre nur in Bezug auf das praktische Moment die Rede sein. Sofern dieses Verhältnis unberücksichtigt bleibt, besteht das Risiko, dass das Soll, das eigentlich die Lösung des synthetischen Aktes liefert, unerwähnt bleibt und falsch bewertet wird. Daraus folgt aber, dass das Setzen des Entgegengesetzten unbegründet bleibt.

2) Im 2. Band der *Auswahl vermischter Schriften* führt Reinhold das Streben als den Begriff an, der den Widerspruch zwischen dem reinen und dem empirischen

⁶³ Ebd. I/2.414.

⁶⁴ Ebd. I/2.414.

⁶⁵ Reinhold, *Rez. Fichte*, 51.

Ich insofern ermöglichen soll, als „das *reine* Ich das *Empirische* der Beschränkung des reinen durch das Nichtich *entgegenstrebend* setzt“.⁶⁶ Der Akzent wird somit auf die opponierende Tätigkeit des endlichen Ich gesetzt, das als solches in seiner Reaktion auf das Nicht-Ich angesehen wird. Ist diese Auffassung an sich nicht falsch, birgt sie doch in sich das Risiko, das praktische Moment der Philosophie auf eine bloße Kontraposition zwischen strebenden und entgegenstrebenden Akten zu reduzieren und somit das Verhältnis des logischen Ich zum alogischen Ding an sich in einer bloßen Selbstbeziehung des Ich als erschöpft anzusehen. Reinhold scheint die Wissenschaftslehre auch in diesem Fall als eine Form der Transzendentalphilosophie zu lesen, die nur die Immanenz dessen toleriert, was im Ich enthalten ist. Er denkt demgemäß, dass das Verschwinden des widersprüchlichen Begriffs des Dinges an sich notwendig einen Internalismus mit sich bringt, dem zufolge man nur davon sprechen kann, was im Ich und durch das Ich gesetzt ist. Der Philosoph ist somit dazu berechtigt, ein Streben zu postulieren, das der Beschränkung des Ich durch das Nicht-Ich entgegenstrebt. Auf diese Weise wird aber dem Ding an sich nicht nur jede theoretische, sondern auch jede praktische Funktion entzogen.

Wenn Fichte in der *Zweiten Einleitung* Reinhold des Unverständnisses der Wissenschaftslehre bezichtigt, scheint er gerade einer solchen Interpretation entgegengetreten zu wollen. Reinhold bekundet zwar seinen Übergang zur Wissenschaftslehre, er hat sie aber nicht ganz verstanden. Und er hat sie nicht ganz verstanden, weil er die Rolle dessen nicht genügend hoch bewertet hat, was das Setzen des Nicht-Ich ermöglicht. Wir wissen, dass für Fichte der praktische Anstoß dieses Moment darstellt, welches mit dem Ding an sich wesentlich zusammenhängt. Indem Reinhold die Wissenschaftslehre als eine Lehre interpretiert, die das Ding an sich sowohl theoretisch als auch praktisch für nichtig erklärt und alles aus dem bloßen Subjekt des Bewusstseins ableitet, muss er sie zwangsläufig als „einen bodenlosen transcendenten Idealismus“ verstehen.⁶⁷

8 Schluss

Wissenschaftslehre und bodenloser transzendenter Idealismus stehen für zwei unterschiedliche Auffassungen der Freiheit des reinen Wissens. Handelt es sich im ersten Fall um einen transzendentalen Immanentismus der Vernunft, der die Andersheit von Ich und Nicht-Ich nicht nur nicht ausschließt, sondern vielmehr

⁶⁶ *Vermischte Schriften II*, 331, RGS 5/2.129.

⁶⁷ *Zweite Einleitung*, Fichte-AA I/4.243.

begründet, geht es innerhalb der absoluten Immanenz, für welche Reinhold zu plädieren scheint, hingegen darum, jede Art von Andersheit zu depotenzieren. Man befindet sich offenbar vor alternativen Auffassungen der Freiheit des reinen Wissens. Fichte spricht von einem Ich, das sich dem Äußeren notwendig öffnen muss. Setzt sich das Ich schlechthin und ist dadurch „allem äussern Eindrücke verschlossen“, muss es auch, „wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt“. Dank diesem neuen Setzen öffnet sich das Ich „der Einwirkung von aussen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe gesetzt sey“.⁶⁸ Die Freiheit des reinen Wissens gründet hier wesentlich in der Andersheit von Ich und Ding an sich, die Fichte allerdings als Opposition bzw. Widerspruch interpretiert. Reinhold scheint die Einwirkung der Andersheit und das damit einhergehende praktische Moment der Wissenschaftslehre zu gering bewertet zu haben. Die Freiheit des reinen Wissens, die innerhalb der von ihm dargestellten Wissenschaftslehre erkannt werden kann, gleicht vielmehr einem Zustand, der nur dem absoluten, sich außerhalb jeder Dialektik mit dem Ding an sich befindenden Ich zugeschrieben werden kann.

Literatur

- Adam, Herbert (1930): *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel*, Heidelberg.
- Bondeli, Martin (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt a.M.
- Breazeale, Daniel (1994): „Circles and Grounds in the Jena *Wissenschaftslehre*“, in: Daniel Breazeale und Tom Rockmore (Hgg.), *Fichte. Historical Contexts / Contemporary Controversies*, New Jersey, 43–70.
- Frank, Manfred (1997): „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M.
- Klemmt, Alfred (1958): *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburg.
- Imhof, Silvan (2014): *Der Grund der Subjektivität. Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*, Basel.
- Lauth, Reinhard (1974): „Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797“, in: Reinhard Lauth (Hg.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlaß seines 150. Todestages*, Bonn, 129–159.
- Perrinjacquet, Alain (1994): „Some Remarks Concerning the Circularity of Philosophy and the Evidence of the First Principle in the Jena *Wissenschaftslehre*“, in: Daniel Breazeale und

⁶⁸ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichte-AA I/2.409.

- Tom Rockmore (Hgg.), *Fichte. Historical Contexts / Contemporary Controversies*, New Jersey, 71–95.
- Selling, Magnus (1938): *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. I. Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang. Mit Beilagen Fichtes Entwicklung betreffend*, Lund.
- Zahn, Manfred (1974): „K. L. Reinholds Position in der Phase seiner größten Annäherung an die Wissenschaftslehre“, in: Reinhard Lauth (Hg.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlaß seines 150. Todestages*, Bonn, 160–201.

Ives Radrizzani

Ist Reinhold je Transzendentalphilosoph gewesen?

Abstract: After his transition from his *Elementarphilosophie* to Fichte's *Wissenschaftslehre* Reinhold was discredited by his opponents and looked upon as a ridiculous weathercock. I will show in my contribution that this verdict was unjustified: Reinhold never changed his basic position, even if he accepted Fichte's first principle as the true principle of philosophy, at least for a short period. First, he never adopted a monistic point of view and adhered to dualism; second, despite of his knowledge of Fichte's theory of solicitation, he accused the *Wissenschaftslehre* of subjectivism. Altogether, Reinhold never was an exponent of transcendental philosophy.

1 Einleitung

Die 90er Jahre im Jena des 18. Jahrhunderts sind unbestreitbar eine glanzvolle Periode in der Philosophiegeschichte. Es ist eine Zeit außergewöhnlicher Produktion philosophischer Systeme. In kurzen Abständen steigen neue Stars am Firmament der Philosophie auf, jeweils die vorigen Denksysteme ablösend. Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, um nur die bedeutendsten zu nennen, folgen aufeinander wie im Wirbel. Und es ist Reinhold, der mit seiner Forderung einer systematischen Philosophie aus einem Stück, der „Philosophie ohne Beinamen“, wie er sie zu nennen pflegte, und aus einem Grundsatz abzuleiten ist, die Spielregel bestimmt hat. Die jungen Wölfe der Philosophie sind in einen gnadenlosen Kampf verstrickt: Es geht darum, wer als erster dieses höchste Prinzip ermitteln wird, das der kantischen Philosophie jenen Schlussstein geben wird, nach dem der Königsberger Meister nie gesucht hat und das ihm ewig fremd geblieben ist. Auf fulminante Aufstiege folgen schwindelerregende Abstürze. Und der Zeremonienmeister Reinhold ist ein paradigmatisches Beispiel dafür.

Als von den Studenten bewunderter Lehrer fasst Reinhold mit dem Verlassen von Jena, einer Stadt, die er aus verschiedenen Gründen hasste und in der er sich beengt fühlte, einen Entschluss, von dem er bereits nach wenigen Wochen erkennt, dass er einem akademischen Selbstmord gleichkommt. Bittschriften von Studenten, halböffentliche und private Schritte, alles hilft nichts, und die jenaische Episode wird mit einer Abreise in großem Stil abgeschlossen: mit einem Fackelzug, an welchem über 500 Studenten teilnehmen, bei welcher Gelegenheit

<https://doi.org/10.1515/9783110685053-010>

Reinhold eine Rede hält, die sein Schwager Wieland sich beeilt, in seiner Zeitschrift abzdrukken,¹ mit Ovationen in der Weimarer Oper, wohin mehrere Studenten ihren Mentor begleitet hatten, mit der Verleihung einer Goldmedaille in Hamburg.² Drei Studenten (Kallmann, Meisl und Purgstall) werden Reinhold sogar in sein nordisches Exil folgen und in Kiel studieren. Aber sehr bald versteht Reinhold mitten im Taumel der neu entdeckten Freuden des Gesellschaftslebens, dass er einen Fehler begangen hat. Nicht ohne Bitterkeit schreibt er im Oktober 1794 an seinen ehemaligen Kollegen und Freund Gottlieb Hufeland, der in Jena zurückgeblieben ist, dass er in Kiel – wo man „mehr isst, trinkt, spielt, und promeniert, und weniger studiert als in Jena“ – „[s]einen herrlichen Wirkungskreis in Jena“ nie wiederfinden wird.³ Desillusioniert stellt er fest: „so hätte doch ich allein durch meine Versetzung verloren, da Jena in der Person des rüstigeren, kraftvollern, energischeren Fichte offenbar gewonnen hat.“⁴

Es dauert nicht lange, und der geahnte Abstieg tritt ein. Nicht einmal acht Jahre später findet Reinholds Exekution in der von Schelling und Hegel herausgegebenen Zeitschrift, dem *Kritischen Journal der Philosophie*, statt. Das erste Heft jener von den Zeitgenossen als eigentliches „Hinrichtungsorgan“⁵ verschrienen Zeitschrift ist hauptsächlich Reinhold gewidmet, der, nachdem er zusammen mit seinem „Spießgesellen“ Bardili im ersten Aufsatz des neuen Journals erstmals auf neunzig Seiten regelrecht „expediert“ wurde,⁶ in einem weiteren, „Ein Brief von Zettel an Squenz“ betitelten Briostück,⁷ welches einen Gipfel von Laune und Boshaftigkeit darstellt, den Gnadenstoß erhält. Schelling zeigt mit einer unerreichten Grausamkeit eine lächerliche Figur (Zettel, alias Reinhold), die nach einer Reihe von „Metamorphosen“ ein Esel wurde, den er zum Beispiel in direktem Anklang an Shakespeares *Sommernachtstraum* sagen lässt: „ich bin ein so zärtlicher Esel, daß ich gleich kratzen muß, wenn es mich kitzelt“,⁸ und dem er

1 [Studenten] (1794) 319 – 322.

2 Vgl. Reinhold an Jens Baggesen, [2. Hälfte Juni 1794], *Baggesen-Briefe* 1.340 ff. und Reinhold, *Reinhold an seine Zuhörer*.

3 Reinhold an Gottlieb Hufeland, 24.10.1794, Wieland-Museum, Biberach.

4 Ebd.

5 *Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung*, Nr. 95, 10.8.1802, 273.

6 *Identitäts-System*, Schelling-AA I/11.93 – 160.

7 *Zettel an Squenz*, Schelling-AA I/11.223 – 228. „Zettel“ und „Squenz“ sind zwei Figuren in Shakespeares *Sommernachtstraum*. Zettel der Weber, dessen Kopf durch den Elf Puck in den eines Esels verwandelt wurde, steht hier für Reinhold, Squenz für Bardili.

8 *Zettel an Squenz*, Schelling-AA I/11.224. Vgl. Shakespeares *Sommernachtstraum*, 4. Aufzug, 1. Szene: „Ich muß zum Balbier Musje; denn mir ist, als wär' ich gewaltig haarig um's Gesicht herum, und ich bin ein so zärtlicher Esel, wenn mein Haar mich nur ein bisschen kitzelt, gleich muß ich kratzen.“ (Shakespeare (1797) 252)

mindestens die Klarsicht zugesteht, seinen eigenen Tod zu erkennen: „Bisweilen“, gesteht er seinem Unglücksgesellen (Squenz, alias Bardili), „ist es mir, als wäre ich schon gestorben“.⁹ Der acht Jahre zuvor von seinen Studenten als neuer Gott der Philosophie hochverehrte Professor, der Kant entthront haben soll, wird nunmehr als Altersschwacher dargestellt, der auf die Schulbänke zurück müsste: „In der Fichte’schen Schule, wohin ich ganz roh kam“, lässt Schelling Zettel-Reinhold sagen, „ließen sie mich freilich merken, ich müsste eine geraume Zeit mich als bloßen Schüler betrachten, der ganz von vorne anzufangen habe, ehe ich mir beigegeben ließe, selbst wieder etwas zu wissen“.¹⁰ Die Labilität von Reinholds Stellungnahmen wird verhöhnt. Schelling führt eine Kritik an, die in einer in der *Erlanger Literaturzeitung* veröffentlichten Rezension geäußert wurde, und lässt Zettel sagen:

der fixe Punct aller meiner Metamorphosen seye die eigene Elementarphilosophie, jene bestehen ohne alle Beziehung auf Vollkommenheit in einem Schwanken nach entgegengesetzten Richtungen, in deren Mitte der eigentliche wahre Zustand des sich metamorphosierenden Subjects, (da meint er wohl mich), liege, und da ich jetzt gewissermaßen die Totalität der Schwankungen von diesem Punct aus erreicht habe, so müsse für mich, der ich mich eben auf dem Wendepuncte befinde, natürlich der Schein entstehen, als sey nunmehr die philosophische Revolution vollendet, indeß für den Beobachter nur die Vermuthung übrig bliebe, daß die ganze Summe der Declinationen nur gleichsam Einen philosophischen Tag in meiner philosophischen Periode ausmache, und daß die philosophische Nadel, (was mag er wohl damit meinen?) über kurz oder lang von Neuem ihre Abweichung beginnen werde.¹¹

Das Schlimmste sei, dass Reinhold unfähig gewesen war, in Bardilis *Grundriß der Ersten Logik* (1800) eine aufgewärmte Fassung seiner eigenen Elementarphilosophie wiederzuerkennen;¹² unbewusst versuche er, indem er sich zu Bardilis Schüler macht, auf seine eigene Fundamentallehre zurückzukommen.¹³

9 Zettel an Squenz, Schelling-AA I/11. 223.

10 Ebd. 225 f.

11 Ebd. 227. Schelling zitiert aus einer anonymen Rezension, die im *Jahrbuch der neuesten Literatur*, 21./23./24.11.1801, Nr. 125–127, 357–372, veröffentlicht wurde; vgl. dort 357 f.

12 Der Vorwurf wurde erstmals von Fichte erhoben: „[Es sei vorläufig genug, zu erinnern,] daß das vorliegende Buch [= Bardilis *Grundriß der Ersten Logik*], seiner auffallendsten Seite nach, eine Umarbeitung der Reinholdischen, weiland Elementar-Philosophie ist.“ (Rez. Bardili, Fichte-AA I/6.434 f.) Vgl. auch die Rezension des ersten Hefts von Reinholds *Beyträgen zur leichtern Uebersicht*, in: *Litteratur-Zeitung*, 24. Juni 1801, Nr. 122, 969, wo behauptet wird, dass Reinhold „in Bardili, dem Wesen nach, seine ganze Elementarphilosophie wieder findet“. – Vgl. ferner Hegel, *Differenzschrift*, Hegel-AA 4.88: „Es ist [...] behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte Elementar-Philosophie sey.“

13 Vgl. etwa *Identitäts-System*, Schelling-AA I/11.156, wo von Reinhold behauptet wird, er sei „so weit gekommen, nach einem Jahr nicht mehr zu wissen, was er vor 12 Monaten geschrieben, ja die

Zu dieser förmlichen Hinrichtung sei einzig bemerkt, dass Schelling selbst eine „Metamorphose“ (und sogar mehr als eine) durchgemacht hat. Er scheint nämlich völlig vergessen zu haben, dass er selbst einige Jahre zuvor eine ganz andere Meinung über Reinhold geäußert hatte. So fragte er sich noch im Februar 1795, d. h. nach Reinholds Abgang von Jena, in einem Brief an Hegel, „ob man es nicht Reinholden zu verdanken ha[be], daß wir nun sobald [...] auf dem höchsten Punkte stehen werden“.¹⁴

Reinholds folgenschwerer, fataler Entschluss, nach Kiel zu gehen, hat ihn also um seine Wirkungssphäre gebracht, aber ohne unmittelbare negative Auswirkung auf seinen Ruf. Sei es auch nur als Erinnerung, blieb Reinhold immer noch gegenwärtig. Und um den unglaublichen Misskredit zu verstehen, in den er bald geraten wird, muss ein zweiter Faktor berücksichtigt werden: die schwindelerregende Folge der Bekehrungen, die der treuherzige Reinhold für gut hält, öffentlich bekannt geben zu müssen. Indem er sich der Reihe nach als Anhänger Fichtes, Jacobis und Bardilis erklärt, beschleunigt Reinhold seinen akademischen Selbstmord, um endlich die wenig beneidenswerte Rolle einer völligen Windfahne zu spielen. In dieser Hinsicht ist Reinhold selber schuld, wenn er seinen Kredit in so kurzer Zeit verspielt hat.

2 Reinholds Aneignung des Standpunkts der Wissenschaftslehre

Die Frage, mit der wir uns beschäftigen müssen, ist die nach dem Grund, warum er in diese jammervolle Lage geraten ist. Welches Interesse konnte Reinhold dazu bewegen, sich als Fichteaneer zu bezeichnen, um sich ein paar Metamorphosen später in der gleichen Situation wie am Anfang zu befinden, wenn nach der übereinstimmenden Auffassung Fichtes, Hegels und des Rezensenten der *Litteratur-Zeitung*, die Schelling im *Kritischen Journal* übernimmt, die Bekehrung zu Bardili tatsächlich als eine Art Rückkehr zur Elementarphilosophie gedeutet werden muss? Täuscht sich Reinhold über den Standpunkt der Wissenschaftslehre?

eigene abgelegte Philosophie für eine neue Entdeckung und einen mit seiner Philosophie überzogenen und lackirten Gassenjungen [nämlich Bardili] für einen großen Philosophen anzusehen.“

¹⁴ Schelling an Hegel, 4. 2. 1795, Schelling-AA III/1.21.

Reinholds Hauptvorwurf in seiner Bardili'schen Periode gegen die Wissenschaftslehre ist der Subjektivismus,¹⁵ Reinhold spricht auch von „metaphysischem Egoismus“.¹⁶ Nun handelt es sich dabei durchaus nicht um einen neuen Vorwurf. Wie Fichte in seinem *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold* bemerkt, ist die nunmehr vertretene Ansicht „keineswegs eine neue, sondern nur eine erneuerte alte“,¹⁷ und es muss ernsthaft gefragt werden, weshalb Reinhold seine Kritikpunkte in der Zwischenzeit ausklammern konnte. Welcher Wert soll Reinholds Heureka-Rufen¹⁸ beigemessen werden?

Eine Antwortmöglichkeit wäre strategischer Natur: Aus Angst, dass die Elementarphilosophie vor dem Konkurrenzunternehmen des „rüstigeren, kraftvollern, energischeren“ Fichte ganz untergehe, sei Reinhold auf Fichtes Bündnisvorschlag eingegangen. Zwar musste er sich damit abfinden, seinen Anspruch, eine Letztbegründung der ganzen Philosophie gegeben zu haben, einzubüßen, und unter der Vormundschaft der Wissenschaftslehre den Geltungsanspruch seiner Elementarphilosophie auf den theoretischen Bereich einzuschränken; als Entschädigung für diese demütigende Degradierung durfte er aber die Elementarphilosophie unangetastet weiterbestehen lassen.¹⁹ Dieses Abkommen habe aber nur so lange gegolten, als die Wissenschaftslehre ihre führende Rolle halten konnte. Sobald aber die Wissenschaftslehre im Zuge des Atheismusstreits geschwächt worden sei, habe er sich dieser unangenehmen Vormundschaft entledigt und über eine kleine Zwischenstation beim dem Transzendentalismus feindlich gesinnten Jacobi den Weg zu seiner eigenen, dem Transzendentalismus fremden, Position zurückgelegt.

15 Vgl. z. B. Reinholds „Vorbericht“ zum 3. Heft der *Beyträge zur leichtern Uebersicht* (datiert vom 16.9.1801), in welchem der „Grundfehler“, dessen Reinhold die Wissenschaftslehre bezichtigt, darin gesetzt wird, dass sie „das Denken subjektivisirt“ (*Beiträge H 3, XII*). Folgerichtig wird Reinhold in *Beiträge H 5, VIII* den „Fichtismus“ als „absolute Subjektivitätslehre“ bezeichnen.

16 In einem Brief von Reinhold an August Johann Georg Karl Batsch vom 3.5.1801 (Landesbibliothek Kiel) wird die Wissenschaftslehre dem „metaphysischen Egoismus“ gleichgesetzt („die Wissenschaftslehre, oder was dasselbe heißt[,] der metaphysische Egoismus“).

17 *Antwortsschreiben an Reinhold*, Fichte-AA I/7.313.

18 Vgl. Reinhold an G. Hufeland, 18.12.1799, *Fichte im Gespräch* 2.267 f.

19 Vgl. dazu den Brief Fichtes an Reinhold, 28.4.1795, Fichte-AA III/2.314 f. Zwar müsse Reinhold eingestehen, dass der von der Elementarphilosophie aufgestellte „Satz des Bewußtseins“ nur eine untergeordnete Funktion haben und nicht als Fundament der gesamten Philosophie, sondern nur als Prinzip der theoretischen Philosophie gelten könne; sofern er aber bereit wäre, diese Einschränkung anzuerkennen, könne sehr wohl seine Elementarphilosophie als eine „Propädeutik der ganzen Philosophie“ fungieren und die durch sie vollbrachte Weiterführung der Theorie an ihrem richtigen subordinierten Ort zur Geltung kommen.

Eine solche berechnende Haltung passt wenig zum wahrheitsliebenden Charakter Reinholds, und selbst wenn die Aussicht einer Rettungsmöglichkeit für die Elementarphilosophie dunkel mitgewirkt haben könnte, so scheint die Aufrichtigkeit der jeweiligen Bekehrungen nicht ernsthaft bezweifelt werden zu müssen. Ein Rätsel ist auf jeden Fall, worin das Ergebnis der „sauren Mühe“,²⁰ die sich Reinhold gegeben hat, um sich den Standpunkt der Wissenschaftslehre anzueignen, bestanden haben soll, und was unter der Behauptung, er habe die Wissenschaftslehre verstanden, wirklich zu verstehen ist.

Dass sich Reinhold ernsthaft bemüht hat, den Standpunkt der Wissenschaftslehre zu erkennen, steht außer Zweifel. Dies belegen die Rezensionen, die Reinhold verschiedenen Schriften Fichtes gewidmet hat. Ist es ihm aber, über den Buchstaben hinaus, gelungen, in den Geist der Wissenschaftslehre einzudringen? Dies wollen wir nun untersuchen.

Ganz interessant in dieser Hinsicht ist die Frage, wie Reinhold Fichtes *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* von 1794 in der Phase seiner Fichte-Anhängerschaft rezipiert.²¹ In dieser einleitenden, programmatischen Schrift, mit der Fichte seinen Jenaer Unterricht eröffnete, war nämlich Reinhold direkt angegriffen worden. Gleich eingangs gibt Fichte klar zu verstehen, er sei der Meinung, dass trotz aller Bemühungen Kants und Reinholds die Philosophie noch nicht „zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben“ worden sei; er selbst sei nur über die neuen Skeptiker und insbesondere den „vortrefflichen“ Maimon aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt worden und zu einer Neudefinition des transzendentalen Programms gelangt.²²

Maimon war der Auffassung, dass der kantische Transzendentalismus zwar formal „vollendet“ sei,²³ aber – dies ist in theoretischer Hinsicht sein Hauptvorwurf – in Rücksicht des Inhalts einen Fehler begehe, wenn er sich auf vermeintliche Tatsachen stützt, über deren Genese er sich nicht erklärt. Diesen Teil des Maimon'schen Programms macht sich Fichte zu eigen. Es gilt für ihn gegenüber der Kant-Reinhold'schen Philosophie einen Schritt zurückzugehen und – um Maimons Schlüsselterminus zu verwenden – die „Entstehungsart“ der von Kant und Reinhold dogmatisch angenommenen Tatsachen zu ermitteln. Anstatt wie etwa Reinhold mit seinem Satz des Bewusstseins von einer bloßen Tatsache auszugehen, nimmt sich Fichte vor, das Prinzip zu ermitteln, woraus eine solche

20 Formulierung von Fichte, vgl. *Antwortsschreiben an Reinhold*, Fichte-AA I/7.314.

21 Vgl. dazu Reinhold, *Rez. Fichte*.

22 *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.109.

23 Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Maimon-GW 4.209.

Tatsache abgeleitet werden kann, wofür er bekanntlich den Begriff „Tathandlung“ verwendet.²⁴

Wie steht nun, dies ist die spannende Frage, Reinhold zu diesem Genetisierungsprogramm, das die kritische Philosophie vom Dogmatismus insbesondere der Elementarphilosophie befreien soll? Ist er je imstande gewesen, diesen von Fichte übernommenen Teil des Maimon'schen Programms anzunehmen und sich anzueignen? Dies würde nicht nur bedeuten, den Primat des Praktischen zu erkennen, sondern auch den schon von Maimon monierten Dualismus der kantischen Position zu überwinden.

Kant nehme nämlich, so Maimon, zwei Erkenntnisprinzipien an: ein materiales, das Ding an sich als Grund der Eindrücke der Sinnlichkeit, und ein formales, das Bewusstsein, als Grund des kognitiven Verfahrens. Dieser Prinzipien dualismus wurde von Maimon als der eigentliche wunde Punkt des kantischen Transzendentalismus diagnostiziert. Ein solcher Dualismus sei nämlich, so Maimon, desaströs für die Wissenschaft, die Eine sei und die Einheit ihres Prinzips erfordere. Es gelte also eines von beiden zu tilgen, oder besser, eines zu finden, welches gleichzeitig materiales und formales Prinzip der Erkenntnis sei – ein Prinzip, das gleichzeitig material und formal sei. Seine Lösung bestand darin, das Ding an sich aufzuheben und das Bewusstsein zur einzigen Erkenntnisquelle zu machen. Demzufolge müsse das Bewusstsein nicht nur als formales, sondern auch als materiales Prinzip der Erkenntnis fungieren, und es sei nicht nötig, vom Bewusstsein auszugehen, um das Materiale der Erkenntnis, das Sinnliche, Gegebene zu erklären. Da jedes Außerhalbsein eines vermeintlichen Dinges an sich somit radikal aufgehoben wird, bleibt bei Maimon nur noch ein Verhältnis des Bewusstseins zu sich selbst, das Verhältnis eines aktiven Zustands des Bewusstseins zu einem passiven Zustand desselben, in welchem es sich nicht mehr erkennt und der Schein einer Sinnenwelt seine Quelle findet.²⁵

Wenn Reinhold die in der „Vorrede“ von Fichtes *Begriffsschrift* gegen seine Elementarphilosophie gerichteten Vorwürfe tatsächlich verstanden hätte, hätte er in Fichtes Folge ja selbst von seinem dogmatischen Schlaf durch Maimon erweckt werden, und sowohl das Genetisierungsprogramm wie auch die Überwindung des Dualismus übernehmen müssen, welche den auszeichnenden Charakter der Maimon-Fichte'schen Auffassung der Transzendentalphilosophie ausmachen. Nun sind Reinholds Beziehungen zu Maimon äußerst kompliziert gewesen. Reinhold, der offenbar mit Maimons *Versuch über die Transzendentalphilosophie*

²⁴ Der Terminus taucht zum ersten Mal in den *Züricher Vorlesungen* (1794) auf. Vgl. Fichte-AA IV/3.23f. In diesem Text ist von „Tathandlungen“ im Plural die Rede.

²⁵ Vgl. z. B. Maimon, *Versuch über Transscendentalphilosophie*, Maimon-GW 2.203.

(1789) nichts anzufangen wusste und in seinem Briefwechsel die unendlichen Schwierigkeiten erwähnt, die ihm die Rezension dieses Werks bereitete, wovon er nur „das wenigste“ verstand, wie er selbst eingesteht, sodass er schließlich sogar auf die Rezension verzichten musste,²⁶ hat leider, was nicht zu seiner Ehre gereicht, sich immer hinter Autoritätsargumenten versteckt²⁷ und sich nie in einen offenen Gedankenaustausch mit dem unakademischen Maimon eingelassen.

Ist ihm wenigstens zum Zeitpunkt seines Übertritts zu Fichte die Einsicht in diese für einen Übergang zum Standpunkt der Wissenschaftslehre unabdingbaren Requisiten aufgegangen? In seiner Rezension von Fichtes *Begriffsschrift* übergeht Reinhold sorgfältig die „Vorrede“, die unmittelbar gegen ihn gerichtet war,²⁸ und in seiner ausführlich referierenden Wiedergabe des Inhalts dieses Werks gibt er mit keinem Zeichen zu verstehen, dass er Fichtes Vorwürfe je verstanden habe, und dass sein Übertritt zu Fichte dadurch motiviert sei, dass er sich bewusst geworden wäre, einen Fehler begangen zu haben. Weder in jener Rezension noch in der Rezension von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*, welche er auch in der ALZ veröffentlichen wird, und in keiner Schrift seiner sogenannten Fichte-Phase lässt sich eine klare Stellungnahme zum Dualismusproblem erkennen.

In einem späteren Aufsatz aus dem Jahre 1803, „Rechenschaft über mein Systemwechseln“, in welchem Reinhold sich vornimmt, auf den von ihm zurückgelegten Weg zurückzukommen, erklärt er ausdrücklich, „daß die Einwendungen, welche durch *Aenesidemus* und *Salomon Maimon* dem Satze des Bewußtseyns als ersten Grundsatz entgegengestellt wurden, nicht ohne Grund waren“ und bekennt, dass er dies „erst durch Fichte einsehen“ lernte.²⁹ Darauf scheint sich auch der Gewinn, den er aus Maimon gezogen hat, zu beschränken, und das Zugeständnis der Notwendigkeit, seinen eigenen ersten Grundsatz zugunsten des vorzüglicheren Prinzips Fichtes aufzugeben, scheint keine weiteren tiefgreifenden systematischen Folgen nach sich gezogen zu haben. Reinhold scheint zu glauben, es genüge, den ersten Grundsatz zu verbessern, das übrige könne dann unangetastet weiterbestehen.

Nun besteht der Hauptvorwurf Fichtes gegen Bardili gerade darin, dass dieser einen „krass[en] empirischen Dualismus“ vertrete.³⁰ Auch Schellings Aufsatz „Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten

²⁶ Vgl. Reinhold an Maimon, 22.8.1791, KA 3.246.

²⁷ Vgl. z. B. ebd. 245 f.

²⁸ Vgl. in *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte-AA I/2.109, die Stelle, wo Fichte die Meinung vertritt, dass die Philosophie „selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer noch nicht zum Rang einer evidenten Wissenschaft erhoben“ worden sei.

²⁹ Reinhold, *Beiträge H 5*, 34.

³⁰ *Rez. Bardili*, Fichte-AA I/6.436.

(Reinholdischen) Dualismus“ war, wie schon der Titel verrät, gegen Reinholds „neuesten Dualismus“ gerichtet. Von Bardili wird behauptet, nachdem er versucht habe, sich diebischerweise Fremdgut anzueignen und sich auf entlehnten Flügeln zur Identitätsphilosophie zu erheben, sei er bald „in den Reinholdischen Stoff, den stehenden Sumpf der faulen Philosophie“ zurückgesunken.³¹ Die Reinhold-Bardili'sche Position wird zusammenfassend als der „dickste Empirismus“, „ein Dualismus von der rohesten Art“ bezeichnet, der „größte Dualismus“, den es überhaupt gebe, „größer als er je in der Philosophie existirt“ habe.³²

Die Frage, die uns beschäftigt, könnte also auch solcherweise neu formuliert werden: Ist Reinhold durch und durch Dualist geblieben oder ist es ihm zur Zeit seiner Fichte-Anhängerschaft gelungen, für kurze Zeit seinen dualistischen Standpunkt gegen einen monistischen zu vertauschen?

Wenn man Reinholds Texte aus seiner vermeintlichen Fichte-Zeit liest, finden sich zwar ein paar Ausdrücke, die der Wissenschaftslehre entnommen sind, wie etwa „Tathandlung“.³³ Reinhold geht in seinen Rezensionen vornehmlich referierend vor. Historisch wird die Position der Wissenschaftslehre treu wiedergegeben und es wäre ungerecht, ihn eines groben Fehlers zu bezichtigen. Auf der anderen Seite bekommt man den Eindruck, dass er wirklich an der Schwelle hängengeblieben ist. Ihm fehlt durchgängig eine organische Einsicht in das Fichte'sche System. Er bleibt am Buchstaben kleben. Das dynamisch Genetische wird ausgeklammert, die Tathandlung zur Tatsache gemacht. Wo es wirklich um die Identifikation seiner Position geht, wird er schwammig. Vor allem findet sich an keiner Stelle bei ihm die leiseste Andeutung, dass er den Dualismus seiner Elementarphilosophie tatsächlich gegen einen Monismus ausgetauscht hätte. Zwar wäre es ungerecht zu behaupten, diese Grundforderung einer gründlichen Transzendentalphilosophie habe er glatt ignoriert. Es finden sich in der Tat einzelne Stellen, denen zu entnehmen ist, dass ihm die Notwendigkeit einer Überwindung des Dualismus dunkel vorgeschwebt hat.³⁴ Die ernsthafte Umsetzung eines antidualistischen Programms ist aber bei ihm nirgends festzustellen. Die Überwindung des Dualismus bleibt bei ihm eine leere Forderung, höchstens ein *pium desiderium*, das er fast wie im Halbschlaf wiederholt.

31 Vgl. *Identitäts-System*, Schelling-AA I/11.115 u. 132f.

32 Ebd. 95, 124, 132 u. 134.

33 Vgl. etwa Reinhold, *Paradoxien*, 71.

34 Vgl. z. B. in Reinhold, *Vermischte Schriften II*, VIII f., RGS 5/2.4 die Stelle, wo ausdrücklich vom „leidigen *Dinge an sich*“ die Rede ist und wo Reinhold eingesteht, dass die Elementarphilosophie aus dem Teufelskreis zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen „nur durch den *salto mortale* in das Gebiet des *Transcendenten* sich retten könne“, und das Unbefriedigende dieser Position einräumt.

Eine aufmerksame Untersuchung führt zum Resultat, dass er keineswegs die Windfahne gewesen ist, für welche er aufgrund seiner unvorsichtigen Heureka-Rufe gehalten wurde. Was er sich auch bei der Annahme, er sei zu Fichte übertreten, gedacht haben mag, es muss mit aller Entschiedenheit gesagt werden: Ein Transzendentalphilosoph im Sinne Fichtes ist er nie geworden und aus seinem dogmatischen Schlaf hat ihn weder Maimon noch Fichte geweckt. Er mag vielleicht gegenüber der Wissenschaftslehre ein Minderwertigkeitsgefühl entwickelt und sich bestrebt haben, Transzendentalphilosoph zu werden. Zur Transzendentalphilosophie ist er nie übergegangen. Die epistemologische Dimension der Wissenschaftslehre ist ihm durchgängig fremd geblieben. Von einer transzendentalphilosophischen Position her gesehen ist er, sich selbst treu, immer ein überzeugter Dualist geblieben.

3 Der „Egoismus“-Vorwurf

Um das Thema auszuschöpfen, möchte ich noch einen letzten Punkt berühren, und zwar die Anschuldigung des Subjektivismus oder gar des Solipsismus, welche von Reinhold schon in den Jahren 1794/95 erhoben, während des Fichte-Zwischenspiels zurückgesetzt³⁵ und beim Übertritt zu Bardili verstärkt wiederaufgenommen wurde. Wie soll man bezüglich dieses Vorwurfs Reinholds zeitweisen Beitritt zur Wissenschaftslehre verstehen? Könnte es sein, dass der Subjektivismus der Wissenschaftslehre ihn plötzlich nicht mehr störte? Hat er im Gegenteil seine Meinung über Fichtes Philosophie geändert, etwa durch die Berücksichtigung der gerade in diesen Jahren entwickelten Intersubjektivitätslehre? Und ist der Übergang zu Bardili in der Entdeckung einer befriedigenderen Intersubjektivitätslehre im *Grundriß der Ersten Logik* begründet?

Seit dem Ende der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts erfolgte dank den parallel laufenden Arbeiten von Luigi Pareyson in Italien, Reinhard Lauth in Deutschland und Alexis Philonenko in Frankreich³⁶ ein radikaler Paradigmenwechsel in den Fichte-Studien. Es wird jetzt allgemein angenommen, dass die Thematik der Intersubjektivität mit dem Aufkommen der Wissenschaftslehre einen gewaltigen Auftrieb erhalten hat, welches auch die Bedenken in Bezug auf die Konsistenz und die Gültigkeit der Fichte'schen Lösung immer sein mögen. Es kann billigerweise Reinhold nicht vorgeworfen werden, er habe diesen Paradig-

³⁵ Zwischendurch hat Reinhold sich sogar bemüht, den gegen die neueste Philosophie erhobenen Vorwurf, sie sei „nichts weiter als die *feinste Subtilisierung* des größten Egoismus“, zurückzuweisen (*Paradoxien*, 36f.).

³⁶ Vgl. etwa Pareyson (1950), Lauth (1962) und Philonenko (1966).

menwechsel nicht antizipiert. Es kann ihm ferner auch nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er Fichtes Schlüsselwerk aus der Jenaer Zeit, die leider unveröffentlicht gebliebene *Wissenschaftslehre nova methodo*,³⁷ nicht gekannt hat. Bei dieser handelt es sich um das erste Werk, in welchem die Intersubjektivitätslehre zum Kern des philosophischen Projekts gemacht wird,³⁸ worin Fichte meint, die von Kant offengelassene Lücke zu füllen, die drei Kritiken zu verbinden und der Transzendentalphilosophie den selbst von Reinhold gewünschten Schlussstein zu verschaffen.³⁹

Aber als vorzüglicher Leser von Kant konnte der Verfasser der *Briefe über die kantische Philosophie* die gerade in diesen Jahren von Fichte vollzogene Verschiebung der Thematik nicht völlig ignorieren, deren bevorzugter Zeuge er gewesen ist. Letzteres wird durch den Briefwechsel aus der Zeit belegt, in welcher Fichte die Aufforderungslehre entwickelte und seine Aufmerksamkeit ausdrücklich auf das Unbefriedigende der kantischen Lösung sowie auf die Notwendigkeit einer Ableitung des Daseins und des Erkennens des Anderen lenkte.⁴⁰ Reinhold konnte sie nicht ignorieren, da er sich die Mühe gegeben hat, die *Grundlage des Naturrechts* 1798 zu rezensieren, deren erster Teil vorrangig der Ableitung der Intersubjektivität gewidmet ist,⁴¹ von der Fichte schon in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* verkündet hatte, dass sie für eine Rechtslehre erforderlich sei.⁴² Tatsächlich wird dieser wichtige Teil von Fichtes Lehre nicht ganz übergangen, und auch wenn Reinhold auf die Einzelheiten der Aufforderungstheorie überhaupt nicht eingeht und es für nötig hält, für den uneingeweihten Leser eine Rechtfertigung des ableitenden Teils der Rechtslehre zu bringen, der „für so manche Recensenten ein Stein des Anstoßes“ gewesen sein soll,⁴³ so re-

37 *Wissenschaftslehre nova methodo*, Fichte-AA IV/2 und *Wissenschaftslehre nova methodo Krause*, Fichte-AA IV/3.

38 *Wissenschaftslehre nova methodo Krause*, Fichte-AA IV/3, vgl. insbesondere § 13, 433–447.

39 Vgl. insbesondere ebd. 446: „Der auffallendste Beweis daß der Kantische Criticism nicht vollendet ist, ist daß Kant sich über diesen Punct [sc. den Grund der Annahme eines Reichs vernünftiger Wesen außer mir] nicht erklärt hat. Kant war der Sache äuserst nahe in der Kritik der Urtheilskraft. [...] Bei Kant kommt das Prinzip der Annahme vernünftiger Wesen auser uns nicht vor als ein Erkenntnißgrund, sondern als ein praktisches Prinzip, wie er es in der Formel seines Moralprinzips aufgestellt hat [...]; aber da muß ich doch schon vernünftige Wesen auser mir annehmen, denn wie will ich sonst dieß Gesetz auf sie beziehen?“

40 Vgl. z. B. den Brief von Fichte an Reinhold vom 29.8.1795 (Fichte-AA III/3, insb. 386 f.), in welchem der später in der *Wissenschaftslehre nova methodo* weiter entwickelte „große Mangel“ in den „Kantischen Grundsätzen“ schon klar identifiziert wird.

41 Vgl. vor allem *Grundlage des Naturrechts*, Fichte-AA I/3.340–348.

42 Vgl. *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Fichte-AA I/3.33 f.

43 Reinhold, *Rez. Naturrecht*, 453.

feriert er doch, wenn auch in extrem knapper Form, über das Ergebnis dieser Ableitung.⁴⁴ Unbegreiflich ist, wie er dieses Ergebnis wieder ganz vergessen kann, sobald er den Standpunkt wieder wechselt, und, ohne das leiseste Argument vorzubringen, die Wissenschaftslehre des metaphysischen Egoismus bezichtigt. Könnte es sein, dass er bei Bardili – der sich nie um die Intersubjektivitätslehre gekümmert und nur ein paar befremdende Bemerkungen über nachempfundene Pferdevorstellungen geäußert hat,⁴⁵ die Schelling dazu veranlassten, von Bardilis „bestialischer“, bzw. „pferdemäßiger Phantasie“⁴⁶ zu sprechen – eines Besseren belehrt worden ist?

Literatur

- Anonym (1801): „Rez. *Beyträge zur leichtern Uebersicht*“, in: *Litteratur-Zeitung*, 22.–25. Juni, Nr. 120–123, 953–980.
- Lauth, Reinhard (1962): „Le problème de l’interpersonnalité chez J.G. Fichte“, in: *Archives de Philosophie* 35, 325–344.
- Pareyson, Luigi (1950): *Fichte. Il sistema della libertà*. Torino.
- Philonenko, Alexis (1966): *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris.
- Shakespeare, William (1797): *Dramatische Werke*, übers. v. A. W. Schlegel, Bd. 1, Berlin.
- [Studenten] (1794): „An Ihren unvergeßlichen Lehrer Reinhold bey seiner Abreise nach Kiel, Seine Schüler“, in: *NTM*, Bd. 1, April, 319–322.

⁴⁴ Vgl. ebd. 452f.

⁴⁵ Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, 99. Vgl. dazu auch Fichte, *Rez. Bardili*, Fichte-AA I/6.439) und Hegel, *Differenzschrift*, Hegel-AA 4.228.

⁴⁶ *Zettel an Squenz*, Schelling-AA I/11.227f.

Federico Ferraguto

Rhythmus and Setzen

Fichte's Answer to Rational Realism

Abstract: In this paper I will show Fichte's stratified position toward Reinhold's and Bardili's Rational Realism (Section 1). After a general description of Reinhold's criticism of Fichte, contained, above all, in the second issue of Reinhold's *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* (Section 2), I will try to highlight Fichte's public rejection of Rational Realism as found in Fichte's review of Bardili's *Grundriß der Ersten Logik* and in his *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold* published in 1800 and 1801 (Section 3). I will then discuss the assimilation of the basic elements of realism in the *Wissenschaftslehre* from 1804 to 1807 (Section 4) and its instrumentalization in an anti-Schellingian sense (Section 5).

1 Stratifications

The thirteen expositions of the *Wissenschaftslehre* that Fichte constructs between 1801 and 1814 share a substantial reaction to the changes in the contemporary philosophical panorama. In the aftermath of the *Atheismusstreit* and after Jacobi's open letter *Jacobi an Fichte* (1799), discussion of Kant's philosophy is characterized by transition from a model of philosophical science, based on the description of the structures of concrete subjectivity, to an idea of philosophy as speculative knowledge, which reflects on the relation between knowledge and what constitutes its root such that the former cannot be reduced to the latter.¹ Fichte reacts to this transition, and clarifies his starting points, explains the peculiar features of his system and the goals of his reflection, while detecting the weaknesses of competing positions. Nevertheless, Fichte also appears extremely receptive to his antagonists.² They inspire and push him to incorporate their positions into the *Wissenschaftslehre*. This applies to Schelling's and Jacobi's theories and even to Reinholdian and Bardilian realism.³ In this latter case, Fichte seems to assume a stratified position comprising three different stances. After

¹ See Zöllner (2000).

² See on this topic Zöllner (2013). For a general account on idealism and realism from 1800 on, see also Förster (2012) and Beiser (2008).

³ For a general account on realism in classical German philosophy, see also Pluder (2013).

presenting Reinhold's criticism of Fichte as contained, above all, in the second issue of Reinhold's *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts* (Section 2), I will highlight these three stances:

1. Fichte's public rejection of Rational Realism as found in his review of Bardili's *Grundriß der Ersten Logik* and his *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold*, published in 1800 and 1801 respectively (Section 3).
2. Fichte's assimilation of the basic elements of realism into the *Wissenschaftslehre* between 1804 and 1807 (Section 4).
3. Fichte's instrumentalization of this assimilation in an anti-Schellingian sense (Section 5).

2 Fichte's Paradox

Reinhold's *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts* play an important mediating role in this context. In his collective and interactive work, Reinhold condenses the different tones of the German philosophical post-Kantian debate. He tries to bring them back to the purely fundamental task of philosophizing: to establish knowledge by ascertaining and manifesting its truth.⁴ Transcendentalism (embodied by Kant, Fichte, Schelling, and Reinhold himself) is only a partial solution to this task. The absolutization of the spontaneous positing (*Setzen*) of reason carried out through transcendental philosophy does not allow for highlighting the fundamental 'rhythm' of the real. This rhythm is a manifestation of the fundamental principle of identity, a condition of the possibility of all our knowledge, beyond which there is nothing but absolute and individual free will (*Willkühr*).⁵ This free will arises when we forget the differences between the fundamental and extra-subjective structure of this rhythm and its subjective component, which makes possible both the awareness and the manifestation of it. Only through the perception of such differences is it possible to free philosophy from "willful servitude, known in the modern age as pure ego, self-activity, freedom and reason."⁶

On this basis, Reinhold, after an initial attempt at conciliation, constructs his criticism of Fichte.⁷ According to Reinhold, the fundamental problem of tran-

⁴ For a description of Reinhold's conception of the aim of philosophy see Valenza (1994).

⁵ *Bardilis und Reinholds Briefwechsel*, 105–106.

⁶ *Ibid.* 122.

⁷ See *ibid.* 83. The reasons for Reinhold's fluctuation between Logical Realism and the *Wissenschaftslehre* have been explored by Schrader (1999) and Valenza (2004).

scendental philosophy is that it confuses thinking and representing, being and experience, and identifies the activity of the representative subject with the general operationality and the absolute unity of reason, expressed by thinking.⁸ Reinhold defines the *Wissenschaftslehre* as a synthesis of previous attempts to conceive of the absolute subjectivism on which Kantian philosophy is based. Influenced by Schulze's skepticism, Fichte takes on the idea of overcoming Reinhold's principle of consciousness. From Maimon he takes the idea of a philosophy as immanent science, which rejects any synthesis between heterogeneous elements. "Fichte's discovery," therefore, would be that "philosophy generally consists in the deduction of the reality of knowledge and the knowable from the absolute subjectivity of knowledge."⁹ This also implies that the fundamental philosophical truth constructed by Fichte is precisely the 'I am,' which one can presuppose in every *I* outside itself. But, unbound from any sensitive assumption, the *I* is a source of absolute certainty that has no other content than itself. The feeling of certainty, however, cannot exist by itself. In fact, feeling can always be disturbed by arbitrary interpretations generated by fantasy. This disruption can be eliminated through thinking, which removes the immediacy of feeling and transforms certainty into truth. Fichte's identification of 'I am' and thinking, viz. between *Denken* and *Handeln*, however, implies the identification of that which produces the feeling of certainty and that which protects it from every fantastic illusion.¹⁰ Fichte's psychologism has two fundamental implications:

1. The identification of thinking and the object of thinking. In this way, Fichte mixes the sphere of pure rationality with that in which rationality concretizes itself as solid knowledge.
2. The failure to recognize thought as something that goes beyond thinking subjectivity. Consequently, Fichte did not adequately distinguish thinking from fantasizing.

The *Wissenschaftslehre* is thus characterized by a paradox: the attribution of the ability to think to the *I* implies that the *I* is an individual. According to the postulate of the *Wissenschaftslehre* to experience oneself as an individual, it is first necessary to disregard the object being thought of and to look at oneself.¹¹ But in order to look away from the object, one must have previously presupposed its existence. However, it is not possible to presuppose the existence of objects by

⁸ See *Beiträge Übersicht H 1*, 82.

⁹ *Beiträge Übersicht H 2*, 48.

¹⁰ *Ibid.* 52.

¹¹ See for example Fichte-AA I/4.201.

admitting that they can exist only when they exist for the *I*, meaning that they are only understood from a feeling of necessity generated by their representations. The *Wissenschaftslehre*, therefore, implies a hidden empiricism.¹² In fact, it is necessary to admit the existence of an object outside of us before being able to affirm that such an object only makes sense in light of our observation. Furthermore, if thinking is characterized by not looking at the empirical determinations and by focusing on oneself as a subject of disregard, “to turn to myself I must necessarily admit something to myself to which I turn my gaze” and I cannot disregard that fact if I want to avoid the regress to infinity. “If I cannot think it, I can only feel it. But the feeling is a ‘non-thinking’; and a non-thinking is an imagining.”¹³ Fichte’s *I* would therefore be merely the shadow of itself, characterized by the claim to be absolute, but concretely defined by its irreducible individual character. The nonsense into which Fichte’s philosophy falls is highlighted, in slightly different terms and much closer to Jacobi’s point of view, in Köppen’s essay “*Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre.*”¹⁴ The author reflects on the first three principles of the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* and interprets Fichte’s transcendentalism as a position that unduly identifies thought and being. The knowledge exposed by the *Wissenschaftslehre* could also be valid. Nevertheless, it presupposes the idea of an absolute being that founds it and that is unconceivable (*unbegreiflich*) from the point of view of knowledge itself.¹⁵ According to Köppen, this idea comes from within us. We are aware of it through our very existence. But it does not coincide with our intellectual activity. The problem of the *Wissenschaftslehre* would, therefore, not be its presenting itself as pure logic but, rather, its forgetting to be the expression, or existence, of this pure being. Forgetting the difference between being and existence, Fichte identifies being and positing, and consequently derives each objective being from the pure subjectivity of the *I*. Köppen infers, therefore, that the basis of the perplexity of the *Wissenschaftslehre* consists in the fact that “all our knowledge looks at *being*, but it is not possible to treat this *being* as something different from what it is, as mere knowing.”¹⁶ All these contradictions make the *Wis-*

12 The empiricism of which Reinhold speaks, however, seems to be different from that exposed by Hegel in the *Differenzschrift*. For Reinhold, pure consciousness is an empiricist illusion. For Hegel, by contrast, Fichte’s empiricism is due to the lack of reconciliation between pure and empirical consciousness. See Hegel-AA 4.34.

13 *Beiträge Übersicht H 2*, 57.

14 On Friedrich Köppen’s philosophy see Erdmann (1848) and Tarli (2016) 157–181.

15 *Beiträge Übersicht H 2*, 166–167.

16 *Ibid.* 175.

senschaftslehre an expression, rather than an authentic thought, of a methodical illusion of thought (*methodische Schein des Denkens*) which, from Reinhold's point of view, has notable practical consequences. In the essay "Ueber die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der Kantischen – und der gesammten Philosophie der Fichtisch-schellingschen Schule" (*On Autonomy as principle of Kantian practical philosophy and of the whole philosophy of the Fichtian-Schellingian school*), Reinhold describes the very idea of autonomy of reason as a determination of free will.¹⁷ In fact, reduced to the expression of a purely individual spontaneity, the claim of autonomy is mere sublimation of a sensitive pleasure.¹⁸ More specifically, it is an expression of the "pleasure of independence from the feeling of pleasure and displeasure."¹⁹ What transcendental philosophy calls freedom is but an individual response to a presupposed sensitive stimulus. Only in a second instance does the imagination purify this sensitive stimulus and lead the subject to fantasize about any kind of freedom that overcomes the stimulus, only to find itself in a purely fantastic and fantasized world. It would be incongruous to maintain, as Fichte does,²⁰ that the philosopher's action only makes sense as acting in faith. In fact, the claim of autonomy of reason implies a rejection of openness of oneself to the other and, therefore, the possibility of faith. The same admission would also be the basis for recognizing the activity of the philosopher as the expression of a sensitive and finite being, which immediately implies the negation of the fundamental presupposition of the whole *Wissenschaftslehre*. The transcendental philosopher would thus constantly confront the *Abgrund des sich losreissenden Selbstes*.²¹ According to Reinhold, being authentically autonomous does not signify the ability to reduce everything to oneself, but rather to elevate oneself to a level of thought that allows one to recognize a structural dependence on a truth that is revealed in acting but not given to acting itself.²² The acting itself can be true, but its truth presupposes an original irreducible truth that does not depend on it.²³ According to Reinhold, there is no authentic knowledge outside of such thought that cannot be interpreted as an effect of the absolute positing of the *I*, but rather as an application of

17 See on this topic Bondeli (1995) 318–327.

18 See *Beiträge Übersicht H 2*, 114.

19 *Beiträge Übersicht H 2*, 177.

20 See *ibid.* 167, and Fichte-AA I/5.256.

21 *Beiträge Übersicht H 2*, 139.

22 For a deeper discussion of this problem, see Ferraguto (2017).

23 See *Beiträge Übersicht H 2*, 139–140.

thinking *as* thinking.²⁴ Application is the place where the absolute identity and unity of thought is announced. But thinking does not come about through the application itself, in which it is instead preserved as such.²⁵ Neither identifiable with intuition nor representation, Reinhold's thinking cannot be assimilated to thinking of an object, nor to the actions of inferring, conceiving or judging, which fall into the field of application. Reinhold speaks of *Denken, als solches*, which is identical to itself, a self-contained substance and which is through (*durch*) itself, that is to say, it exists in itself. In this sense, thinking does not return to itself to understand itself. But it is expressed by applying itself to a matter, which, for Reinhold, is not given, but postulated as required by the articulation of thinking in its application. In this way Reinhold intends to transpose the Kantian question of the subject's access to the world from the level of the correct use of the subject's faculties²⁶ to that of an extra-subjective articulation of thinking itself. In other words, Reinhold stresses, against Fichte, the fact that the truth of thinking does not depend on the effort of a subject who establishes a legitimate reference to an object, but on the objective articulation of thinking itself. It is a position which is apparently far from the global idea of the *Wissenschaftslehre* as a self-reflecting practice that presupposes the exercise of factual freedom on the part of a concrete subject, or a 'we' that builds the doctrine of science.²⁷ Reinhold's position, however, seems to make it possible to think of the otherness that lies beyond thought in terms that are different from those of mere faith, typical of natural consciousness. On this problem, Reinhold focused his attention in the *Paradoxien* on recent philosophy, arguing that natural consciousness and philosophy have a common root,²⁸ but also that philosophy is able to open up a new space in which to think *ad infinitum* of such an identical root.²⁹

24 For a deeper account of Reinhold's conception of thinking, see Bondeli (2018b). For a discussion and historical contextualization of Reinhold's concept of thinking, see also Bondeli (2018).

25 See *Beiträge Übersicht H 1*, 105.

26 Kant, KrV B 25.

27 See Fichte-AA I/2.119, II/8.83, II/9.47.

28 See *Paradoxien*, 60.

29 See *ibid.* 87–88.

3 Qui se credebat miros audire tragoedos

Fichte's first public reaction to the criticisms formulated from the point of view of Reinhold's realism was aimed at declaring the incompatibility between the *Wissenschaftslehre* and Bardili's realism.³⁰ The review of Bardili's *Grundriß*, published at the end of October 1800, is very clear and is the result of a series of private annotations in which Fichte scrutinizes the Bardilian perspective and draws some well-defined conclusions. The first of these refers to Bardili's point of departure. His so-called 'first logic' (*Erste Logik*) is certainly not a theory of the pure forms of thinking. Rather, it is metaphysics in the Kantian sense, in other words a reflection on the structural elements of reality, also from the material point of view. Yet the affirmation of thinking as a fundamental element of such metaphysics sounds contradictory. Assuming that thinking is identical to counting, as Fichte already makes clear in the *Grundlage*,³¹ it is not possible to separate thinking and judging. Counting presupposes the transition from one term to another and, therefore, a determination.³² Just as it is true that thinking cannot be a consequence of judging,³³ it is equally true that judging cannot be derived from thought. These are not separable activities, but determinations of a single rational operability that the *Wissenschaftslehre* is able to reconstruct and thus to deduce. The *Grundriß* and the *Wissenschaftslehre* can also have the same point of departure, the identity $A = A$. But for Bardili, this identity is mere repetition. For the *Wissenschaftslehre*, identity implies the awareness of the being posited as A in consciousness and therefore an unavoidable self-reflective activity. This activity does not coincide with A . But it is inevitable that A be exposed. In fact, only through free reflective thinking can one thematize a philosophical argument in such a way that it "can be thought of, in turn."³⁴ This makes it impossible to deduce coherently the passage from the abstract affirmation of thought to its concrete application. The affirmation of matter as the *plus* that makes application possible is, in fact, the source of an empty dogmatism. The absolute, in fact, would no longer be one (thinking), but would be two (thinking and matter).³⁵ Without the possibility of justifying its presuppositions,

30 For a deeper account on Fichte's criticism of Bardili, see Ivaldo (1987) 103–123.

31 See Fichte-AA I/2.255–256.

32 See Fichte-AA II/5.244.

33 See Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, 16–17.

34 Fichte-AA I/6.438.

35 See Fichte-AA II/5.253. I have investigated the different status of matter in Bardili and Reinhold in Ferraguto (2018).

Logical Realism would be only a *mise en scène* of realism, in the same sense of the Horatian verse that Fichte mentions in the course of his annotations: *qui credebatur miros audire tragoedos*. Bardili's realism would only be promised, and not realized. It would remain an index of facts of common consciousness, an expression of an eclectic philosophy and simple variation of Reinhold's *Elementarphilosophie*.³⁶ And even the most refined version of realism given by Rational Realism in Reinhold's *Beyträge zur leichtern Uebersicht* is not without difficulties. For Fichte, the incorrect presuppositions of Bardili's realism lead to an equally incorrect identification of *I* and individuality. The activity related to the formulation of a judgment assumes individuality only as a starting point. Nevertheless, every individual judgment opens a wider epistemological field that encompasses not only the specific judgment, but an infinity of possible judgments derivable from the laws that define the judgment itself and not through an arbitrary act of the individual subject.³⁷ According to Fichte the opening of this epistemological field constitutes the fundamental mediation through which thinking can be repeated. The *Wissenschaftslehre*, therefore, does not directly grasp what is repeated but rather investigates the relation between the actual repetition and what makes it possible. This is why the *Wissenschaftslehre* would place itself 'lower' than Reinhold interprets it. Its purpose would be precisely the definition of that mediating 'x' that allows us to grasp thinking as different from its application and to say how our insight to catch such a difference should be featured.³⁸ Moreover, the claim itself to explain the structure of thinking leads to fixing it as an object of reflection and understanding. But to thematize it also means integrating it into a discursive understanding from which it is radically different.³⁹ In terms somewhat closer to the contemporary debate on realism, one could say that Fichte's position reflects the idea that every affirmation of the reality of being implies the affirmation of its existence. But this assertion takes what is claimed to exist to be included in a system of reference. It would, indeed, be impossible to affirm the reality of something without understanding it.⁴⁰

36 See Fichte-AA I/6.434–436.

37 See Fichte-AA I/7.292–293.

38 See *ibid.* 302.

39 See *ibid.* 303. On Fichte's criticism of Reinhold, see Zöllner (2003).

40 See Stella & Ianulardo (2018) 2: "However we can ask the following question to those who maintain that the object is independent from its relation to the subject: if the object exists before being detected, how can I be certain that the detected object be the same as the object in itself?" This position criticizes the possibility of supporting a pure realism or, to use the expression of Ferraris (2015) 225, a positive realism. With this expression Ferraris means the possibility of assuming the ontological constitution of the real as independent of knowledge, as a condition of the possibility of knowledge. This positive realism, based on a conception of reality as resistance

However, this also undermines any claim to affirm a pure realism as being incompatible with minimalist idealism. How is it possible, then, to construct a system of reference that allows the understanding of the reality of something as being distinct from our activity of observation and reflection? And how would it be possible that our observation could take place without a conscious differentiation from what is seen?

4 Being, existence, knowledge

These two questions define the background of the *Wissenschaftslehre* between 1804 and 1807. Here one can find an assimilation of positions within Rational Realism that aim to show that “there is no philosophy of the *us* or of the *I*: but there is only one beyond the *I*,”⁴¹ and, it could be added, that every philosophy “beyond the *I*” is possible only through the *I* itself. Fichte’s assimilation of Rational Realism seems to concern three fundamental points that involve both the justification of the fundamental mediation between absolute and concrete knowledge as well as the definition of practical perspectives linked to this mediation: 1. the position of consciousness; 2. the relation between being and existence; 3. the function of drive (*Trieb*).

4.1 The position of consciousness.

One of the most explicit passages in which Fichte confronts rational realism is lesson XIII of the second exposition of the *Wissenschaftslehre*/1804. Here Fichte carries out a confrontation between idealism and realism which he traces back to a single idealistic procedure.⁴² Taken by itself, idealism assumes knowledge as the generating principle of *being*. Realism, on the contrary, assumes *being* as the generating principle of knowledge. However, this *being* can only be seen

for knowledge (ibid. 221), does not seem to define the way in which we form the system of reference which allows us to give meaning to reality itself. It is interesting, however, to note that Ferraris’ conception of realism starts from the Fichtian idea according to which reality is characterized by its *Aufforderungscharakter* (ibid. 227; see also Ferraris (2012) 127). But he fails to account for the position of this concept in the overall system of Fichte and in the development of the position of transcendental philosophy. For a critical account of the relation between Fichte and the contemporary debate on realism, see also Asmuth (2017).

⁴¹ Fichte-AA II/8.189.

⁴² See ibid. 226.

as starting from a projection that can be carried out by knowledge itself. This would be the typical projection of those who, like Reinhold and Bardili, make “thinking as thinking the principle of *being*.”⁴³ The *Wissenschaftslehre*, on the other hand, denies the validity of this factual projection and explains that it is impossible to grasp the truth, viz. the principle of *being*, without the mediation of consciousness. But, at the same time, it makes clear that consciousness is only an outer envelope, a fact that must be removed from the truth itself once it appears. The *Wissenschaftslehre* makes explicit that consciousness is an instrument to be subtracted from what it allows to manifest itself. In this way, it un-masks the *proton pseudos* of the current philosophical systems.⁴⁴ These posit the absolute as a fact, but they do not provide a justification for the argumentative space in which they perform this. In lessons XV-XXI of the *Wissenschaftslehre*/1804-II, Fichte takes up the question and examines it in detail. In fact, he defines an analogy between the principle of knowledge, just as *esse in mero actu*, and the development of knowledge itself as starting from a free act of the ‘we’ that indeed constructs it.⁴⁵ This analogy, which prevents us from considering the *esse in mero actu* as an object of objectifying hindsight, makes it possible to give an account of it based upon reflection on our act of constructing knowledge. However, this does not mean that the principle has a self-reflecting structure. Self-reflection only allows us to establish a system of reference that allows us to grasp the reality of *esse in mero actu* as an absolute principle of knowledge. The construction of knowledge is an expression of vitality and unconditional freedom that has both a problematic and categorical value: problematic, because the act does not derive from a cause and therefore is completely free; categorical, because the freedom that it expresses is unconditionally valid.⁴⁶ In the context of the *Wissenschaftslehre*/1804-II, the development of self-reflection is articulated through the argumentative operator *Als*. Fichte takes up the structure of Rational Realism, according to which thinking repeats itself *als* thinking. But, rather than understanding the structure of *als* as an element that makes repetition possible, he understands it as a condition of the possibility of both articulating and manifesting thinking and, therefore, as a condi-

43 Ibid. 209. This passage has been analyzed in this way already by Goubet (2009) and Piché (2005, 2007) as a basis to investigate the difference between Fichte’s phenomenology and that developed by Reinhold in *Beiträge Übersicht H 4*. Fichte, however, develops considerations that are not related to phenomenology as a specific science, but rather in relation to the point of view of the *Wissenschaftslehre* distinct from Rational Realism.

44 See Fichte-AA II/8.213.

45 See *ibid.* 152.

46 For a deeper interpretation of the practical side of this passage, see Ivaldo (1998) 58.

tion of the possibility of concrete understanding. This is closer to Reinhold's claim, according to which thinking cannot be understood by itself, but only makes sense *als* the application of thinking.

4.2 Being and existence

A very similar dynamic is also taken up in the *Wissenschaftslehre/1805*.⁴⁷ Here Fichte uses a terminology very close to that used by Köppen and, only in a second instance, focuses directly on the questions posed by Reinhold's Rational Realism. The relation between thought and application, or between the absolute and knowledge, here becomes the relation between being and existence. Since existence is manifestation which makes being understandable, knowledge is the existence of being. More precisely, this means that being can only be understood insofar as it is translated into a discourse that indeed highlights it but does not produce it.⁴⁸ Between existence and being, in this sense, there is no relation of consequentiality. As with Rational Realism, Fichte admits that existence does not derive from *being*, but from a cause. At the same time, it is not an analytical implication. *Being* can only be grasped from an understanding of a free projection through an argumentative exposition.⁴⁹ As in the *Wissenschaftslehre/1804-II*, existence is purely qualitative unity and free projection, capable of building both itself and self-consciousness. In short, it assumes the same form as the I.⁵⁰ This structure, as with the *Wissenschaftslehre/1804-II*, develops itself through two fundamental operators: *Als* and *Durch*. By *Als*, Fichte indicates the ability of existence to construct itself.⁵¹ By *Durch*, Fichte indicates that the self-construction of existence takes place in the form of an argumentative sequence, that is to say, as a transfiguration of being in a justified discourse that gives it meaning. Unlike Bardili and Reinhold, who conceived of thinking, the absolute, and the *prius kat' exochen* as identical, Fichte argues that the *prius kat' exochen* can only be the self-relation of the understanding through *als*: "Every blind projection, each forgetting about itself, every empirical concrescence is [...] a projecting that makes sense only within the framework defined by knowledge."⁵² That is to say, the immediate expression of existence indicates "only the form, the absolutely neces-

⁴⁷ For a complete account on this exposition of the *Wissenschaftslehre*, see Janke (1999).

⁴⁸ See Fichte-AA II/9.185. See Ivaldo (2003).

⁴⁹ For a complete analysis of this point, see Asmuth (2009).

⁵⁰ See Fichte-AA II/9.190.

⁵¹ See *ibid.* 195.

⁵² *Ibid.* 213.

sary *modus existendi* of divine existence.”⁵³ But this does not mean that existence is being. Existence is the subject of an inner and immanent development that leads to a destruction (*Vernichtung*) of itself, in respect to something the value of which is beyond itself. What remains from such an annulment becomes independent of knowledge. Fichte speaks in this sense of faith (*Glaube*) and understands it not in contradiction to knowledge, but as a possibility that results from the self-development of knowledge itself. Faith does not annul the potential of knowledge. Rather, faith it limits freedom by aiming it towards an element that transcends knowledge.⁵⁴

4.3 The Trieb des Seins

By defining the relation between being and existence, what remains to be recognized is what motivates the free projection that characterizes existence itself. We have seen that in its factual beginning it is an arbitrary projection. In its full development it is, however, a reasonable answer to a law. In terms of the contemporary debate on realism, this problem could be formulated in the following terms: what drives us to hypothesize that a certain system of reference can legitimately account for the reality of something? We have seen that in Reinhold’s criticism of Fichte this motivation was constituted by a merely sensible drive related to the pleasure of independence. In the expositions of the *Wissenschaftslehre* and in particular in 1804 and 1807, Fichte takes up this response, articulates it in a coherent way with his theory of knowledge as manifestation of the absolute and sets it against Bardili’s idea, according to which intentional consciousness is generated by a “drive of matter” (*Trieb durch die Materie*).⁵⁵ Between 1804 and 1807, Fichte speaks instead of a “drive of being” (*Trieb des Seins*).⁵⁶ With this theory, apparently far removed from the reflections of the Jena-*Wissenschaftslehre*, Fichte aims to highlight the objective correlate of the feeling of certainty generated by the self-realization of knowledge. Knowing something means being sure of what is known. This feeling of certainty nullifies knowledge in relation to what is known and, therefore, in relation to the position of a *being*. However, this being is posited through knowledge itself. It is not a given object, but a dynamic expression which is seen not as productive activity

⁵³ Ibid. 229.

⁵⁴ For the role of faith in *Wissenschaftslehre*/1805, see Zöller (2007).

⁵⁵ Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, 105.

⁵⁶ A first account of this concept was given by D’Alfonso (2009).

or real causality but as a (non-creative) tendency that is mere intention.⁵⁷ In the *Wissenschaftslehre* of 1807, Fichte explains as found in *Wissenschaftslehre/1804-II* that the relation between the immanent life of knowledge and being is only possible from the point of view of knowledge itself. But the grasping of this reality cannot take place “through a conclusion starting from certain premises,”⁵⁸ as Reinhold would maintain, but as a tendency of knowledge to come out of itself by virtue of absolute certainty. Thus, unlike Bardili and Reinhold’s criticism, for Fichte, the performance of intentional consciousness is not determined by response to an external stimulus, but is comprehensible as configurations of this tendency.⁵⁹ Only in this sense is it possible to speak of revelation and creation, revelation in the sense of a completed manifestation of knowledge in its self-reflective structure and creation in the sense of the genesis of intentional consciousness as the expression of this complete manifestation.⁶⁰ Thus, the drive theoretically treated by Fichte in his later exposition of the *Wissenschaftslehre* can be differentiated from the sensitive one. In its formal structure it can be exempted from the sensitive one. Its causality is activated by an affection. But this affection does not define, as Reinhold would have liked it to, a deficiency to be sublimated; rather it defines a structural vitality of knowledge and its structural dependence on the other through itself. The *Trieb des Seins*, therefore, defines a mere tendency to express itself and to represent itself, understanding itself as a “being beyond being” (*Sein ausser dem Sein*).⁶¹ Fichte thus conceives of the drive as the fundamental impulse that leads knowledge to construct schematizations of reality. This drive cannot be identified with a sensitive drive (Reinhold), because it does not correspond to a determination of the structure of the concrete subject. And it cannot be identified with a ‘drive of matter’ (Bardili), since it does not correspond to a formal need that makes the repetition of thought possible. Finally, Fichte’s ‘drive of being’ cannot be identified with the Schellingian original drive or ‘soul of the world’ (*Weltseele*). According to what Fichte wrote to Schelling on May 31, 1801, it is not a hidden force that structures organic nature, but the “irrational core”⁶² of reason that allows us to understand it.

57 See Fichte-AA II/8.261, 265.

58 Fichte-AA II/10.165.

59 See for a deeper interpretation Gabriel (2011) XVII–XVIII.

60 Fichte-AA II/10.171.

61 *Ibid.* 170.

62 Fichte-AA III/5.49

5 Strategic function of the Fichtian approach to Rational Realism

Beyond the critical comparison, one can see how the perspective of Rational Realism exerts some influence on Fichte. The process of the rejection and that of the assimilation/revision of realism allows Fichte to move in two directions. Through rejection, he claims to reject the criticisms of Jacobian origin related to the interpretation of the *Wissenschaftslehre* as a philosophy that identifies *being* and *positing*. Through the process of assimilation/revision, Fichte tries to prevent the possible extension of the *Wissenschaftslehre* into a broader philosophical system that transfers the same characteristics of knowledge into nature.⁶³ This approach to Rational Realism allows Fichte to move against the Schellingian extension of transcendental philosophy in two ways, indicated by Reinhold's critique of transcendentalism.⁶⁴ On the one hand, Fichte exploits the Reinholdian critiques *pro domo sua*, rethinking the same critical elements that, according to Reinhold, invalidate the Schellingian system of identity. For Reinhold, Schelling's philosophy of identity would not represent a real alternative to the *Wissenschaftslehre* or, more generally, to transcendental philosophy. In *Beiträge Übersicht H 2*, he interprets the Schellingian development of transcendental philosophy as "physical realism" which can be considered "the second fundamental science of pure philosophy"⁶⁵ in the spirit of Schelling's *System des transzendentalen Idealismus*. The characteristic of this physical realism would be that of "starting from an absolute being" and identifying it with the world itself, founded by itself and for itself, and understood as an organic unity. This consequence of Schelling's realism, however, would not be different from Fichte's empiricism. The transcendental science of nature presupposes an absolute object in the same way as the *Wissenschaftslehre* cannot but presuppose the realism of natural understanding.⁶⁶ However, by renouncing susceptibility to the other individual beyond itself, Schelling's philosophy is not a step forward compared to that of Fichte, but rather a regression towards the Spinozian theory of substance in which, according to Reinhold, affirmation of the being in itself of the world and affirmation of the being in itself of substance coincide. Fichte takes up these criticisms and reinforces them from the standpoint of the *Wissenschaftslehre*. From the point of view of the *Wissenschaftslehre* it is

⁶³ Fichte-AA III/4.363.

⁶⁴ This interweaving has been well brought to light by Zahn (1965).

⁶⁵ *Beiträge Übersicht H 2*, VI.

⁶⁶ See *Beiträge Übersicht H 5*, 161.

not possible to construct a ‘second fundamental science’ of philosophy insofar as it is not possible to think that the system of reference built at the level of knowledge can be considered an integral part of nature. Transcendental philosophy constructs a mere image of being, but has no means of affirming that what it constructs can represent the real constitution of the object to which it is addressed. And this is true with respect to the constitution of nature as well as to the constitution of the absolute. To think that nature is constituted according to the structure of knowledge or to affirm that *being* consists of an objective and subjective part means, for Fichte, unduly transferring laws that are valid only for understanding the world to the world itself. Like Reinhold and Bardili, Schelling has not understood that the structure of knowledge must be subtracted, like its manifestation, from the being that appears through it.⁶⁷ One can therefore agree with Reinhold and affirm that Schelling’s realism is only apparent. Schelling’s system of identity is in fact a subjectivism that is not aware of itself.⁶⁸ The lack of understanding of the position of consciousness in the construction of knowledge places Schelling under the same common denominator of philosophy which is not aware of its own presuppositions. In a direction mirroring that of Reinhold and Bardili’s realism, Schelling grasps *being* as constituted by intelligence and transfers the structure of intellectual intuition (i.e. the coincidence of subject and object) into the absolute itself. In this way, however, he again exchanges projection and being without understanding that the latter can only assert itself once the projection itself has become clear as a mere representation. Schelling’s philosophy is, then, an expression of a concrescence, that is, of the disorganized and unjustified juxtaposition of heterogeneous elements. In this sense, it is also a form of empiricism and, therefore, has nothing to do with the transcendental approach. Consequently, from the transcendental point of view one cannot theorize a hidden force that moves nature. Only knowledge can attribute an intrinsic vitality (impulse of being) and consider it an instrument that allows the irrational nucleus of reason to emerge.⁶⁹

⁶⁷ See on this topic Zöllner (2006).

⁶⁸ See Fichte-AA II/9.183, 197.

⁶⁹ Fichte-AA III/5.49.

6 Conclusion

The critical reaction to Rational Realism and its instrumentalization in an anti-Schellingian sense thus allows for the formulation of two orders of conclusions that are at the same time a point of departure for further research:

1. From the theoretical point of view the development of the *Wissenschaftslehre* plays a mediating role in the current debate on realism. The *Wissenschaftslehre*, in fact, shows how the reality (of the absolute, of objects, of the external world) can be affirmed only in light of a system of reference that it, as a critical observation of reality, builds. In this way, the *Wissenschaftslehre* permits an escape from the vicious circle of a supposedly pure realism for which it is not possible to affirm the absolute reality of anything. As Fichte shows, both in the *Wissenschaftslehre* of 1804 and in that of 1807, idealism and realism cannot be opposed in a philosophically legitimate way. Only an idealism that is aware of its own conditions and limitations can give rise to an authentic and justifiable realism.⁷⁰
2. From a philological and historical point of view, Fichte's reaction to Rational Realism makes it possible to describe a complex outline. Through the approach to Rational Realism, Fichte seems to find a way to clarify the virtual and figurative dimensions of knowledge regarding a nucleus that constitutes it and, at the same time, obtains the tools to further incorporate into its philosophical position the Schellingian philosophy of nature. The possibility of grasping this complex outline both enriches and facilitates the arguments and the changes in terminology of the later Fichte.

References

- Asmuth, Christoph (2009): "Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit", in: *Fichte-Studien* 34, 49–66.
- Asmuth, Christoph (2017): "'Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth.' Fichte und der Faden der Ariadne", in: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 13, 1–13.
- Beiser, Frederick (2008): *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard.
- Bondeli, Martin (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789–1803*, Frankfurt a. M.

⁷⁰ Fichte-AA II/10.165.

- Bondeli, Martin (2018): “Denken statt Vorstellen”, in: Jürgen Stolzenberg, Violetta Weibel & Christian Danz (eds.): *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung*, Hamburg, 317–339.
- Bondeli, Martin (2018): “On the concept of thinking in Reinhold’s system of Rational Realism”, in: Federico Ferraguto and Pierluigi Valenza (eds.), *Karl Leonhard Reinhold: Representação, Razão, Linguagem, Revista de Filosofia Aurora* 30:51, 669–684.
- D’Alfonso, Matteo (2009): “Der Trieb des Seins in der Wissenschaftslehre von 1804”, in: Jean-Christophe Goddard and Alexander Schnell (eds.), *L’être et le phénomène. La doctrine de science 1804 de J. G. Fichte*, Paris, 185–192.
- Erdmann, Johann Eduard (1848): *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig.
- Ferraguto, Federico (2017): “Fichte e o realismo racional. Perspectivas praticas”, in: *Estudos sobre Fichte*, 13:2017, 1–20.
- Ferraguto, Federico (2018): “Idealismo racional. A aproximação reinholdiana ao realismo logico”, in: Federico Ferraguto and Pierluigi Valenza (eds.), *Karl Leonhard Reinhold: Representação, Razão, Linguagem, Revista de Filosofia Aurora* 30:51, 645–668.
- Ferraris, Maurizio (2012): “Esistere è resistere”, in: Mario De Caro and Maurizio Ferraris (eds.), *Bentornata Realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, 139–168.
- Ferraris, Maurizio (2015): “Transcendental Realism”, in: *The Monist* 98:2, 215–232.
- Förster, Eckart (2012): *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.
- Gabriel, Markus (2011): *Transcendental Ontology*, New York.
- Goubet, Jean-François (2009): “La phénoménologie de Fichte dans la Doctrine de la Science 1804/II. Une approche historique du concept”, in: Jean-Christophe Goddard and Alexander Schnell (eds.), *L’être et le phénomène. La doctrine de science 1804 de J. G. Fichte*, Paris, 466–477.
- Ivaldo, Marco (1987): *I principi del sapere*. Napoli.
- Ivaldo, Marco (1998): “La visione dell’essere nella *Dottrina della scienza 1804-II* di Fichte”, in: *Acta Philosophica* 7:1, 41–64.
- Ivaldo, Marco (2003): “Philosophie transcendente et ontologie dans la WL de 1811”, in: Jean-Christophe Goddard and Marc Maesschalck (ed.), *Fichte, la philosophie de la maturité (1804–1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Paris, 41–54.
- Janke, Wolfgang (1999): *Johann Gottlieb Fichtes ‘Wissenschaftslehre 1805’. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt.
- Piché, Claude (2005): “Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold”, in: Pierluigi Valenza (ed.), *K. L. Reinhold. Alle soglie dell’ idealismo / Am Vorhof des Idealismus. Archivio di filosofia* 73:1–3, 59–72.
- Piché, Claude (2007): “Les sources du concept fichtéen de phénoménologie dans la Doctrine de la science de 1804 (2e série)”, in: *Laval théologique et philosophique* 63, 7–20.
- Pluder, Valentin (2013): *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schrader, Wolfgang (1999): “Reinholds Systemwechsel von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in Auseinandersetzung mit Fichte”, in: Walter Jaeschke (ed.), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, Hamburg, 85–104.

- Stella, Aldo and Ianulardo, Giancarlo (2018): “Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections”, in: *Philosophia* 46:4, 1–21.
- Tarli, Simone (2016): *Compiti e limiti della filosofia. Bardili, Reinhold, Jacobi e Köppen in dialogo*, Diss., Roma.
- Valenza, Pierluigi (1994): *Reinhold e Hegel*, Padova.
- Valenza, Pierluigi (2004): “Rationaler Realismus. Reinhold zwischen Fichte, Jacobi und Bardili”, in: Walter Jaeschke and Birgit Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, 177–198.
- Zahn, Manfred (1965): “Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem ‘Logischen Realismus’ Christoph Gottfried Bardilis”, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 19:2 and 3, 201–223 and 464–471.
- Zöllner, Günter (2000): “German Realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer”, in: Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German idealism*, Cambridge, 200–219.
- Zöllner, Günter (2003): “Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie: Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold (1799–1801)”, in: Martin Bondeli and Wolfgang H. Schrader (eds.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam and Atlanta, 217–240.
- Zöllner, Günter (2006): “Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein”, in: Ursula Baumann (ed.), *Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, Hannover-Laatzten, 93–110.
- Zöllner, Günter (2007): “‘Intelligenza nella fede’. Il fondamento oscuro del sapere nella ‘Dottrina della scienza 1805’”, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 62:1, 27–40.
- Zöllner, Günter (2013): *Fichte Lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Contributors

Martin Bondeli was Privatdozent of Philosophy at the Universities of Berne and Fribourg (CH). He is editor of *Reinholds Gesammelte Schriften* and the author of books on Kant and post-Kantian German Philosophy. Recent publications: *Reinhold und Schopenhauer* (Basel 2014); *Kant über Selbstaffektion* (Basel 2018).

Daniel Breazeale is a Professor of Philosophy at the University of Kentucky and co-founder of the North American Fichte Society. He has translated several of Fichte's works into English and co-edited more than a dozen volumes of essays on various aspects of his philosophy. He has also published nearly a hundred articles on the philosophy of Fichte, as well as on the thought of Reinhold, Maimon, Kant, Schelling, Nietzsche, and Sartre. His most recent book is *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy* (Oxford University Press).

Faustino Fabbianelli, M.A. in Philosophy at the University of Florence (1992), Ph.D. in Philosophy at the Scuola Normale Superiore of Pisa (1998), is Professor of History of Philosophy at the University of Parma. He is co-editor of Karl Leonhard Reinhold's Correspondence and has edited the two volumes of Reinhold's *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (Hamburg 2003–2004).

Federico Ferraguto is Professor at the Pontifícia Universidade Católica do Paraná in Curitiba (Brazil). He does research on classical German philosophy and is author of the book *Filoso-fare prima della filosofia* (Olms 2010). In recent years he has published several articles on the thought of Fichte and Reinhold and edited the monographic issues of the journal *Aurora* dedicated to Fichte (2015) and Reinhold (2018). He collaborated on the edition of Reinhold's *Gesammelte Schriften*.

Silvan Imhof obtained his doctoral degree in 2011 at the University of Berne and is presently working on the edition of Karl Leonhard Reinhold's *Gesammelte Schriften* at the University of Berne. He is also co-editor of a collection of Jeanne Hersch's philosophical writings. He has written *Der Grund der Subjektivität. Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz* as well as several articles on Reinhold, Fichte, post-Kantian scepticism, and the philosophy of language.

Jindřich Karásek studied philosophy at the universities of Prague and Göttingen and obtained his doctoral degree in Prague (*Denken und Erkennen bei Kant*). From 1998 onwards he was assistant professor at the Charles University in Prague, from 2003 to 2006 research assistant at the Martin Luther University in Halle. In 2009 he acquired his habilitation in Halle (*Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Göttingen 2011). Since 2009 he has been lecturer at the Charles University in Prague. He has published articles on Kant, Fichte, and Hegel.

Jörg Noller is lecturer ("wissenschaftlicher Mitarbeiter") at the University of Munich. He has spent research stays at the Universities of Chicago, Notre Dame, and Pittsburgh. He has authored books and articles on Kant and post-Kantian philosophy, on the concept of evil, on the concept of a person, and on freedom from a historical and systematic perspective (with CUP,

Brill, in the *European Journal of Philosophy*, and in the *Northern European Journal of Philosophy*).

Ives Radrizzani is Professor of Philosophy at the Ludwig-Maximilians University of Munich, associate editor of the Bavarian Academy of Sciences editions of Fichte's and Schelling's writings, editor of writings by Maine de Biran, Reinhold, Jacobi and Maimon, and author of many works including monographs and eighty articles related to German idealism. His main area of research is transcendental philosophy and the philosophy of intersubjectivity in German and French philosophy.

Philipp Schwab, Junior Professor of Philosophy at Albert-Ludwigs University Freiburg, specializes in "Classical German Philosophy and its Reception" and is director of an Emmy Noether research group (DFG) on the dialogue between Schelling and Hegel. Co-editor of the international journal *Schelling-Studien*, he is also a member of the board of the Historical-critical Edition of Schelling's works (BAdW Munich) and a member of the organizational committee for Fichte conferences in Rammenau.

Index of names

- Adam, Herbert 44, 130, 181
Allison, Henry 111
Asmuth, Christoph 223, 225
- Baggesen, Jens 7–15, 17–19, 21f., 28, 36,
46, 84f., 114, 123f., 126, 130–132, 134,
152f., 176, 184, 204
- Bardili, Christoph Gottlieb 5, 37–41, 204–
206, 210–212, 214–216, 221f., 224–
227, 229
- Beck, Jacob Sigismund 24f., 27, 59, 126,
151, 154f., 166–169, 171–174, 180
- Beiser, Frederick 215
Bernecker, Sven 130
- Bondeli, Martin 50, 52, 55, 94, 97, 103,
107, 123, 125f., 130, 151, 153f., 160, 172,
179, 219f.
- Bouterwek, Friedrich Ludewig 38
Breazeale, Daniel 7, 50, 94, 118, 130, 151,
185
- Carvalho, Jorge de 77
Chisholm, Roderick 120
Creuzer, Leonhard 8, 118
- D'Alfonso, Matteo 226
Descartes, René 79, 84
Dorow, Wilhelm 152, 168, 175
- Erdmann, Johann Eduard 218
Erhard, Johann Benjamin 7, 15, 17f., 21,
123f., 134, 152, 168, 175
- Fabbianelli, Faustino 68, 153, 160, 170,
172, 179
- Ferraguto, Federico 215, 219, 221
Ferraris, Maurizio 222f.
- Fichte, Johann Gottlieb 1–30, 32–47, 49–
107, 109, 117–120, 123–128, 130–135,
137f., 140f., 143–147, 151–157, 162,
165–167, 171–176, 179–181, 183–193,
195–200, 203–230
- Flatt, Johann Friedrich 50, 83
- Forberg, Friedrich Karl 10, 147
Förster, Eckart 215
Frank, Manfred 193
Frankfurt, Harry 116, 120f.
- Gabriel, Markus 227
Goubet, Jean-François 224
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1, 5, 183,
203–206, 214, 218
Henrich, Dieter 53, 133
Hudson, Hud 111
Hufeland, Gottlieb 20, 28, 37, 196, 204,
207
- Ianulardo, Giancarlo 222
Imhof, Silvan 50, 101, 151, 157, 163, 170,
175, 185
Ivaldo, Marco 221, 224f.
- Jacobi, Friedrich Heinrich 2, 4, 21f.,
34–37, 39f., 123–125, 141, 194, 206f.,
215, 218
Janke, Wolfgang 225
- Kalmann, Wilhelm Josef 20, 151, 204
Kant, Immanuel 1f., 5, 7f., 11, 14f., 19, 21,
24–27, 37f., 51, 65, 80, 102, 104, 106,
109–121, 124–126, 128f., 135–137,
139, 141f., 144f., 147, 154f., 158, 162,
166f., 173, 179, 181f., 184, 186–188,
192f., 196, 205, 208f., 213, 215f., 220
- Karásek, Jindřich 175
Kisser, Thomas 53, 55, 68, 72, 77
Klemmt, Alfred 39f., 42–45, 125, 130, 154,
160, 179, 183, 194
Köppen, Friedrich 218, 225
Korsgaard, Christine 120
- Lauth, Reinhard 15, 32, 43, 46f., 53, 58,
63, 84, 130, 179, 212
Lavater, Johann Caspar 33–35, 86f., 124,
147

- Lazzari, Alessandro 113
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 100, 123, 126, 133, 153
 Locke, John 186f.
 Lohmann, Petra 53, 55, 68, 72, 77
- Maimon, Salomon 11, 125, 142f., 147, 208–210, 212, 217
 Marx, Karianne J. 29, 114
 Meisl, Leopold Ritter von 204
 Moiso, Francesco 53
- Niethammer, Immanuel 21, 28, 142, 153
 Nitzan, Lior 172
 Noller, Jörg 109, 112
- Onnasch, Ernst-Otto 50
- Pareyson, Luigi 212
 Perrinjacquet, Alain 185
 Philonenko, Alexis 212
 Piché, Claude 224
 Pluder, Valentin 215
 Purgstall, Gottfried Wenzel Graf von 204
- Quintus Horatius Flaccus 222
- Radrizzani, Ives 28, 43, 46f., 130, 153, 172, 203
 Reinhold, Karl Leonhard 1–47, 49–59, 61, 64, 66, 68, 72, 77, 81, 86f., 90–97, 100–106, 109, 111, 114–118, 120f., 123–148, 151–176, 179–181, 183–189, 192–200, 203–213, 215–222, 224–229
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 5f., 40f., 59, 71, 124–126, 141, 143, 183, 203–206, 210f., 214–216, 227–229
 Schmid, Carl Christian Erhard 109, 112–115, 117
 Schönrich, Gerhard 101
 Schrader, Wolfgang H. 39, 41, 53, 216
 Schultz, Johann Friedrich 2, 9, 50, 56, 58, 94, 97, 103–105, 153, 193, 217
 Schulze, Gottlob Ernst 2, 11, 50f., 55, 61, 64, 72
 Schwab, Philipp 49, 53f., 72, 80, 89
 Selling, Magnus 154, 194, 196
 Shakespeare, William 204
 Spinoza, Baruch de 141
 Spoo, Georg 91
 Steck, Johann Rudolf 20
 Stella, Aldo 222
 Stolzenberg, Jürgen 53, 63, 79, 84
- Tarli, Simone 218
- Valenza, Pierluigi 216
- Wieland, Christoph Martin 11f., 14, 58, 204
 Wolff, Christian 123, 126, 133, 153
- Zahn, Manfred 44–46, 130, 179, 228
 Zöllner, Günter 34, 41, 118, 130, 153, 215, 229