

Philosophische Bibliothek · BoD

Johann Gottlieb Fichte
Versuch einer neuen Darstellung
der Wissenschaftslehre (1797/98)

(Erste und Zweite Einleitung in die WL)

Meiner



JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Versuch einer neuen Darstellung
der Wissenschaftslehre

Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung,
Erstes Kapitel
(1797/98)

Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus
neu herausgegeben von

PETER BAUMANN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 239

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der 2. verb. Auflage von 1984 identisches
Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abwei-
chungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet
sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0612-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2569-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1984. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Peter Baumanns	VII
Editionsbericht	XXVI
Literaturhinweise	XXVIII

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre

Vorerinnerung	1
Einleitung	5
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Für Leser, die schon ein philosophisches System haben	33
Erstes Kapitel	101
Anmerkungen des Herausgebers zum Text . .	114
Namenregister	125
Sachregister	125

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

I.

1. Der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1797/98 gehört wie die Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ von 1794 zu denjenigen Texten Fichtes, denen schon die Zeitgenossen eine wohlthuende Faßlichkeit im Vergleich mit der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95, der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre und zugleich ihrer einzigen ausführlicheren Selbstveröffentlichung, zugebilligt haben.¹ Ob diese Schriften allerdings den Ruf eines Schlüssels zur Wissenschaftslehre verdienen, erweist sich bei einer näheren Überprüfung als durchaus problematisch. Einer näheren Analyse nämlich ergibt sich ein Bild von diesen Schriften, das ganz im Gegenteil die Züge innerer Spannung, Unverbundenheit und Dunkelheit aufweist. Das Aufschlußgebende, das nicht fehlt, muß allererst freigelegt werden, wenn die interpretatorische und systematische Bedeutung dieser Schriften hervortreten soll.

Einer isolierten Textanalyse freilich dürfte beides verborgen bleiben. Denn die für diese Texte, insbesondere aber für die beiden „Einleitungen“ in die Wissenschaftslehre charakteristische Uneindeutigkeit ist eine Eigenart der ursprünglichen Philosophie Fichtes überhaupt, begleitet seine Grundlegung der Wissenschaftslehre von Anfang an und läßt sich geradezu als die Konkurrenz zweier Ansätze kennzeichnen. Was Fichte in den aufschlußgebenden Partien der Texte von 1797/98 gelingt, eine wenig-

¹ Auch Kant sieht in einem Brief vom Spätherbst 1797 (GA III, 3. S. 102) in Fichtes „neuern Stücken“ „ein treffliches Talent einer lebendigen und mit Popularität verbundenen Darstellung“ sich entwickeln; vgl. GA I, 4, S. 173.

stens andeutungshafte Vermittlung von konkurrierenden Ansätzen der Wissenschaftslehre, kann also nur gewürdigt werden, wenn an den vorangehenden Schriften und Entwürfen das entsprechende Problembewußtsein entwickelt wurde.

2. Die Arbeiten, die Fichtes Weg zur Wissenschaftslehre bezeichnen, sind seine „Zurückforderung der Denkfreiheit“, der „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution“, die Rezensionen zu Gebhards „Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen“ und zu Schulzes „Aenesidemus“, die „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ und die hierauf aufbauende „Praktische Philosophie“. In diesen Arbeiten gewinnt Fichte bereits zahlreiche Charakteristika jenes Systems, das er mit der Wissenschaftslehre begründen und mit einer Lehre vom „Naturrecht“ und einer „Sittenlehre“ ausgestalten wird. Das System wird auf einem obersten Grundsatz aufgebaut sein, dem Grundsatz „Ich bin Ich“ als Ausdruck einer „Tathandlung“, und das System wird das Wesen der endlichen Vernunft aus dem Gegensatz dieser ihrer obersten Wesensbestimmung des „Sich-Setzens“ und einer ebenso ursprünglichen Nicht-Ich-Setzung deduzieren. Als Vermittlungsprinzip wird das Prinzip des „Strebens“ des endlichen Vernunftwesens nach Unendlichkeit fungieren, praktische Vernunft als Mittelvermögen zwischen dem „absoluten Ich“ („reinen Ich“, „Ich an sich“) oder der Unendlichkeit des Ichs und der „Intelligenz“, der theoretischen Vernunft. Die Theorie der endlichen Vernunft, die das System sein soll, wird zumindest in ihrer Durchführung „Strebungsphilosophie“ sein. Das System wird im Zeichen eines konstitutiven Primats des Praktischen stehen, in genauer Entsprechung zum wesenskonstitutiven Primat des Handelns als Grundqualität der endlichen Vernunft.² Die Methode des Sy-

² Vgl. GA I, 1, S. 172, 173, 175, 210, 211, 219, 241, 242, 266; GA I, 2, S. 66; GA II, 2, S. 203 f., 206, 214, 269, 271, 280, 288, 291 f., 293, 295, 303 f., 314; GA II, 3, S. 26–30, 265.

stems wird ein interdependentes Gefüge von Abstraktion, Reflexion, intellektueller Anschauung und Dialektik sein: Abstraktion von der Empirie, Reflexion auf die transzendente Struktur der Vernunft, intellektuelle Anschauung als ursprünglicher materialer Gegebenheitsmodus, Dialektik als progressive Widerspruchslimitierung auf der Grundlage einer Quantifizierung der elementaren Widerspruchsglieder Ich und Nicht-Ich.³

Nach weiterer Klärung verlangt in diesen Vorarbeiten aber insbesondere der oberste Grundsatz des Systems. Denn soll dieser oberste Grundsatz nichts anderes als die Setzung „Ich bin Ich“, das reine Für-sich-Sein, festhalten, so scheint eine Unterscheidung von „reinem Ich“ und „Intelligenz“ gar nicht möglich zu sein. Das „Ich bin Ich“, der Ausdruck reinen Selbstbewußtseins, ist allzu offensichtlich durch Abstraktion von dem das Nicht-Ich vorstellenden Ich gewonnen, es hat die Setzung des Nicht-Ich an sich; wie sollte es als solche Abstraktionsansicht der „Intelligenz“ mit dem unbedingten Ich identisch sein können, mit dem Ich „außer der Vorstellung“?⁴ Das Ich des System-Grundsatzes wäre nicht Sich-Setzen schlechthin, Spontaneität, sondern Spontaneität, die sich selbst als Spontaneität und mit absoluter Spontaneität denkt, „Intelligenz“ nach ihrer expliziten Begriffsbestimmung in den „Eigner Meditationen“.⁵ Die von vielen übernommene Kritik Hegels am obersten Grundsatz der Wissenschaftslehre und alles Wissens wäre unwidersprechlich: „Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Acten entgegengesetzt ist, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, sofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist als solches bedingt durch die Abstraction von der empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingt sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz“.⁶

³ Vgl. GA II, 2, S. 291, 295; GA II, 3, S. 25, 31 f., 52 ff., 9;

⁴ GA II, 3, S. 65.

⁵ Vgl. GA II, 3, S. 167.

⁶ Vgl. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System

Daß der absolute Grundsatz des Systems weiterer Aufhellung bedarf, geht auf indirekte Weise aber auch aus einem anderen Befund hervor. Soll nämlich der Gehalt des absoluten Grundsatzes die intellektuell-anschauliche Selbstgewißheit „Ich bin Ich“ sein, so scheint der Anfang der Wissenschaftslehre vom Primat des Praktischen gar nicht erreicht zu werden. Der konstitutive Primat des Praktischen im Prinzip des „Strebens“ konkurrierte mit dem konstitutiven Primat des Theoretischen im absoluten Grundsatz „Ich bin Ich“. Das System wäre von seinem Ansatz her „transzendente Phänomenologie“, unmittelbar-anschauliche Vergewisserung der Selbstkonstitution des Wissens a priori und des Wissens überhaupt; in seiner Durchführung aber wäre es etwas völlig anderes, „Strebungsphilosophie“ und als solche jedenfalls keine reine Wissenschaftslehre.

3. Für eine angemessene Würdigung des „Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, insbesondere aber der beiden „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“, liegt viel an der Feststellung, daß die Dunkelheit des absolut-ersten Grundsatzes sowie die Konkurrenz der beiden Ansätze der Wissenschaftslehre, die ihre Entwicklung begleiten, in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ in unverminderter Bedenklichkeit wiederkehren, ja noch verschärft erscheinen. Das transzendentalphänomenologische Verfahren scheint hier zwar durch einen anderen Zugang zum „Ich bin Ich“, dem nach wie vor so formulierten Gehalt des absoluten Grundsatzes, ersetzt zu sein; die unmittelbare, intellektuell-anschauliche Selbstvergewisserung scheint zu Gunsten eines analytisch-reduktiven Verfahrens aufgegeben. In Wahrheit jedoch bedeutet der Ausgang vom Faktum der Allgemeingeltung des Satzes „A ist A“, den Fichte hier wählt, kein Abrücken vom Verfahren der intellektuellen Selbstanschauung, sondern lediglich dessen Ergänzung durch Vorschaltung einer Evidenz

vermittelnden Methode.⁷ Eine Verschärfung sowohl der Fragwürdigkeit der Inhaltsbestimmung des absoluten Grundsatzes wie auch der Konkurrenz der beiden Ansätze der Wissenschaftslehre aber ist mit dieser Ergänzung insofern heraufbeschworen, als nun jeglicher Zweifel am systemkonstitutiven Primat des Theoretischen abwegig erscheint. Gerade die Möglichkeit, von der formalen Logik bzw. dem Faktum der Allgemeingeltung des formallogischen Identitätssatzes aus den absoluten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufzustellen, ja, diesen Satz im Sinne einer Evidenz-Vermittlung zu erschließen, unterstreicht allem Anschein nach den Charakter des absolut-ersten Grundsatzes, Gegenstand eines theoretisch-spekulativen Systemansatzes zu sein und nichts weiter als das abstrakte Selbstbewußtsein zum Inhalt zu haben.

4. Wenn ein Ausweg aus dem beschriebenen Dilemma der System-Grundlegung bei Fichte selbst angezeigt sein soll, so kann er nach den bisherigen Ergebnissen der Analyse allein innerhalb der *Reflexion* über die System-Grundlegung gefunden werden, im Zusammenhange jenes Philosophierens über die Philosophie, wie es in der Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre . . .“ und in den beiden „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“ vorliegt.

Dem Theorietyp nach gehören diese Schriften, wie die „Vorrede zur zweiten Ausgabe“ der Programmschrift (1798) darlegt, zur „Kritik“ der „Metaphysik“. Sie sind „Kritik“, sofern sie die „Möglichkeit, die eigentliche Bedeutung, die Regeln“ des philosophischen Systems zum Thema haben. Sie sind Kritik der „Metaphysik“, sofern Aufgabe des Philosophierens die „genetische Ableitung dessen“ sein soll, „was in unserm Bewußtseyn vorkommt“, oder die Erforschung des „Grunde(s) des Seyns für uns“. Das Sein-für-uns aber (das, was in unserem Bewußtsein vorkommt) ist nichts anderes als die Erfahrung. Die Wissenschaftslehre wäre dieser ihrer Aufgabenbestimmung

⁷ Vgl. GA I, 2, S. 255 f.

nach also Metaphysik der Erfahrung, Rekonstruktion a priori der wissensimmanenten Wissens-Prinzipien.⁸

Ob diese Charakteristik der Wissenschaftslehre allerdings ihrem Selbstverständnis im Ganzen entspricht, wird schon allein dadurch in Frage gestellt, daß Fichte an derselben Stelle dem selbstkritischen Philosophieren über die Philosophie noch einen weiteren und wohl auch fundamentaleren Aufgabenbereich zugewiesen hat: „die Beschreibung des Gesichtspunktes, aus welchem der transcendente Philosoph alles Wissen erblickt, und seiner Gemüthsstimmung in der Speculation“.⁹ Die „Kritik“ hätte also über die Klärung von Gegenstand, Methode und wissenschaftsbegründender Funktion der Wissenschaftslehre hinaus Standpunktsreflexion zu sein, Standpunktskritik im Sinne einer Bestimmung und Rechtfertigung der Grundannahmen und Grundvoraussetzungen der Wissenschaftslehre.

5. Der Ort, an dem die Standpunktskritik der Wissenschaftslehre von Fichte ausgeführt wird, ist wieder seinem eigenen Hinweis zufolge der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, die „Erste Einleitung“ und, in noch höherem Maße, die „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“. Hier also müßte, wenn irgendwo, Auskunft über den wahren Gehalt des obersten Grundsatzes und über die Stellung des transzendentalphänomenologischen Ansatzes der Wissenschaftslehre zur „Streitungsphilosophie“ und zum Primat des Praktischen zu erhalten sein. Die Dunkelheit des absoluten Grundsatzes und die Uneindeutigkeit des System-Ansatzes müßten hier, im Grundsätzlichen wenigstens, überwunden sein.

Daß die bisherigen Mängel völlig abgestellt wären, kann in der Tat nicht behauptet werden. Es muß sogar als fraglich gelten, ob sie überhaupt als solche durchschaut sind. Denn auch und gerade hier wird der Philosophie wieder die Aufgabe übertragen, das „System der von dem

⁸ Vgl. GA I, 2, S. 159.

⁹ A. a. O., S. 160.

Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen“ zu erklären. Auch nach dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ bleibt die bisherige Bestimmung der Philosophie in Kraft, sie habe sich als Metaphysik der Erfahrung auszubilden. Und als Gehalt des ersten Grundsatzes wird auch hier wieder das reine Für-sich-Sein angenommen. Erst der 5. Abschnitt der „Ersten Einleitung“ sowie die Abschnitte 2, 5 und 10 der „Zweiten Einleitung“ geben die entscheidenden Aufschlüsse zur Vermittlung dieses Ansatzes mit dem Primat des Praktischen, d. h. die Auseinandersetzung des „Idealismus“ mit dem „Dogmatismus“ und die weiteren Aussagen zur Gegründetheit der Wissenschaftslehre im vorphilosophischen moralischen Freiheitsglauben.¹⁰

6. Was für eine Philosophie man wähle, hängt nach Fichtes berühmtestem Ausspruch davon ab, was man für ein Mensch ist. Zur Wahl aber stehen nur zwei Ansätze: der Ansatz mit dem „Ding an sich“ und der Ansatz mit dem „Ich an sich“. Über den Charakter des philosophischen Systems, heißt dies, wird mit der Entscheidung für die Selbständigkeit (Absolutheit) des Subjekts oder die Selbständigkeit (Absolutheit) des Objekts entschieden. Schon die Benennung der zweiten Position mit dem Titel „Dogmatismus“ deutet allerdings an, daß die Entscheidung keineswegs dem unkritischen Belieben des Systembildners überlassen ist. Die Entscheidung über das philosophische System bedarf einer vernünftigen Begründung und ist

¹⁰ Von ähnlich spannungsvoller Beschaffenheit sind die „Einleitungen“ der „Wissenschaftslehre nova methodo“, die Fichte für das Wintersemester 1796/97 unter dem Titel „*fundamenta philosophiae transcendentalis (die Wissenschaftslehre) nova methodo, et longe expeditiori, secundum dictata adhibitis suis libris*“ ankündigte und auch in den beiden folgenden Wintersemestern vorgetragen hat. Von dieser Vorlesung sind zwei Nachschriften bekannt (s. GA IV, 2, S. 1–267; Phil. Bibl. Bd. 336). Der „Versuch“ ist, wie Fichte selbst in einem Brief an Reinhold vom 21. März 1797 berichtet, aus einer Bearbeitung des in Heften abgefaßten Konzepts dieser Vorlesung hervorgegangen; vgl. GA III, 3, S. 57f.

Vernunftgründen auch zugänglich. Sie läßt eine Diskussion zu, und zwar eine Diskussion sowohl mit theoretisch-spekulativen wie mit praktisch-spekulativen Argumenten. Diskussionspartner des Idealisten kann allerdings kein wirklich überzeugter Dogmatiker sein, und umgekehrt. Denn dies ist das Besondere an der Entscheidung über das philosophische System und an der zugehörigen Entscheidungsfindung: die Entscheidung beruht auf persönlicher Entschiedenheit, und die Entscheidungsfindung bedeutet ein rationales Sich-selbst-Verständigen über die vorgegebene Überzeugung. Der Idealist mag in abstrakt-wissenschaftlicher Manier mit der wesensbedingten Unableitbarkeit des Für-Seins (des Für-mich-Seins und des Für-sich-Seins) aus dem Sein und mit dem faktischen Freiheitsbewußtsein der Menschen gegen den Dogmatiker argumentieren, er bekräftigt mit solcher Argumentation nur sein ihm schon eigenes Überzeugtsein von der Selbständigkeit (Absolutheit) des Ich, hilft vielleicht auch anderen weiter auf dem Wege zu dieser Überzeugung; den Dogmatiker vermag er auf diese Weise nicht einmal anzusprechen. Denn dem Dogmatiker sagen Ausdrücke, wie Selbstbewußtsein und Freiheit, schlechterdings nichts. Er leugnet nicht das Bewußtsein der Selbständigkeit im Theoretischen und Praktischen, aber er bestreitet die Wahrheit dieses Bewußtseins, das er etwa auf ein unvollständiges Konditionierungs-Wissen zurückführt.¹¹ Der Dogmatiker lebt im Glauben an seine Unselbständigkeit, so wie der Idealist vom Glauben an seine Selbständigkeit in Theorie und Praxis beherrscht ist. Eine Verständigung über menschliche Selbständigkeit und Freiheit erscheint zwischen dem Idealisten und dem Dogmatiker genauso

¹¹ Vgl. Spinozas Ethik, II. Teil, Anmerkung zu Lehrsatz 35: „Die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frei halten; und diese ihre Meinung besteht allein darin, daß sie sich ihrer Handlung bewußt sind, ohne eine Kenntnis der Ursachen zu haben, von denen sie bestimmt werden. Die Idee ihrer Freiheit ist also die, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen“ (Philos. Bibliothek, Bd. 92, Hamburg 1967, S. 84). Vgl. Erste Einleitung, S. 13.

wenig möglich, wie eine Verständigung über Gott zwischen dem Atheisten und dem Gottgläubigen. Als einzig mögliche Form der Verständigung kommt für den Idealisten wie für den Dogmatiker Selbstverständigung in Betracht: Aufklärung, Systematisierung und Rationalisierung ihres je eigenen Glaubens.

Wenn dies aber zutrifft, so ergeben sich zwei Fragen: Wie findet der Philosoph zu jener Entschiedenheit, die ihn seine Entscheidung über den System-Ansatz finden läßt? Und in welchem Verhältnis stehen jene Entschiedenheit und diese Entscheidung zur Materie des Systems? Auf die erste Frage antworten die Stellen der beiden „Einleitungen“, an denen Fichte von der intellektuellen Selbstanschauung, die als bloß theoretisches Für-sich-Sein der natürlichen Dialektik von idealistischer und dogmatischer Denkart unterliegt, sagt, sie sei durch „etwas noch Höheres“ zu bewähren, durch das Bewußtsein des Sittengesetzes.¹² In diesem Bewußtsein nämlich besitzt das Ich ein absolutes Wissen um seine Selbständigkeit dadurch, daß es sich aus sich selbst auf sich selbst, auf absolute Tätigkeit, verpflichtet weiß. Dieses Bewußtsein will allerdings erworben sein und geht verloren, wenn es durch Betätigung der Selbständigkeit und Freiheit nicht gestärkt wird. Die Überzeugung von der Selbständigkeit des Ichs ist nichts einfach Gegebenes, das der eine mit seiner Individualität besäße und der andere nicht. Wenn die Wahl des philosophischen Systems vom Charakter des wählenden Menschen abhängt, so hängt dieser Charakter zuletzt vom Menschen selbst ab, nicht von seiner natürlichen Disposition des Fühlens und Denkens und auch nicht von den natürlichen und geschichtlichen Umständen seines Daseins, sondern von seiner moralischen Praxis in Anstrengungen und Aktionen der Selbstbefreiung vom Nicht-Selbst. Man wird sich seiner Selbständigkeit nur dadurch bewußt, daß man sich unabhängig von allem zu etwas macht: „Alles beruht darauf, daß man seiner Freiheit, durch den steten Gebrauch derselben mit klarem Bewußtsein,

¹² Vgl. S. 46.

sich recht innig bewußt worden, und sie uns über alles teuer geworden sei.“¹³

Auf die zweite Frage nach dem Verhältnis des moralisch-praktischen Fundaments des Systems zu seinem Gehalt wird man im „Versuch“ eine explizite Antwort allenfalls an der Stelle der „Zweiten Einleitung“ finden, an der es heißt: „Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken . . .“¹⁴ Der Sache nach aber ergibt sich die gesuchte Auskunft aus der Standpunktskritik im Ganzen. Ist das Wesen der Philosophie rationale Selbstverständigung über den jeweiligen vorphilosophischen Glauben an die Bestimmung des Menschen, so wird die Grundfragestellung des Freiheitsgläubigen lauten: Wie muß das Wesen beschaffen sein, das zu sich „Ich soll Ich sein“ sagen kann? Und soll das System der Philosophie auf einem absoluten Grundsatz aufgebaut werden, so wird er keinen anderen Gehalt ha-

¹³ S. 88. Die naheliegende Folgerung, allein der bessere Mensch finde zum richtigen System, muß aus diesem Bedingungsverhältnis von moralischer Praxis und philosophischer Theorie nicht unbedingt gezogen werden. Denn wie die Wahl der Philosophie vom wählenden Menschen abhängt, so besteht auch ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Philosophie und objektiv-gesellschaftlicher Freiheit. Auf diesen Bedingungs-zusammenhang hat Fichte in Sätzen gedeutet, die seine Philosophie mit der Französischen Revolution in Verbindung bringen: „Mein System ist das erste System der Freiheit. Wie jene Nation die politischen Fesseln des Menschen zerbrochen hat, so reißt das meine in der Theorie den Menschen los von den Ketten der Dinge an sich, u. ihres Einflusses, die mehr oder weniger in allen bisherigen Systemen ihn banden, u. giebt ihm durch die erhabne Stimmung die es mittheilt – Kraft, sich auch in der Praxis loszureißen. Es ist in den Jahren des Kampfes der Nation um ihre Freiheit durch einen . . . inneren Kampf mit . . . eingewurzelten Vorurtheilen entstanden; der Anblick ihrer Kraft hat mir die Energie mitgetheilt, die ich dazu bedurfte, u. während Untersuchung u. Vertheidigung der Grundsätze, auf die die Französische Revolution aufgebaut ist, haben sich die ersten Grundsätze des Systems in mir zur Klarheit entwickelt“ (GA III, 2, S. 300, vgl. S. 298). Freiheit konnte eine objektiv-geistige Manifestation im System des Idealismus erst annehmen, als sie sich auch objektiv-gesellschaftlich zu realisieren begann.

¹⁴ S. 47.