

Meiner

Philosophische Bibliothek

Johann Gottlieb Fichte

Grundlage der gesamten
Wissenschaftslehre
(1794)





JOHANN GOTTLIEB FICHTE

**Grundlage
der gesamten Wissenschaftslehre
als Handschrift für seine Zuhörer
(1794)**

Einleitung und Register von
WILHELM G. JACOBS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 246

- 1911 Herausgegeben von Fritz Medicus (127b)
- 1922 Zweite Auflage
- 1956 Neudruck nach der zweiten Auflage (PhB 246)
- 1970 Zweite, durchges. u. verb. Auflage mit neuer Einleitung,
Registern und Bibliographie von Wilhelm G. Jacobs
- 1988 Dritte Auflage
- 1997 Vierte Auflage

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1334-1

ISBN eBook: 978-3-7873-3220-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1997.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Wilhelm G. Jacobs	VII
Vorbemerkung des Verlages zur Textgestaltung	XXVII

Johann Gottlieb Fichte
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre
als Handschrift für seine Zuhörer

Vorbericht zur zweiten Auflage	5
Vorrede	6

Erster Teil

Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre	
§ 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz	11
§ 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz .	21
§ 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz . . .	25

Zweiter Teil

Grundlage des theoretischen Wissens	
§ 4. Erster Lehrsatz	44
A. Bestimmung des zu analysierenden synthetischen Satzes	46
B. Synthesis der in dem aufgestellten Satze enthaltenen Gegensätze überhaupt, und im allgemeinen	48
C. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze	52
D. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesetzten Sätze enthaltenen Gegensätze	58
E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes	66
Deduktion der Vorstellung	146

Dritter Teil

Grundlage der Wissenschaft des Praktischen

§ 5. Zweiter Lehrsatz	165
§ 6. Dritter Lehrsatz Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem erstern das Gleichgewicht halte	202
§ 7. Vierter Lehrsatz Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muß gesetzt werden	204
§ 8. Fünfter Lehrsatz Das Gefühl selbst muß gesetzt und bestimmt wer- den	208
§ 9. Sechster Lehrsatz Das Gefühl muß weiter bestimmt und begrenzt werden	214
§ 10. Siebenter Lehrsatz Der Trieb selbst muß gesetzt und bestimmt werden	218
§ 11. Achter Lehrsatz Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können	238

Register. Von Wilhelm G. Jacobs

Personen	245
Schriften	245
Sachen	248

Ausgaben der Grundlage

der gesamten Wissenschaftslehre	257
---	-----

EINLEITUNG

Von

Wilhelm G. Jacobs

Als Johann Gottlieb Fichte im Jahre 1794 seine Lehrtätigkeit in Jena begann, gab er bogenweise die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer“ (abgekürzt: GWL) heraus, nämlich für die Hörer seiner Vorlesungen über eben diese Materie. (Über Entstehungs-, Text- und erste Wirkungsgeschichte der GWL vgl. das „Vorwort“ zur GWL von Reinhard Lauth in: „J. G. Fichte - Gesamtausgabe.“ Bd. I, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. S. 175—247.) Seinen Hörern hatte Fichte sich zuvor mit einer kleinen Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft“ vorgestellt. In dieser letzten Schrift entwickelt Fichte das Programm seiner philosophischen Forschung, indem er den Begriff der Philosophie bestimmt. Für ihn ist sie „*die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*“ (S. 18 1. Aufl.); d. h. Philosophie ist begriffen als Wissenschaft von der Wissenschaft insbesondere sowie vom Wissen überhaupt, und zwar nicht so sehr von den Gegenständen des Wissens als vom Wissensakte überhaupt und den Bedingungen seiner Möglichkeit. Auf Grund dieser Bestimmung nennt Fichte die Philosophie „Wissenschaftslehre“ (abgekürzt: WL). Die erste Ausführung des Programms der WL ist die GWL.

Die Schrift trägt nicht etwa den Titel „Wissenschaftslehre“ oder „Gesamnte Wissenschaftslehre“, sondern sie heißt: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“. Nach Fichtes Sprachgebrauch bezeichnet die Vokabel „Wissenschaftslehre“ die Transzendentalphilosophie oder Metaphysik. Metaphysik ist erste Philosophie, d. h. Wissenschaft der

obersten Prinzipien; daher entspringen aus ihr alle philosophischen Disziplinen unmittelbar oder mittelbar. Fichte schrieb hier, wie der Titel sagt, kein Werk der ersten Philosophie, sondern sozusagen *Meditationes de prima philosophia*; er überlegt nicht metaphysische Probleme, sondern wie überhaupt Probleme der Metaphysik zu begründen sind. Er erörtert die Grundlage, auf der die erste und damit die gesamte Philosophie aufzubauen ist.

Wenn Fichte eine Grundlage der *gesamten* WL konzipiert, darf er nicht bei der Untersuchung einzelner Gebiete der Philosophie stehen bleiben, wie etwa Kant, der einmal die theoretische, einmal die praktische Philosophie abhandelte; Fichte muß den Grund der Einheit von allen möglichen einzelnen Gebieten der Philosophie aufsuchen und von diesem Einheitsgrunde aus die Sonderung in verschiedene Gebiete begründen. Fichte kann daher keine reinen Kritiken schreiben; denn eine Kritik geht von den Tatsachen aus, daß man etwas weiß oder will, und fragt nach den Bedingungen dieses Wissens und Wollens zurück. Wenn man aber eine Grundlage der gesamten WL darstellt, ist man genötigt, von den kritisch gesicherten obersten Bedingungen allen Seins und Wissens zum Faktum der Erkenntnis fortzuschreiten; denn nur der Anfang beim obersten Einheitsgrunde gibt die Gewähr, daß alle Prinzipien möglicher Wirklichkeit abgeleitet werden. Auch eine Untersuchung alles jetzt und vormalig Wirklichen würde nicht ausreichen, die Prinzipien alles möglichen Wirklichen zu erfassen; denn ein heute nicht erscheinendes Prinzip kann morgen erscheinen. Die GWL ist daher keine Kritik, sondern der Anfang eines Systems.

Mit der GWL erhebt Fichte den Anspruch, den Grund jeder möglichen Behauptung in der Philosophie aufzuzeigen. Das heißt zunächst, daß die GWL die Sätze, aus denen alle weiteren philosophischen Sätze folgen und die deshalb Grundsätze heißen, aufzuweisen hat. Weil es aber der Philosophie seit alters her nicht darum geht, einen bestimmten

Ausschnitt der Wirklichkeit zu erkennen — sie wäre dann eine besondere Einzelwissenschaft neben anderen —, sondern zu erforschen, was Wirklichkeit überhaupt in jeder ihrer Erscheinungsweisen ist, sprechen die Grundsätze der Philosophie die Gründe der Wirklichkeit überhaupt aus.

Wenn es einerseits mehrere Grundsätze, resp. Gründe von Wirklichkeit gibt, andererseits Fichte den Einheitsgrund von Philosophie und damit von Wirklichkeit überhaupt darstellt, so können die Grundsätze nicht gleichgeordnet, d. h. voneinander unabhängig, sondern nur einander untergeordnet sein. Wollte man nämlich annehmen, die Grundsätze, bzw. die durch sie ausgesprochenen Gründe, seien gleichgeordnet und unabhängig voneinander, so begründete jeder Grund eine Reihe von Folgen, von der kein Übergang zu einer anderen Reihe möglich wäre; man könnte also nur jeweils einen einzigen Grund wissen. Weil man aber behauptet, von mehreren Gründen zu wissen, ist man von einem zum anderen übergegangen und hat sie in die Einheit des Wissens gefaßt. Sie sind vom Wissen abhängig gemacht und selbst nicht mehr Grundsätze. Damit ist deutlich geworden, daß der Einheitsgrund aller Wirklichkeit nicht außerhalb der Einheit des Wissens gesucht werden kann. Unter Einheit des Wissens ist nicht zu verstehen die Einheit des Subjekts, welches alle seine Erkenntnisse und Erfahrungen als seine auf sich bezieht, auch nicht die Einheit, kraft deren verschiedene Subjekte sich verstehen; sondern Einheit des Wissens meint diejenige Einheit, welche es ermöglicht, daß Subjekte überhaupt Objekte wissen oder auch Objekte gemäß ihrem Willen bestimmen können. Einheit des Wissens ist somit die Einheit von Denken und Sein, von Faktum und Soll.

Weil aber nichts gedacht werden kann, was außerhalb der Einheit des Wissens wäre, ist es eben diese Einheit des Wissens, die im ersten und obersten Grundsatz ausgesprochen werden muß. Der oberste Grund aller Wirklichkeit darf nämlich nicht ein Glied einer Unterscheidung sein, dem noch ein anderes Glied gegenüberstände, weil er dann noch von der Unterscheidung, und dem von ihm Unterschiedenen abhängig wäre. Nun hat aber die Einheit des Wissens kein

Distinktionsglied mehr neben sich, denn die Annahme eines prinzipiell nicht von der Einheit des Wissens Bedingten (z. B. eines prinzipiell unerkennbaren Seins) straft sich Lügen durch eben diese Annahme, welche das angebliche prinzipiell Uerkennbare doch *behauptet* und somit in die Einheit des Wissens faßt.

Diese Einheit des Wissens ist die des Wissens von Verschiedenem. Das geht schon daraus hervor, daß nach ihr in einer philosophischen Reflexion gefragt werden muß. Wäre nämlich nichts als die Einheit, so könnte eben nur diese Einheit sich selbst einsehen, und nicht einmal die Möglichkeit einer Verschiedenheit käme in den Blick, d. h. eine Frage nach der Einheit des Wissens wäre unmöglich. Da also Wissen Wissen von Verschiedenem ist, so ist ein Grund dieser Verschiedenheit anzugeben. Die Verschiedenheit ist Verschiedenheit im Wissen; denn von Verschiedenen kann nur die Rede sein, wenn sie miteinander verglichen sind. Durch den Vergleich wird das Verschiedene aufeinander bezogen. Der Vergleich aber ist Akt des Wissens. Somit setzt Verschiedenheit die Einheit des Wissens voraus.

Umgekehrt aber negiert der Grund der Verschiedenheit die Einheit, weil durch ihn das Wissen eben nicht Wissen von purer Einheit, sondern von Verschiedenem ist. Damit setzt er allerdings die Einheit ebenso voraus, wie er sie negiert. Dieses Voraussetzen und Negieren zugleich ist nur dadurch möglich, daß das Begründen der Gründe gegeneinander abgegrenzt und bestimmt ist.

Wenn Fichte seinen Ansatz bei der Begründung von Einheit und Verschiedenheit im Wissen nimmt, so nimmt er ihn bei etwas, was uns nie als Tatsache erfahrbar wird, sondern jeder Erfahrung zu Grunde liegt und damit oberster Grund von Erfahrung ist. Diesen obersten Grund nennt Fichte im Gegensatz zu erfahrbaren Tatsachen „Tathandlung“. Tatsachen kann man, insofern sie von Gründen abhängen, beweisen, die Tathandlung läßt sich nicht beweisen, weil sie oberster Grund ist. Oberster Grund heißt aber gerade Grund, der selbst nicht von einem Grunde abhängt. Wenn die Tathandlung sich nicht beweisen läßt, so läßt sich aber wohl in einer kritischen Reduktion erweisen, daß Tatsachen

nicht ohne Tathandlung als Bedingung ihrer Möglichkeit gedacht werden können. Ist auf diesem Wege der Kritik die Tathandlung gefunden, kann die Deduktion einsetzen.

Bei diesem kritischen Rückgang wird von den Tatsachen — Fichte nimmt beim ersten Grundsatz als Tatsache den Satz der Identität — alles dasjenige, was sich nur wegdenken läßt, weggedacht, bis übrigbleibt, was sich nicht wegdenken läßt. Dies ist das Denken selbst; denn der Versuch, es wegzudenken, ist gerade selbst ein Denken. Denken ist hier nicht verstanden als Akzidenz eines Subjektes, sondern als dasjenige, was es ermöglicht, daß ein Subjekt überhaupt ein Subjekt ist, d. h. sich als ein Glied der Subjekt-Objekt-Einheit versteht. Denken meint also das, was oben Einheit des Wissens genannt wurde. Diese hat ein Analogon in unserer Erfahrung: das Selbstbewußtsein. Wer sich seiner selbst bewußt ist, weiß, daß hier das Subjekt, welches weiß, gerade das Objekt ist, welches gewußt wird. Sind aber Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein dasselbe, so weiß das Wissen in Subjekt und Objekt sich als dasselbe. In diesem Wissen weist es den Unterschied von Subjekt und Objekt insofern von sich ab, als es sich als ein schlechthin identisches Wissen weiß. Erst auf dem Hintergrunde dieser Einheit erscheint der Unterschied. Wer Selbstbewußtsein ist, sagt „ich“. In Analogie zum erfahrbaren Selbstbewußtsein nennt Fichte die Einheit des Bewußtseins „Ich“ oder, da diese Einheit unbedingt ist, „absolutes Ich“.

Diese Benennung hat gleich von 1794 an zu zahlreichen Mißverständnissen Anlaß gegeben. Fichte selbst wendet sich dagegen, daß absolutes Ich und Individuum in eins gesetzt werden, während doch das Individuum aus dem absoluten Ich muß deduziert werden. Näher liegt es, das absolute Ich mit Gott gleichzusetzen; aber wenn auch Fichte in der GWL nicht vom Unterschied zwischen Gott und absolutem Ich redet, ist deren Gleichsetzung ein Mißverständnis. Das absolute Ich ist nämlich gefunden als Grund allen Wissens und damit Grund *für* dieses Wissen. Es bleibt somit bezogen auf das Wissen und ist die Einheit der Mannigfaltigkeit dieses Wissens. Nur unter Voraussetzung des

tatsächlichen Wissens kann die Tathandlung gedacht werden. Daher ist das absolute Ich nicht „von sich, in sich, durch sich“, wie Fichte Gott beschreibt (in: „Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804.“ in: „Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke.“ Bd. II. Bonn 1834. Unveränderter Nachdruck: Berlin 1962. S. 205.), sondern es ist nur, insofern es das Wissen begründet. Das Mißverständnis des absoluten Ich als Gott leitet sich nicht nur von dem des Wortes „absolut“, sondern vielleicht auch von dem des Wortes „setzen“ her, wenn Fichte formuliert: „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein. eignes Sein.*“ (A 13, C 12, S. 18 dieser Ausg.) Wenn hier stünde — und so ist Fichte oft interpretiert worden — „Das Ich schafft . . .“ oder noch deutlicher: „Das Ich ist . . .“, so wäre von Gott die Rede. Setzen aber heißt für Fichte nicht aus Nichts zu Sein machen, sondern sich seiner oder eines anderen bewußt sein. Da eine Grundmodifikation des Bewußtseins die in Theorie und Praxis ist, kann man das „Setzen“ interpretieren als Wissen und Wollen, so daß der zitierte Satz auch zu formulieren wäre: „Das Ich will und weiß ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.“

Mit dem Sein des Ich ist kein unbewußtes Sein gemeint, sondern das Sein des Ich besteht darin zu wissen und zu wollen. Das Ich weiß sich somit als wissend und wollend, wenn es sich weiß, und was sich so weiß, ist „Ich“. Fichte spricht genau den Sachverhalt aus, auf Grund dessen Descartes formuliert hatte: „ego cogito, ego existo“. Wenn das Ich ist, weiß es; wenn es weiß, ist es. Dieses Wissen des eigenen Seins ist schlechthin ursprünglich. D. h. das Ich, dessen Sein Wissen ist, also das Wissen selbst, weiß ohne weiteren Grund, was es ist. Auf Grund dieser unmittelbaren Selbstgewißheit des Wissens wissen wir alle, was Wissen ist, ohne uns vorher erklären zu müssen, was Wissen ist. Müßte man, bevor man weiß, erklären, was Wissen ist, könnte man nie wissen, da, eine Erklärung zu verstehen, schon Wissen ist. So sagt Fichte vom ersten Grundsatz: „Er ist der Grund alles Wissens, d. h., man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiß. Er begleitet alles Wissen, ist in

allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus.“ (in: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre.“ Weimar 1794, S. 21.)

Weil das Wissen seiner selbst unmittelbar gewiß, also nicht weiter zurückzuführen ist, wird alles, was ist und gewußt wird, durch das Wissen vermittelt, indem es auf das Wissen als weiter nicht deduzierbare Einheit bezogen wird, und zwar durch das Wissen selbst. Demnach ist das Ich Horizont alles Gewußten und erste Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen, — der Möglichkeit deshalb, weil es die Gegenstände setzt aber nicht schafft.

Das Ich hat nicht nur eine Bedeutung für die theoretische Philosophie, sondern auch für die praktische; denn, wenn das Ich sich oder etwas setzt, weiß es darin sich schlechthin ursprünglich als das Setzende. Ursprünglichkeit heißt Grundlosigkeit; was grundlos ist, ist nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst, es ist frei. Freiheit ist also nicht nur Undeterminiertheit, sondern selbst Handlung und Wille. Da aber das absolute Ich kein Individuum ist, sind Freiheit und Wille hier nicht Willkür, sondern die der Willkür zu Grunde liegende transzendente Freiheit, welche das Sich-Selbst-Wollen des Ich benennt. Wird etwas gewollt, so soll dieses sein; will sich das Ich (die Vernunft), so soll das Ich (die Vernunft) sein, und will es sich grundlos und schlechthin, so soll es ohne anderen Grund und schlechthin sein. Damit erhebt das Ich gegenüber der individuellen Willkür einen schlechthinigen Anspruch, welchen das Individuum als sittliches, unbedingtes Soll erfährt. Weil das Ich jedoch schlechthin sein soll, ist es nicht nur Prinzip allen Wissens, sondern ebenso allen Wollens und Sollens; es ist schlechthin die Einheit des Bewußtseins.

Die Einheit des Bewußtseins wird im ersten Grundsatz ausgesprochen. Sofern die GWL das tatsächliche Wissen erklären will, welches ein Wissen von Verschiedenem ist, kann es nicht bei einem Grundsatz bleiben; ein zweiter Grundsatz (§ 2) muß das Prinzip der Besonderung aussprechen. Dieses Prinzip negiert in gewisser Hinsicht das Prinzip der Einheit; denn es negiert dadurch, daß es Verschiedenes be-

gründet, pure Einheit. Andererseits setzt es aber Einheit voraus; denn Verschiedenes kann als solches nur sein, wenn es in eine Einheit, in der es sich voneinander unterscheidet, gefaßt ist. Der zweite Grundsatz ist also in gewisser Weise vom ersten bedingt, in gewisser anderer Weise nicht; der zweite Grundsatz folgt in einer gewissen Rücksicht aus dem ersten.

Im ersten Grundsatz ist gesagt, das Ich weiß sich selbst, mit anderen Worten: das Wissen weiß sich selbst. In diesem Wissen weiß es sich als sich und nichts anderes. Wenn es das Andere von sich abweist, hat es das Andere ins Bewußtsein gefaßt; denn sich begrenzen heißt, sich an etwas Anderem begrenzen. Das Wissen muß sich am Anderen begrenzen, damit es gewußt werden kann. Kann das Wissen sich aber nur als begrenzt wissen, so weiß es stets seine Grenze, d. h. das Begrenzende. Es weiß, daß es nicht nur sich, sondern im gleichen Schlage ein Anderes weiß, daß es sich etwas entgegengesetzt hat. Das Setzen verlangt somit das Gegenseetzen, um als Setzen möglich zu sein. Kein Wissen weiß sich selbst, welches nicht etwas wüßte. Die Unmittelbarkeit des Wissens erscheint nur in der Vermittlung durch das Andere. Im Wissen steht dem Wissen etwas entgegen und wird als Entgegenstehendes gewußt, resp. entgegengesetzt. — Auf einer fernerer Reflexionsstufe erscheint dieses Entgegenstehende als Gegenstand, und zwar des Wissens wie auch des Wollens. (Die Notwendigkeit des Etwas für das Setzen hätte genau so gut auch durch das Wollen erläutert werden können.) Auf dieser Reflexionsstufe ist nicht *mehr* gezeigt, als daß das Entgegengesetzte nicht das Ich, d. i. das Setzen, Wollen und Wissen ist; daher nennt Fichte es „Nicht-Ich“.

Das Nicht-Ich ist durch das Entgegenseetzen gesetzt, d. h. gewußt und gewollt, nicht aber geschaffen. An dieser Stelle wird abermals deutlich, daß das Ich nicht Gott ist. Setzen und Entgegenseetzen sind die Bedingungen der Möglichkeit des Nicht-Ich, nicht seiner Wirklichkeit; denn das Nicht-Ich ist gewußt als seiend, und zwar als unabhängig vom Ich seiend. Das Nicht-Ich ist also vom Ich bedingt, insofern es gewußt ist, und nur als gewußt; es ist unabhängig vom Ich,

insofern es nicht aus dem Ich abzuleiten ist. Im Fortgange der GWL zeigt Fichte, daß das Sein des Nicht-Ich ursprünglich ist; es zeigt sich in jeder tatsächlichen Erkenntnis als dasjenige qualitative Materiale, welches sich nicht in formale Bewußtseinsstrukturen auflösen läßt, und daher nur zu zeigen und zu nennen, nicht aber abzuleiten ist. Daher sieht man nicht durch die Kenntnis der Gesetze des Sehens, sondern nur durch Sehen. Wäre dem nicht so, könnte man Farbenblindheit durch Unterricht in den Gesetzen des Sehens heilen.

Das Nicht-Ich ist demnach in gewisser Weise unmittelbar. Diese Unmittelbarkeit ist aber nicht die des Ich, welche oben transzendente Freiheit genannt wurde; das Nicht-Ich ist ja gerade das, was nicht Ich ist. Seine Unmittelbarkeit ist die des Nicht-Bewußten, des Nicht-Wollenden und Nicht-Wissenden, also die des Unfreien und Unbewußten, des Determinierten. Das Nicht-Ich kann nicht im Wissen und Wollen auf sich zurückkommen. Unter dem Gesichtspunkte der Ursprünglichkeit zeigt es sich als pure Faktizität.

Soweit stehen sich in der Einheit des Bewußtseins Ich und Nicht-Ich als zwei Ursprüngliche unvermittelt gegenüber. Es bleibt die Aufgabe, Ich und Nicht-Ich als Unterschiedene zusammenzudenken. Dies geschieht durch das Prinzip der „Teilbarkeit“, welches ebenso absolut ist wie Ich und Nicht-Ich; es wird im dritten Grundsatz (§ 3) ausgesprochen. Durch diese Teilbarkeit ist die Sphäre des absoluten Ich geteilt; es gibt in ihr Zweierlei, welches sich voneinander unterscheidet und gegenseitig begrenzt, so daß das eine ist, was das andere nicht ist, und umgekehrt. Man kann auf Grund dieser transzendentalen Unterschiedenheit von zwei Teilen sprechen. Jeder Teil läßt sich messen, er ist nämlich das Ganze, abgezogen den anderen Teil. Dadurch ist jeder Teil ein „Quantum“, — ein Etwas, dem ein anderes Etwas gegenübersteht. Das Ich ist aber bislang bestimmt worden als das, welches nicht Glied einer Distinktion ist. Folglich unterscheidet sich das Ich als Quantum vom absoluten Ich; das letzte leistet als Wissen den Übergang vom Wissenden zum Gewußten, während das erste gerade nur

das Wissende ist. Daß das Wissende weiterhin Ich genannt wird, geschieht zu Recht, weil das Ich den Charakter der Freiheit behält, das Nicht-Ich jedoch eine Veräußerung der Freiheit darstellt.

Wenn auch die Quanten Ich und Nicht-Ich einander totaliter entgegengesetzt sind, so sind sie doch darin gleich, daß sie sind. Wäre eines nämlich nicht, so könnte es gar nicht seine Funktion, das Gegenteil des anderen zu sein, erfüllen. Somit kommt beiden Realität zu, wiewohl sie gegenseitig ihre Realität negieren. Was aber beiden zukommt, ist gerade das, was geteilt wird und durch diese Teilung des absoluten Ich den Quanten zukommt; dies ist die Realität, welche also keine schlechthinnige, sondern teilbare, quantifizierbare Einheit ist.

Die Teilung unterscheidet die Realität in die Sphären der Subjektivität und Objektivität; aus ihnen werden im zweiten Teil der GWL Subjekt und Objekt abgeleitet. Das naive Bewußtsein weiß infolge dieser Unterscheidung ohne weitere Begründung, was Subjekt und Objekt ist, daß sie sich beide ausschließen und doch nur zusammen sind. Da die Zahl der *Grundsätze* nach Fichte nur drei ist, ist mit dem Begriff des Quantums, resp. der Teilbarkeit, die Zahl der Grundbegriffe erschöpft. Die Dreizahl der Grundsätze ist nicht zu begründen, da die in ihnen formulierten Prinzipien des gesamten Bewußtseins ex definitione unableitbar sind. Allerdings läßt sich nach Fichte zeigen, daß diese Grundbegriffe erklären, was sie sollen: die Gesamtheit der Prinzipien des Bewußtseins.

Diese Prinzipien sollen aus den selbst unableitbaren Grundsätzen abgeleitet werden. Die letzten werden ob ihrer Unableitbarkeit in einer kritischen Reduktion aufgesucht und gefunden, auch dann, wenn die Aufgabe konstruiert wird, wie beim dritten Grundsatz, durch den die Vereinigung der Entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu denken ist. Die Lösung — hier der Begriff der Teilbarkeit — wird gefunden, d. h. sie ist aus vorhergehenden Prinzipien nicht ableitbar. Das Finden ist Resultat einer abstrahierenden Reduktion von Tatsachen des Bewußtseins auf deren letzte

Gründe. Die Abstraktionen geschehen nach Gesetzen; diese Gesetze sind selbst durch die Grundsätze begründet. Diesen Zirkel gesteht Fichte zu, handelt es sich doch nicht um einen *circulus vitiosus*, sondern um eine in ihrer Notwendigkeit einsichtige Denkoperation. Man kann nicht den Grund des Denkens denken oder denkend suchen, ohne ihn als das Suchen und Denken ermöglichend vorauszusetzen. Diese Voraussetzung ist freilich nur möglich, wenn das faktische Denken sich als Denken weiß. Als solches vermag es sich aber zu wissen, da es sich nicht bezweifeln kann; denn, wenn es sich bezweifelt, denkt es ja gerade, indem es zweifelt.

Wenn das Wissen sich einmal philosophisch seiner Gründe vergewissert hat, kann es aus diesen seine Selbstbegründung leisten, d. h. seine Gesetze ableiten. Es kann sie aus nichts anderem als eben den Grundsätzen ableiten, und zwar aus dem dritten Grundsatz, da dieser die synthetische Vereinigung der beiden anderen ist, d. h. in ihm die ganze Vermittlungsbewegung zwischen Ich und Nicht-Ich beschlossen ist. Die GWL hat nichts weiter zu tun, als diese Bewegung analysierend zu entfalten, d. h. aus dem Grund die Folgebegriffe abzuleiten. Aus der ersten Analyse resultieren zwei Sätze: „*das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*“ und „*das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*.“ (A 225, C 229, S. 165 dieser Ausg.) Der erste gibt den obersten Satz der Grundlage des theoretischen Wissens, der zweite den der Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

Die Grundlage des theoretischen Wissens, der zweite Hauptteil der GWL, hat drei Teile. Im ersten analysiert Fichte den obersten Satz, und zwar so, daß er die in der ersten Analyse gefundenen Gegensätze in einer Synthesis vereinigt, diese wieder analysiert usw. bis eine Synthesis unmöglich wird; sie wird dort unmöglich, wo der *schlechthinnige* Gegensatz von Ich und Nicht-Ich eine weitere Vermittlung verhindert. Im zweiten Teile reflektiert Fichte über sein Ergebnis, im dritten, der Deduktion der Vorstellung, verbindet er die analysierten Elemente. Die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, der dritte

Hauptteil der GWL, ist eine einzige Analyse des obersten Satzes dieses Teiles. Während jedoch die Analyse der Grundlage des theoretischen Wissens im Fortschreiten ihrer selbst zu den äußersten Gegensätzen gelangt, geht Fichte im dritten Hauptteile der GWL den umgekehrten Weg, von den äußersten Gegensätzen zur innersten Synthese.

Die durch diese Methode gewonnenen Folgebegriffe der GWL alle durchzugehen, wäre Aufgabe eines ausführlichen Kommentars. Im Rahmen einer Einleitung kann nur an einigen Begriffen der Fortgang demonstriert werden. Dabei wird hier weniger der Gang der Fichteschen Untersuchung nachgezeichnet, als auf die Funktion der Elemente des Bewußtseins im naiven Bewußtsein aufmerksam gemacht. Diese Funktion der in philosophischer Reflexion sichtbar gemachten apriorischen Elemente des Bewußtseins in der Erfahrung zeigt Fichte nicht, wodurch u. a. die GWL zu einem der schwierigsten Werke philosophischer Literatur wird.

Das Resultat des ersten Hauptteiles der GWL formuliert Fichte so: „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich, und im Ich, gesetzt, als *durcheinander gegenseitig* beschränkbar“. (A 52, C 53, S. 46 dieser Ausg.) Gegenseitig heißt, das Ich ist durch das Nicht-Ich, das Nicht-Ich durch das Ich beschränkbar. So folgen aus dem dritten Grundsatz die obersten Sätze der folgenden Teile der GWL: das Ich setzt sich 1.) als bestimmend das Nicht-Ich und 2.) als bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. das Ich weiß und will sich 1.) als durch voluntative Kraft das Nicht-Ich determinierend, 2.) als gebunden an das der Willkür nicht unterworfenen Gewußte.

Der letzte Satz ist Grundlage des zweiten Hauptteiles der GWL. Die Analyse des Satzes zeigt folgenden Gegensatz: Weiß das Ich etwas, so ist es, wenn man auf *den Akt* des Wissens sieht, selbsttätig; wenn man darauf sieht, daß es *etwas* weiß, so ist es festgelegt durch dieses Etwas und kann es durch sein Wissen nicht selbsttätig verändern. Indem es rezipiert, ist es nicht tätig, sondern im Gegenteil, wie Fichte sagt: leidend. (Unter Leiden ist nicht

mehr verstanden als der Gegensatz zu Tätigkeit.) Fichte drückt den Gegensatz so aus: „*Das Nicht-Ich bestimmt [. . .] das Ich*“ und „*Das Ich bestimmt sich selbst*“. (A 56, C 57, S. 48 f. dieser Ausg.) Beide Sätze werden durch den im dritten Grundsatz gewonnenen Begriff der Teilbarkeit vereinigt, sie gelten zum Teil, und zwar, insofern der eine gilt, gilt der andere nicht. Im Insofern liegt aber mehr als im bloßen Begriffe der Teilbarkeit, der sagt, daß die Sätze zum Teil gelten, nämlich daß jeder Teil so auf den anderen bezogen ist, daß beide wechselweise aufeinander bezogen sind und sich durcheinander ausschließen. Die Bestimmung ist wechselseitig. Damit ist zugleich gesagt, daß das Ganze nur diese beiden und keine weiteren Teile hat. Die Synthesis geschieht sonach durch den Begriff der „Wechselbestimmung“. Durch sie wird gedacht, daß in der Erkenntnis das Festgelegtsein durch den Gegenstand und die Selbsttätigkeit, die Rezeptivität und die Spontaneität sich wechselweise ausschließen; daher ist, was nicht Subjekt ist, Objekt und umgekehrt, und für naives Bewußtsein ist alles, was nicht Wissendes ist, möglicher Gegenstand des Wissens und umgekehrt.

Der erste der durch den Begriff der Wechselbestimmung synthetisierten Sätze war der: Das Nicht-Ich bestimmt das Ich, mit anderen Worten, das unverfügbare Sein bestimmt das Wissen. Wenn aber das Wissen weiß, daß es bestimmt wird, schreibt es diesem Bestimmenden Realität zu. Das Wissen weiß aber ursprünglich keine andere Realität als seine eigene, wie der erste Grundsatz sagt. Somit behauptet der obige Satz sowohl, daß das Nicht-Ich Realität habe, wie auch, daß nur das Ich ursprünglich Realität habe. Die Vereinigung der analysierten Gegensätze kann nur vom ursprünglichen Momente her erfolgen, demnach vom Wissen. Das Wissen kann also nur insofern dem Nicht-Ich Realität zuschreiben, als das Wissen in sich keine Realität hat. Realität ist nur insofern sie selbst, als sie wirkt, wie das deutsche Wort: Wirklichkeit treffend sagt; wenn das Wissen in sich keine Realität hat, wirkt es also nicht, d. h. ihm mangelt Realität, es ist nicht Spontaneität, sondern Rezeptivität. Die ihm mangelnde Realität muß das Ich kraft des Gesetzes des

Entgegensetzens (Zweiter Grundsatz) dem Nicht-Ich zuschreiben. Das Nicht-Ich hat also Realität und wirkt selbst, insofern das Ich rezeptiv ist, d. h. insofern das Ich affiziert ist. Das affizierende Nicht-Ich nennt Fichte die „Ursache“, das affizierte Ich das „Bewirkte“, deren Verbindung die „Wirkung“. Die so gewonnene Synthese nennt Fichte „Kausalität“. Sie begründet, daß es im Akte des Urteils der Wirkung eines Gegenstandes zugeschrieben werden muß, wenn das Urteil durch die erkannte Sache gebunden ist, daß naives Bewußtsein behauptet, es müsse sich nach dem Gegenstand richten, wenn es wahr urteile.

Kausalität ist nur möglich, wenn das Ich *eingeschränkte* Realität hat. Da das Ich Wissen ist, muß es um seine eingeschränkte Realität wissen. Um Eingeschränktes wissen, heißt, das Eingeschränkte mit einem Nicht-Eingeschränkten vergleichen. Das Wissen muß sich also einmal beschränkt, zum anderen über die Beschränkung hinausgehend wissen. Dieses Problem ist ausgesprochen in Fichtes Satz: Das Ich bestimmt sich selbst, d. h. es ist das Bestimmte sowohl als das Bestimmende. Was bestimmt ist, hat Bestimmungen, welche es einschränken. Das bestimmte Ich ist eingeschränktes Wissen und bestimmt sich als solches durch Vergleich mit sich als unbeschränktem. Das unbeschränkte Ich ist das Prinzip allen Wissens, es weiß alle Realität (der Möglichkeit nach). Das Ich weiß sich also eingeschränkt, obwohl es Prinzip allen Wissens ist; es weiß sich als bestimmtes Wißbares unter allem Wißbaren und damit als bestimmte Realität und Tätigkeit, der andere Tätigkeit und Realität gegenübersteht. Das bestimmte Wissen ist dem Prinzip des Wissens, der Einheit des Bewußtseins, entgegengesetzt. Ist das Letzte Tätigkeit, so ist folglich das Erste verminderte Tätigkeit, die Fichte „Leiden“ nennt. Eingeschränktes Wissen also als Quantum betrachtet ist Leiden, als Wissen überhaupt betrachtet, zufolge der Identität mit der Einheit des Bewußtseins, Tätigkeit. Jeder Akt des Wissens ist als *einzelner* Wissensvollzug bestimmt; insofern in ihm aber *gewußt* wird, wird Wissen schlechthin vollzogen. Wäre dieser Vollzug nicht Wissen schlechthin, so gäbe es nicht nur keine Verständigung unter Subjekten

und keinen Übergang von Subjekt zu Objekt, sondern auch kein Selbstverständnis. Die in der Einheit des Bewußtseins inbegriffene Realität nennt Fichte „Substanz“, bestimmte einzelne Realität „Akzidenz“.

Die Herleitung der Begriffe Kausalität und Substantialität aus der Wechselbestimmung basiert darauf, daß das Ich sich beschränkt und daher dem Nicht-Ich Realität zuschreibt. Wieso das Ich sich beschränkt, wird aus dem Begriffe der Wechselbestimmung nicht klar. Damit die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich sich vollziehen kann, muß also noch eine Bedingung eintreten, die den Vollzug ermöglicht. Weil sie Bedingung des Vollzugs ist, muß sie unabhängig von der Wechselbestimmung sein. Weil sie als Bedingung *begründet*, ist sie Tätigkeit. Fichte spricht daher von „unabhängiger Tätigkeit“. Die Unabhängigkeit ist keine absolute, sondern eine im Wissen. Wenn in der Wechselbestimmung der Kausalität einem Dinge Realität zugeschrieben wird, wird im Zuschreiben die Vorstellung des Dinges vom Sein des Dinges unterschieden. Der Wissende weiß, daß er in der Vorstellung, in der Ding und Ich sich wechselweise bestimmen, etwas vorstellt, was nicht selbst Vorstellung, sondern Sein ist. Wiewohl dieses Sein nur als vorgestelltes ist, ist es vorgestellt als nicht durch die Vorstellung hervorgebracht, als unabhängige Tätigkeit. Ebenso wie unabhängige Tätigkeit ins Nicht-Ich gesetzt ist, ist sie ins Ich gesetzt; insofern das Ich die Wechselbestimmung vollzieht, ist es der Akt, welcher den Wechsel bedingt. Das „Ich denke, welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, die transzendente Apperzeption, ist der Grund für die kategoriale Vermittlung von Subjekt und Objekt.

Die Analyse des Verhältnisses von Wechselbestimmung und unabhängiger Tätigkeit zeigt endlich, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin verschieden und nie in die ursprüngliche Einheit des absoluten Ich zurückzuführen sind. Das Ich wird hierbei als das schlechthin sich selbst Bestimmende begriffen; dadurch ist ausgeschlossen, daß das Nicht-Ich das Ich bestimmt. Andererseits ist aber das Nicht-Ich nicht nichts und muß, damit es erkannt wird, zumindest einen Berüh-

rungspunkt mit dem Ich haben, welchen Fichte „Anstoß zur Selbstbestimmung des Ich“ nennt. Er zeigt sich im dritten Teile der GWL als „Gefühl“. Damit ist der in keine gedankliche Form auflösbare, wohl aber stets in sie gefaßte, qualitative Gehalt der Vorstellung gemeint, welcher, weil unauflösbar, unerklärbar ist; in ihm, z. B. in dem sinnlichen Gefühl süß, ist nicht unterschieden zwischen Ich und Nicht-Ich, sondern erst in der Beziehung auf Subjekt und Objekt durch die Reflexion. Aber auch in dieser Unterscheidung bleibt die Qualität in Subjekt und Objekt gleich, süß ist sowohl die Empfindung wie der Honig. Im Gefühl, resp. Anstoß, wird die Unvereinbarkeit von Ich und Nicht-Ich manifest. Sie wird im zweiten Teile der GWL nicht aufgehoben, weder in der Reflexion auf die Analyse, noch in der Deduktion der Vorstellung. (Die letzte erfährt eine weitgehende Ergänzung durch Fichtes „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre“.)

Der dritte Teil der GWL ist nicht eine Grundlegung der Rechts- oder Sittenlehre, sondern der Lehre von der Vorstellung, insofern sie durch Praxis bedingt ist. Die Vorstellung muß nämlich noch durch praktische Momente bedingt sein, da die Analyse ihrer theoretischen Momente bei dem unerklärbaren Faktum des Anstoßes, bzw. der Unvereinbarkeit von Ich und Nicht-Ich stehen bleiben mußte. Diese Unvereinbarkeit aber ist gemäß dem Anspruche des absoluten Ich, das schlechthin Bestimmende zu sein, aufzuheben. Das Ich verlangt, daß es das Nicht-Ich bestimme. Wenn aber, wie der zweite Teil der GWL ausführt, in der Tat das Nicht-Ich das Ich bestimmt, so kann das geforderte Bestimmen nicht als ein wirkliches Sein gedacht werden, sondern als ein gefordertes Sein, als ein Soll; die Einheit von Ich und Nicht-Ich, bestimmt durch das Ich, *soll* sein.

Das Ich soll das Nicht-Ich bestimmen, heißt, es soll auf das Nicht-Ich wirken. Diese Tätigkeit des Ich kann aber nicht in ihr Ziel gelangen, weil dann in der Tat das Ich das Nicht-Ich bestimmen würde. Also ist diese Tätigkeit eine Kausalität, welche keine Kausalität hat, ein pures Ausgehen auf Kausalität. Die Tätigkeit kann daher nicht theoretisches

Wissen sein, weil dieses sich selbst und den Gegenstand völlig durch sich bestimmt; d. h. im Bestimmen des theoretischen Wissens hat das Ich Kausalität. Theoretisches Wissen ist nur darin bestimmt, mit anderen Worten: es hat nur darin keine Kausalität, daß es zur Bestimmung angestoßen ist. Wenn aber das Ausgehen auf Kausalität kein theoretisches Wissen ist, so ist es Praxis, voluntative Kraft. Damit ist gesagt, daß Wissen nur ist, insofern Wille ist — Wille hier im weitesten Sinne gefaßt als sittliches Bewußtsein, Trieb, Willkür etc. — und in diesem Willen eine Begrenzung erfahren wird. Eine voluntative Kraft, die auf eine Handlung ausgeht, dieselbe aber nicht vollziehen kann, nennt Fichte „Streben“.

Im Begriffe des Strebens liegt zunächst, daß die Tätigkeit von außen — d. i. vom Nicht-Ich — beschränkt ist; wäre sie nämlich nicht beschränkt, so wäre die Handlung vollzogen und in ihr Ziel gelangt, also kein Streben. Eine Beschränkung des Ich durch das Nicht-Ich, die das Ich hindert, seine Handlung zu vollziehen, ist ein „Zwang“. Er wird später als Gefühl, d. i. als Anstoß, interpretiert. Ein Zwang ist nur Zwang, wenn er eine Tätigkeit begrenzt, die über ihn hinauszugehen trachtet. Da diese Tätigkeit aber darauf ausgeht, alles Nicht-Ich durch das Ich zu bestimmen, muß sie über alles Nicht-Ich ins Unendliche hinausgehen.

Diese ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich erfährt den Zwang, in einem bestimmten Punkte nicht weiter gehen zu können. Der Zwang muß durch eine Kraft ausgeübt werden, die das Streben aufhält; sie muß zu diesem Zwecke gegen das Ich gerichtet sein. Würde diese Kraft in ihre Vollendung gelangen, würde sie das Ich bestimmen, d. h. das Streben gänzlich aufheben. Wenn das Ich nach der Voraussetzung nicht vernichtet, sondern nur gezwungen sein soll, so muß die Gegenkraft selbst ein Streben sein, ein „Gegenstreben“. Wenn Streben und Gegenstreben sich nicht gegenseitig aufheben, so halten sie sich das „Gleichgewicht“.

Ich und Nicht-Ich unterscheiden sich gerade dadurch, daß das Ich sich seiner bewußt ist, das Nicht-Ich nicht. Folglich ist das Ich nicht nur sein Streben, sondern es *setzt*, d. h.

weiß es auch. Was gewußt ist, ist ein Etwas, fixiert und begrenzt. Durch das Wissen wird das Streben also fixiert und wird als Festgesetztes von Fichte „Trieb“ genannt. Der Trieb ist durch den Zwang beschränkt. Der Zwang wird gefühlt. Weil das Ich als fühlendes nicht mehr unendlich ist, kann es über sich reflektieren und sich wissen. So ist das Gefühl Anstoß zur Selbstbestimmung im Wissen. Als Analogon kann das Sehen gelten: Es gibt nur dann ein Sehen, wenn man etwas sieht, d. h. das Sehen durch das Gesehene festgehalten ist. Sieht das Sehen ins Unendliche, sieht es nichts, es wüßte sich nicht einmal als Sehen. Fichte führt die Analyse des Strebens weiter bis zur Synthesis von Vorstellung und absolutem Trieb, der auf einer im System der Sittenlehre von 1798 entfalteten Reflexionsstufe sich als sittliches Soll zeigt.

Die Leistung der GWL ist es, die Gründe des Bewußtseins überhaupt in den Grundsätzen formuliert und insbesondere, die Gründe faktischen Wissens von Gegenständen systematisch entfaltet zu haben. Die obersten Grundsätze dieses faktischen Wissens, d. i. der Erfahrung, sind gefunden und die daraus folgenden obersten Prinzipien abgeleitet. Dadurch ist die GWL Grundlage der gesamten Philosophie. Indem aber die GWL die Grundsätze der Erfahrung aufstellt, setzt sie die Erfahrung selbst in der Erforschung der transzendentalen Bedingung dieser Erfahrung voraus. Die erforschte Selbstbegründung des Wissens ist nur insofern Selbstbegründung, als das Wissen sich voraussetzt. Wieso aber überhaupt Wissen und nicht vielmehr nichts ist, ist hier nicht gefragt; damit ist zugleich die Frage nach der absoluten Wahrheit nicht gestellt. Diese erörtert Fichte erst später in der Lehre vom Absoluten und seiner Erscheinung (z. B. in „Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804.“).

Die GWL erörtert das Wissen von Tatsachen von den Prinzipien der Gegenstandserfahrung aus. Nur grundgelegt, nicht aber ausgeführt, sind die Prinzipien personaler und sittlicher Erfahrung. Die transzendente Grundlegung der Erfahrung anderer Personen leistet „Die Grundlage

des Naturrechts“ von 1796/97, die der Erfahrung sittlicher Verpflichtung „Das System der Sittenlehre“ von 1798. Fichte hat in der Gegenstandserfahrung nicht nur die theoretischen, sondern auch die praktischen Prinzipien aufgezeigt und damit die Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft nachgewiesen. Für Fichte gibt es nicht wie für Kant die unerklärbaren Fakten von Empfindung und Neigung; Fichte weist den Zusammenhang dieser Momente des Bewußtseins an Anstoß, bzw. Gefühl, und Trieb nach. Das Resultat der GWL ist der Nachweis der Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft durch die Rückführung auf die Tathandlung der einen Vernunft.

Die GWL wurde durch diese Leistung unmittelbarer Ausgangspunkt des sogenannten Deutschen Idealismus. Aber nicht nur Schelling und Hegel griffen Fichtes Problematik auf, Fichte selbst erforschte die WL immer wieder neu, veröffentlichte aber keine große Darstellung seines Lebenswerkes mehr, so daß die GWL bis zur Veröffentlichung des Fichteschen Nachlasses 1834/5 der bedeutendste Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit Fichte blieb. In seinen eigenen Forschungen wurden für Fichte die Probleme leitend, die sich von den Grundsätzen her stellen; alle Probleme führen ja auf die Grundsätze zurück. Die Unerreichbarkeit des transzendentalen Ideals z. B., die Fichte im dritten Teil der GWL behauptet, verweist in ihrer Problematik in die Grundsätze zurück. Die Unerreichbarkeit des Ideals leitet Fichte daher ab, daß das Ich bewußt sein muß, aber nur Begrenztes bewußt werden kann, zu seiner Bewußtheit das Ich also des begrenzenden Nicht-Ich bedarf; würde das Nicht-Ich — wie es das Ideal fordert — aufgehoben, so auch das Ich. Das Ich aber ist schlechthin und soll schlechthin sein, es kann und darf also nicht aufgehoben werden. Es fordert aber die Aufhebung des Nicht-Ich und damit seine eigene Aufhebung, wodurch es seiner schlechthinigen Setzung schlechthin widerspricht. Wie aber kann das Ich fordern, was ihm widerspricht? Durch diese Frage zeigt sich eine Differenz im Ich, die eine Rückfrage auf deren Einheitsgrund fordert. Die Rückfrage ermöglicht eine Neuinterpretation des Ich. Es kann hier nur noch vermerkt

werden, daß Fichte in seinen späteren Wissenschaftslehren das Ich durch den Begriff der absoluten Erscheinung des Absoluten neu interpretiert. Diese Leistung Fichtes gänzlich in die philosophische Forschung unserer Tage einzubringen, dürfte erst gelingen, wenn die Veröffentlichung von Fichtes Nachlaß abgeschlossen ist.

VORBEMERKUNG DES VERLAGES ZUR TEXTGESTALTUNG

Johann Gottlieb Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer“ erschien zuerst (A) in Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1794. Der „Dritte Teil“ des Werkes, die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ ist (ebenso wie die Vorrede) erst im Sommer 1795 gedruckt worden. Eine „Neue unveränderte Auflage“ (B) folgte in Tübingen, in der Joh. Georg Cotta'schen Buchhandlung 1802. Die „Zweite verbesserte Ausgabe“ (C) kam in Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1802 heraus. Außer diesen Daten schickte Fritz Medicus seiner Ausgabe im Jahre 1911 folgende Bemerkung voran:

„An der ‚Neuen unveränderten Auflage‘, in der die beiden Werke: ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen‘ zu *einem* Buche (mit fortlaufender Seitenzählung) vereinigt sind, scheint Fichte keinen weiteren Anteil genommen zu haben, als daß er den ‚Vorbericht zur zweiten Auflage‘ hinzugegeben und vielleicht an einer oder zwei Stellen des Werktextes vor der Drucklegung stilistische Verbesserungen angebracht hat; doch kommen diese möglicherweise auf das Konto eines Korrektors. Ohne Zweifel ist die Ausgabe B die am wenigsten genaue; sie enthält schwere (in dem vorliegenden Abdruck natürlich nicht notierte) Druckfehler. Die Ausgabe C ist viel besser; doch sind auch in C, ebenso wie in B, bei sämtlichen Rückverweisungen auf frühere Stellen des Werkes die auf die Paginierung der ersten Auflage bezüglichen Seitenzahlen einfach wieder abgedruckt, obgleich sie nun nirgends mehr stimmen.

Der vorliegenden Ausgabe ist der Text von C zugrunde gelegt; die Varianten (auch alle diejenigen in B, bei denen eine Absicht Fichtes nicht vollständig ausgeschlossen ist), sowie die von I. H. Fichte mitgeteilten Marginalbemerkun-

gen sind angegeben. Nicht angemerkt sind jedoch diejenigen Varianten, in denen sich die eine Lesart von der andern lediglich durch Sperr- (oder in A und C Kursiv-)druck desselben Wortlauts unterscheidet. Hier ist stets der Text von C maßgebend gewesen, der in dieser Beziehung am sorgfältigsten ist, übrigens auch bei weitem die meisten im Druck hervorgehobnen Stellen hat.“

Dem Text dieser seit dem Neudruck von 1956 dritten Auflage liegt hinsichtlich Wortlaut und internen Verweisen durch Seitenangaben die „Zweite verbesserte Ausgabe“ (C) von 1802 zugrunde. Berichtigung von deren Fehlern, Rechtschreibung, Lautformung, Abkürzung, Hervorhebung, Einklammerung und Vereinheitlichung ursprünglicher Verschiedenheiten folgen der zweiten Auflage der Ausgabe von Fritz Medicus aus dem Jahre 1922.

Die Kolumnentitel der Textseiten sind erneuert. Sie beruhen auf Gliederung und Zwischenüberschriften des Werks. An ihrem inneren Rand stehende Zahlen (S. 122 z. B. 161 165 bzw. S. 123 z. B. 162 166 f) verweisen in geradstehender Schrift auf Seitenanfänge der ersten Auflage (A) von 1794 (161 bzw. 162), in kursiver auf Anfänge von Seiten der „Zweiten verbesserten Ausgabe“ (C) von 1802 (165 bzw. 166 f). Am äußeren Rand neben dem Text stehen die Seitenzahlen Immanuel Hermann Fichtes 1844 erschienener Ausgabe (I, 203 bzw. I, 204).

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Grundlage
der gesamten Wissenschaftslehre
als Handschrift für seine Zuhörer