

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK

JOH. GOTTL. FICHTE

Grundriß des Eigentümlichen
der Wissenschaftslehre

(1795)

FELIX MEINER VERLAG

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre

in Rücksicht auf das theoretische Vermögen
als Handschrift für seine Zuhörer
(1795)

Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus
herausgegeben von

WILHELM G. JACOBS



FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 224

- 1911 Herausgegeben von Fritz Medicus (PhB 127c)
1922 Zweite Auflage. Neu herausgegeben von Fritz Medicus
(PhB 127c)
1944 Neudruck (PhB 224)
1975 Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus mit
Einleitung, Registern und Bibliographie herausgegeben von
Wilhelm G. Jacobs

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: 978-3-7873-0339-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3215-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1975.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Über-
tragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verar-
beitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54
UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Wilhelm G. Jacobs	VII
Editionsbericht	XVIII

Johann Gottlieb Fichte
Grundriß des Eigentümlichen
der Wissenschaftslehre
in Rücksicht auf das theoretische Vermögen
als Handschrift für seine Zuhörer
(1795)

§ 1. Begriff der besonderen theoretischen Wissenschaftslehre	3
§ 2. Erster Lehrsatz. Das aufgezeigte Faktum wird gesetzt: durch Empfindung, oder Deduktion der Empfindung	6
§ 3. Zweiter Lehrsatz. Das Empfindende wird ge- setzt durch Anschauung oder: Deduktion der Anschauung	11
§ 4. Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das Angesehaute im Raume	58
Schluß-Anmerkung	76
Register	
Personen	77
Schriften	77
Sachen	79
Bibliographie	84

EINLEITUNG

Von Wilhelm G. Jacobs

Im Sommer 1794 trat Fichte seine Professur in Jena an. Wenige Jahre vorher war er durch das Studium der Kantischen Kritiken zum Philosophen geworden. Er hatte die Stärke dieser Werke begriffen, aber auch die Berechtigung der Kantkritik seiner Zeitgenossen wie Salomon Maimon, Gottlob Ernst Ludwig Schulze und Karl Leonhard Reinhold. Sein distanziert-engagiertes Kant-Verhältnis nötigte Fichte zu Reflexionen, die die Argumente Kants und seiner Gegner vereinen sollten. Im Vollzug dieser Reflexionen hatte Fichte eine Entdeckung gemacht, die sein Problem zu lösen versprach. Die Ausarbeitung dieser Entdeckung war der wesentliche Inhalt von Fichtes Vorlesungen. Deren Kernstück ist die 1794/95 als Begleittext zur Vorlesung erschienene „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (Phil. Bibl. 246. 1970². Abgekürzt: GWL). In der GWL stellt Fichte die obersten Prinzipien des Wissens und deren erste Entfaltung dar und legt somit den Grund für ein ausgeführtes philosophisches System. Der GWL war eine Programmschrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ (abgekürzt: BWL) vorangegangen, in der Fichte sein wissenschaftliches Vorhaben darlegt, indem er präzise formuliert, was er als Philosophie versteht und gelten lassen will. Der GWL folgt als erster Teil der systematischen Durchführung der Wissenschaftslehre (abgekürzt: WL) unsere Schrift. (Über deren Entstehungsgeschichte s. „Vorwort“ zum „Grundriß“ in: „J. G. Fichte-Gesamtausgabe“ hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob. Bd. I,3. S. 131–135. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.)

Wie Fichte der GWL den BWL vorausschickt, so stellt er der Untersuchung der besonderen theoretischen WL (§§ 2–4) eine Begriffsbestimmung derselben (§ 1) voran. WL tritt für Fichte an die Stelle von Philosophie. Der Name Philosophie ist der „einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantismus.“ (BWL in: „J. G. Fichte-Gesamtausgabe“ hrsg. v. R.

Lauth u. H. Jacob. Bd. I,2 Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. S. 118.) Seit aber Kant gefragt hatte: „*Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*“ (Kr.d.r.V. B 22.), hatte Philosophie sich dem Anspruch strenger wissenschaftlicher Begründung zu stellen. Fichte stellt sich diesem Anspruch und radikalisiert zugleich Kants Frage zu der: „wie ist die Wissenschaft selbst möglich?“ (BWL 117.) Diese Frage kann ihrem Anspruch nach nur wissenschaftlich beantwortet werden, d. h. in einer Wissenschaft, die die Begründung aller Wissenschaft leistet. Wissenschaft bedeutet in Fichtes Mund nicht nur, wie für uns heute, wissenschaftliches Wissen insbesondere, sondern auch Wissen überhaupt. Die von Fichte proklamierte Wissenschaft ist zu verstehen als ein wissenschaftliches Wissen vom Wissen überhaupt, oder anders: als ein Wissen der Prinzipien des Wissens. Die Idee einer solchen Wissenschaft wurde stets unter dem Namen Philosophie begriffen; da Fichte die erstrebte Realisierung dieser Idee zu leisten behauptet, ersetzt er den Namen des „dilettantischen“ Strebens durch den der nachweisbaren Tat.

Als diese Tat tritt die GWL auf. Wie für Kant die Philosophie in die Gebiete des Natur- und des Freiheitsbegriffs zerfällt, so teilt sich die GWL in einen Teil „Grundlage des theoretischen Wissens“ und einen anderen „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“. Der von Kant nur behauptete Grund der Einheit beider Gebiete mußte nach Fichtes Anspruch wissenschaftlich ausgewiesen werden. Dieser Ausweis bildet den ersten Teil der GWL: „Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre“. In den drei Grundsätzen sind die ersten unableitbaren Prinzipien des Wissens, von denen her sich alle weiteren Prinzipien begründen, dargestellt. Resultat der Grundsätze ist ein Satz, aus dem sich der jeweils oberste Satz der beiden anderen Teile der GWL ergibt.

Der uns hier interessierende Teil der Wissenschaftslehre, die theoretische WL, behandelt das von Kant besonders in der Kr.d.r.V. erforschte Gebiet der Natur. Kants Fragestellung in diesem Werk hatte sich nicht auf die Natur an sich bezogen, sondern auf die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Gegenstand war dabei dadurch bestimmt, daß er nach Gesetzen vorgestellt werden mußte. Kant entsprechend leitet Fichte im 2. Teil der GWL, der Grundlage des theoretischen Wissens, die Gesetze, welche die Erkenntnis von Gegenstand

konstituieren, aus dem obersten Satz dieses Teiles, der – wie gesagt – aus den Grundsätzen resultiert, ab. Diese Gesetze sind solche der Erkenntnis; nach ihnen wird notwendigerweise vorgestellt, wenn überhaupt vorgestellt wird. Sie werden also nicht von der WL gemacht, sondern aufgefunden und ins philosophische Bewußtsein gehoben.

Die in der GWL ausgeführte Grundlage des theoretischen Wissens ist als Grundlage nicht die Darstellung der Konstitution des ganzen theoretischen Wissens. In ihr ist erwiesen, daß das Wissen stets etwas, das kein Wissen, sondern Gewußtes ist, weiß. Daß das Gewußte kein schlechthin Eines, sondern ein Mannigfaltiges ist, vernachlässigt die GWL; im Grundriß nimmt Fichte dieses Problem auf und leitet ab, daß das Gewußte ein Mannigfaltiges ist. Ein Mannigfaltiges setzt sich aus mehreren Einzelnen zusammen. Insofern die Einzelnen in der Allgemeinheit des Mannigfaltigen begriffen werden, sind sie Besondere. Die Ableitung des Besonderen in der Gegenstandserkenntnis ist spezieller Inhalt des Grundrisses. Die Überschrift von Paragraph 1: „Begriff der besonderen theoretischen Wissenschaftslehre“ besagt nicht, daß es sich hier um einen besonderen Teil der theoretischen WL, sondern daß es sich um die Erörterung des Besonderen im theoretischen Wissen handle. Nachzuweisen, daß der Gegenstand des theoretischen Wissens stets ein bestimmter, wie Fichte sagt: ein besonderer ist, ist die eigentümliche Aufgabe der WL in Beziehung auf das theoretische Vermögen. Der Grundriß soll beweisen, daß jeder Gegenstand als ein besonderer vorgestellt werden muß.

Fichte erläutert sein Vorhaben durch einen Hinweis auf Kant (S. 3f. dieser Ausgabe). Da Kant eine *Kritik* des theoretischen Wissens geschrieben hatte, mußte er einen Gegenstand seiner Kritik haben. Dieser war für ihn das naturwissenschaftliche Wissen seiner Zeit. Dabei nahm er unter anderem Raum, Zeit und das gegebene Mannigfaltige als Fakten hin und führte von dort seine kritische Reduktion auf das „Ich denke“, welches „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß (Kr.d.r.V. B 132), als auf das Prinzip der Einheit der Erfahrung zurück. Dieses Prinzip gilt für das, wovon die Kritik ausging, die naturwissenschaftlich verstandene Erfahrung. Da Erfahrung als grundsätzlich wandelbar konzipiert werden

muß, gilt die Kantische Theorie nur so lange, bis keine sie sprengende Erfahrung gemacht wird.

Fichte sucht diesen Mangel der Kantischen Theorie dadurch zu beheben, daß er ihr Prinzip in radikalisierte Weise festhält und die Prinzipiate von dort her als notwendige deduziert. Fichte steigert Kants Prinzip zur Einheit des Bewußtseins, jener Einheit, die es ermöglicht, daß Subjekte überhaupt Objekte erfahren und sich über dieselben verständigen können. Wenn es gelingen sollte, aus jener Einheit des Bewußtseins Gesetze der Vorstellung erfahrbarer Gegenstände abzuleiten, so würden diese Gesetze nicht wie die der Kantischen Theorie nur für die bisherige, sondern für jede mögliche Erfahrung gelten. Daher kritisiert Fichte nicht, sondern deduziert.

Im Grundriß ist – wie auch im 2. Teil der GWL – Ausgangspunkt der Deduktion der Satz: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.“ (S. 1 dieser Ausgabe). Dieser Satz sagt: Im Wissen ist stets gewußt, daß das Wissen etwas, nach dem es sich richten muß, weiß. Das Wissen des Etwas wird dabei als eine Bestimmung verstanden, ebenso wie ein naives Bewußtsein sich bestimmt weiß, wenn es einen wirklich vorhandenen Gegenstand vorstellt. In dieser Vorstellung ist es an den vorgestellten Gegenstand derart gebunden, daß es ihn vorstellen muß, wie er ist, wenn es seine Vorstellung als wahre Erkenntnis soll begreifen können. Dieses Gewußte heißt in der Fichteschen Terminologie Nicht-Ich, dasjenige, was durch das Nicht-Ich bestimmt wird, heißt Ich.

Dieses Bestimmtsein wird gedacht, wie es im naiven Bewußtsein erfahren wird, als Zwang. Ein Gegenstand muß so vorgestellt werden, wie er erscheint. Wenn sich z. B. durch die Veränderung der Beleuchtung die Farbe eines Gegenstandes ändert, so ändert sich aber nicht der Zwang, den Gegenstand so vorstellen zu müssen, wie er – in unserem Beispiel: entsprechend seiner jeweiligen Beleuchtung – erscheint. Zwang wird nur erfahren, wenn einem Streben eine Grenze gesetzt wird. Man kann einen Menschen nur zwingen zu bleiben, wenn er gehen will. Wenn er nicht wegstrebt, kann man ihn nicht zwingen zu bleiben. Zwang kann nur betreffen, wem er in der Entfaltung seiner Möglichkeiten Grenzen setzt.

Das Ich ist bestimmt, heißt demnach nicht nur, es ist gezwungen, sondern auch, es strebt über den jeweiligen Zwang hinaus. Auch dieses Moment ist in der Erfahrung unseres Wissens nachweisbar, wenn auch nicht so deutlich wie das der Bestimmtheit. Dieses Moment zeigt sich jedesmal dann, wenn wir auf den Gedanken kommen, einen gegebenen Gegenstand zu verändern. Das Gegebene wird dann als der Widerstand der über es hinausstrebenden schöpferischen Phantasie verstanden.

Fichte benutzt das Modell von Streben und Zwang zur Interpretation von Vorstellung. Demnach ist für ihn Vorstellung nicht *toto coelo* von Praxis geschieden, sondern im Gegenteil eine bestimmte Weise von Praxis, oder, wie er sagt, Tätigkeit. Fichtes Theorie soll jede mögliche Vorstellung erklären; der möglichen Erfahrung darf also keine Grenze gesetzt werden. Daher darf das Streben des Ich nicht begrenzt gedacht werden. Es ist für Fichte unendlich.

Die Unendlichkeit des Strebens garantiert Fichtes Theorie, daß es prinzipiell nichts gibt, das außerhalb des Wissens läge. Außerhalb heißt hier nicht, daß es nichts gäbe, das nicht Wissen wäre, sondern daß es nichts gibt, das nicht prinzipiell gewußt werden kann. Die Gegenthese zu dieser behauptet, es könne etwas geben, das prinzipiell nicht gewußt werden kann. Da aber diese Behauptung eine Behauptung, das heißt ein Akt des Wissens ist – wie schon daraus ersichtlich ist, daß es als „etwas“ und unter der Kategorie der Möglichkeit vorgestellt werden muß –, widerlegt die Tatsache der Behauptung ihren Inhalt.

In unserer bisherigen Erörterung haben wir dargelegt, daß unter Fichtes Behauptung: „Das Nicht-Ich bestimmt das Ich“ jener Tatbestand im Vorstellen betroffen ist, daß die Vorstellung an und durch ihren Gegenstand gebunden ist, daß etwas vorgestellt wird. Damit ist nicht das ganze Vorstellen erklärt. Zu jedem Vorstellen gehört in *intentione obliqua*, wie die Scholastik sagt, ein Wissen vom Vorstellen. Wenn man etwas vorstellt, so weiß man nicht nur *etwas*, sondern auch, daß man dieses etwas vorgestellt *weiß*. Das Vorstellen ist als Vorstellen gewußt und dadurch vom vorgestellten Ding unterschieden. Wenn dieser Unterschied nicht *a priori* gewußt wäre, könnten Täuschung und Irrtum als solche überhaupt nicht erkannt werden. Denn die Einsicht in eine Täuschung

setzt voraus, daß man die Vorstellung vom vorgestellten Ding ablösen kann, d. h. sie als Vorstellung versteht. Zu jeder Vorstellung gehört ein Verstehen der Vorstellung als Vorstellung, wodurch sie vom Sein des Vorgestellten unterschieden wird.

Im Verstehen der Vorstellung wird gewußt, daß das Vorstellen eine Tätigkeit ist. Wir *machen* unser Wissen, eine Tatsache, die im wissenschaftlichen Wissen besonders deutlich wird. Diese Leistung wird im Akt des Wissens nicht beachtet, da dieser gerade auf das Vorgestellte gerichtet ist. Dennoch schreiben wir im naiven Bewußtsein die Leistung des Wissens uns selbst zu. Das Wissen, um das wir uns bemühen, verstehen wir selbstverständlich als unsere Leistung. Dies wird auch deutlich bei der Auflösung einer Täuschung, bei der wir ohne weiteres den Fehler in unserem Wissen, nicht bei der Sache suchen. Wir begreifen unser Wissen als von uns hervorgebrachte spontane Leistung.

Diese Spontaneität verstehen wir als de facto endlich, prinzipiell aber unendlich. Wir wissen zwar nur dieses und jenes, aber eine Grenze unseres Bewußtseins, über die hinaus nichts zu erfahren wäre, können wir uns nicht vorstellen.

Hätte Fichte nur die Spontaneität des erkennenden Subjekts zum Mittelpunkt seiner theoretischen Philosophie gemacht, so wäre er nicht über die oben genannten Denker seiner Zeit, insbesondere Reinhold, hinausgegangen. Fichtes weiterführende Überlegung ist folgende: Jedes Subjekt bestimmt sich dadurch, daß es sich an seinem Gegensatz, dem Objekt, versteht. In diesem Verständnis ist das Subjekt völlig sicher, was es als Subjekt und Objekt ansprechen soll. Die grundsätzliche Kenntnis von Subjekt und Objekt wird nicht durch Erfahrung möglich; denn Erfahrung wird gemäß Kants Theorie erst durch die Beziehung eines erfahrbaren Mannigfaltigen auf die Einheit des „ich denke“ möglich. Die Unterscheidung von Subjekt (= ich denke) und Objekt (= Mannigfaltiges) liegt also der Erfahrung voraus. Das Wissen um diesen Unterschied ist somit die Bedingung der Erfahrung und nicht durch Erfahrung bedingt, d. h. für die Erfahrung ein Unbedingtes.

Der Horizont des Wissens teilt sich a priori in Wissendes und Gewußtes. Im Akt des Wissens hängen beide unmittelbar zusammen. Der Unterschied versteht sich aus dieser Zu-

sammengehörigkeit. Sie ist die oben schon genannte Einheit des Bewußtseins, aus der sich alle Unterschiede im Wissen erst erklären. Die Einheit des Bewußtseins ist nicht nur Erklärungsgrund des Wissens in allen seinen Modifikationen, z. B. als Begreifen, Anschauen, sondern auch des gesamten Wollens, überhaupt aller möglicher Akte. Fichte bestimmt sie als Tätigkeit, die er mit dem Terminus Setzen bezeichnet. Das Setzen des Unterschieds (zwischen Subjekt und Objekt) heißt Entgegensetzen. Das Setzen fungiert als Erklärungsgrund des Bewußtseins; jenes kommt also nicht in diesem als seiner Folge vor. Da das Setzen ein Analogon in dem hat, was in der Alltagssprache ich zu sich sagt, benennt Fichte die Einheit des Bewußtseins auch mit dem Terminus Ich. Ich ist die reine Tätigkeit des Setzens und kommt daher im Bewußtsein nicht vor. Es ist letzter Grund der Begründung, daher selbst nicht begründbar und unbedingt; deshalb spricht Fichte auch vom absoluten Ich. In dieser Absolutheit gründet die Spontaneität des Wissens.

Ich ist als Setzen oder reine Tätigkeit interpretiert; es kann als Einheit von Wissen und Wollen nichts erstarrt Fixiertes sein. Es ist nicht nur der letzte Bezugspunkt allen Wissens, sondern in eins damit das Beziehen selbst. Da das Beziehen den Bezugspunkt kennen muß, andererseits dieser ist, so kennt es sich. Anders formuliert: Das Setzen ist sich selbst hell, in Fichtes Sprache: Das Ich setzt sich selbst. Daher wissen wir a priori, was Wissen ist. Wenn wir etwas wissen, sind wir immer schon mit dem Wissen vertraut. Wir brauchen uns nicht zu beweisen, was Wissen ist, und können es auch gar nicht, weil ein Beweis ja schon den Akt des Wissens voraussetzt.

Der Ausgangssatz des Grundrisses: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich heißt demnach, das Ich weiß sich als begrenzt durch das Gewußte. In dieser Formulierung ist vom Ich Doppeltes ausgesagt. Es ist einmal das absolute Ich, welches es seinem Wesen nach ist, zum anderen ist es bestimmt, d.h. begrenzt und bedingt, also gerade nicht absolut. Dieser Widerspruch kann nicht einfach aufgehoben werden; denn die Endlichkeit und Bestimmtheit des Ich läßt sich nicht weglegen (Leugnen als Argumentation setzt die Endlichkeit des Ich voraus), sich ihrer aber bewußt zu werden, bedeutet gerade, über die Endlichkeit hinaus zu sein.

Umgekehrt ist Bewußtsein nicht ohne Endlichkeit zu denken; das absolute Ich kann gar nicht bei sich bleiben und ist überhaupt kein Ganzes, das bei sich bleiben könnte, sondern Moment einer Erklärung des Bewußtseins. Der genannte Widerspruch ist somit dem Bewußtsein konstitutiv; er läßt sich nicht beseitigen, wohl aber dialektisch vermitteln.

Die dialektische Vermittlung dieses Widerspruchs in Hinsicht auf das Besondere in der Vorstellung ist in den Paragraphen 2 bis 4 dargestellt. Sie kann im Rahmen einer Einleitung nur skizziert werden; einzig die erste Entfaltung, die sich stark an die GWL anlehnt, wird wegen dieser Verbindung noch kurz erläutert.

Das Ich ist dadurch endlich, daß es sich als Wissen auf ein Gewußtes, das nicht Ich ist, das Nicht-Ich, bezieht. Das Ich richtet sich auf das Vorgestellte. Zugleich stellt es das Vorgestellte aber als ein Vorgestelltes vor, d. h. es ist nicht nur auf das Gewußte, sondern auch auf die Tätigkeit des Vorstellens gerichtet. Es wendet sich also, um im Bilde des Richtens weiterzusprechen, auf sich selbst zurück. Die Tätigkeit der Vorstellung gliedert sich somit in zwei Richtungen, eine, die sich auf den Gegenstand, eine andere, die sich auf das Ich richtet, eine, die hinausgeht, und eine andere, die zurückkehrt. Im Bilde des doppelten Richtens ist ausgedrückt, daß jedes Moment im Wissen, das etwas vorstellt, reflektiert wird. Wieso es zu dieser Reflexion kommt, erörtert die GWL; hier ist das Faktum derselben angenommen. Die eine Richtung der Tätigkeit leistet die Beziehung auf das Vorgestellte, die andere den Rückbezug auf das Vorstellen. Die beiden Richtungen sind also genau entgegengerichtet und liegen, wie Fichte sagt, im Widerstreit. Die Tätigkeit ist durch ihre beiden Richtungen nicht rein eine, sie ist gemischt.

Die nicht reine Tätigkeit ist hier die des vorstellenden Ich. Dieses ist als endlich nur zu verstehen im Gegensatz zum unendlichen oder absoluten Ich. Fichte versteht dieses als Setzen, genauer als Sich-Setzen. Es hat ein Analogon im empirischen Selbstbewußtsein. Das Sein des Selbstbewußtseins ist es, sich seiner bewußt zu sein; sein Sein ist sein Bewußtsein. Wie im Selbstbewußtsein das Wissende gerade das Gewußte ist, so setzt das absolute Ich sich selbst. In

seinem Setzen taucht nichts auf, das nicht Setzen wäre; es ist reine Tätigkeit.

Endliches und absolutes Ich sind, wie durch den beibehaltenen Terminus Ich deutlich wird, in gewisser Weise als identisch zu verstehen. Sie sind beide ein Setzen, bzw. Wissen. Weil das Wesen des Ich Setzen oder Wissen ist, so setzt oder weiß es seine reine und seine nicht reine Tätigkeit. Es unterscheidet sein Wissen des Wissens vom Wissen des Gegenstandes, es weiß aber auch beides als Wissen. Wie es sich unterscheidet, so bezieht es auch und erweist sich in allem als Tätigkeit.

Die Rückwendung der Tätigkeit des Ich, von der wir oben sprachen, ist das erste Moment in der Konstitution des Gegenstandswissens. Das Ich findet in sich etwas, das es seinem Wesen nach gar nicht in sich erwarten kann, einen Anstoß zur Rückwendung seiner Tätigkeit. Fichte nennt das Finden Empfinden. Dieses Moment gibt, wie auch bei Kant, dem Wissen seinen Gehalt.

Ein Gehalt ist Gehalt einer Form. Als nächstes Moment des Wissens hat Fichte somit das erste formale Moment des Wissens abzuleiten, die Anschauung (§ 3). Die Deduktion der Anschauung wird notwendig, weil in Paragraph 2 zwar deduziert war, daß das Empfundene bewußt wird, nicht aber das Empfindende. Weil das Ich aber nichts ist, als was es sich weiß, muß es sich als empfindend bewußt sein. Da das Empfindende das Empfundene empfindet, muß der Akt der Bewußtwerdung der Empfindung das Empfindende auf das Empfundene beziehen. Durch diese Beziehung ermöglicht die Anschauung erst die Empfindung. Paragraph 3 ist die Analyse der Anschauung. In ihr weist Fichte unter anderm nach, daß eine jede Anschauung als zufällig bewußt wird. Damit wird nicht die Gesetzlichkeit von Erfahrung geleugnet, sondern behauptet, daß man – unbeschadet der Gesetzmäßigkeit der Natur – nicht ableiten könne, was man anschauet; das heißt, in jeder Anschauung könnte etwas ganz anderes angeschaut werden. Dadurch ist die Zufälligkeit der Anschauung Zufälligkeit in Bezug auf eine andere Anschauung.

Daher muß jede Anschauung gegenüber einer anderen Anschauung bestimmt werden und ebenso das Angeschauete. Diese Bestimmung leistet Paragraph 4. Fichte legt dar, daß jedes Angeschauete eine Stelle im Raum haben muß, durch die

es bestimmt und auf anderes Angeschaute bezogen ist. Dabei bleibt offen, ob man von dem Angeschauten a zu b oder umgekehrt fortschreitet, kurz: die Reihenfolge des Anschauens ist unbestimmt. Diese wird in der Zeit bestimmt: die eine Anschauung folgt auf die andere.

Mit diesen Darlegungen hat Fichte den Ausgangspunkt der Kr.d.r.V. erreicht und bricht die Darstellung, da der Leser den Gedankengang im zitierten Werk weiter verfolgen könne, ab. Zudem hat er durch den Nachweis, daß jeder Gegenstand in Raum und Zeit bestimmt werden muß, erwiesen, daß ein Gegenstand stets ein bestimmter sein muß. Mit der Durchführung dieses Beweises hat Fichte die gestellte Aufgabe gelöst.

Die Lektüre Fichtescher Schriften ist schwierig; Fichte selber hat um diese Schwierigkeiten gewußt. In einem Brief vom 2. 7. 1795 aus Oßmannstädt an Reinhold erläutert er dieselben. Zunächst weist er darauf hin, daß seine Sprache keine endgültige Formulierung seiner Aussage ist. Fichte ist erst dabei, sich eine adäquate Sprache zu schaffen. Wie alle Entdecker kostet ihn die Übersetzung seiner Idee in eine wissenschaftliche Sprache Mühe. Seine ersten Arbeiten sind ein Versuch in dieser Richtung, der kaum gelingen konnte. In der Tat ist Fichte seiner eigenen Beurteilung nach nie eine sprachlich vollendete Darstellung der WL gelungen. Fichte nennt auch eine Hauptschwierigkeit, die WL zu verstehen. Sprache hat zunächst ihren Ort im naiven Bewußtsein; als wissenschaftliche Sprache bezieht sie sich auf dieses Bewußtsein, insofern die Gesetze der Phänomene dieses Bewußtseins ausgesprochen werden. Kant hatte das Bewußtsein in seiner Konstitution zu hinterfragen versucht, und Fichte folgte ihm in seinem Bemühen. Dieser Konstitutionsakt, den Fichte „Setzen“ nennt, ist als Prinzip gedacht, daher nicht hintergebar und begreifbar und, da er das Hervorbringen des Bewußtseins selbst ist, nicht als ein Produkt dieser Hervorbringung aussagbar. Er ist nur anschaubar, wobei auch dieses Wort kein adäquater Ausdruck ist. Er ist verständlich als Negation des verendlichen Begreifens und zielt auf das unmittelbare ihrer selbst Innewerden der Vernunft. Die Sprache, auch die dieser Einleitung, kann nur einen Hinweis auf ein zu Denkendes geben, es nicht selbst aussprechen. Von

seiner eigenen Sprachnot spricht Fichte so: „Erlauben Sie, daß ich Ihnen noch einen Wink gebe über den Grund der Unverständlichkeit der Wissenschaftslehre für Sie, und die meisten andern, welche wiederum andern, z. B. Schillern, v. Humbold, mehrern meiner Zuhörer, verständlicher vorkommt, als nicht leicht ein anderes philosophisches Buch. Ich denke, es ist der gleiche Grund, warum Ihnen das Studium der Kantischen Schriften soviel Mühe verursacht hat, das mir z. B. sehr leicht gewesen ist. — Setzen Sie auf meine Ausdrücke nicht so viel Werth, als etwa die Ihrigen allerdings haben. Man hat angemerkt, und ich glaube mit Recht, daß es fast unmöglich sey, die eigenthümlichen Gedanken Ihrer Philosophie anders auszudrücken, als Sie dieselben ausgedrückt haben; das ist bei den meinigen, und ich glaube auch bei den Kantischen, nicht der Fall. Sie lassen sich auf unendlich verschiedne Weise ausdrücken; und es ist, von mir wenigstens, nicht zu erwarten, daß die zuerst gewählte Darstellungsart die vollkommenste sey. Der Körper, in den Sie den Geist hüllen, liegt ihm sehr fest an: der, worin ich ihn hülle, ist locher, und leicht übergeworfen. Das, was ich mittheilen will, ist etwas, das gar nicht *gesagt*, noch *begriffen*, sondern nur *angeschaut* werden kann: was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so leiten, daß die begehrte Anschauung sich in ihm bilde. Wer meine Schriften studieren will, dem rathe ich, Worte Worte seyn zu lassen, und nur zu suchen, daß er irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife; fortzulesen, auch wenn er das vorhergehende nicht ganz versteht, bis irgendwo an einem Ende ein Lichtfunken heraus springt. Dieser, wenn er ganz, und nicht halb ist, wird ihn auf einmal in die Reihe meiner Anschauungen, auf den Gesichtspunkt setzen, aus welchem das Ganze angesehen werden muß.“ („J. G. Fichte: Briefwechsel.“ hrsg. v. H. Schulz. Bd. I. Leipzig 1930. Nr. 246. S. 477. „J. G. Fichte-Gesamtausgabe.“ hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob. Bd. III,2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970. S. 343f.)

EDITIONSBERICHT

Der „Grundriß“ erschien zu Fichtes Lebzeiten dreimal:

- A Jena und Leipzig 1795 bei Christian Ernst Gabler;
- B Neue unveränderte Auflage Tübingen 1802 bei Joh. Georg Cotta;
- C Zweite verbesserte Ausgabe Jena und Leipzig 1802 bei Chr. E. Gabler.

B und C berücksichtigen die im Druckfehlerverzeichnis von A angegebenen Korrekturen und enthalten beide keine weiteren Verbesserungen. B ist zusammen mit der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ abgedruckt, wobei B der „Grundlage“ folgt und die Seitenzählung durchläuft. C ist ein getreuer, sogar Seite für Seite mit dem Vorbild übereinstimmender Abdruck von A. Es ist nicht anzunehmen, daß Fichte die beiden letzten Auflagen auch nur orthographisch überprüft hat. (Siehe R. Lauth: „Vorwort“ zum „Grundriß“. In: „J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.“ Bd. I,3. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. S. 131–135.)

Der vorliegende Text wurde im Verlag nach folgenden, mit dem Herausgeber vereinbarten Grundsätzen erstellt: Dem Text liegt die in der „Philosophischen Bibliothek“ zum ersten Mal von Fritz Medicus im Jahre 1907, bzw. 1911, herausgegebene Ausgabe zugrunde. Diese wurde mit der einzigen von Fichte selbst besorgten Auflage von 1795 (A) verglichen. Dabei wurde der Text von Medicus an die 1. Auflage derart angeglichen, daß sie beide im Wortlaut, der Zeichensetzung und den Hervorhebungen übereinstimmen; nur die Orthographie wurde in der modernisierten Form von Medicus beibehalten. Die im Druckfehlerverzeichnis der 1. Auflage genannten Korrekturen sind in den Text eingefügt, Hervorhebungen *kursiv* gesetzt.

Am Rand unserer Ausgabe ist in Normalschrift die jeweilige Seite der 1. Auflage 1795, in *Kursivschrift* die jeweilige Seite des Bandes I,3 der oben zitierten Gesamtausgabe verzeichnet. Im Kolumnentitel sind die jeweiligen Seiten des Bandes I von „Johann Gottlieb Fichte's sämtlichen Werken“, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845, angegeben.

G r u n d r i s s
des
E i g e n t h ü m l i c h e n
der
W i s s e n s c h a f t s l e h r e
in
Rückficht auf das theoretische Vermögen

als
Handschrift für seine Zuhörer
von
IOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Jena und Leipzig
bei Christian Ernst Gabler.

1 7 9 5.

§ 1. Begriff der besondern theoretischen
Wissenschaftslehre.

1
143

Wir sind in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre zur Begründung einer theoretischen ausgegangen von dem Satze: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Wir haben untersucht, wie, und auf welche Weise etwas diesem Satze Entsprechendes als ursprünglich im vernünftigen Wesen vorhanden gedacht werden könne. Wir haben, nach Absonderung alles Unmöglichen, und Widersprechenden die gesuchte einzigmögliche Weise aufgefunden. So gewiß nun jener Satz gelten soll, und so gewiß er nur auf die angezeigte Weise gelten kann, so gewiß muß dieselbe als Faktum ursprünglich in unserm Geiste vorkommen. Dieses postulierte Faktum war folgendes: auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren, und unbegreiflichen Anstoßes auf die ursprüngliche Tätigkeit des Ich produziert die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Tätigkeit, und der durch die Reflexion entstandnen – schwebende Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen Zusammengesetztes. Da im Ich, laut seines Begriffes, nichts sein kann, das es nicht in sich setze, so muß es auch jenes Faktum in sich setzen, d. i. es muß sich dasselbe ursprünglich erklären, vollständig bestimmen, und begründen. /

Ein System derjenigen Tatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Faktums im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfaßt das theoretische Vermögen der Vernunft. – Ich sage mit Bedacht: die *ursprüngliche* Erklärung jenes Faktums. Dasselbe ist ohne unser wissentliches Zutun in uns vorhanden; es wird ohne unser wissentliches Zutun, bloß durch, und nach den Gesetzen und der Natur eines vernünftigen Wesens erklärt; und die verschiedenen unterscheidbaren Momente im Fortgange dieser Erklärung sind neue Tatsachen. Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Faktum; und dies nenne ich denn die ursprüngliche Erklärung. – Etwas ganz anderes ist die wissentliche, und wissenschaftliche Erklärung, die wir beim transzendenten Philosophieren / vornehmen. In ihr geht die Reflexion 144

eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Faktums, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.

Wie das Ich im allgemeinen jenes Faktum in sich setze, haben wir schon in der Deduktion der Vorstellung überhaupt kurz angezeigt. Es war dort von der Erklärung dieses Faktums *überhaupt* die Rede, und wir abstrahierten völlig von der Erklärung irgendeines besondern unter diesen Begriff gehörigen Faktums, *als* eines besondern.

Dies kam lediglich daher, weil wir nicht in alle Momente dieser Erklärung eingingen, noch eingehen konnten. Sonst würden wir gefunden haben, daß kein dergleichen Faktum, als Faktum überhaupt sich vollständig bestimmen lasse, daß es
 3 nur als besonderes / Faktum völlig bestimmbar sei, und daß es jedesmal ein durch ein anderes Faktum der gleichen Art bestimmtes sei, und sein müsse. Es ist demnach gar keine vollständige theoretische Wissenschaftslehre möglich, ohne daß es eine *besondere* sei; und unsre Darstellung derselben muß notwendig, wenn wir nach den Regeln der Wissenschaftslehre konsequent zu Werke gehen, die Darstellung einer besondern theoretischen Wissenschaftslehre werden, weil wir zu seiner Zeit notwendig auf die Bestimmung eines Faktums dieser Art durch ein entgegengesetztes der gleichen Art kommen müssen.

Hierüber noch einige Worte zur Erläuterung. *Kant* geht aus von der Voraussetzung, daß ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewußtseins gegeben sei, und er konnte, von dem Punkte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner andern ausgehen. Er begründete dadurch das Besondre für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem Besondern zum Allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus gibt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber gibt es
 145 umgekehrt einen von der unbestimmten, und unbestimm-
 baren Unend/lichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit, (und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden.) Die Wissenschaftslehre, die das ganze System
 4 des menschlichen Geistes umfas/sen soll, muß diesen Weg

nehmen, und vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Daß für eine mögliche Erfahrung ein *Mannigfaltiges* gegeben sei, muß erwiesen werden; und der Beweis wird folgendermaßen geführt werden: das Gegebene muß *etwas* sein, es ist aber nur insofern etwas, inwiefern es noch ein anderes gibt, das auch etwas, aber etwas anderes ist; und von dem Punkte an, wo dieser Beweis möglich sein wird, werden wir in den Bezirk des Besondern treten.

Die *Methode* der theoretischen Wissenschaftslehre ist schon in der Grundlage beschrieben, und sie ist leicht, und einfach. Der Faden der Betrachtung wird an dem hier durchgängig als Regulativ herrschenden Grundsatz: *nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt*, fortgeführt. Wir legen das oben abgeleitete Faktum zum Grunde, und sehen, wie das Ich dasselbe in sich setzen möge. Dieses Setzen ist gleichfalls ein Faktum, und muß durch das Ich gleichfalls in sich gesetzt werden; und so beständig fort, bis wir bei dem höchsten theoretischen Faktum ankommen; bei demjenigen, durch welches das Ich (mit Bewußtsein) sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich. So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatz, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.

Es könnten unter den abzuleitenden Tatsachen sich leicht charakteristische Unterschiede zeigen, die uns zu einer Einteilung derselben, und mit ihnen der Wissenschaft, welche sie aufstellt, berechtigten. Diese Einteilungen aber werden, der synthetischen Methode gemäß, erst da gemacht, wo sich 5 die Einteilungsgründe hervortun./

Die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich 146 setzt, sind hier, weil auf dieselben reflektiert wird, Fakta, wie soeben gesagt worden; aber es folgt daraus nicht, daß sie das seien, was man gewöhnlich Fakta des Bewußtseins nennt, oder daß man sich derselben, als Tatsachen der (innern) Erfahrung wirklich bewußt werde. Gibt es ein Bewußtsein, so ist dies selbst eine Tatsache, und muß abgeleitet werden, wie alle übrigen Tatsachen: und gibt es wiederum besondere Bestimmungen dieses Bewußtseins, so müssen auch diese sich ableiten lassen, und sind eigentliche Fakta des Bewußtseins.

Es erhellt daraus, teils, daß es, wie schon mehrmals erinnert worden, der Wissenschaftslehre nicht zum Vorwurfe

gereiche, wenn etwas, das sie als Faktum aufstellt, sich in der (inneren) Erfahrung nicht vorfindet. Sie gibt dies gar nicht vor; sie erweist bloß, daß notwendig gedacht werden müsse, daß etwas einem gewissen Gedanken Entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sei. Soll dasselbe nicht im Bewußtsein vorkommen, so gibt sie zugleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nämlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewußtseins gehört. — Teils erhellt, daß die Wissenschaftslehre auch bei demjenigen, was sie wirklich als Tatsache der inneren Erfahrung aufstellt, sich dennoch nicht auf das Zeugnis der Erfahrung, sondern auf ihre Deduktion stütze. Hat sie richtig deduziert, so wird
 6 freilich ein Faktum, gerade so beschaffen, wie sie es deduziert hat, in der Erfahrung vorkommen. Kommt kein dergleichen Faktum vor, so hat sie freilich unrichtig deduziert, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl tun, wenn er zurückgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muß, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre *in concreto* möglich sein würde, was aber hierher nicht gehört) und sie wäre *a priori* sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen./

Das aufgezeigte Faktum wird gesetzt:
 durch Empfindung,
 oder Deduktion der Empfindung.

I.

Der in der Grundlage beschriebene Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Tätigkeit des Ich ist etwas im Ich Unterscheidbares. Er soll, so gewiß er im Ich ist, durch das Ich im Ich gesetzt; er muß demnach zuvörderst unterschieden werden. Das Ich setzt ihn heißt zuvörderst; *es setzt denselben sich entgegen*.

Es ist bis jetzt, d. h. auf diesem Punkte der Reflexion, im Ich noch gar nichts gesetzt; es ist nichts in demselben, als was ihm ursprünglich zukommt, *reine / Tätigkeit*. Das Ich setzt etwas sich entgegen, heißt also hier nichts weiter, und kann hier nichts weiter heißen, als: es setzt etwas *nicht als reine Tätigkeit*. So würde demnach jener Zustand des Ich im Widerstreite gesetzt, als das Gegenteil der reinen, als gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Tätigkeit. — Die jetzt aufgezeigte Handlung des Ich ist bloß antithetisch.

Wir lassen hier gänzlich ununtersucht, wie, auf welche Art und Weise, und durch welches Vermögen das Ich irgend etwas setzen möge, da in dieser ganzen Lehre die Rede lediglich von den Produkten seiner Tätigkeit ist. — Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, daß, wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das bloße *Setzen* der Widerstreit, als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein *Etwas*, als ein möglicher *Stoff*, übrig bleiben müsse. Wie dies geschehen möge, sehen wir schon hier, ohngeachtet wir das Vermögen, durch welches es geschieht, noch nicht sehen. — Das Ich muß jenen *Widerstreit* entgegengesetzter Richtungen, oder, welches hier das gleiche ist, entgegengesetzter Kräfte setzen; also weder die eine allein, noch die zweite allein, sondern beide; und zwar beide im *Widerstreite*, in entgegengesetzter, aber völlig sich das Gleichgewicht haltender Tätigkeit. Ent/gegengesetzte Tätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich, und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben, und gesetzt werden: es bleibt demnach ein *ruhender Stoff*, etwas *Krafthabendes*, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Tätigkeit äußern kann, ein *Substrat* der Kraft, wie man sich jeden Augenblick durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment überzeugen kann. Und zwar, worauf es hier eigentlich ankommt, bleibt dieses Substrat nicht als ein *Vorhergesetztes*, sondern als *bloßes Produkt der Vereinigung entgegengesetzter Tätigkeiten*. Dies ist der Grund alles Stoffs, und alles möglichen bleibenden Substrats im Ich (und außer dem Ich *ist* nichts) wie sich immer deutlicher ergeben wird.