

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

ERSTE UND ZWEITE EINLEITUNG
IN DIE WISSENSCHAFTSLEHRE

UND

VERSUCH EINER NEUEN DARSTELLUNG
DER WISSENSCHAFTSLEHRE

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ MEDICUS



VERLAG VON FELIX MEINER
IN HAMBURG

J. G. Fichte

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 239

Durchgesehener Neudruck von 1954 der zweiten Auflage von 1920
Unveränderter Nachdruck 1967

b 3813 B (2)

~~b 3813 (2) : c~~

ERSTE EINLEITUNG
IN DIE
WISSENSCHAFTSLEHRE

VON

PROFESSOR FICHTE

Die vorliegende Ausgabe gibt den Text der ersten Ausgabe im „Philosophischen Journal“ von 1797 in der heute üblichen Schreibweise wieder. Die sprachlichen Eigentümlichkeiten Fichtes dagegen sind gewahrt. Auch die reiche Zeichensetzung Fichtes ist mit Absicht beibehalten, in Übereinstimmung mit den bei anderen neuerdings innerhalb der „Philosophischen Bibliothek“ im Neusatz hergestellten Werken Fichtes, da sie ersichtlich der Vortragsweise Fichtes entspricht. Diese uns heute fremd erscheinende und auch für damals schon eigenwillige Interpunktion dürfte dem leichteren Verständnis dienlich sein.

In der alten von Immanuel Hermann Fichte 1834–1846 herausgegebenen Gesamtausgabe stehen die hier gegebenen drei Schriften in Band I, und zwar die „Erste Einleitung“ auf S. 419–449, die „Zweite Einleitung“ auf S. 453–518, der „Versuch einer neuen Darstellung“ auf S. 521–584.

In der vorliegenden Ausgabe entsprechen die Seitenzahlen 108–120 den Seiten 109–121 des Druckes von 1954.



~~56 1/485~~

Pädagog. Hochschule Trier
- Seminarbücherei JK

Durch Min. Erl.
übernommen

1387/65

Herstellung: fotokop GmbH., Darmstadt
Printed in Germany

Erster Abdruck: Philos. Journal, Band V, S. 1—47.
Augsburg, bei Georg Friedrich Wilhelm
Späth, 1797.

Zweiter Abdruck: Philos. Journal, Band V, S. 1—49.
Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler,
1797.

Der vorliegenden Ausgabe ist der verbesserte zweite Abdruck zugrunde gelegt; die Varianten sind in Anmerkungen mitgeteilt.

Die Abhandlung steht unter dieser Überschrift in den Sämtlichen Werken und ist unter ihr bekannt geworden. Der ursprüngliche Titel ist jedoch: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Abteilung.*

Vorerinnerung

Baco de Verulamio

De re, quae agitur, petimus, ut homines, eam non opinionem sed opus esse, cogitent, ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre wurde durch eine geringe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur seit der Erscheinung der *Kantischen* Kritiken sehr bald überzeugt, daß diesem großen Manne sein Vorhaben, die Denkart des Zeitalters über Philosophie, und mit ihr über alle Wissenschaft, aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mißlungen sei; indem kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerkt, wovon eigentlich geredet werde. Der Verfasser glaubte das letztere zu wissen; er beschloß, sein Leben einer von *Kant* ganz unabhängigen Darstellung jener großen Entdeckung zu widmen, und wird diesen Entschluß nicht aufgeben. Ob es ihm besser gelingen werde, sich in seinem Zeitalter verständlich zu machen, wird die Zeit lehren. Auf jeden Fall weiß er, daß nichts Wahres und Nützlichendes, was einmal in die Menschheit gekommen, verloren geht; gesetzt auch, erst die späte Nachkommenschaft wisse es zu gebrauchen.

Durch meinen akademischen Beruf bestimmt, schrieb ich zunächst für meine Zuhörer, wo ich es in meiner Gewalt hatte, mündlich solange zu erklären, bis ich verstanden war.

Es gehört nicht hierher, zu bezeugen, wie viele Ursache ich habe, mit diesen zufrieden zu sein, und von sehr vielen unter ihnen die besten Hoffnungen für die Wissenschaft zu hegen. Jene Schrift ist auch auswärts bekannt geworden, und es sind mancherlei Vorstellungen über sie unter den Gelehrten. Ein Urteil, wo Gründe auch nur vorgewendet würden, habe ich nicht gelesen, oder gehört, außer von meinen Zuhörern; wohl aber Spöttereien, Schmähungen, und die allgemeine Bezeugung, daß man dieser Lehre von Herzen abgeneigt sei, wie auch, daß man sie nicht verstehe. Was das letztere betrifft, so will daran ich alle Schuld allein haben, bis man etwa anderwärts her mit dem Inhalte meines Systems bekannt ist, und finden möchte, daß es dort denn doch so ganz unvernünftig nicht vorgetragen ist; oder ich will sie auch ganz unbedingt und auf immer auf mich nehmen, wenn dem Leser dadurch Lust gemacht werden kann, auf die gegenwärtige Darstellung, in welcher ich mich der höchsten Klarheit befleißigen werde, einzugehen. Ich werde diese Darstellung fortsetzen, solange ich nicht überzeugt bin, daß ich ganz vergebens schreibe. Vergebens aber schreibe ich, wenn niemand auf meine Gründe eingeht.

Noch bin ich folgende Erinnerungen den Lesern schuldig. Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, daß mein System kein anderes sei als das *Kantische*: das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der *Kantischen* Darstellung. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine große Autorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze außer ihr selbst zu suchen; sondern um die Wahrheit zu sagen und gerecht zu sein.

Bewiesen möchte es etwa nach zwanzig Jahren werden können. *Kant* ist bis jetzt, einen neuerlich gegebenen Wink abgerechnet, den ich tiefer unten bezeichnen werde, ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte.

Meine Schriften wollen *Kant* nicht erklären, oder aus ihm erklärt sein; sie selbst müssen für sich stehen, und

Kant bleibt ganz aus dem Spiele. Es ist mir — daß ich es geradeheraus sage — nicht um Berichtigung, und Ergänzung der philosophischen Begriffe, die etwa im Umlaufe sind, mögen sie Antikantisch oder Kantisch heißen, es ist mir um ihre gänzliche Ausrottung, und die völlige Umkehrung der Denkart über diese Punkte des Nachdenkens zu tun, so daß in allem Ernste, und nicht bloß sozusagen, das Objekt durch das Erkenntnisvermögen, und nicht das Erkenntnisvermögen durch das Objekt gesetzt und bestimmt werde. Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgendeiner Philosophie geprüft werden; es soll nur mit sich selbst übereinstimmen; es kann nur aus sich selbst erklärt, nur aus sich selbst bewiesen, oder widerlegt werden; man muß es ganz annehmen, oder ganz verwerfen.

„Wenn dieses System wahr sein sollte, so können gewisse Sätze nicht bestehen“, ist hier nichts gesagt: denn es ist meine Meinung gar nicht, daß bestehen solle, was durch dasselbe widerlegt ist.

„Ich verstehe diese Schrift nicht“, bedeutet mir weiter nichts, als wie die Worte lauten: und ich halte ein solches Geständnis für höchst uninteressant, und höchst unbelehrend. Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studiert zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lektion, sondern, nachdem *Kant* nicht verstanden worden war, etwas dem Zeitalter ganz Neues.

Tadel ohne Gründe sagt mir weiter nichts, als daß diese Lehre nicht gefalle, und dieses Geständnis ist abermals äußerst unwichtig; es ist gar nicht die Frage davon, ob es euch gefalle oder nicht, sondern ob es bewiesen sei? Ich werde in dieser Darstellung, um die Prüfung nach Gründen zu erleichtern, allenthalben hinzufügen, wo das System angegriffen werden müßte. Ich schreibe nur für solche, in denen noch innerer¹ Sinn wohnt für die Gewißheit oder Zweifelhaftigkeit, für die Klarheit oder Verworrenheit ihrer Erkenntnis, denen Wissenschaft und Überzeugung

¹ immer (1. Abdruck)

etwas gilt, und die von einem lebendigen Eifer getrieben werden, sie zu suchen. Mit denjenigen, die durch langwierige Geistesknechtschaft sich selbst, und mit sich selbst ihr Gefühl für eigene Überzeugung, und ihren Glauben an die Überzeugung anderer verloren haben, denen es Torheit ist, daß jemand selbständig Wahrheit suchen solle, die in den Wissenschaften nichts erblicken, als einen bequemeren Broterwerb, und vor jeder Erweiterung derselben, als vor einer neuen Arbeit, erschrecken, denen kein Mittel schändlich ist, den Verderber des Gewerbes zu unterdrücken, — mit ihnen habe ich nichts zu tun.

Es würde mir leid sein, wenn sie mich verstünden. Bisher ist es mir mit ihnen nach Wunsche gelungen, und ich hoffe auch jetzt, diese Anrede werde sie so verwirren, daß sie von nun an nichts weiter erblicken als Buchstaben, indes das, was bei ihnen die Stelle des Geistes vertritt, durch die innerlich verschlossene Wut hierhin und dorthin gerissen wird.

Einleitung

I.

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres; ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung, wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewußtseins, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nämlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, daß ihnen etwas außer uns, ohne unser Zutun, entspreche. Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt sein soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, daß sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellungen gebunden. In der Erkenntnis halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühl der Freiheit, andere von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftigerweise nicht die Frage entstehen: warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt, und nicht anders: denn indem gesetzt wird, sie seien von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des Begriffs vom Grunde abgewiesen; sie sind so,

weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders sein.

Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst. Das System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung*; innere sowohl als äußere. Die Philosophie hat sonach — daß ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das soeben Behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand leugnen, daß Vorstellungen von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet, und auf eine ohne unser Zutun bestimmt sein sollende Wahrheit bezogen, im Bewußtsein vorkommen. Ein solcher leugnet entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er ableugnete, und kein Ableugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage sei völlig unbeantwortlich, wir seien über diesen Punkt in unüberwindlicher Unwissenheit, und müßten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen, und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich scheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten: Philosophie sei überhaupt, oder sie sei außer dem Angegebenen auch noch mit etwas anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen sein, daß von jeher, von allen Kennern, gerade das Angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe, daß, wenn dieses Wort etwas Bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

Da wir jedoch auf diesen an sich unfruchtbaren Streit über ein Wort¹ uns einzulassen nicht willens sind, so haben wir an unserem Teile diesen Namen schon längst preisgegeben, und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, *Wissenschaftslehre* genannt.

2.

Nur bei einem als zufällig Beurteilten, d. h. wobei man voraussetzt, daß es auch anders sein könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt sein soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein Zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, aneinander gehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt.

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer, und ihrer Tatsachen des Bewußtseins, und also der innern Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.

Gegen den hier aufgestellten Satz läßt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unserer Schlußfolge ist die bloße Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, daß der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht wehren, bei diesem Ausdrucke, wenn er ihn braucht¹, sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserem guten Rechte, daß *wir* in obiger Beschreibung der Philo-

¹ auf diesen unfruchtbaren Wortstreit (1. Abdruck)

¹ bei dieser Benennung (1. Abdruck)

sophie nichts anderes, als das Angegebene darunter verstanden wissen wollen. Es müßte sonach, wenn diese Bedeutung nicht stattfinden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung geleugnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen.

3.

Das endliche Vernunftwesen hat nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht notwendig unter den gleichen Bedingungen: es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahieren, das heißt, das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert, und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt, abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.

Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz leugnen, so hätte er zu erweisen, entweder, daß es noch einen anderen Weg sich über die Erfahrung zu erheben, als den der Abstraktion

gebe, oder daß in dem Bewußtsein der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandteile, vorkommen.

Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, daß dasjenige, was Intelligenz sein soll, unter einem anderen Prädikate im Bewußtsein wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraktion Hervorgebrachtes sei; es wird sich aber doch zeigen, daß das Bewußtsein derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraktion bedingt ist.

Es wird gar nicht geleugnet, daß es wohl möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein Ganzes zusammenschmelzen, und daß diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden: aber es wird geleugnet, daß bei einem konsequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seien.

4.

Zwischen den Objekten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung *das Objekt dieser¹ Philosophie* nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu sein scheint — zwischen dem Objekt des *Idealismus* und dem des *Dogmatismus* ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewußtsein überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewußt bin, heißt Objekt des Bewußtseins. Es gibt dreierlei Verhältnisse dieses Objekts zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Objekt als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder, als ohne Zutun derselben vorhanden: und, im letzteren Falle, entweder als bestimmt, auch seiner Beschaffenheit nach; oder als vorhanden lediglich seinem Dasein nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältnis kommt zu einem lediglich Erdichteten, es sei ohne Zweck, oder mit Zweck, das zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

¹ der (1. Abdruck)

Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken; z. B. das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahiere ich nun von dem Gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Objekt einer bestimmten Vorstellung. Daß ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urteil nach abhängen von meiner Selbstbestimmung; ich habe zu einem solchen Objekte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genötigt, mich als das zu Bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst aber bin mir ein Objekt, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich*) das Objekt des Idealismus. Das Objekt dieses Systems kommt sonach als etwas Reales wirklich im Bewußtsein vor; nicht als ein *Ding an sich*, wodurch der Idealismus aufhören würde zu sein was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als *Ich an sich*: nicht als Gegenstand der Erfahrung, denn es ist nicht bestimmt, sondern wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung Erhabenes.

Das Objekt des Dogmatismus im Gegenteil gehört zu den Objekten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung, und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts anderes, als das mit dem Gefühle der Notwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts anderes ausgegeben werden. Der Dog-

*) Ich habe bisher diesen Ausdruck vermieden, um nicht zur Vorstellung eines Ich als *Dinges* an sich zu veranlassen. Meine Sorgfalt war vergeblich: ich nehme ihn daher jetzt auf, weil ich nicht einsehe, wen ich zu schonen hätte.

matiker will zwar jenem Dinge an sich¹ Realität, das heißt, die Notwendigkeit als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern, und er wird es, wenn er nachweist, daß die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären, und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage, und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

Also das Objekt des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, daß es, nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, und dieses System selbst in einen Teil der Erfahrung verwandeln würde, aber doch überhaupt, im Bewußtsein nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts anderes gelten kann, als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet.

Dies ist bloß zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Daß das Objekt jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, außerhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen der Philosophie, weit entfernt, daß es einem Systeme zum Nachteil gereichen solle. Warum jenes Objekt noch überdies auf eine besondere Weise im Bewußtsein vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem soeben Behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Überzeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäß, auch hier auf mögliche Einwürfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewußtsein in einer freien Handlung des Geistes leugnen. Einen solchen hätten wir nur nochmals an die von uns angegebenen Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewußtsein dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muß wirklich frei handeln, und dann vom Objekte abstrahieren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann ge-

¹ will ihm zwar (1. Abdruck)

nötigt werden, dieses zu tun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig, und wie gefordert werde, dabei verfare. Mit einem Worte, dieses Bewußtsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muß es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, daß das Ding an sich eine bloße Erdichtung sei, könnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie mißverstände. Wir würden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

5.

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste nicht weiter abzuleitende Prinzip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes leugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu sein scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne*).

* Daher kommt es, daß *Kant* nicht verstanden worden und die Wissenschaftslehre keinen Eingang gefunden hat und ihm wohl so bald nicht finden wird. Das Kantische System, und das der Wissenschaftslehre sind, nicht in dem gewöhnlichen unbestimmten, sondern in dem soeben angegebenen bestimmten Sinne des Wortes *idealistisch*, die modernen Philosophen aber sind insgesamt *Dogmatiker*, und sind festiglich entschlossen, es zu bleiben. *Kant* ist bloß darum geduldet worden, weil es möglich war, ihn zum *Dogmatiker* zu machen; die Wissenschaftslehre, mit der eine solche Verwandlung sich nicht vornehmen läßt, ist diesen Weltweisen notwendig unausstehlich. Die schnelle Verbreitung der *Kantischen* Philosophie, nachdem sie gefaßt worden, wie sie gefaßt wurde, ist nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern von der Seichtigkeit des Zeitalters. Teils ist sie in dieser Gestalt die abenteuerlichste Mißgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden, und es macht dem Scharfsinn ihrer Verteidiger wenig Ehre, daß sie dies nicht einsehen: teils läßt sich leicht nachweisen, daß sie

Zuvörderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, daß er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewußtsein nachzuweisen vermag. Das Faktum, als solches, muß ihm auch der Dogmatiker zugeben; denn außerdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Prinzip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewußtsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seien. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten; denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage. — Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit, und Selbständigkeit des Ich, könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist's, was er leugnet.

Ebensowenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

Das Prinzip des Dogmatikers¹, das Ding an sich, ist nichts, und hat, wie der Verteidiger desselben selbst zu-

nur dadurch sich empfahl, weil man durch sie alle ernsthafte Spekulation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestätsbriefe versehen glaubte, des beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflegen.

¹ desselben (I. Abdruck)

geben muß, keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, ableugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre, es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; so nach die notwendige Inkonsequenz ihrer Vermischung zu Einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke. Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stetigen Übergang von der Materie zum Geiste, oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heißt, einen stetigen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit voraussetzt, müßte derjenige nachweisen, der das soeben Behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in spekulativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werte zu sein scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsehen — und es ist ja so leicht einzusehen, — bewegen möge, das eine dem anderen vorzuziehen, und wie es komme, daß nicht der Skeptizismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde.

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspunkte, in welchen er sich notwendig stellen muß, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim

Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wesentliches Zutun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, *als daß er sich vorstellen müsse*, er sei frei, und es seien außer ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich stehen zu bleiben; der Gedanke der bloßen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muß etwas hinzugedacht werden, das der Vorstellung¹ unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit anderen Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur, mit einem anderen verbunden etwas, und für sich nichts. Diese Notwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspunkte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende?

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbständigkeit des Ich, und der des Dinges, nicht aber die Selbständigkeit beider selbst, beieinander bestehen. Nur eines kann das Erste, Anfangende, Unabhängige sein: das, welches das zweite ist, wird notwendig dadurch, daß es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfangen der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers, ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses ist das *für uns selbst*. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Raisonement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches

¹ das ihm (1. Abdruck)

unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel, zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen, den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird recht haben, solange er lediglich von sich, und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: so, almittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes, und nur durch die Objekte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, — und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben, an die Dinge, auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affekte erklären, die sich in die Verteidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr sich selbst zu verlieren; doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Inneren selbst etwas ist, das es

mit dem Angreifer hält; er verteidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegenteil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer gewissen Nichtachtung¹⁾ auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewußt, und als irrig abgelegt hat; indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt, und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inkonsequenz seines Systems zeigen, wovon wir gleich reden werden: man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er eine Lehre nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, die¹⁾ er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den *schon gemachten* Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schläffheit des Zeitalters zugrunde gegangen ist.

¹⁾ einer Nichtachtung (I. Abdruck)

¹⁾ weil er nicht ruhig . . . , was (I. Abdruck)

6.

Aber der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit.

Er soll die Vorstellung erklären, und macht sich anheischig, sie aus einer Einwirkung des Dinges an sich begreiflich zu machen. Nun darf er, was das unmittelbare Bewußtsein über die erstere aussagt, nicht ableugnen. — Was sagt es denn nun über sie aus? Es ist nicht meine Absicht hier in Begriffe zu fassen, was sich nur innerlich anschauen läßt, noch dasjenige zu erschöpfen, für dessen Erörterung ein großer Teil der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Ich will bloß ins Gedächtnis zurückrufen, was jeder, der nur einen festen Blick in sich geworfen, schon längst gefunden haben muß.

Die Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst* zu; und dieses sich selbst Sehen, geht unmittelbar auf alles, was sie ist,² und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seins, und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst*; und nur inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes Objekt: was heißt denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Objekt eine bloße Erdichtung ist; oder sie sind ohne mein Zutun vorhanden, wenn es etwas Wirkliches sein soll; *und ich sehe, jenem Hervorbringen, diesem Sein*, zu. Sie sind in mir, nur inwiefern ich ihnen zusehe: Zusehen, und Sein, sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding dagegen soll gar mancherlei sein: aber sobald die Frage entsteht: *für Wen* ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst; sondern es muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, *für welche* es sei: da hingegen die Intelligenz notwendig

² dieses sich selbst Sehen ist mit allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt (1. Abdruck)

für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetzsein, als Intelligenz, ist das, für welches sie sei, schon mit gesetzt. Es ist sonach in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seins, und des Zusehens, des Reellen, und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch); da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetzsein), zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt.

Diese Natur der Intelligenz überhaupt, und ihre besonderen Bestimmungen, will der Dogmatismus durch den Satz der Kausalität erklären, sie soll Bewirktes, sie soll zweites Glied in der Reihe sein.

Aber der Satz der Kausalität redet von einer *reellen* Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des Wirkenden geht über auf ein anderes, außer ihm Liegendes, ihm Entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Sein hervor, und weiter nichts; ein Sein für eine mögliche Intelligenz außer ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm Zunächstliegende, und so mag die von dem ersten ausgegangene Bewegung hindurchgehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der Einwirkung das Höchste, was ihr einem Dinge geben könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so daß es, aus eigener Kraft, und nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen Gesetze, wie in der Reihe des bloßen Mechanismus, sich richte, so wirkt es nun zwar auf den Anstoß zurück, und der Bestimmungsgrund seines Seins in diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern nur die Bedingung überhaupt etwas zu sein: aber es ist und bleibt ein bloßes, einfaches Sein: ein Sein für eine mögliche Intelligenz außer demselben. Die Intelligenz erhält ihr nicht,

wenn ihr sie nicht als ein Erstes Absolutes hinzudenkt, deren Verbindung mit jenem von ihr unabhängigen Sein zu erklären, euch schwer ankommen möchte. — Die Reihe ist und bleibt, nach dieser Erklärung, einfach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt werden sollte. Den Übergang vom Sein zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies tun sie nicht, noch können sie es tun; denn in ihrem Prinzip liegt lediglich der Grund eines Seins, nicht aber des dem Sein ganz entgegengesetzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheuern Sprung in eine ihrem Prinzip ganz fremde Welt.

Diesen Sprung suchen sie auf mancherlei Weise zu verbergen. Der Strenge nach — und so verfährt der konsequente Dogmatismus, der zugleich Materialismus wird — müßte die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Produkt, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich sein.

Aber dadurch entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen Abgesondertes, wenn nicht eine Intelligenz hinzugedacht wird, die die Dinge beobachtet. Die Gleichnisse, die sie anführen, um ihr System begreiflich zu machen, z. B. das von der Harmonie, die aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente entstehe, machen gerade die Vernunftwidrigkeit desselben begreiflich. Der Zusammenklang, und die Harmonie, ist nicht in den Instrumenten; sie ist nur in dem Geiste des Zuhörers, der in sich das Mannigfaltige in Eins vereinigt; und wenn nicht ein solcher hinzugedacht wird, ist sie überhaupt nicht.

Doch, wer könnte es dem Dogmatismus verwehren, eine Seele, als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese gehört dann unter das von ihm zur Lösung der Aufgabe Postulierte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechselwirkung, der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, stattfindet. Um das Udenkbare denkbar zu machen, hat man das wirkende Ding, oder die Seele, oder beide, gleich so voraus-

setzen wollen, daß durch die Einwirkung Vorstellungen entstehen könnten. Das *einwirkende Ding* sollte so sein, daß seine Einwirkungen Vorstellungen würden, etwa wie im *Berkeley'schen* Systeme *Gott* (welches System ein dogmatisches, und keineswegs ein idealistisches ist). Hierdurch sind wir um nichts gebessert; wir verstehen nur mechanische Einwirkung, und es ist uns schlechthin unmöglich, eine andere zu denken; jene Voraussetzung also enthält bloße Worte, aber es ist in ihr kein Sinn. Oder die Seele soll von der Art sein, daß jede Einwirkung auf sie zur Vorstellung würde. Aber hiermit geht es uns ebenso, wie mit dem ersten Satze; wir können ihn schlechterdings nicht verstehen.

So verfährt der Dogmatismus allenthalben, und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen, und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nämlich sich bestimmt die Weise denken will, *wie* das Vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einen leeren Schaum.

Der Dogmatismus kann sonach sein Prinzip nur wiederholen, und unter verschiedenen Gestalten wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen, aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu Erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach auch von seiten der Spekulation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzigmögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig.

Das hier Aufgestellte wird es nicht mit den Einwürfen des Lesers zu tun haben; denn es ist schlechterdings nichts dagegen aufzubringen, wohl aber mit der absoluten Unfähigkeit vieler, es zu verstehen. Daß alle Einwirkung mechanisch sei, und daß durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, leugnen. Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Es

gehört schon ein Grad der Selbständigkeit, und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsere ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründet, zu begreifen. Viele sind nun einmal mit ihrem Denken nicht weiter gekommen, als zum Fassen der einfachen Reihe des Naturmechanismus; sehr natürlich fällt ihnen nun auch die Vorstellung, wenn sie dieselbe doch denken wollen, in diese Reihe, die einzige, welche in ihrem Geiste gezogen ist. Die Vorstellung wird ihnen zu einer Art von Dinge; eine sonderbare Täuschung, von welcher¹ wir bei den berühmtesten philosophischen Schriftstellern Spuren² finden. Für diese ist der Dogmatismus ausreichend; für sie gibt es keine Lücke, weil die entgegengesetzte Welt für sie gar nicht da ist. — Man kann sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefaßt wird.

Auch verstößt die Weise, wie hier der Dogmatismus behandelt wird, gegen die milde Denkart unseres Zeitalters; welche zwar in allen Zeitaltern ungemein verbreitet gewesen, aber erst in dem unsrigen sich zu einer in Worten ausgedrückten Maxime erhoben hat: man müsse nicht so streng sein im Folgern, es sei in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Teil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe. Wenn ihnen etwa ein Alexander von Joch sagt: Alle Dinge sind durch die Naturnotwendigkeit bestimmt, nun hängen unsere Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die Naturnotwendigkeit bestimmt, und unsere Meinung von der Freiheit unseres Willens ist Täuschung, so ist ihnen

¹ Dinge, wovon (1. Abdruck)

² Proben (1. Abdruck)

dies ungemein verständlich, und einleuchtend, unerachtet kein Menschenverstand darin ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration, von dannen. Ich muß erinnern, daß die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart, weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben.

7.

Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur tätig, und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes, und Höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches *Sein*, *kein Bestehen* zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Tun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Tätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Tätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Prinzip es nicht liegt, und alles Übrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden, *bestimmte* Vorstellungen; die von einer Welt, einer ohne unser Zutun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt, usw., welche bekanntermaßen im Bewußtsein vorkommen. Aber von einem Unbestimmten läßt sich nicht Bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz, ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst, und ihr Wesen, nicht durch etwas außer

ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt; aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens, nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese notwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend, die Gesetze des Handelns: also es gibt notwendige Gesetze der Intelligenz. — Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Notwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. Inwiefern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von notwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische, oder auch der transszendentale. Ein transzendenter Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie soeben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.

Die anzunehmenden Handelnsgesetze der Intelligenz machen selbst, so gewiß sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet sein sollen, ein System aus; das heißt: daß die Intelligenz unter dieser bestimmten Bedingung gerade so handelt, läßt sich weiter erklären, und daraus erklären, weil sie unter einer Bedingung überhaupt eine bestimmte Handlungsweise hat; und das letztere läßt sich abermals erklären aus einem einzigen Grundgesetze: Sie gibt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze; und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres notwendiges Handeln, oder Vorstellen. Z. B. das Gesetz der Kausalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehreren Weisen der Verbindung des Mannigfaltigen, und läßt sich aus dem Grundgesetze dieser Verbindung ableiten; und das Gesetz dieser Verbindung des

Mannigfaltigen läßt sich, sowie das Mannigfaltige selbst, abermals aus höheren Gesetzen ableiten.

Zufolge dieser Bemerkung kann nun selbst der kritische Idealismus auf zweierlei Art zu Werke gehen. Entweder er leitet jenes System der notwendigen Handlungsweisen, und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objektiven Vorstellungen wirklich von den Grundgesetzen der Intelligenz ab, und läßt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer Vorstellungen allmählich entstehen: oder er faßt diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objekte angewendet werden, also auf ihrer tiefsten¹ Stufe (man nennt sie auf dieser Stufe Kategorien) irgend woher auf, und behauptet nun; durch diese würden die Objekte bestimmt und geordnet.

Die Kritiker von der letzten Art, der die angenommenen Gesetze der Intelligenz nicht aus dem Wesen derselben ableitet, woher mag ihm doch auch nur die materielle Kenntnis derselben, die Kenntnis, daß es gerade diese sind, das Gesetz der Substantialität, der Kausalität, herkommen? Denn ich will ihn noch nicht mit der Frage belästigen, woher er wisse, daß es bloße immanente Gesetze der Intelligenz sind. Es sind die Gesetze, die unmittelbar auf die Objekte angewandt werden: und er kann sie nur durch Abstraktion von diesen Objekten, also nur aus der Erfahrung geschöpft haben. Es hilft nichts, wenn er sie etwa durch einen Umweg aus der Logik hernimmt; denn die Logik selbst ist ihm nichts anders, als durch Abstraktion von den Objekten entstanden, und er tut nur mittelbar, was unmittelbar getan uns zu merklich in die Augen fallen würde. Er kann daher durch nichts erhärten, daß seine postulierten Denkgesetze wirklich Denkgesetze, wirklich nichts als immanente Gesetze der Intelligenz sind: der Dogmatiker behauptet gegen ihn, es seien allgemeine, in dem Wesen der Dinge begründete Eigenschaften derselben, und es läßt sich nicht einsehen, warum wir der unbewiesenen Behauptung des einen mehr Glauben zustellen sollten, als der unbewiesenen Behauptung

¹ tieferen (1. Abdruck)

tung des anderen. — Es entsteht bei diesem Verfahren keine Einsicht, daß, und warum die Intelligenz gerade so handeln müsse. Zur Beförderung einer solchen, müßte in Prämissen etwas aufgestellt werden, das nur der Intelligenz zukommen kann, und aus jenen Prämissen müßten vor unseren Augen jene Denkgesetze abgeleitet werden.

Besonders sieht man bei diesem Verfahren nicht ein, wie denn das Objekt selbst entstehe; denn, wenn man auch dem Kritiker seine unbewiesenen Postulate zugeben will, so wird durch sie doch nichts weiter als die *Beschaffenheiten* und *Verhältnisse* des Dinges erklärt; daß es z. B. im Raume sei, in der Zeit sich äußere, seine Akzidenzen auf etwas Substantielles bezogen werden müssen, usw. Aber woher denn das, welches diese Verhältnisse und Beschaffenheiten hat; woher denn der Stoff, der in diese Formen aufgenommen wird? In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und ihr habt übel nur ärger gemacht.

Wir wissen es wohl; das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als *alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefaßt*, und alle diese Verhältnisse miteinander sind das Ding; das Objekt ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe. Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen. Aber das kann der Kritiker nach der angegebenen Methode, auch nur versichern; und es ist sogar ein Geheimnis, woher er selbst es weiß, wenn er es weiß. Solange man nicht das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen läßt, ist der Dogmatismus nicht bis in seinen letzten Schlupfwinkel verfolgt. Aber dies ist nur dadurch möglich, daß man die Intelligenz in ihrer ganzen, nicht in ihrer geteilten Gesetzmäßigkeit handeln lasse.

Ein solcher Idealismus ist sonach unerwiesen, und unerweislich. Er hat gegen den Dogmatismus keine anderen Waffen, als die Versicherung, daß er recht habe; und gegen den höheren vollendeten Kritizismus keine anderen, als ohnmächtigen Zorn, und die Behauptung, daß man nicht

weiter gehen könne, die Versicherung, daß über ihn hinaus kein Boden mehr sei, daß man von da an ¹ ihm unverständlich werde, und dergleichen; welches alles gar nichts bedeutet.

Endlich werden in einem solchen Systeme nur diejenigen Gesetze, nach welchen durch die lediglich subsumierende Urteilkraft nur die Objekte der äußeren Erfahrung bestimmt werden, aufgestellt. Aber dies ist bei weitem der kleinste Teil des Vernunftsystems. In dem Gebiete der praktischen Vernunft und der reflektierenden Urteilkraft tappt daher dieser halbe Kritizismus, da es ihm an der Einsicht in das ganze Verfahren der Vernunft fehlt, ebenso blind herum, als der bloße Nachbeter, und schreibt, ebenso unbefangen, ihm selbst völlig unverständliche Ausdrücke nach*).

¹ daß man dann (1. Abdruck)

*) Ein solcher kritischer Idealismus ist von *Herrn Prof. Beck* in seinem *Einzig möglichen Standpunkte* usw. aufgestellt worden. Unerachtet ich nun in dieser Ansicht die oben gerügten Mängel finde, so soll mich dies doch nicht abhalten, dem Manne, der aus der Verworrenheit des Zeitalters selbständig sich zur Einsicht erhob, daß die Kantische Philosophie keinen Dogmatismus, sondern einen transzendentalen Idealismus lehre, und daß nach ihr das Objekt weder ganz noch halb gegeben, sondern gemacht werde, die gebührende Hochachtung öffentlich zu bezeugen, und es von der Zeit zu erwarten, daß er sich noch höher erhebe. Ich halte die angeführte Schrift für das zweckmäßigste Geschenk, das dem Zeitalter gemacht werden konnte, und empfehle sie denen, welche aus meinen Schriften die Wissenschaftslehre studieren wollen, als die beste Vorbereitung. Sie führt nicht auf den Weg dieses Systems; aber sie zerstört das mächtigste Hindernis, das denselben so vielen verschließt. — Man hat sich durch den Ton jener Schrift beleidigt finden wollen, und noch neuerlich fordert ein wohlfürnehmer Rez.² in einem berühmten Journale mit deutlichen Worten: *crustula, elementa velit ut discire prima*; ich für meine Person finde ihren Ton nur noch zu milde: denn ich sehe wahrhaftig nicht ein, welchen Dank man gewissen Schriftstellern noch dafür haben soll, daß sie ein Jahrzehnt, und darüber, die geistvollste und erhabenste Lehre verwirrt, und herabgewürdigt, und warum man sich erst ihre Erlaubnis erbitten solle, um recht haben zu dürfen. — Wegen der Eilfertigkeit, mit welcher derselbe Schriftsteller in einer anderen Gesellschaft, für welche er viel zu gut ist, über Bücher herfährt, von denen sein eigenes Gewissen ihm sagen mußte, daß er sie nicht verstehe, und daß er doch nicht

Die Methode des vollständigen transzendenten Idealismus, den die Wissenschaftslehre aufstellt, habe ich schon einmal an einem anderen Orte ganz klar auseinandergesetzt^{*)}. Ich kann mir nicht erklären, wie man jene Auseinandersetzung nicht habe verstehen müssen; genug es wird versichert, man habe sie nicht verstanden.

Ich bin sonach genötigt, das Gesagte wieder zu sagen, und erinnere, daß auf das Verständnis desselben in dieser Wissenschaft alles ankomme.

Dieser Idealismus geht aus, von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewußtsein unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermaßen. Er fordert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, daß er genötigt sei, auf eine gewisse Weise zu verfahren. Es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der geforderte Denkkakt: dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die Wissenschaftslehre aufzeigt: — und die notwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkür; sie ist etwas *Notwendiges*, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas *Gefundenes*, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist.

Insoweit weist der Idealismus im unmittelbaren Bewußtsein nach, was er behauptet. Bloße Voraussetzung aber ist, daß jenes Notwendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sei, daß aus ihm das ganze System unserer notwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objekte durch subsumierende und reflektierende Urteilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

recht wissen könne, wie tief die Sache gehen möge, kann ich ihn nur um seiner selbst willen bedauern.

² ein Rez. (1. Abdruck)

^{*)} In der Schrift: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Weimar 1794.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise. *Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz Aufgestellte, und unmittelbar im Bewußtsein Nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne daß zugleich etwas drittes geschehe; solange, bis die Bedingungen des zuerst Aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist.* Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung; jede¹ Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst Aufgestellten, das System aller notwendigen Vorstellungen, oder die gesamte Erfahrung herauskommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.

Denn der Idealismus hat nicht etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte Ziel, bei welchem er ankommen müsse, im Auge; er weiß bei seinem Verfahren nichts von der Erfahrung, und sieht auf sie überhaupt gar nicht; er geht von seinem Anfangspunkte, nach seiner Regel fort, unbekümmert, was am Ende herauskommen werde. Der rechte Winkel, von welchem aus er seine gerade Linie zu ziehen hat, ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punktes, nach welchem er hinziehe? Ich meine, alle Punkte seiner Linie sind ihm zugleich mitgegeben. Es ist euch eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermutet, daß sie das Produkt aus gewissen Faktoren sei. So habt ihr nur, nach der euch wohlbekannten Regel, das Produkt dieser Faktoren zu suchen. Ob es mit der gegebenen Zahl übereinstimme, wird sich hinterher, wenn ihr das Produkt erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl ist die gesamte Erfahrung; die Faktoren sind — jenes im Bewußtsein Nachgewiesene, und die Gesetze des Denkens; das Multiplizieren ist das Philosophieren. Diejenigen, welche euch anraten, beim Philo-

¹ zur Bedingung. Die (1. Abdruck)

sophieren immer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu haben, raten euch an, die Faktoren ein wenig zu ändern, und ein wenig falsch zu multiplizieren, damit doch ja übereinstimmende Zahlen kommen: ein Verfahren, das so unredlich, als seicht ist.

Inwiefern man jene letzten Resultate des Idealismus ansieht, als solche, als Folgen des Raisonnements, sind sie das *a priori*, im menschlichen Geiste; und inwiefern man ebendasselbe, falls Raisonement und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, als in der Erfahrung gegeben, heißt es *a posteriori*. Das *a priori* und das *a posteriori* ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie antizipiert die gesamte Erfahrung. *denkt* sie sich nur als notwendig, und insofern ist sie, in Vergleich mit der wirklichen Erfahrung, *a priori*. *A posteriori* ist die Zahl, inwiefern sie als gegebene betrachtet wird; *a priori* dieselbe Zahl, inwiefern sie als Produkt aus den Faktoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiß selbst nicht, was er redet.

Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch; denn sie hat ihrem Versprechen, die gesamte Erfahrung abzuleiten, und aus dem notwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet. Entweder ist dann die Voraussetzung des transzendentalen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, die Erfahrung aus ihrem Grunde zu erklären, einmal in der menschlichen Vernunft liegt, da kein Vernünftiger annehmen wird, daß in ihr eine Aufgabe liegen könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sei; da es nur zwei Wege gibt, sie zu lösen, den des Dogmatismus, und den des transzendentalen Idealismus; und dem ersten ohne weiteres nachzuweisen ist, daß er nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der entschlossene Denker immer für das letztere, daß man sich bloß im

Schließen geirrt habe, und die Voraussetzung an sich wohl richtig sei, entscheiden, und durch keinen mißlungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge.

Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkakts, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigentümlicher Boden. Es ist nicht Tatsache des Bewußtseins, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie könnte so etwas je Philosophie heißen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund notwendig außerhalb des Begründeten liegt. Es ist ein durch freies, aber gesetzmäßiges Denken Hervorgebrachtes. — Dieses wird sogleich ganz klar werden, wenn wir die Grundbehauptung des Idealismus noch etwas näher ansehen.

Das schlechthin Postulierte ist nicht möglich, erweist er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses zweite nicht, ohne die Bedingung eines dritten usf.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Sonach kommt, seiner eigenen Behauptung nach, nur das Ganze im Bewußtsein vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung. Er will es näher kennen lernen, darum muß er es analysieren, und zwar nicht durch ein blindes Herumtappen, sondern nach der bestimmten Regel der Komposition, so daß er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe. Er vermag dies, weil er zu abstrahieren vermag; weil er im freien Denken allerdings das Einzelne allein aufzufassen vermag. Denn es kommt im Bewußtsein nicht bloß Notwendigkeit der Vorstellungen, sondern auch Freiheit derselben vor: und diese Freiheit hinwiederum, kann entweder gesetzmäßig oder nach Regeln¹ verfahren. Das Ganze ist ihm auf dem Gesichtspunkte des notwendigen Bewußtseins gegeben; er findet es, so wie er sich selbst findet. Die durch die Zusammensetzung dieses Ganzen entstandene Reihe nur wird durch die Freiheit hervorgebracht.

¹ Willkür?

Wer diesen Akt der Freiheit vornimmt, der wird derselben sich bewußt, und er legt gleichsam ein neues Gebiet in seinem Bewußtsein an: wer ihn nicht vornimmt, für den ist das durch ihn Bedingte gar nicht da. — Der Chemiker setzt einen Körper, etwa ein bestimmtes Metall, aus seinen Elementen zusammen. Der gemeine Mann sieht das ihm wohlbekanntes Metall; der Chemiker die Verknüpfung dieser² bestimmten Elemente. Sehen denn nun beide etwas anderes? Ich dünke nicht; sie sehen dasselbe, nur auf eine andere Art. Das des Chemikers ist das *a priori*, er sieht das Einzelne: das des gemeinen Mannes ist das *a posteriori*, er sieht das Ganze. — Nur ist dabei dieser Unterschied: der Chemiker muß das Ganze erst analysieren, ehe er es komponieren kann, weil er es mit einem Gegenstande zu tun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse komponieren, weil er die Regel seines Gegenstandes, der Vernunft, schon kennt.

Es kommt sonach dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des notwendigen Denkens, unter der Bedingung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz läßt sich nur als tätig denken, und sie läßt sich nur als auf diese bestimmte Weise tätig denken, behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend, denn es geht aus der Philosophie³ hervor, daß es überhaupt keine andere Realität gebe⁴.

Den jetzt beschriebenen vollständigen kritischen Idealismus will die Wissenschaftslehre aufstellen. Das zuletzt Gesagte enthält den Begriff derselben, und ich habe über diesen keine Einwürfe zu hören; denn was ich tun will, kann niemand besser wissen, als ich selbst. Demonstrationen der Unmöglichkeit einer Sache, die realisiert wird, und zum Teil schon realisiert ist, sind nur lächerlich. Man hat lediglich sich an die Ausführung zu halten, und zu untersuchen, ob sie leiste, was sie versprochen hat.

² Verknüpfung des Körpers und der (1. Abdruck)

³ aus ihr (1. Abdruck)

⁴ keine andere gebe (1. Abdruck)

ZWEITE EINLEITUNG IN DIE WISSENSCHAFTSLEHRE

FÜR LESER

DIE SCHON EIN PHILOSOPHISCHES SYSTEM HABEN

1.

Ich glaube, daß die im ersten Stücke dieses Journals gegebene Einleitung vollkommen hinlänglich ist für unbefangene Leser, d. i. für solche, die ohne vorgefaßte Meinung sich dem Schriftsteller überlassen, ihm nicht nachhelfen, aber auch nicht widerstehen. Anders verhält es sich mit denjenigen, die schon ein philosophisches System haben. Sie haben sich von Erbauung desselben gewisse Maximen abstrahiert, die bei ihnen zu Grundsätzen geworden sind; was nicht nach diesen Regeln zustande gebracht wird, ist für sie ohne weitere Untersuchung, und ohne daß sie es nur zu lesen brauchten, falsch; es muß wohl falsch sein, denn es ist gegen ihre alleingültige Methode hervorgebracht. Sollen diese nicht ganz aufgegeben werden — und warum sollten sie es? — so muß man vor allen Dingen dieses Hindernis, das uns ihre Aufmerksamkeit raubt, entfernen; man muß ihnen ein Mißtrauen in ihre Regeln beibringen.

Ganz besonders ist diese vorläufige Untersuchung über die Methode bei der Wissenschaftslehre nötig, deren ganzer Bau und Bedeutung von dem Bau und der Bedeutung der philosophischen Systeme, die bisher gang und gäbe waren, völlig verschieden ist. Die Verfertiger der Systeme, welche ich im Sinne habe, gehen von irgendeinem Begriffe aus; ganz unbesorgt, woher sie diesen selbst genommen, und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysieren sie ihn, kombinieren ihn mit anderen, über deren Ursprung sie ebenso unbekümmert sind, und dieses ihr Raisonement ist selbst ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht sonach in

ihrem eigenen Denken. Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein toter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Tätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloß zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige in zweckmäßige Tätigkeit versetze, dieser Tätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment an. Das zu Untersuchende in die Lage zu versetzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtigt wird, ist seine Sache; es ist seine Sache, auf die Erscheinungen aufzumerken, sie richtig zu verfolgen, und zu verknüpfen; aber wie das Objekt sich äußere, ist nicht seine Sache, sondern die des Objekts selbst, und er würde seinem eigenen Zwecke gerade entgegenarbeiten, wenn er dasselbe nicht sich selbst überließe, sondern in die Entwicklung der Erscheinung Eingriffe täte. Der Philosoph von der ersten Gattung hingegen verfertigt ein Kunstprodukt. Er rechnet im Objekte seiner Bearbeitung nur auf die Materie, nicht auf eine innere, selbsttätige Kraft desselben. Ehe er an die Arbeit geht, muß diese innere Kraft schon getötet sein, außerdem würde sie seiner Bearbeitung widerstehen. Aus dieser toten Masse verfertigt er etwas lediglich durch seine eigene Kraft, und bloß nach seinem eigenen, schon vorher entworfenen Begriffe. In der Wissenschaftslehre gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen der Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophien, auf welche ich mich soeben bezog, gibt es nur *eine* Reihe des Denkens: die der Gedanken des Philosophen; da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird. Es liegt ein Hauptgrund des Mißverständnisses, und vieler nicht passenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre darin, daß man diese zwei Reihen entweder gar nicht unterschied, oder was in die

eine gehörte, mit dem, was in die andere gehörte, verwechselte; und daß man dies tat, kann daher, weil man in seiner Philosophie nur Eine Reihe antraf. Die Handlung dessen, der ein Kunstprodukt verfertigt, ist, da sein Stoff nicht handelt, allerdings die Erscheinung selbst; aber die Relation dessen, der ein Experiment angestellt hat, ist nicht die Erscheinung selbst, um die es zu tun ist, sondern der Begriff von ihr^{*)}.

2.

Nach dieser vorläufigen Erinnerung, deren weitere Anwendung in unserer gegenwärtigen Abhandlung enthalten sein wird — wie wird die Wissenschaftslehre zu Werke gehen, um ihre Aufgabe zu lösen?

Die Frage, welche sie zu beantworten hat, ist, wie bekannt, folgende: Woher das System der vom Gefühle der

*) Auf dieselbe Verwechslung der beiden Reihen des Denkens im transzendentalen Idealismus würde es sich gründen, wenn jemand *neben* und *außer* diesem Systeme noch ein *realistisches*, gleichfalls gründliches und konsequentes System möglich finden sollte. Der Realismus, der sich uns allen, und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kommt, d. h. die Annahme, daß Gegenstände ganz unabhängig von uns außer uns existieren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt, und abgeleitet; und die Ableitung einer objektiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie. — Der Philosoph sagt nur in *seinem* Namen: Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich. Das Ich selbst aber sagt in seiner Philosophie: So wahr ich bin und lebe, existiert etwas außer mir, das nicht durch mich da ist. Wie es zu einer solchen Behauptung komme, erklärt der Philosoph aus dem Grundsätze seiner Philosophie. Der erstere Standpunkt ist der rein spekulative, der letztere der des Lebens und der Wissenschaft (Wissenschaft im Gegensatze mit der Wissenschaftslehre genommen). Der letztere ist nur vom ersteren aus begreiflich; außerdem hat der Realismus zwar Grund, denn er nötigt sich uns durch unsere Natur auf, aber er hat keinen *bekannt* und *verständlichen* Grund: der erstere ist aber auch nur lediglich dazu da, um den letzteren begreiflich zu machen. Der Idealismus kann nie *Denkart* sein, sondern er ist nur *Spekulation*.



Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen? oder: Wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beizumessen? oder, da objektive Gültigkeit durch Sein bezeichnet wird: Wie kommen wir dazu, ein Sein anzunehmen? Da diese Frage von der Einkehr in sich selbst, von der Bemerkung, daß das unmittelbare Objekt des Bewußtseins doch lediglich das Bewußtsein selbst sei, ausgeht, so kann sie von keinem anderen Sein, als von einem Sein für uns reden; und es wäre völlig widersinnig, sie mit der Frage nach einem Sein ohne Beziehung auf ein Bewußtsein für einerlei zu halten. Jedoch gerade das Widersinnigste pflegt in unserem philosophischen Zeitalter von den Philosophen am gewöhnlichsten zu geschehen.

Die aufgestellte Frage: Wie ist ein Sein für uns möglich? abstrahiert selbst von allem Sein: d. h. nicht etwa, sie denkt ein Nicht-Sein, wodurch dieser Begriff nicht negiert, nicht aber von ihm abstrahiert würde, sondern sie denkt sich den Begriff des Seins überhaupt gar nicht, weder positiv, noch negativ. Sie fragt nach dem Grunde des Prädikats vom Sein überhaupt, werde es nun beigelegt oder abgesprochen; aber der Grund liegt allemal außerhalb des Begründeten, d. i. er ist demselben entgegengesetzt. Die Antwort muß, wenn sie eine Antwort auf *diese* Frage sein soll, und auf dieselbe wirklich eingehen will, gleichfalls von allem Sein abstrahieren. *A priori*, vor dem Versuche vorher, behaupten, daß diese Abstraktion in der Antwort nicht möglich sei, weil sie überhaupt nicht möglich sei, heißt behaupten, daß sie auch in der Frage nicht möglich, daß sonach die Frage selbst aufgestelltermaßen nicht möglich sei: also daß die Aufgabe zu einer Metaphysik in dem angegebenen Sinne des Wortes, inwiefern nach dem Grunde des Seins für uns gefragt wird, nicht in der Vernunft liege. Aus objektiven Gründen könnte die Vernunftwidrigkeit dieser Frage gegen die Verteidiger derselben nicht erwiesen werden; denn diese behaupten, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit der Frage auf das höchste Gesetz der Vernunft, auf das der Selbständigkeit (die praktische Gesetzgebung) sich gründe, unter welchem alle übrigen Ver-

nunftgesetze stehen, und durch dasselbe begründet, aber zugleich auch bestimmt, und auf die Sphäre ihrer Gültigkeit eingeschränkt werden. Sie werden den Gegnern ihre Argumente zugestehen, nur aber die Anwendbarkeit derselben auf den gegebenen Fall leugnen; mit welchem Rechte, kann der Gegner nur unter der Bedingung beurteilen, wenn er sich mit ihnen zu ihrem höchsten Gesetze, aber damit zugleich zum Bedürfnis einer Beantwortung der bestrittenen Frage erhebt, und sonach aufhört, ihr Gegner zu sein. Der Widerstreit könnte nur von einem subjektiven Unvermögen herkommen: aus dem Bewußtsein, daß sie für ihre Person diese Frage nie erhoben, und nie Bedürfnis gefühlt, eine Antwort darauf zu erhalten. Dagegen läßt sich nun auch von der anderen Seite durch objektive Vernunftgründe nichts ausrichten; denn der Zustand, in welchem jener Zweifel von selbst erfolgt, gründet sich auf vorhergegangene Akte der Freiheit, die sich durch keine Demonstration erzwingen lassen.

3.

Wer ist es nun, der die geforderte Abstraktion von allem Sein vornimmt: in welcher von den beiden Reihen liegt sie? Offenbar in der Reihe des philosophischen Rasonnements; eine andere Reihe ist bis jetzt noch nicht vorhanden.

Das, woran allein er sich hält, und woraus er das zu Erklärende zu erklären verspricht, ist das Bewußtseiende, das Subjekt, welches er sonach rein von aller Vorstellung des Seins auffassen müßte, um in ihm erst den Grund alles Seins — für dasselbe, wie sich versteht — aufzuweisen. Aber dem Subjekte kommt, wenn von allem Sein desselben und für dasselbe abstrahiert ist, nichts zu, denn ein Handeln; es ist insbesondere in Beziehung auf das Sein das Handelnde. In seinem Handeln sonach müßte er es auffassen, und von diesem Punkte aus würde jene doppelte Reihe erst anheben.

Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe

ihm zugleich notwendig ein Sein außer ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sei durch das erstere bedingt: Selbstbewußtsein, und Bewußtsein eines Etwas, das nicht wir selbst — sein solle, sei notwendig verbunden; das erstere aber sei anzusehen als das Bedingende, und das letztere als das Bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen, nicht etwa durch Rasonnement, als gültig für ein System der Existenz an sich, sondern durch Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft, als gültig für die Vernunft, müßte er zeigen, zuvörderst, wie das Ich für sich sei und werde; dann, daß dieses Sein seiner selbst für sich selbst nicht möglich sei, ohne daß ihm auch zugleich ein Sein außer ihm entstehe.

Die erste Frage sonach wäre die: Wie ist das Ich für sich selbst? Das erste Postulat: Denke dich, konstruiere den Begriff deiner selbst; und bemerke, wie du das machst.

Jeder, der dies nur tue, behauptet der Philosoph, werde finden, daß im Denken jenes Begriffs seine Tätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstande mache.

Ist dies nun richtig, und wird es zugestanden, so ist die Weise der Konstruktion des Ich, der Art seines Seins für sich (und von einem andern Sein ist nirgends die Rede) bekannt, und der Philosoph könnte nun fortschreiten zum Erweise, daß diese Handlung nicht möglich sei ohne eine andere, wodurch dem Ich ein Sein außer ihm entstehe.

So, wie wir es jetzt beschrieben, knüpft die Wissenschaftslehre ihre Untersuchungen an. Jetzt unsere Betrachtungen darüber, mit welchem Rechte sie so verfare.

4.

Zuvörderst, was gehört in dem beschriebenen Akte dem Philosophen an, als Philosophen: — was dem durch ihn zu beobachtenden Ich? Dem Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich; alles Übrige gehört zur Relation des Philosophen, für den als bloßes Faktum das System der gesamten Erfahrung schon da ist, welches vom Ich unter

seinen Augen zustande gebracht werden soll, damit er die Entstehungsart desselben kennen lerne.

Das Ich geht zurück *in sich selbst*, wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muß es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Akt, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst. Nur *für den Philosophen* ist es vorher da, als Faktum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat. Er muß sich so ausdrücken, wie er sich ausdrückt, um nur verstanden zu werden; und er kann sich so ausdrücken, weil er alle die dazu erforderlichen Begriffe schon längst aufgefaßt hat.

Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; unter welche Klasse der Modifikationen des Bewußtseins soll es gesetzt werden? Es ist kein *Begreifen*: Dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatze. Mithin ist es eine bloße Anschauung. — Es ist sonach auch kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein; und lediglich darum, weil durch diesen bloßen Akt kein Bewußtsein zustande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen anderen Akt, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Rasonnements, und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich. Das Ich wird durch den beschriebenen Akt bloß in die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und mit ihm alles übrigen Bewußtseins versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewußtsein. Der angegebene Akt ist bloß ein Teil, und ein nur durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber etwa ursprünglich abgesonderter Teil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewußtsein zustande bringt.

Wie verhält es sich dagegen mit dem Philosophen als solchem?

Jenes sich selbst konstruierende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Akt des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor.

Aber — kann man dabei fragen, und hat man dabei gefragt, — wenn diese ganze Philosophie auf etwas durch einen Akt der bloßen Willkür zustande Gebrachtes aufgebaut wird, wird sie nicht dadurch ein Hirngespinnst, eine bloße Erdichtung? Wie will denn der Philosoph dieser nur subjektiven Handlung ihre Objektivität, wie will er denn dem, das doch offenbar nur empirisch ist, und in eine Zeit fällt — in die Zeit, da sich der Philosoph zum Philosophieren anschickt, — seine Ursprünglichkeit zusichern? Wie will er denn erweisen, daß sein gegenwärtiges freies Denken mitten in der Reihe seiner Vorstellungen, dem notwendigen Denken, wodurch er überhaupt für sich geworden, und wodurch die ganze Reihe dieser Vorstellungen angeknüpft worden, entspreche? Ich antworte: Diese Handlung ist ihrer Natur nach objektiv. Ich bin für mich, dies ist Faktum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zustande gekommen sein, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblick zustande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zustande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anderes gedacht; und kann nichts anderes gedacht werden, als das Angezeigte. Es *ist* so, weil ich es so *mache*. Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt, und von jeher gedacht hat, wenn er *sich* denkt; daß er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Faktum des Bewußtseins. — Jene Frage nach der Objektivität gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, daß das Ich noch etwas anderes sei, als sein eigener Gedanke von sich, und daß diesem Gedanken, noch irgend etwas außer dem

Gedanken — Gott mag sie verstehen, was! — zugrunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorgen sind. Wenn sie nach einer solchen objektiven Gültigkeit des Gedankens, nach dem Bande zwischen diesem Objekte und dem Subjekte fragen, so gestehe ich, daß die Wissenschaftslehre hierüber keine Auskunft geben kann. Sie mögen selbst auf die Entdeckung dieses Bandes in diesem, oder in irgendeinem Falle ausgehen; bis sie sich etwa besinnen, daß jenes Unbekannte, was sie suchen, abermals ihr Gedanke, und das, was sie diesem Gedanken etwa wieder unterlegen werden, auch nur ihr Gedanke ist, und so ins Unendliche; und daß sie überhaupt nach nichts fragen und von nichts reden können, ohne es eben zu denken.

In diesem Akte nun, der für den Philosophen, als solchen, willkürlich ist und in der Zeit, für das Ich aber, das er sich, seinem soeben erwiesenen Recht nach, dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse konstruiert, notwendig und ursprünglich — in diesem Akte, sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, er weiß, was er tut, weil *er* — es *tut*.

Entsteht ihm denn nun hierin ein Bewußtsein? Ohne Zweifel: denn er schaut nicht nur an, sondern er *begreift* auch. Er begreift seinen Akt als ein *Handeln überhaupt*, von welchem er zufolge seiner bisherigen Erfahrung schon einen Begriff hat; und als dieses *bestimmte*, in sich *zurückgehende Handeln*, wie er es in sich anschaut: er greift es durch diesen charakteristischen Unterschied aus der Sphäre des Handelns überhaupt heraus. — Was Handeln sei, läßt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln, und durch Begriffe mitteilen; aber das in dieser Anschauung Liegende wird begriffen durch den Gegensatz des bloßen *Seins*. Handeln ist kein Sein, und Sein ist kein Handeln; eine andere Bestimmung gibt es durch den bloßen Begriff nicht; für das wahre Wesen muß man sich an die Anschauung wenden.

Dieses ganze Verfahren des Philosophen nun erscheint *mir* wenigstens sehr möglich, sehr leicht, sehr natürlich, und ich kann mir kaum denken, wie es meinen Lesern an-

ders erscheinen könnte, und wie sie in demselben irgend etwas Sonderbares und Geheimnisvolles finden sollten. Jeder wird hoffentlich *sich selbst* denken können. Er wird hoffentlich inne werden, daß, indem er zu diesem Denken aufgefordert wird, er zu etwas von seiner Selbsttätigkeit Abhängigem, zu einem *inneren Handeln* aufgefordert werde, und, wenn er das Geforderte vollbringt, wirklich durch Selbsttätigkeit sich affiziere, also *handle*. Er wird *dieses* Handeln hoffentlich von dem *entgegengesetzten*, wodurch er Objekte außer sich denkt, unterscheiden können, und finden, daß in dem letzteren das Denkende und das Gedachte entgegengesetzt sein, sonach seine Tätigkeit auf etwas von ihm selbst Verschiedenes gehen solle, da hingegen in dem Geforderten, das Denkende und das Gedachte dasselbe sein, und sonach seine Tätigkeit in sich selbst zurückgehen soll. Er wird hoffentlich einsehen, daß, da *nur* auf diese Weise ihm der Gedanke seiner selbst entstehe, indem ja, wie er gefunden, durch ein entgegengesetztes Denken ihm ein ganz anderer Gedanke entsteht, — daß, sage ich, der Gedanke seiner selbst nichts anderes sei, als der Gedanke dieser Handlung, und das Wort Ich nichts anderes, als die Bezeichnung desselben; daß *Ich*, und *in sich zurückkehrendes Handeln*, völlig identische Begriffe sind. Er wird hoffentlich begreifen, daß, wenn er mit dem transzendenten Idealismus indes nur problematisch voraussetze, Alles Bewußtsein beruhe auf dem Selbstbewußtsein, und sei dadurch bedingt — eine Voraussetzung, die er ohnedies macht, so gewiß er nur einen aufmerksamen Blick in sich selbst gekehrt, und sich bis zum Bedürfnis einer Philosophie erhoben; deren Richtigkeit aber ihm in der Philosophie selbst durch vollständige Deduktion der ganzen Erfahrung aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins kategorisch dargetan werden soll — daß er dann jenes in sich Zurückkehren allen anderen Akten des Bewußtseins voraus *denken* müsse, als dieselben bedingend, oder, was dasselbe heißt, jenes in sich Zurückkehren als den ursprünglichsten Akt des Subjekts denken müsse; und zwar, da nichts für ihn ist, das nicht in seinem

Bewußtsein sei, alles übrige in seinem Bewußtsein aber durch diesen Akt selbst bedingt ist, mithin in derselben Rücksicht nicht wiederum ihn bedingen kann — als einen *für ihn* ganz unbedingten und sonach absoluten Akt; daß demnach *jene Voraussetzung*, und dieses *Denken des Ich*, als *ursprünglich durch sich selbst gesetzt*, abermals ganz identisch seien; und der transzendentale Idealismus, wenn er systematisch zu Werke gehe, gar nicht anders verfahren könne, als er in der Wissenschaftslehre verfährt.

Wer künftig gegen dieses Verfahren etwas zu erinnern haben wird, den muß ich, damit der Streiche in die leere Luft hin weniger werden, lediglich an die hier gegebene Beschreibung desselben verweisen, und ihn bitten, mir bestimmt zu sagen, bei welchem Gliede in der Reihe er anstoße.

5.

Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue. Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Raisonement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgeborenen sein würde, daß man ihm, ohne daß er zu sehen brauche, erklären müsse, was die Farben seien.

Wohl aber läßt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, daß diese intellektuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewußtseins vorkomme. Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß *ich* es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine

Tätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod.

Nun aber kommt diese Anschauung nie allein, als ein vollständiger Akt des Bewußtseins, vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, noch das Bewußtsein vollendet, sondern beide müssen *begriffen* werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellektuelle Anschauung ist auch stets mit einer *sinnlichen* verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Objekt zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird. Wie weiß ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich dies wissen, außer daß ich mir im Entwerfen des Zweckbegriffes, als einem Handeln, unmittelbar zusehe? — Nur dieser ganze Zustand in Vereinigung des angegebenen Mannigfaltigen vollendet das Bewußtsein. Nur der Begriffe, des vom Objekte, und des vom Zwecke, werde ich mir bewußt, nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen.

Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellektuelle Anschauung einschärfen wollen, daß nämlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sei; eine Bemerkung, die allerdings von Wichtigkeit ist, und welche durch die Wissenschaftslehre wahrhaftig nicht bestritten wird. Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellektuelle Anschauung abzuleugnen, so könnte man mit demselben Rechte auch die sinnliche ableugnen, denn auch sie ist nur in Verbindung mit der intellektuellen möglich, da alles, was *meine* Vorstellung werden soll, auf mich bezogen werden muß; das Bewußtsein Ich aber lediglich aus intellektueller Anschauung kommt. (Es ist eine Merkwürdigkeit in der neueren Geschichte der Philosophie, daß man nicht inne geworden, daß alles, was gegen die Behauptung einer intellektuellen Anschauung zu sagen ist, auch gegen die Behauptung der sinnlichen Anschauung gelte, und daß sonach die Streiche, die nach dem Gegner getan werden, auf uns selbst mit fallen).

Aber, wenn zugegeben werden muß, daß es kein unmittelbares, isoliertes Bewußtsein der intellektuellen Anschauung gibt, wie kommt denn der Philosoph zur Kenntnis und zur isolierten Vorstellung derselben? Ich antworte: ohne Zweifel so, wie er zur Kenntnis und zur isolierten Vorstellung der sinnlichen Anschauung kommt, durch einen Schluß aus den offenbaren Tatsachen des Bewußtseins. Der Schluß, durch welchen der Philosoph auf diese Behauptung der intellektuellen Anschauung kommt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt; setze mir vor, das oder das Bestimmte zu tun, und die Vorstellung, daß es geschehe, erfolgt. Dies ist Tatsache des Bewußtseins. Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloß sinnlichen Bewußtseins, so liegt in demselben nichts mehr, als das eben Angegebene, eine Folge gewisser Vorstellungen; nur dieser Folge in der Zeitreihe wäre ich mir bewußt, und nur sie könnte ich behaupten. Ich dürfte bloß sagen: ich weiß, daß auf die Vorstellung jenes bestimmten Gedankens, mit dem Merkmale, daß er da sein solle, die Vorstellung desselben Gedankens, mit dem Merkmale, daß er wirklich da sei, daß auf die Vorstellung jener bestimmten Erscheinung, als einer, die da sein sollte, die Vorstellung derselben Erscheinung, als einer, die wirklich war, in der Zeit unmittelbar folgte; aber ich könnte nicht den davon ganz verschiedenen Satz aussagen: In der ersten Vorstellung liegt der *Realgrund* der zweiten; dadurch, daß ich die erste dachte, *ward* mir die zweite. Ich bleibe bloß leidend, der ruhende Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das tätige Prinzip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzien liegt dazu kein Grund; mithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewußtsein, also Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der bloßen Tätigkeit, die nichts Stehendes ist, sondern ein Fortgehendes, kein Sein, sondern ein Leben. —

Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewußtseins (für ihn ist es Tatsache; für das ursprüngliche Ich Tathandlung), nicht unmittelbar, als isoliertes Faktum seines Bewußtseins, sondern indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewußtsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandteile auflöst.

Eine hiervon ganz unterschiedene Aufgabe ist es, diese intellektuelle Anschauung, die hier als Faktum vorausgesetzt wird, ihrer *Möglichkeit* nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesamten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit, und Täuschung zu verteidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den *Glauben* an ihre Realität, von welchem der transzendente Idealismus nach unserem eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch Höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modifikation durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemutet, und es sonach als ein absolut Tätiges charakterisiert wird. In dem Bewußtsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich *mich*; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig, als selbsttätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewußtsein, das außerdem nur das Bewußtsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde.

Die intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus läßt sich alles, was im Bewußtsein vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewußtsein ist überhaupt kein Bewußtsein; das Selbstbewußtsein ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur tätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Produkt der eisernen Notwendigkeit, inwiefern Notwendigkeit für die freie Vernunft stattfindet: d. h. Produkt der *praktischen* Notwendigkeit. Ich *kann* von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen *darf*; und so zeigt sich der transzendente Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Spekulation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.

Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellektuelle Anschauung des selbsttätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht, — etwas entgegengesetzt muß ich ihm, denn ich bin endlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt.

Ich möchte wissen, wie diejenigen, die bei Erwähnung einer intelligiblen Anschauung die bekannte vornehme Miene annehmen *), sich das Bewußtsein des Sittengesetzes dächten; oder wie sie sich die Begriffe von Recht, von Tugend u. dgl., die sie doch ohne Zweifel haben, zu konstruieren vermöchten. Es gibt nach ihnen nur zwei Anschauungen *a priori*, die Zeit und den Raum. Sie bilden jene Begriffe ohne Zweifel in der Zeit, der Form des inneren Sinnes, aber sie sind ihnen ohne Zweifel nicht die Zeit selbst, sondern nur eine gewisse Erfüllung der Zeit.

*) Dies tut z. B. in der A. L. Z. der Raphael unter den Rezensionen in der Anzeige der *Schellingschen* Schrift vom *Ich*.

Was ist es denn nun, womit sie die Zeit erfüllen, und was sie ihrer Konstruktion jener Begriffe unterlegen? Es bleibt ihnen nichts übrig, als der Raum, und ihr Recht müßte sonach etwa viereckig, und ihre Tugend zirkelrund ausfallen; so wie alle Begriffe der sinnlichen Anschauung, die sie konstruieren, etwa der eines Baumes, eines Tieres, u. dgl. nichts sind als gewisse Beschränkungen des Raumes. So denken sie sich Recht oder Tugend nicht. Also, was ist die Unterlage ihrer Konstruktion? Wenn sie recht aufmerken, so werden sie finden, daß es das Handeln überhaupt, oder die Freiheit sei. Beide Begriffe, der des Rechts, und der der Tugend, sind ihnen bestimmte Beschränkungen des Handelns überhaupt, gradeso, wie ihnen alle sinnlichen Begriffe, bestimmte Beschränkungen des Raumes sind. Wie kommen sie denn nun zu dieser Unterlage ihrer Konstruktion? Sie haben hoffentlich Handeln nicht aus der toten Beharrlichkeit der Materie, Freiheit nicht aus dem Mechanismus der Natur geschlossen, sie müssen es durch unmittelbare Anschauung haben, und es gibt demnach außer ihren zwei Anschauungen noch eine dritte.

Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkommt, ob die Philosophie von einer Tatsache ausgehe, oder von einer Tathandlung (d. i. von reiner Tätigkeit, die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *Tat* wird). Geht sie von der Tatsache aus, so stellt sie sich in die Welt des Seins und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Übersinnlichen zu finden; geht sie von der Tathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.

6.

Es ist nicht die Art der Wissenschaftslehre, noch ihres Verfassers, unter irgendeiner Autorität Schutz zu suchen. Wer erst sehen muß, ob diese Lehre mit der Lehre irgendeines andern

Mannes übereinstimme, ehe er sich von ihr überzeugen will, anstatt zu sehen, ob sie mit den Ansprüchen seiner eigenen Vernunft übereinstimme, auf den rechnet sie überhaupt nicht, weil ihm die absolute Selbsttätigkeit, der ganz unabhängige Glaube an sich selbst, fehlt, die durch jene Lehre vorausgesetzt werden. Aus einem ganz anderen Grunde sonach, als aus dem, seine Lehre zu empfehlen, ist der Verfasser der Wissenschaftslehre mit der Vorerinnerung aufgetreten, daß dieselbe mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sei, als die wohlverstandene Kantische. In dieser Meinung ist er durch die fortgesetzte Bearbeitung seines Systems, und durch die Vielseitigkeit, die er seinen Sätzen zu geben veranlaßt worden ist, immer mehr bestärkt worden. Alle, die für Kenner der Kantischen Philosophie gelten, und in dieser Sache ihre Stimme gegeben haben, Freunde sowohl als Gegner der Wissenschaftslehre, versichern einstimmig das Gegenteil,^{*)} und *auf ihr Anraten* versichert es selbst Kant, der doch wohl ohne Zweifel sich selbst am besten verstehen muß^{**)}. Wenn der Verfasser der Wissenschaftslehre einer gewissen Denkart fähig wäre, so müßte ihm dies sehr willkommen sein. Da er es für gar keine Schande hält, Kant nicht recht zu verstehen, und voraussieht, daß die Meinung, es sei allerdings keine Schande, sehr bald allgemein werden wird, so könnte er die kleine Beschämung, Kant einmal unrichtig ausgelegt zu haben, über sich nehmen, und er erhielte dagegen die Ehre, für den ersten Erfinder einer

^{*)} Der geistreiche Verfasser der Anzeige der vier ersten Bände dieses Philosophischen Journals in der A. L. Z., welcher gleichfalls zum Beweise jener Behauptung auffordert,¹ verschweigt seine eigene Meinung über die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung beider Systeme; es ist sonach hier von ihm in keiner Rücksicht die Rede.

^{**)} Herr Forberg, den die A. L. Z., die Salzburger L. Z. u. a. als den Verfasser der *Fragmente aus meinen Papieren* (Jena 1796) nennen, kann (S. 77) „aus der besten Quelle (vermutlich aus einem Kantischen Schreiben an ihn) versichern, daß Kant der Meinung sei, mein System sei ein ganz anderes als das

Ansicht zu gelten, die sich gewiß allgemein verbreiten, und die wohlthätigste Revolution in der Menschheit hervorbringen wird. Es läßt sich kaum erklären, warum Freunde und Gegner der Wissenschaftslehre jener Behauptung so eifrig widersprechen, warum sie den Urheber der letzteren so ernstlich zu dem Beweise derselben auffordern, den er nie versprochen, den er ausdrücklich von sich abgelehnt, und der in die einstmalige Geschichte der Wissenschaftslehre, nicht aber in ihre Darstellung gehören würde. Aus zärtlicher Besorgnis für die Ehre des Verfassers tun es wenigstens die letzteren nicht; und die ersteren könnten dieser Sorge sich überheben, da ich selbst für eine solche Ehre keinen Sinn habe, und die Ehre, die ich kenne, in etwas anderem suche. Geschieht es, um dem Vorwurfe zu entgehen, daß sie die Kantischen Schriften nicht verstanden hätten? Diese Behauptung ist wenigstens in dem Munde des Verfassers der Wissenschaftslehre kein Vorwurf, welcher so laut als möglich bekennt, daß er sie auch nicht verstanden habe, und erst, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden, in ihnen einen guten und

Kantische“. Mir zwar ist es bis jetzt unmöglich geblieben, aus der besten oder aus irgendeiner Quelle Kants Meinung über die Wissenschaftslehre zu erfahren; auch bin ich sehr weit davon entfernt, dem ehrwürdigen Greise, der seinen Platz wahrlich bezahlt hat, anzumuten, sich in einen ganz neuen, ihm ganz fremden, und von seiner Manier ganz abweichenden Ideengang hineinzusetzen, bloß damit er ein Urteil spreche, das ohne allen Zweifel die Zeit schon ohne ihn sprechen wird; und daß Kant nicht zu beurteilen pflege, was er nicht gelesen hat, weiß ich nur zu wohl. Jedoch, ich muß billigerweise Herrn Forberg so lange glauben, bis ich das Gegenteil beweisen kann. Es mag also sein, daß Kant eine solche Meinung geäußert habe. Dann aber ist die Frage, ob er von der *wirklich gelesenen und wirklich verstandenen* Wissenschaftslehre, oder ob er etwa von den abenteuerlichen Mißgeburten geredet hat, welche es dem Standpunktlehrer gefiel, unter dem Namen der Wissenschaftslehre in den philosophischen Annalen vorzuführen, welche Annalen, wie der Herausgeber derselben wissen will, auf die Schwächen der Wissenschaftslehre aufmerksam gemacht haben.

¹ Friedrich Schlegel. (Anmerkung Imm. Herm. Fichtes.)

mit sich selbst übereinstimmenden Sinn gefunden; und sie wird hoffentlich bald aufhören, in irgendeinem Munde ein Vorwurf sein zu können. Ist es den Gegnern insbesondere darum zu tun, den Vorwurf von sich abzulehnen, daß sie ihre eigene, mit allen Kräften, die ihnen zuteil wurden, verteidigte Lehre nicht wiedererkennt, als sie sich ihnen unter einer fremden Gestalt darbot, so möchte ich auch ihnen diesen allerdings lästigen Vorwurf gern ersparen, wenn ich nicht ein Interesse hätte, das mir höher scheint, als das ihrige, und dem das ihrige aufgeopfert werden *soll*. Ich will nämlich keinen Augenblick für mehr gehalten sein, als ich bin; noch mir ein Verdienst zuschreiben lassen, das ich nicht habe.

Ich muß mich sonach wohl einmal auf den so oft geforderten Beweis einlassen; und ergreife daher die Gelegenheit, die sich mir hier darbietet.

Die Wissenschaftslehre geht, wie wir soeben gesehen haben, aus von einer intellektuellen Anschauung, der der absoluten Selbsttätigkeit des Ich.

Nun aber ist es doch unleugbar, und liegt allen Lesern der Kantischen Schriften offen vor Augen, daß Kant gegen nichts sich entscheidender, man dürfte sagen, wegwerfender, erklärt hat, als gegen die Behauptung eines Vermögens zur intellektuellen Anschauung. Diese Erklärung ist so sehr im Wesen der Kantischen Philosophie gegründet, daß er — nach aller weiteren Bearbeitung seines Systems seit Erscheinung der Kr. d. r. V., wodurch die Sätze desselben in seinem Geiste offenbar eine weit höhere Klarheit, und bessere Rundung erhalten haben, wie jedem, der seine späteren Schriften mit seinen vorhergehenden aufmerksam vergleicht, einleuchten wird, — daß er, sage ich, noch in einer seiner neuesten Schriften (Über den vornehmen Ton in der Philosophie, Berl. Monatsschrift vom Mai 1796) sie mit gleicher Schärfe wiederholt; von dem Wahne einer intellektuellen Anschauung den alle Arbeit verachtenden Ton in der Philosophie und überhaupt die heilloseste Schwärmerei ableitet.

Bedarf es eines weiteren Zeugnisses, daß eine Philosophie, die gerade auf dasjenige aufgebaut ist, was die Kan-

tische Philosophie entschieden verwirft, das völlige Gegenteil des Kantischen Systems und gerade das heil- und sinnlose System sei, von welchem Kant in jenem Aufsätze redet? Ehe man auf dieses Argument baute, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen mit demselben Worte ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten. In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Sein (ein Gesetzsein, ein Beharren); intellektuelle Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewußtsein eines nicht sinnlichen Seins; das unmittelbare Bewußtsein des Dinges an sich, und zwar durch das bloße Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff (ungefähr so, wie die, welche das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriffe demonstrieren, das Dasein Gottes als eine bloße Folge ihres Denkens ansehen müssen). Das Kantische System mag nach seinem genommenen Gange nötig haben, auf diese Weise das Ding an sich von sich abzuhalten; die Wissenschaftslehre hat es auf andere Weise über die Seite gebracht; sie weiß, daß es die völligste Verdrehung der Vernunft, daß es ein rein unvernünftiger Begriff ist; alles Sein ist ihr notwendig ein *sinnliches*, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab; und man ist in ihr vor der Behauptung eines Beziehungsmittels darauf vollkommen gesichert. Die intellektuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens wert ist. Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (außer, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperzeption*). Doch läßt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewußt? Was ist denn dies nun für ein Bewußtsein? Diese Frage vergaß Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. V. nur die theoretische,

in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prakt. Vern. nur die praktische, in der es bloß um den Inhalt zu tun war, und die Frage nach der Art des Bewußtseins nicht entstehen konnte. — Dieses Bewußtsein ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellektuelle Anschauung nenne, und, wenn es in der Philosophie keinen klassischen Autor gibt, mit demselben Rechte so nenne, mit welchem Kant etwas anderes, das Nichts ist, so nennt; mit demselben Rechte fordere, daß man sich mit der Bedeutung meiner Bezeichnung bekannt mache, ehe man mein System richtet.

Mein verehrungswürdiger Freund, der Herr Hofprediger *Schulz*, dem ich meine noch unbestimmte Idee, die gesamte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen, bekannt machte, lange zuvor, ehe ich mit ihr im Reinen war, und welchen ich derselben Idee näher, und weniger abgeneigt fand, als irgendeinen anderen, hat über diesen Gegenstand eine merkwürdige Stelle. In seiner Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 2. Teil, S. 159, heißt es: „Das reine tätige Selbstbewußtsein, in welchem eigentlich eines Jeden Ich besteht, muß man aber darum, weil es uns unmittelbar belehren kann und muß, nicht mit dem *Anschauungsvermögen* verwechseln, und nicht etwa hieraus schließen, daß wir ein *unsinnliches, intellektuelles Anschauungsvermögen*“ (ganz so, wie seitdem die Wissenschaftslehre behauptet hat) „besitzen. Denn *Anschauung* heißt eine *Vorstellung*, die sich auf den Gegenstand *unmittelbar* bezieht. Das reine Selbstbewußtsein aber ist nicht *Vorstellung*, sondern vielmehr *das*, wodurch jede *Vorstellung* — — erst eigentliche *Vorstellung* wird.“ — „Wenn ich sage, ich stelle mir etwas vor, so sagt dieses ebensoviel als: ich bin mir bewußt, daß ich eine *Vorstellung* von diesem Gegenstande habe“ usw. Eine *Vorstellung* ist sonach nach Hrn. Schulz dasjenige, dessen Bewußtsein möglich ist. Nun redet da soeben Hr. Schulz vom reinen Selbstbewußtsein. Ohne Zweifel weiß er von dem, wovon er redet; und er hat sonach als Philosoph allerdings eine *Vorstellung* vom reinen Selbstbewußtsein.

— Aber von diesem Bewußtsein des Philosophen redet Hr. Schulz auch nicht, sondern von dem ursprünglichen; und der Sinn seiner Behauptung ist sonach der: ursprünglich, d. i. im gemeinen Bewußtsein ohne philosophische Reflexion, mache das bloße Selbstbewußtsein kein vollständiges Bewußtsein aus, sondern es sei nur ein notwendiger Bestandteil, wodurch das letztere erst möglich werde. Aber macht denn die *sinnliche* Anschauung ein Bewußtsein, ist sie denn etwas anderes, als auch das, wodurch eine Vorstellung erst Vorstellung wird? Die Anschauung ohne Begriff ist ja blind? In welchem Sinne mag Hr. Schulz die (sinnliche) Anschauung mit Ausschluß des Selbstbewußtseins Vorstellung nennen? Auf dem Gesichtspunkte des Philosophen ist, wie wir gesehen haben, das Selbstbewußtsein es ebensowohl als sie; auf dem des ursprünglichen Vorstellens ist *sie* es ebensowenig, als das Selbstbewußtsein es ist. Oder macht der Begriff eine Vorstellung aus? Der Begriff ohne Anschauung ist ja leer. Selbstbewußtsein, sinnliche Anschauung, Begriff in ihrer Absonderung sind allzumal keine Vorstellungen, sondern nur das, wodurch die Vorstellungen möglich werden. Nach Kant, nach Schulz, nach mir, gehört zu einer vollständigen Vorstellung dreierlei: das, wodurch die Vorstellung sich auf ein Objekt bezieht, und die Vorstellung von *Etwas* wird, und welches wir einstimmig die sinnliche Anschauung nennen; — (auch wenn ich selbst das Objekt der Vorstellung bin, ist es so; ich werde mir selbst ein Beharrliches in der Zeit) — das, wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht, und *meine* Vorstellung wird, und welches bei Kant und Schulz nicht Anschauung heißen soll, von mir aber, weil es zur vollständigen Vorstellung in demselben Verhältnisse steht, als die sinnliche Anschauung, so genannt wird; und endlich das, wodurch beides vereinigt, und nur in dieser Vereinigung Vorstellung wird, welches wir abermals einstimmig den Begriff nennen.

Überhaupt, welches ist denn der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muß in ihr selbst begrün-

det sein, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus etwas außer ihr erklärt werden, zu welchem, außer ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben, Kurz: die Wissenschaftslehre ist transzendentaler Idealismus. Und welches ist denn der Inhalt der Kantischen Philosophie in zwei Worten? Wie ließe denn Kants System sich charakterisieren? Ich bekenne, daß ich mir unmöglich denken kann, wie man nur einen Satz in Kant verstehen, und mit anderen Sätzen zusammenreimen könne, ohne dieselbe Voraussetzung, ich glaube, daß an allen Ecken und Ende sie hervorleuchte: ich gestehe, daß ich unter anderm auch darum den geforderten Beweis von mir ablehnte, weil es mir ein wenig lächerlich, und ein wenig langweilig schien, durch Aufzählung der einzelnen Bäume den Wald vorzuzeigen.

Ich will hier nur eine Hauptstelle aus Kant anführen. Er sagt (Kr. d. r. Vft. n. Ausg. S. 136)¹: „Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung, in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperzeption stehe.“ Das heißt mit andern Worten: daß ein Angeschautes *gedacht* werde, ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Möglichkeit der ursprünglichen Einheit der Apperzeption dabei bestehen könne, und, folgere ich weiter, — da nach Kant auch die Anschauung nur dadurch möglich ist, daß sie gedacht und begriffen werde, indem nach ihm die Anschauung ohne Begriff blind, d. h. gar nichts ist, — mithin die Anschauung selbst unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens steht, so steht nach Kant nicht nur unmittelbar das Denken, sondern vermittelt dieses auch das dadurch bedingte Anschauen, sonach *alles Bewußtsein*, unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperzeption.

Welches ist die Bedingung? — Kant redet zwar hier von Bedingungen, aber er gibt allerdings nur Eine als Grundbedingung an — welches ist die Bedingung der ursprünglichen Einheit der Apperzeption? Nach § 16, die: daß

¹ Bei Kehrbach S. 662.

meine Vorstellungen begleitet sein können von dem: *Ich denke* (S. 132, Z. 14 ist das Wort *Ich* allerdings allein mit Schwabacher gedruckt,¹ und es ist daran etwas gelegen), d. h. *Ich bin das Denkende* in diesem Denken.

Von welchem *Ich* ist hier die Rede? Etwa von dem, das die Kantianer getrost aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist; so, daß die angeführten Worte Kants die Bedeutung hätten: *Ich*, der *ich D* denke, bin derselbe *Ich*, der *C* und *B* und *A* gedacht hat, und durch das Denken meines mannigfaltigen Denkens werde ich mir erst *Ich*, nämlich das *Identische* im Mannigfaltigen? Dann wäre Kant gerade so ein armseliger Schwätzer, als dergleichen Kantianer; denn dann wäre nach ihm die Möglichkeit alles Denkens bedingt durch ein anderes Denken, und durch das Denken dieses Denkens, und ich möchte wissen, wie wir je zu einem Denken gelangen sollten*).

Aber wir wollen hier nicht bloß folgern, sondern Kants eigene Worte anführen. S. 132 sagt er: „Diese Vorstellung: *Ich denke*, ist ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig, angesehen werden.“ (Also auch nicht zur inneren, setze ich hinzu, zu welcher die soeben beschriebene Identität des Bewußtseins allerdings gehört.) „*Ich* nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen (soeben angeführten) zu unterscheiden, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung: *Ich denke*, hervorbringt, die alle andern muß begleiten können, und in allem Bewußtsein, ein und

¹ In Kehrbachs Ausgabe S. 659, Z. 8 v. u. — Nach Benno Erdmanns „Beiträgen z. Gesch. u. Revision des Textes von Kants Kr. d. r. V.“ (Berlin 1900), S. 45 ist „*Ich denke*“ lediglich die Lesart der 3. Auflage (1790). Erdmann bezeichnet diese 3. Auflage als „einen nachlässigen wörtlichen Abdruck von A² [der 2. Aufl.]; insbesondere nachlässig und undeutlich ist die Wiedergabe der in A² im Druck hervorgehobenen Stellen“ (S. 4).

*) Ja wenn man auch dieses, so arg es ist, ihnen übersehen wollte, so würde durch das Zusammenfassen dieser mehreren Vorstellungen doch nur ein mannigfaltiges Denken, als *Ein Denken überhaupt*, keineswegs aber ein *Denkendes* in diesem mannigfaltigen Denken herauskommen.

dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“ Hier ist die Natur des reinen Selbstbewußtseins klar beschrieben. Es ist in allem Bewußtsein dasselbe; also unbestimmbar durch irgendein Zufälliges des Bewußtseins: das *Ich* in ihm ist lediglich durch sich selbst bestimmt, und ist absolut bestimmt. — Auch kann Kant unter dieser reinen Apperzeption nicht das Bewußtsein unserer Individualität verstehen, noch das letztere mit dem ersteren vermischen; denn das Bewußtsein der Individualität ist notwendig von einem anderen Bewußtsein, dem eines *Du*, begleitet, und nur unter dieser Bedingung möglich.

Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des *reinen Ich*, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. — Und in welchem Verhältnisse denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine *Ich* zu allem Bewußtsein? Als *dasselbe bedingend*. Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewußtseins durch die Möglichkeit des *Ich* oder des reinen Selbstbewußtseins bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre. Das Bedingende wird im Denken dem Bedingten vorausgesetzt; denn dies gerade bedeutet das angegebene Verhältnis: somit müßte ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesamten Bewußtseins, oder was dasselbe heißt, ein System der Philosophie vom reinen *Ich* ausgehen, gradeso, wie die Wissenschaftslehre es tut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft gegeben.

Aber man dürfte vielleicht dieses Argument durch folgende Unterscheidung entkräften wollen: Ein anderes ist *bedingt*, ein anderes *bestimmt*.

Nach Kant ist alles Bewußtsein durch das Selbstbewußtsein nur bedingt, d. h. der Inhalt desselben kann durch irgend etwas außer dem Selbstbewußtsein begründet sein; die Resultate dieser Begründung nun müssen den Bedingungen des Selbstbewußtseins nur nicht *widersprechen*; die Möglichkeit desselben nur nicht aufheben; aber sie brauchen eben nicht aus ihm *hervorzugehen*.

Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewußtsein durch das Selbstbewußtsein bestimmt, d. h. alles, was im Bewußt-

sein vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewußtseins begründet, gegeben, herbeigeführt; und einen Grund desselben außer dem Selbstbewußtsein gibt es ganz und gar nicht. — Ich muß dartun, daß in unserem Falle die *Bestimmtheit* aus der *Bedingtheit* unmittelbar folge, daß sonach der angegebene Unterschied in diesem Falle gar nicht statthabe, und nichts sage. Wer da sagt: Alles Bewußtsein ist bedingt durch die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und so will ich es jetzo betrachten, der weiß in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewußtsein, und abstrahiert von allem, was er etwa doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Prinzip das Geforderte ab; und nur, was er so als Bewußtsein *abgeleitet* hat, ist für ihn Bewußtsein, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach *bestimmt* ihm die Ableitbarkeit vom Selbstbewußtsein den Umfang dessen, was ihm als Bewußtsein gilt, darum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, daß alles Bewußtsein durch die Möglichkeit des Selbstbewußtseins *bedingt* sei.

Nun weiß ich sehr wohl, daß *Kant* ein solches System keineswegs *aufgestellt* hat; denn dann würde der Verf. der Wissenschaftslehre sich der Mühe überhoben, und einen anderen Zweig des menschlichen Wissens zur Bearbeitung gewählt haben. *Ich* weiß, daß er die von ihm aufgestellten Kategorien keineswegs als Bedingungen des Selbstbewußtseins *erwiesen*, sondern nur gesagt hat, sie seien dies: daß noch weniger Raum und Zeit und das von ihnen im ursprünglichen Bewußtsein *Unabtrennliche*, welches beide erfüllt, als solche Bedingungen abgeleitet sind; indem von ihnen nicht einmal, wie von den Kategorien ausdrücklich, sondern nur vermittelt der oben gemachten Folgerung, gesagt wird, daß sie dies seien. Aber ich glaube ebenso sicher zu wissen, daß *Kant* sich ein solches System *gedacht* habe; daß alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und daß seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben. Ob er dieses System sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit *gedacht* habe, daß er es auch

anderen hätte vortragen *können*, oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen *gewollt*, wie einige Winke anzudeuten scheinen,*) könnte, wie mir es vorkommt, ganz ununtersucht bleiben, oder, wenn es untersucht werden soll, so mag dies ein anderer tun; denn über diesen Punkt habe ich nie etwas behauptet. Wie diese Untersuchung auch ausfalle, so bleibt dem erhabenen Manne doch *das Verdienst* ganz eigentümlich, die Philosophie zuerst mit Bewußtsein von den äußeren Gegenständen abgezogen, und sie in uns selbst hineingeführt zu haben. Dies ist der Geist*) und die innigste Seele seiner ganzen

*) Z. B. Kritik der r. Vernunft, S. 108¹: „Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung gefis-sentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte.“ Die Kategorien können nur, jede durch ihre bestimmte Beziehung auf die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, definiert werden, und wer im Besitz dieser Definitionen ist, der ist notwendig im Besitz der Wissenschaftslehre. — S. 109: „In einem System der reinen Vernunft würde man sie (diese Definition) mit Recht von mir fordern können; aber hier würde sie nur den Hauptpunkt aus den Augen bringen.“ In dieser Stelle ist ja das System der reinen Vernunft, und das hier (die Kritik der reinen Vernunft) entgegengesetzt, und die letztere wird nicht für das erstere ausgegeben. Es läßt sich nicht wohl einsehen, wie seit der Zeit, nachdem besonders *Reinhold* die Frage nach dem Fundamente und der Vollständigkeit der Kantischen Untersuchung in Anregung gebracht, und von *Kant* kein System der reinen Vernunft erschienen, durch ihr bloßes Alter die Kritik sich in ein System verwandelt haben sollte, und warum die nach dieser Stelle allerdings erlaubten weiteren Fragen, nachdem sie wirklich geschehen, ein wenig unsanft abgewiesen worden. — Nach mir fehlt es nun der Kritik der r. Vft. keineswegs am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da: nur ist auf dasselbe nicht aufgebaut, und die Baumaterialien — obgleich schon sauber zubereitet — liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben- und übereinander.

¹ Bei Kehrbach S. 98.

*) Nach dem Geiste zu erklären ist man wohl genötigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fort will. *Kant* selbst legt in dem bescheidenen Bekenntnisse, daß er sich der Gabe der Deutlichkeit nicht sonderlich bewußt sei, keinen großen Wert auf seinen Buchstaben, und in der Vorrede zur zweiten Aufl. der Kritik der r. Vft. S. XLIV empfiehlt er selbst,

Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre.

Aber man hält mir einen Hauptunterschied vor, der zwischen dem Kantischen Systeme und der Wissenschaftslehre sein soll; dieser Unterschied ist noch ganz neuerlich von einem Manne, der, wie nicht leicht ein anderer, die gegründete Meinung vorlängst für sich hat, daß er Kant verstanden habe, und der es nunmehr gezeigt hat, daß er auch die Wissenschaftslehre gefaßt habe, abermals angegeben worden. *Reinhold* nämlich, indem er (S. 341 der *Auswahl vermischter Schriften*, 2. Teil, Jena, b. Mauke, 1797) erhärten will, daß der Verf. der Wissenschaftslehre durch die Behauptung, die ich soeben wiederholt und begründet habe, *sich selbst*, und was daraus freilich folgt, *auch anderen Kennern der Kantischen Schriften* unrecht getan habe, sagt: „Der Grund unserer Behauptung, daß unseren Vorstellungen etwas außer uns entspreche, ist freilich auch nach der Kritik d. r. V. im *Ich* vorhanden; aber nur inwiefern die *empirische Erkenntnis* (Erfahrung) in demselben als ein Faktum stattfindet; und inwiefern diese

seine Schriften nach dem *Zusammenhange*, und nach der *Idee* im ganzen, also nach dem *Geiste und der Absicht*, die einzelne Stellen haben können, zu erklären. Er selbst gibt (Über eine Entdeckung usw. S. 119 ff.) eine merkwürdige Probe der Erklärung nach dem Geiste in der Auslegung Leibnitzens, deren Sätze insgesamt von der Prämisse ausgehen: Ist es wohl glaublich, daß Leibnitz dies habe sagen wollen, und dies und dies? S. 122 sagt er: man müsse sich durch die (von Leibnitz mit ausdrücklichen Worten gegebene) Erklärung von der *Sinnlichkeit*, *als einer verworrenen Vorstellungsart*, nicht stören lassen, sondern vielmehr eine seiner Absicht angemessene *an deren Stelle setzen*, weil sonst sein System nicht mit sich selbst übereinstimmen würde. Ebenso werde das behauptete Angeborenssein gewisser Begriffe ganz unrecht verstanden, *wenn man es nach dem Buchstaben nehme*. Das letztere sind Kants eigene Worte. — Es wird also wohl darauf hinauskommen: daß man einen originellen philosophischen Schriftsteller (von bloßen Auslegern kann hier gar nicht die Rede sein, denn diese vergleicht man mit ihrem Autor, wenn er noch nicht verloren gegangen ist) nach dem *wirklich in ihm liegenden*, nicht aber nach einem *vorgeblich in ihm liegenden* Geiste, erkläre.

Erkenntnis ihrem *transzendentalen* Inhalte nach (der nur die *Form* derselben ausmacht) *lediglich* im *bloßen Ich* — aber ihrem *empirischen* Inhalt nach, durch den sie objektive Realität hat, im *Ich durch etwas* vom *Ich Verschiedenes* begründet sein muß. Es war keine wissenschaftliche Form der Philosophie möglich, so lange jenes vom *Ich Verschiedene* als Grund der objektiven Realität des Transzendentalen *lediglich außer dem Ich* aufgesucht werden mußte.“

Ich habe meine Leser nicht überzeugt, und meinen Beweis nicht gründlich geführt, wenn ich nicht diesen Einwurf hebe.

Die (lediglich historische) Frage ist die: Hat Kant wirklich die Erfahrung, ihrem empirischen Inhalte nach, durch *etwas* vom *Ich Verschiedenes* begründet?

Ich weiß sehr wohl, daß alle Kantianer, nur Herrn *Beck* ausgenommen, dessen Werk, worauf es hier ankommt, der Standpunkt, nach der Wissenschaftslehre erschien,*) Kant so verstanden haben. So versteht ihn selbst sein neuerlich von ihm bestätigter Ausleger, Hr. *Schulz*, welchen ich dieses Umstandes wegen hier anführe. Wie oft gibt dieser Hrn. *Eberhard* zu, daß *der objektive Grund der Erscheinungen in etwas liege, das Ding an sich ist* (z. B. S. 99 der Prüfung usw. 2. Teil); daß dadurch die *phaenomena bene fundata* sind, u. dgl. Wie *Reinhold* noch bis auf diese Stunde Kanten auslegt, haben wir soeben gesehen.

Es mag anmaßend, und verkleinerlich für andere scheinen, wenn ein einziger auftritt, und sagt: bis diesen Augenblick hat unter einer Menge würdiger Gelehrter, die ihre Zeit und Kräfte auf die Auslegung eines gewissen Buchs verwandt, kein einziger dieses Buch anders, als *ganz verkehrt* verstanden: sie haben gerade das, dem Systeme, welches vorgetragen wird, entgegengesetzte System in ihm gefunden; Dogmatismus statt transzendentalen Idealismus: *ich allein aber verstehe es recht*. Doch dürfte auch wirklich diese Anmaßung nur scheinbar sein; denn es läßt sich hof-

*) Herrn *Schelling* rechne ich nicht unter die Ausleger Kants, so wie auch ich nie anders, als durch jene Behauptung, und durch das, was ich hier sage, auf diese Ehre Anspruch gemacht.

fen, daß hinterher auch andere das Buch so verstehen werden, und dieser einzige nicht einzig bleiben wird. Andere Gründe, warum es eben nicht für anmaßend zu halten ist, wenn man es wagt, den Kantianern insgesamt zu widersprechen, will ich hier nicht anführen.

Aber — was das Wunderbarste bei der Sache ist — die Entdeckung, daß Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger, als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis davon gedruckt lesen. Er steht in *Jacobis Idealismus und Realismus, ein Gespräch* (Breslau, 1787) in der Beilage: *Über den transzendentalen Idealismus*, S. 207 ff. *Jacobi* hat daselbst die entscheidendsten, und in die Augen springendsten Äußerungen Kants über diesen Punkt, mit den eigenen Worten desselben, angeführt und zusammengestellt. Ich mag, was schon getan ist, und was sich nicht füglich besser tun läßt, nicht noch einmal tun, und verweise die Leser um so lieber an das angeführte Buch selbst, da das ganze Buch, so wie alle philosophischen Schriften *Jacobi*s, wohl auch noch jetzt eine dem Zeitalter erspriessliche Lektüre sein möchte.

Nur einige Fragen mögen jene Ausleger Kants mir erlauben, an sie zu tun. Wie weit erstreckt sich denn nach *Kant* die Anwendbarkeit aller Kategorien, und insbesondere die der Kausalität? Nur über das Gebiet der Erscheinungen; sonach nur über das, was schon für uns, und in uns selbst ist. Und auf welche Weise könnte man denn zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas, als Grundes des empirischen Inhalts der Erkenntnis, kommen? Ich denke, nur durch einen Schluß vom Begründeten auf den Grund; also durch Anwendung des Begriffes der Kausalität. So findet *Kant* selbst die Sache (S. 211 der *Jacobischen Schrift*); und verwirft schon darum die Annahme *an sich außer uns befindlicher Dinge*. Jene Ausleger aber lassen ihn die Grundbehauptung seines Systems über die Gültigkeit der Kategorien überhaupt, für diesesmal vergessen, und ihn durch einen beherzten Schluß, aus der Welt der Erscheinungen heraus, bei dem an sich außer uns befind-

lichen Dinge anlangen. *Aenesidemus*, der für seine Person *Kant* freilich auch so versteht, und dessen Skeptizismus, gerade wie jene Kantianer, die Wahrheit unserer Erkenntnis in ihre Übereinstimmung mit den Dingen an sich setzt, hat jene arge Inkonsequenz vernehmlich genug gerügt. Was haben ihm denn jene Ausleger darauf geantwortet? — *Kant* redet doch von einem Dinge an sich? Was ist ihm denn dieses Ding? Ein *Noumen*, wie wir in mehreren Stellen seiner Schriften lesen können. Dasselbe, nämlich bloßes *Noumen*, ist es auch bei *Reinhold* und *Schulz*. Was aber ist denn ein *Noumen*? Nach *Kant*, nach *Reinhold*, nach *Schulz*, etwas, das von uns, nach nachzuweisenden und von *Kant* nachgewiesenen Gesetzen des Denkens, zu der Erscheinung nur hinzu *gedacht* wird, und nach diesen Gesetzen hinzu *gedacht* werden *muß*^{*)}; *das sonach nur durch unser Denken entsteht*; jedoch nicht durch unser *freies*, sondern durch ein unter Voraussetzung der Ichheit *notwendiges* Denken — und sonach nur *für unser Denken*, für uns denkende Wesen, da ist. Und dieses *Noumen*, oder Ding an sich, wozu wollen jene Ausleger es noch weiter brauchen? Dieser Gedanke eines Dinges an sich ist durch die Empfindung begründet, und die Empfindung wollen sie wieder durch den Gedanken eines Dinges an sich begründen lassen. Ihr

*) Hier liegt der Grundstein des Kantischen Realismus. — Etwas als Ding an sich, d. i. unabhängig von *mir*, *dem empirischen*, Vorhandenes, *muß ich* mir auf dem Gesichtspunkte des Lebens, wo ich nur das Empirische bin, denken; und weiß eben darum nichts von meiner Tätigkeit in diesem Denken, *weil sie nicht frei ist*. Nur auf dem philosophischen Gesichtspunkte kann ich auf diese Tätigkeit in meinem Denken *schließen*. Daher mochte es kommen, daß der hellste Denker unsers Zeitalters, auf dessen Schrift ich mich oben berufe, den so richtig gefaßten transzendentalen Idealismus nicht annahm, ja durch die bloße Darstellung ihn zu vernichten glaubte, weil er sich diesen Unterschied der zwei Gesichtspunkte nicht klar dachte, und voraussetzte, die idealistische Denkart werde im *Leben* angemutet; eine Anmutung, die allerdings nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu sein. — So wie es meiner Meinung nach eben daher kommt, daß andere, die sich zu diesem Idealismus bekennen, noch ein realistisches System *außer* dem idealistischen annehmen wollen, zu welchem sie nie den Eingang finden werden.

Erdball ruht auf dem großen Elefanten, und der große Elefant — ruht auf ihrem Erdballe. Ihr Ding an sich, das ein bloßer Gedanke ist, soll auf das Ich *einwirken!* Haben sie ihre erste Rede wieder vergessen; und ist ihr Ding an sich, das noch soeben ein bloßer Gedanke war, jetzt etwas anderes, als ein bloßer Gedanke? oder wollen sie in allem Ernste einem bloßen Gedanken das ausschließende Prädikat der Realität, das der Wirksamkeit, beimessen? Und das wären die angestaunten Entdeckungen des großen Genies, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?

Daß der Kantianismus der Kantianer das soeben beschriebene System wirklich ist; wirklich die abenteuerliche Zusammensetzung des größten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns machen läßt, und des entschiedensten Idealismus, der alles Sein nur durch das Denken der Intelligenz entstehen läßt, und von einem anderen Sein gar nichts weiß, enthalte, ist mir nur zu wohl bekannt. Ich nehme von dem, was ich darüber sagen werde, die beiden ehrwürdigen Männer aus, die ich bisher genannt habe: *Reinhold*, weil dieser, mit einer Geisteskraft, und einer Wahrheitsliebe, die seinem Kopfe und seinem Herzen die höchste Ehre macht, dieses System (das er jedoch noch immer für das Kantische hält, und allein über diese historische Frage bin ich mit ihm uneins) abgelegt; und *Schulz*, weil derselbe seit geraumer Zeit, und besonders seit den neueren Untersuchungen, in der Philosophie keine Stimme gegeben, und sich daher billigerweise annehmen läßt, daß er über sein vorheriges System zweifelhaft geworden. Im allgemeinen aber muß jeder, der seines inneren Sinnes nur noch insoweit mächtig ist, daß er Denken und Sein unterscheiden kann, und beides nicht untereinander mengt, einsehen, daß man einem solchen Systeme, in welchem beides allerdings untereinander geworfen wird, nur zu viel Ehre erweist, wenn man ernsthaft davon spricht. Es ist allerdings den wenigsten Menschen anzumuten, daß sie den natürlichen Hang zum Dogmatismus überwinden, und sich zum freien Fluge der Spekulation erheben: Was einem

Manne von überwiegender Geisteskraft, wie *Jacobi*, nicht möglich war, wie könnte man dies von gewissen anderen, die ich ehrenhalber hier nicht nenne, erwarten? Hätten sie also doch immer Dogmatiker sein und bleiben mögen! Aber daß diese unheilbaren Dogmatiker sich einbilden konnten: *Kants* Kritik sei so was für sie; daß sie, da *Kants* kritische Schriften — Gott mag wissen, durch welchen Zufall, — in einem berühmten Journale gelobt wurden, meinten, sie könnten die Mode wohl auch mitmachen, und Kantianer werden; daß sie seitdem jahrelang in ihrer Taumelei manches Ries kostbaren Papiers beschrieben, ohne in dieser langen Zeit auch nur ein einzigesmal zu sich selbst zu kommen. und einen Perioden dessen, was sie selbst geschrieben, zu verstehen, daß sie bis diesen Tag, nachdem sie etwas fühlbar gerüttelt worden, sich den Schlaf noch nicht aus den Augen reiben können, sondern lieber mit Händen und Füßen nach den unwillkommenen Ruhestörern um sich schlagen; daß das lehrbegierige deutsche Publikum jenes geschwärzte Papier begierig an sich gekauft, und den Geist desselben in sich zu saugen gesucht; und es auch wohl wieder abgeschrieben, und dies Abgeschriebene zum dritten Male abgeschrieben, ohne sonderlich dahinter zu kommen, daß kein Sinn darin sei: dies wird in den Annalen der Philosophie auf immer die Schande unseres Jahrhunderts bleiben, und unsere Nachkommen werden sich die Begebenheiten dieser Jahre nicht anders erklären können, als durch die Voraussetzung einer Geistesepidemie, die sich in denselben verbreitet.

Aber, sagt man mir, dein Argument ist, wenn wir von der zitierten Jacobischen Schrift, die uns freilich durch die eigenen Worte *Kants* hart fällt, abstrahieren, denn doch kein anderes als dies: Das ist abgeschmackt, mithin hat es *Kant* nicht gesagt. Wenn wir nun auch das erstere zugeben, — wie wir leider müssen, — warum soll denn *Kant* diese Abgeschmacktheit nicht ebensowohl gesagt haben können, als wir anderen, unter denen einige sind, deren Verdienste du selbst anerkannt, und denen du hoffentlich nicht allen gesunden Verstand absprechen wirst? — Ich antworte: ein

anderes ist der Erfinder eines Systems, ein anderes seine Erklärer und Nachfolger. Was bei den letzteren nicht von absolutem Mangel der gesunden Vernunft zeugt, würde bei dem ersteren davon zeugen. Der Grund ist dieser: die letzteren haben die Idee des Ganzen noch nicht; denn hätten sie dieselbe, so brauchten sie das neue System nicht zu studieren; sie sollen diese Idee erst aus *den Teilen*, die ihnen der Erfinder vorlegt, zusammensetzen; und alle diese Teile sind in der Tat in ihrem Geiste nicht eher ganz bestimmt, gerundet und geglättet, ehe sie sich nicht in ein natürliches Ganze fügen. Nun erfordert vielleicht diese Auffassung der Teile einige Zeit, und während dieser Zeit kann es geschehen, daß sie dieselben im Einzelnen falsch bestimmen, und sie sonach, *in Beziehung auf das zustande zu bringende Ganze*, welches sie aber noch nicht haben, in Widerspruch miteinander versetzen. Dagegen geht der Erfinder von der Idee des Ganzen aus, in der alle Teile vereinigt sind, und diese Teile legt er einzeln vor, weil er nur durch sie das Ganze mitteilen kann. Das Geschäft der ersteren ist ein Synthesieren dessen, was sie noch gar nicht haben, sondern erst durch die Synthesis erhalten sollen; das Geschäft des letzteren ein Analysieren dessen, was er schon in sich hat. Es folgt gar nicht, daß die ersteren den Widerspruch, in welchem die einzelnen Teile in Beziehung auf ein daraus zusammensetzendes Ganze stehen, wirklich denken, den ein anderer, der diese Teile zusammensetzt, etwa hinterher finden wird; denn wie, wenn sie noch nicht bis zum Zusammensetzen gekommen wären? Aber es folgt ganz sicher, daß derjenige, der von dem wirklich Zusammengesetzten ausging, den Widerspruch dachte, oder zu denken vermeinte, der in den Teilen seiner Darstellung ist; denn *er* hatte die Teile einmal ganz gewiß beieinander. Es ist nicht abgeschmackt, jetzt den Dogmatismus zu denken und dann den transzendentalen Idealismus: das können wir alle, und müssen es alle, wenn wir über beide Systeme philosophieren: aber es ist abgeschmackt, beide *als Eins* denken zu wollen. Der Ausleger des Kantischen Systems tut das letztere nicht notwendig, aber der Urheber dieses

Systems hätte es sicherlich getan, wenn sein System auf diese Vereinigung ausginge.

Diese Absurdität irgendeinem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? So lange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, *er leite die Empfindung ab von einem Eindrucke des Dinges an sich*; oder, daß ich seiner Terminologie mich bediene, *die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transzendentalen Gegenstande zu erklären*, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Tut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfs.

Nun aber sagt doch Kant, erwidern die Gegner, mit deutlichen Worten (§ 1. Krit. d. r. V.): „daß uns der Gegenstand gegeben werde“ — — „daß dies dadurch möglich sei, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere“ — „daß es eine Fähigkeit gebe, durch die Art, wie wir von den Gegenständen affiziert werden, Vorstellungen zu bekommen, welche *Sinnlichkeit* heiße.“ Er sagt sogar (Einleitung, S. 1¹): „Wodurch sollte unser Kenntnisvermögen zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen, oder zu trennen, und so *den rohen Stoff* sinnlicher Eindrücke, zu einer Erkenntnis zu verarbeiten, die Erfahrung heißt.“ — Dieses werden auch ungefähr alle die Stellen sein, die sie für sich anführen können. Hierbei, bloß Stellen gegen Stellen, Worte gegen Worte gehalten, und von der Idee des Ganzen, welche meiner Voraussetzung nach jene Ausleger noch gar nicht hatten, abstrahiert, frage ich zuvörderst: wenn diese Stellen mit den späterhin unzähligemal wiederholten Äußerungen, daß von einer Einwirkung eines an sich außer uns befindlichen transzendentalen Gegenstandes gar

¹ Bei Kehrbach S. 647.

nicht die Rede sein könne, wirklich nicht zu vereinigen wären: wie geschah es denn, daß diese Ausleger den *wenigen* Stellen, die nach ihnen einen Dogmatismus lehren, lieber die *unzähligen* Stellen, die einen transzendentalen Idealismus lehren, als umgekehrt den letzteren die ersteren, aufopfern wollten? Ohne Zweifel dadurch, daß sie nicht unbefangen an das Studium der Kantischen Schriften gingen, sondern ihren mit ihrem innigsten Sein verwebten Dogmatismus als einzig richtiges System, das ja wohl der verständige Kant auch haben müsse, schon als Maßstab der Erklärung mit hinzubrachten, und über den Dogmatismus bei Kant gar nicht Belehrung, sondern nur Bestätigung suchten.

Aber lassen sich denn diese entgegengesetzt scheinenden Äußerungen wirklich nicht vereinigen? Kant redet in diesen Stellen von *Gegenständen*. Was dieser Ausdruck bei ihm bedeuten solle, darüber haben ohne Zweifel wir nichts zu bestimmen, sondern die eigene Erklärung Kants darüber anzuhören. „Der Verstand, sagt Kant (S. 221 der Jacobischen Abhandlung) ist es, welcher das Objekt (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzutut, indem er ihr Mannigfaltiges in *Einem Bewußtsein verknüpft*. Alsdann sagen wir, wir erkennen den *Gegenstand*, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. *Dieses = X ist aber nicht der transzendente Gegenstand* (d. i. das Ding an sich), *denn von diesem wissen wir nicht einmal so viel*.“ Was ist also der Gegenstand? Das durch den Verstand der Erscheinung *Hinzugetane, ein bloßer Gedanke*. — Der Gegenstand affiziert; *etwas, das nur gedacht wird, affiziert*. Was heißt denn das? Wenn ich nur einen Funken Logik besitze, nichts anderes als: es affiziert, inwiefern es ist, also *es wird nur gedacht als affizierend*. „Die Fähigkeit, durch die Art, wie wir durch die Gegenstände affiziert werden, Vorstellungen zu bekommen“ — was ist nun sie? Da wir die Affektion selbst nur denken, denken wir ohne Zweifel das Gemeinsame derselben auch nur; sie ist auch nur ein bloßer Ge-

danke. Wenn du einen Gegenstand setzest mit dem Gedanken, daß er dich affiziert habe, so denkst du dich *in diesem Falle affiziert*; und wenn du denkst, daß dies bei *allen* Gegenständen deiner Wahrnehmung geschehe, so denkst du dich als *affizierbar überhaupt*, oder mit anderen Worten: du schreibst dir *durch dieses dein Denken* Rezeptivität oder Sinnlichkeit zu. So wird der Gegenstand als gegeben *auch nur gedacht*: und so ist die aus der Einleitung entlehnte Stelle auch nur aus dem System *des notwendigen Denkens* auf dem empirischen Gesichtspunkte entlehnt, das durch die darauf folgende Kritik erst erklärt und abgeleitet werden sollte.

Wird denn sonach überhaupt keine *Rührung*, keine *Affektion* zur Erklärung der Erkenntnis angenommen? Daß ich den Unterschied in einem Worte fasse: allerdings geht alle unsere Erkenntnis aus von *einer Affektion*; aber nicht *durch einen Gegenstand*. Dies ist Kants Meinung, und es ist die der Wissenschaftslehre. Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht, und auch Hr. Reinhold*) auf dasjenige, was das Setzen eines Nicht-Ich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet, so halte ich es für schicklich, bei dieser Gelegenheit die Sache kürzlich auseinanderzusetzen. Ich werde mich dabei meines Sprachgebrauchs bedienen, und nicht des Kantischen, weil ich natürlicherweise den ersteren mehr in der Gewalt habe, als den letzteren.

So gewiß ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines Selbstsetzens. Ich bin zufolge dieser Anschauung endlich.

Diese meine Beschränktheit ist, da sie das Setzen meiner selbst durch mich selbst bedingt, eine ursprüngliche Beschränktheit. — Man könnte hier noch weiter erklären wollen: entweder die Beschränktheit meiner, als des Reflektierten, aus der notwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflektierenden, so daß ich mir endlich würde, weil ich

*) In seiner Auseinandersetzung der Hauptmomente der Wissenschaftslehre, in den oben angezeigten *Vermischten Schriften*.

nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflektierenden aus der Beschränktheit des Reflektierten, so daß ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin; aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflektierende, noch das Reflektierte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin *beides in seiner Vereinigung*; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflektiertes und Reflektierendes absondere.

Alle Beschränktheit ist, zufolge ihrer Anschauung, und zufolge ihres Begriffes, eine *durchgängig bestimmte*, nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt.

Es ist, wir wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Notwendigkeit *einer Beschränktheit desselben überhaupt* abgeleitet worden. Die *Bestimmtheit* derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduktion ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das *bloß Empirische* unserer Erkenntnis. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein *Mensch* bin, durch die ich unter den Menschen diese *bestimmte* Person bin usw.

Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offenbart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens (hier ist es, wo die Philosophie aus dem theoretischen Gebiete in das praktische hinüber getrieben wird), und die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein *Gefühl* (so nenne ich es lieber, als nach Kant *Empfindung*: Empfindung wird es erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelt des Denkens): das Gefühl des Süßen, Roten, Kalten u. dgl.

Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen, führt auf einen bodenlosen transzendentalen Idealismus, und eine unvollständige Philosophie, die die bloß empfindbaren Prädikate der Objekte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir *Beck* zu geraten, und *Reinhold* die Wissenschaftslehre auf demselben zu vermuten.

Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines *Etwas* weiter erklären zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer, den ich soeben gezeigt habe, und den sie gern Kant aufbürden möchten. Dieses ihr Etwas ist notwendig das leidige Ding an sich. Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle *transzendente* Erklärung ein Ende, aus dem oben angezeigten Grunde. Das vom transzendentalen Gesichtspunkte aus beobachtete *empirische* Ich aber erklärt sich sein Gefühl allerdings; nach dem Gesetze: kein Begrenztes ohne Begrenzendes; es erschafft sich durch die Anschauung eine ausgedehnte Materie, auf welche es jenes bloß Subjektive des Gefühls durch Denken überträgt, als auf seinen Grund, und lediglich durch diese Synthesis sich ein Objekt macht. Die fortgesetzte Analyse, und das fortgesetzte Erklären seines eigenen Zustandes gibt ihm sein Weltsystem; und das Beobachten der Gesetze dieses Erklärens dem Philosophen seine Wissenschaft. Hier liegt der Kantische *empirische Realismus*, welcher aber ein *transzendentaler Idealismus* ist.

Diese ganze Bestimmtheit, sonach auch die durch sie mögliche Summe der Gefühle, ist anzusehen als *a priori*, d. i. absolut, und ohne alles unser Zutun bestimmt; sie ist die Kantische *Rezeptivität*, und ein Besonderes aus ihr ist ihm eine *Affektion*. Ohne sie ist das Bewußtsein allerdings unerklärbar.

Es ist ohne Zweifel unmittelbares Faktum des Bewußtseins: ich fühle *mich* so und so bestimmt. Wenn nun die oft belobten Philosophen dieses Gefühl *erklären* wollen, sehen sie denn nicht ein, daß sie dann etwas daran hängen wollen, das nicht unmittelbar im Faktum liegt; und wie können sie dies, ohne durch Denken, und zwar durch Denken nach einer Kategorie; hier nach dem Satze des Realgrundes? Wenn sie nun nicht etwa eine unmittelbare Anschauung des Dinges an sich und seiner Verhältnisse haben, was wissen sie denn über diesen Satz anderes, als daß *sie* genötigt sind, nach ihm zu denken? Sie sagen sonach nichts weiter aus, als daß sie genötigt sind, ein Ding als Grund hinzuzudenken. Dies gesteht man ihnen nun für den Ge-

sichtspunkt, auf dem sie stehen, zu, und behauptet es so, wie sie. Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht sein. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht; ich kann mir weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt, und ich wünschte wohl durch diese Erklärung auf immer mit ihnen abzukommen.

7.

Wir gehen nach dieser Abschweifung zu unserem ersten Vorhaben zurück, den Gang der Wissenschaftslehre zu beschreiben, und gegen die Erinnerungen gewisser Philosophen zu rechtfertigen. Der Philosoph schaut sich selbst zu in jenem Handeln, wodurch er den Begriff seiner selbst für sich selbst konstruiert: sagten wir oben (No. 5): und *er denkt dieses Handeln*, setze ich hier hinzu. — Der Philosoph weiß ohne Zweifel von dem, wovon er redet: aber eine bloße Anschauung gibt kein Bewußtsein; man weiß nur von demjenigen, was man begreift, und denkt. Dieses Begreifen seines Handelns ist, wie gleichfalls schon oben erinnert worden, dem Philosophen, der ja schon im Besitz der Erfahrung ist, sehr wohl möglich: denn er hat einen Begriff *vom Handeln überhaupt, und als solchem*, im Gegensatz mit dem ihm gleichfalls schon bekannten *Sein*; und einen Begriff von diesem *besonderen Handeln*, indem es teils ein Handeln der *Intelligenz* als solcher, lediglich ideale Tätigkeit, keineswegs aber ein reelles Wirken, durch das praktische Vermögen im engern Sinne, teils unter den möglichen Handlungen dieser Intelligenz als einer solchen, nur *das in sich selbst zurückgehende*, nicht aber das nach außen auf ein Objekt gehende Handeln ist.

Nur ist dabei, so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, daß die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. Wir können uns nicht absolut erdenken, oder durch Denken erschaffen; nur das unmittelbar Angeschauete können wir

denken; ein Denken, dem keine Anschauung zugrunde liegt, das kein in demselben ungeteilten Momente vorhandenes Anschauen befaßt, ist ein leeres Denken: ist eigentlich gar kein Denken; höchstens mag es das Denken eines bloßen Zeichens des Begriffs und, wenn dieses Zeichen, wie zu erwarten, ein Wort ist, ein gedankenloses Aussprechen dieses Wortes sein. Ich bestimme mir durch das Denken eines Entgegengesetzten meine Anschauung; dies und nichts anderes bedeutet der Ausdruck: ich begreife die Anschauung.

Durch das Denken wird dem Philosophen, das in ihm gedachte Handeln *objektiv*, d. h. ihm vorschwebend, als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes. Dies ist die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Objektivität. So gewiß ich denke, denke ich etwas Bestimmtes; denn außerdem dächte ich nicht, und dächte nichts; oder mit anderen Worten: die Freiheit meines Denkens, die auf ein unendlich Mannigfaltiges der Objekte sich hätte richten können, wie ich setze, geht jetzt nun einmal nur auf diese beschränkte Sphäre des Denkens meines gegenwärtigen Objekts; sie ist darauf eingeschränkt; ich halte mich mit Freiheit in dieser Sphäre, wenn ich auf mich sehe; ich *werde gehalten* durch diese Sphäre, und durch sie beschränkt, wenn ich nur auf das Objekt sehe, und im Denken desselben mein Denken selbst vergesse; wie das letztere auf dem Standpunkte des gemeinen Denkens durchaus geschieht.

Das soeben Gesagte diene zur Berichtigung folgender Einwürfe, und Mißverständnisse.

Alles Denken geht notwendig auf ein Sein, sagen einige. Nun soll dem Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, kein Sein zukommen; sonach ist es undenkbar; und die ganze Wissenschaft, die auf etwas so durchaus in sich selbst Widersprechendes aufgebaut wird, leer und nichtig.

Es sei mir zuvörderst erlaubt, eine allgemeine Bemerkung zu machen, über den Geist, aus welchem dieser Einwurf hervorgeht. Indem diese Weltweisen den von der Wissenschaftslehre aufgestellten Begriff des Ich in die

Schule ihrer Logik nehmen, und ihn nach den Regeln derselben prüfen, denken sie diesen Begriff ohne allen Zweifel; denn wie könnten sie außerdem ihn vergleichen, und beziehen? Könnten sie ihn wirklich nicht denken, so könnten sie auch nicht das Geringste darüber vorbringen; und er bliebe ihnen schlechterdings in jeder Rücksicht unbekannt. Aber sie haben, wie wir sehen, das Denken desselben glücklich zustande gebracht; sie müssen es sonach allerdings können. Weil sie es aber nach ihren ehemals auswendig gelernten und mißverstandenen Regeln nicht hätten können sollen, so leugnen sie lieber die Möglichkeit einer Handlung, unmittelbar, indem sie dieselbe vollziehen, ehe sie die Regel aufgäben; und glauben irgendeinem alten Buche mehr, als ihrem eigensten, innersten Bewußtsein. Wie wenig mögen diese Leute inne werden, was sie selbst tun? Wie maschinenmäßig, und sogar ohne innere Aufmerksamkeit, und Geist mögen ihre philosophischen Speziimina zustande gebracht werden! Meister Jourdan glaubte doch, daß er zeitlebens Prosa geredet hätte, ohne es zu wissen, unerachtet es ihm wunderbar vorkam; sie an seiner Stelle würden in der schönsten Prosa bewiesen haben, daß sie keine Prosa reden könnten, da sie ja die Regeln derselben nicht inne hätten, und die Bedingungen der Möglichkeit einer Sache ja wohl vor der Wirklichkeit derselben vorher gehen müssen. Es ist zu erwarten, wenn der kritische Idealismus fortfährt, ihnen lästig zu fallen, daß sie nächstens sich beim Aristoteles Rats erholen werden, ob sie wirklich leben, oder schon tot und begraben sind. Indem sie die Möglichkeit, ihrer Freiheit und Ichheit sich bewußt zu werden, in Zweifel ziehen, sind sie schon jetzt versteckterweise über diesen Punkt im Zweifel.

Ihr Einwurf wäre demnach angebrachtermaßen ohne weiteres abzuweisen, denn er widerspricht sich selbst, und vernichtet sonach sich selbst. Aber laßt uns sehen, wo eigentlich der Grund des Mißverständnisses liegen mag. — Alles Denken geht notwendig von einem Sein aus; was kann dies heißen? Soll darunter der soeben von uns aufgestellte, und entwickelte Satz verstanden werden: in allem

Denken sei ein Gedachtes, ein Objekt des Denkens, auf welches dieses bestimmte Denken sich einschränkt, und durch welches es eingeschränkt erscheine, so muß ihre Prämisse ohne Zweifel zugegeben werden, und die Wissenschaftslehre ist es nicht, welche dieselbe ableugnen möchte. Diese Objektivität für das bloße Denken kommt ohne allen Zweifel auch dem Ich zu, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, oder, was ganz dasselbe heißt, dem Akte, wodurch dasselbe sich für sich selbst konstruiert. Lediglich durch das Denken erhält es, und lediglich für das Denken hat es diese Objektivität; es ist nur ein *ideales* Sein. — Soll hingegen unter dem Sein im Satze der Gegner kein bloß *ideales*, sondern ein *reelles* Sein, d. h. etwas nicht bloß die ideale, sondern auch die reell wirkende, eigentlich praktische Tätigkeit des Ich Beschränkendes, ein Beharrliches in der Zeit, und Bestehendes (Widerstehendes) im Raume, verstanden werden, und wollen sie im Ernste behaupten, daß nur so etwas gedacht werden könne, so ist dies eine ganz neue, und unerhörte Behauptung, die sie doch ja mit einem sorgfältigen Beweise hätten versehen sollen. Wenn sie recht hätten, so wäre freilich keine Metaphysik möglich; denn der Begriff des Ich wäre undenkbar: dann wäre aber auch kein Selbstbewußtsein, und daher auch überhaupt kein Bewußtsein möglich. Wir müßten freilich aufhören zu philosophieren; aber sie hätten dadurch nichts gewonnen, denn auch sie müßten aufhören, uns zu widerlegen. Aber hat es denn auch nur mit ihnen selbst die Bewandnis, wie sie vorgeben? Denken sie sich selbst nicht in jedem Augenblicke des Lebens als frei und wirkend? Denken sie z. B. nicht sich selbst, als die freitätigen Urheber der sehr verständigen und sehr originellen Einwürfe, die sie von Zeit zu Zeit gegen unser System vorbringen? ist denn nun dieses „sie selbst“ etwas ihrer Wirksamkeit Widerstrebendes, oder ist es nicht vielmehr das gerade Gegenteil des Widerstrebenden, das Wirkende selbst? Ich muß sie über diesen Punkt an das oben (N. 5.) Gesagte zurückverweisen. Würde dem Ich ein solches Sein zugeschrieben, so hörte es auf, Ich zu sein: es würde ein Ding, und sein Begriff wäre vernich-

tet. Hinterher freilich — nicht hinterher in der Zeitreihe, sondern in der Reihe der Abhängigkeit des Denkens — wird auch dem Ich, das jedoch Ich in unsrer Bedeutung des Worts bleibt, und bleiben muß, ein solches Sein beigelegt; teils die Ausdehnung, und das Bestehen im Raume, und in dieser Beziehung wird es ein bestimmter Leib, teils die Identität, und Dauer in der Zeit, und in dieser Beziehung wird es eine Seele. Aber es ist das Geschäft der Philosophie, nachzuweisen und genetisch zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich so zu denken; und dieses alles gehört sonach nicht unter das Vorauszusetzende, sondern unter das Abzuleitende. — Es bleibt dabei: das Ich ist ursprünglich nur ein Tun; denkt man es auch nur als Tätiges, so hat man schon einen empirischen, und also erst abzuleitenden Begriff desselben. *)

Aber so ganz ohne Beweis wollen die Gegner den angezeigten Satz nicht vorgebracht haben. Sie wollen ihn aus der Logik, und zwar, so Gott will, aus dem Satze des Widerspruchs beweisen.

In irgend etwas, das in die Augen springend den beklagenswürdigen Zustand der Philosophie, als einer Wissenschaft, in unseren Tagen zeigt, so sind es dergleichen Ereignisse. Wenn jemand über Mathematik, über Naturlehre, über irgendeine Wissenschaft sich so vernehmen ließe, daß man daraus eine absolute Unwissenheit über die ersten Anfangsgründe der Wissenschaft ersehen könnte, so würde man ihn ohne weiteres in die Schule, der er zu früh ent-

*) Daß ich, worauf es ankommt, kurz zusammenfasse: *Alles Sein* bedeutet *eine Beschränktheit der freien Tätigkeit*. Nun wird diese Tätigkeit *entweder* betrachtet, als die *der bloßen Intelligenz* (als des Subjekts des Bewußtseins). Was gesetzt wird, als nur diese Tätigkeit beschränkend, dem kommt zu lediglich *ein ideales Sein: bloße Objektivität in Beziehung auf das Bewußtsein*. Diese Objektivität ist in jeder Vorstellung, selbst der des Ich, der der Tugend, der des Sittengesetzes usw., oder bei völligen Erdichtungen, einem viereckigen Zirkel, einer Sphinx u. dgl. *Objekt der bloßen Vorstellung*.

Oder, die freie Tätigkeit wird betrachtet, als *wirkend, Kausalität habend*; dann kommt dem sie Beschränkenden zu *reelle Existenz. Die wirkliche Welt*.

lief, zurückschicken. Allein in der Philosophie darf es so nicht gehalten werden? Wenn hier jemand auf dieselbe Weise sich zeigt, so soll man mit Verbeugungen gegen den scharfsinnigen Mann ihm den Privatunterricht, dessen er bedarf, vor dem ganzen Publikum geben, ohne eine Miene zum Verdruß, oder zum Lächeln zu verziehen? Haben denn in zweitausend Jahren die Philosophen auch nicht einen Satz ins reine gebracht, den sie nunmehr ohne weiteren Beweis bei den Kunstverwandten voraussetzen dürften? Gibt es einen solchen Satz, so ist es gewiß der vom Unterschiede der Logik, als einer lediglich formellen Wissenschaft, von der reellen Philosophie, oder Metaphysik. — Was sagt denn dieser so fürchterliche logische Satz des Widerspruches aus, durch den mit einem Streiche unser System zu Boden gestürzt werden soll? So viel mir bekannt ist, nichts weiter, als: *wenn* ein Begriff schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sei, müsse derselbe nicht durch ein anderes, dem erstern entgegengesetztes bestimmt werden, durch *welches* Merkmal aber ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sei, sagt er nicht aus, noch kann er es, seiner Natur nach, aussagen; denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als geschehen voraus, und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern sie als geschehen vorausgesetzt wird. Über die ursprüngliche Bestimmung wird man in einer anderen Wissenschaft sich Rats erholen müssen.

Es ist, wie wir hören, nach diesen Weltweisen *widersprechend*, irgendeinen Begriff nicht durch das Prädikat des reellen Seins zu bestimmen. Wie könnte es doch widersprechend sein; außer in dem Falle, daß sie diesen Begriff durch dieses Prädikat schon bestimmt hätten, und hinterher es ihm wieder absprechen wollten, und er doch derselbe Begriff bleiben sollte? Aber wer hat sie denn geheißt, den Begriff so zu bestimmen? Bemerken denn diese Virtuosen in der Logik nicht, daß sie das Prinzip postulieren, und sich in einem handgreiflichen Zirkel herumtreiben? Ob es wirklich einen Begriff gebe, der ursprünglich, nach den Gesetzen der synthetisierenden, keineswegs der bloß analysierenden Vernunft, *nicht durch jenes Prädikat des reellen*

Seins bestimmt werde, darüber haben sie sich lediglich bei der Anschauung zu erkundigen; nur dagegen, daß sie nicht etwa hinterher dieses Prädikat auf diesen Begriff — es versteht sich in derselben Rücksicht, in welcher sie ihm die Bestimmbarkeit dadurch schon abgesprochen haben, — doch noch übertragen, will die Logik sie gewarnt haben. Aber wenn sie etwa für ihre Person sich noch nicht *zum Bewußtsein* jener Anschauung, in der kein Sein vorkommt, — die Anschauung selbst haben sie, dafür ist durch die Natur der Vernunft schon gesorgt — wenn sie sich, sage ich, noch nicht zum Bewußtsein jener Anschauung erhoben hätten, so würden *alle ihre* Begriffe, die nur aus der sinnlichen Anschauung abstammen können, durch das Prädikat des reellen Seins allerdings bestimmt sein; und sie haben sich bloß in der Benennung vergriffen, wenn sie dies durch die Logik zu wissen glaubten, da sie es doch nur durch die Anschauung ihres leidigen empirischen Selbst wissen. Sie für ihre Person würden sonach allerdings sich selbst widersprechen, wenn sie hinterher einen *ihrer* Begriffe ohne dieses Prädikat dächten. Mögen sie demnach ihre Regel, die in der Sphäre ihres möglichen Denkens allerdings allgemeingültig ist, für sich behalten, und immer recht sorgfältig auf sie hinblicken, damit sie ja nicht gegen dieselbe verstoßen. Wir für unsere Person können dieselbe nicht brauchen; denn wir besitzen noch einige Begriffe mehr, als sie, über deren Gebiet jene Regel sich nicht erstreckt und welches sie nicht beurteilen können, weil es für sie schlechthin nicht da ist. Treiben sie forthin ihre Geschäfte, und lassen uns die unsrigen treiben. Selbst inwiefern wir ihnen den Satz zugestehen, nämlich, daß in jedem Denken ein Objekt des Denkens sein müsse, ist er keineswegs ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird. Denken und Objekte bestimmen (Objekte in der oben angegebenen Bedeutung) ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch. Die Logik gibt die *Regeln* dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Faktum des Bewußtseins, voraus. Daß alles Denken ein

Objekt habe, läßt sich nur in der Anschauung nachweisen. Denke, und habe in diesem Denken Acht, wie du das machst, so wirst du ohne Zweifel finden, daß du deinem Denken ein Objekt dieses Denkens gegenübersetzest.

Ein anderer, mit dem soeben geprüften Einwurfe verwandter ist der: Wenn ihr von keinem Sein ausgeht, wie mögt ihr doch, ohne inkonsequent zu verfahren, ein Sein ableiten können? Ihr werdet aus dem, was ihr vor euch nehmt zur Bearbeitung, nie etwas anderes herausbringen, als ihr schon darin habt; wofern ihr anders ehrlich zu Werke geht, und euch nicht durch Taschenspielerstreiche durchhelft.

Ich antworte: Es wird auch allerdings kein Sein abgeleitet, in dem Sinne, wie ihr das Wort zu nehmen pflegt: kein *Sein an sich*. Was der Philosoph vor sich nahm, ist ein nach Gesetzen Handelndes, und was er aufstellt, ist die Reihe der notwendigen Handlungen dieses Handelnden. Unter diesen Handlungen kommt auch eine vor, welche dem Handelnden selbst als ein Sein erscheint, und, nach aufzuweisenden Gesetzen, ihm notwendig so erscheinen muß. Dem Philosophen, der von einem höheren Gesichtspunkte zusieht, ist es und bleibt es ein Handeln. Ein Sein ist lediglich für das beobachtete Ich; dieses denkt realistisch; für den Philosophen ist Handeln, und nichts als Handeln; denn er denkt, als Philosoph, idealistisch.

Daß ich es bei dieser Veranlassung einmal ganz klar sage: darin besteht das Wesen des transzendentalen Idealismus überhaupt, und das der Darstellung desselben in der Wissenschaftslehre insbesondere, daß der Begriff des Seins gar nicht als ein *erster* und *ursprünglicher* Begriff angesehen, sondern lediglich als ein *abgeleiteter*, und zwar durch Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter, also nur als ein *negativer* Begriff betrachtet wird. Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit; Sein ist ihm bloße Negation der ersteren. Unter dieser Bedingung allein hat der Idealismus eine feste Grundlage, und bleibt mit sich selbst übereinstimmend. Dem Dogmatismus hingegen, der auf dem Sein, als einem nicht weiter zu untersuchenden, und zu be-

gründenden, sicher zu ruhen glaubte, ist diese Behauptung eine Torheit und ein Creuel; denn sie allein geht ihm ans Leben. Dasjenige, worunter er bei allen Drangsalen, die von Zeit zu Zeit über ihn ergingen, noch immer einen Schlupfwinkel fand, irgendein ursprüngliches Sein, wenn es auch nur ein ganz roher, und formloser Stoff gewesen wäre, wird gänzlich aus der Mitte geräumt, und er steht nackt und bloß da. Er hat gegen diesen Angriff keine Waffen, als die Bezeugung seines herzlichen Verdrusses, und die Versicherung, daß er das ihm Angemutete schlechterdings nicht verstehe, schlechterdings nicht denken wolle, noch könne. Wir stellen dieser Versicherung gar gerne Glauben zu, und erbitten uns dagegen nur das, daß man auch unserer Versicherung, daß wir für unsere Personen unser System gar wohl zu denken vermögen, gleichfalls Glauben zustelle. Ja, sollte auch dies ihnen zu schwer fallen, so können wir selbst von dieser Forderung absteigen, und ihnen überlassen, es darüber zu halten, wie es ihnen gefällt. Daß wir sie nicht nötigen können, unser System anzunehmen, weil die Annahme desselben von der Freiheit abhängt, ist schon mehrmals feierlich zugestanden worden. — Die Versicherung seines Unvermögens allein, welches etwas bloß Subjektives ist, bleibt dem Dogmatiker übrig, sagte ich; denn der Einfall, sich hinter die allgemeine Logik zu verschanzen, und den Schatten des Stagiriten zu beschwören, wenn man selbst seinem Leibe keinen Rat weiß, ist ganz neu, und wird selbst in der allgemeinen Verzweiflung wenig Nachahmer finden; denn es bedarf nur der geringen Schulkenntnis, was eigentlich Logik sei, um diesen Schutz zu verschmähen.

Man lasse sich nicht dadurch blenden, wenn dergleichen Gegner die Sprache des Idealismus nachahmen; ihm mit dem Munde recht geben, zu wissen versichern, daß nur von einem *Sein für uns* die Rede sein könne. Sie sind Dogmatiker. Denn jeder, der da behauptet, daß alles Denken und alles Bewußtsein von einem Sein ausgehen müsse, macht Sein zu etwas Ursprünglichem, und darin eben besteht der Dogmatismus. Sie legen durch eine solche Ver-

wirung der Sprachen die gänzliche Verworrenheit ihrer Begriffe nur deutlicher zutage; denn ein *Sein bloß für uns*, das doch ein *ursprüngliches*, nicht weiter abzuleitendes Sein sei, was mag das heißen? Wer sind denn jene *Wir*, für welche allein dieses Sein ist? Sind es *Intelligenzen*, als solche? Dann heißt ja wohl der Satz: es ist etwas für die Intelligenz, so viel als: es wird durch sie vorgestellt; und es ist *nur* für die Intelligenz, so viel als: es wird *nur* vorgestellt. Demnach müßte der Begriff eines Seins, das von einem gewissen Gesichtspunkte aus unabhängig von der Vorstellung statthaben soll, doch von der Vorstellung abgeleitet werden, da es nur durch sie sein soll; und diese Leute wären sonach mit der Wissenschaftslehre einiger, als sie selbst es hätten denken sollen. Oder jene *Wir* sind selbst Dinger, ursprüngliche Dinger, also Dinger an sich. Wie soll denn *für* diese irgend etwas, und wie sollen sie selbst denn für sich selbst sein; da es im Begriffe des Dinges liegt, daß es bloß sei, nichts aber *für dasselbe* sei? Was mag ihnen das Wörtlein *für* bedeuten? Ist es etwa nur so ein unschuldiger Putz, den sie der Mode zulieb angenommen haben?

8.

Man kann vom Ich nicht abstrahieren, hat die Wissenschaftslehre gesagt. Diese Behauptung kann aus zwei Gesichtspunkten angesehen werden. *Entweder* aus dem des gemeinen Bewußtseins, so daß dadurch gesagt werde: wir haben nie eine andere Vorstellung, als die von uns selbst; unser ganzes Leben hindurch, in allen Momenten denken wir immer: Ich, Ich, Ich, und nie etwas anderes als Ich. *Oder* sie wird vom Gesichtspunkte des Philosophen aus angesehen, und würde folgende Bedeutung haben: zu allem, was im Bewußtsein vorkommend gedacht wird, muß das Ich notwendig hinzugedacht werden; in der Erklärung der Gemütsbestimmungen, darf nie vom Ich abstrahiert werden, oder, wie Kant es ausdrückt: alle meine Vorstellungen müssen begleitet sein können, als begleitet gedacht werden, von dem Ich denke. Welcher Unsinn würde dazu gehören,

um den Satz in der ersten Bedeutung vorzubringen, und welche Erbärmlichkeit, ihn in dieser Bedeutung zu widerlegen! Wird er in der zweiten Bedeutung genommen, so wird wohl niemand, der nur fähig ist, ihn zu verstehen, etwas gegen denselben einwenden; und hätte man ihn nur eher bestimmt gedacht, so würde man des Dinges an sich längst entledigt sein; denn man würde gesehen haben, daß, was wir auch denken mögen, wir in ihm das Denkende sind, daß sonach nie etwas unabhängig von uns vorkommen könne, sondern alles notwendig sich auf unser Denken beziehe.

9.

„Wir für unsere Person können uns unter dem Begriffe des Ich nichts denken als unsere liebe Person, im Gegensatze mit anderen Personen“, beichten andere Gegner der Wissenschaftslehre. „*Ich* bedeutet meine bestimmte Person, wie ich nun eben heiße, Cajus oder Sempronius, im Gegensatze mit allen anderen, die so nicht heißen. Abstrahiere ich nun, wie die Wissenschaftslehre verlangt, von dieser individuellen Persönlichkeit, so bleibt mir gar nichts übrig, was durch *Ich* zu charakterisieren wäre; ich könnte das Übrigbleibende ebensogut *Es* nennen.“

Was will dieser mit so vieler Keckheit vorgebrachte Einwurf eigentlich sagen? Redet er von der ursprünglichen reellen Synthesis des Begriffs vom Individuum (ihrer lieben Person und anderer Personen), und wollen sie also sagen: es sei in diesem Begriffe nichts synthetisiert, als der Begriff eines Objekts überhaupt, des *Es*, und die Unterscheidung von anderen seinesgleichen, die folglich gleichfalls ein *Es* sind, und nichts weiter; oder stützt er sich auf den Sprachgebrauch, und wollen sie so viel sagen: in der Sprache werde durch den Ausdruck: *Ich* nichts mehr bezeichnet, als die Individualität? Was das erstere betrifft, so muß doch wohl jeder, der seiner Sinne noch mächtig ist, einsehen, daß durch die Unterscheidung eines Objekts von seinesgleichen, also von anderen Objekten, nichts entsteht, als ein *be-*

stimmtes Objekt, keineswegs aber eine bestimmte *Person*. Mit der Synthesis des Begriffs der Person verhält es sich ganz anders. Die *Ichheit* (in sich selbst zurückgehende Tätigkeit, Subjekt-Objektivität, oder wie man will) wird ursprünglich dem *Es*, der bloßen Objektivität, entgegengesetzt; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch. Auf etwas, das in diesem ersten Setzen als ein *Es*, als bloßes Objekt, als etwas außer uns gesetzt worden, wird der in uns selbst gefundene Begriff der *Ichheit* übertragen, und damit synthetisch vereinigt; und durch diese bedingte Synthesis erst entsteht uns ein *Du*. Der Begriff des *Du* entsteht durch Vereinigung des *Es* und des *Ich*. Der Begriff des *Ich* in diesem Gegensatze, also als Begriff des Individuums, ist die Synthesis des *Ich* mit sich selbst. Das in dem beschriebenen Akte sich selbst, nicht überhaupt Setzende, sondern *als Ich* Setzende, bin ich; und das in demselben Akte *durch mich*, und nicht *durch sich* selbst, als *Ich* Gesetzte, bist du. Von diesem Produkte einer darzulegenden Synthesis läßt sich nun ohne Zweifel abstrahieren; denn was man selbst synthetisiert hat, sollte man wohl auch wieder analysieren können; und das, was nach dieser Abstraktion übrig bleibt, ist das *Ich* überhaupt, d. h. das Nicht-Objekt. In diesem Sinne genommen, wäre diese Einrede sehr abgeschmackt.

Oder stützen sich diese Gegner auf den Sprachgebrauch? Wenn sie darin recht hätten, daß das Wort *Ich* in der Sprache bisher nur das Individuum bedeutet hätte, würde denn daraus, daß man eine in der ursprünglichen Synthesis nachzuweisende Unterscheidung bisher nicht bemerkt, und in der Sprache nicht bezeichnet hätte, folgen, daß sie nie bemerkt, und nie bezeichnet werden müsse? Aber haben sie denn auch nur darin recht? Von welchem Sprachgebrauche mögen sie reden? Etwa von dem philosophischen? Daß *Kant* den Begriff des reinen *Ich* in demselben Sinne nehme, in welchem ihn die Wissenschaftslehre nimmt, habe ich schon oben gezeigt. Wenn gesagt wird: ich bin das Denkende in diesem Denken; setze ich mich dann etwa nur anderen Personen außer mir entgegen; setze ich mich nicht

vielmehr allem Gedachten entgegen? „Der Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist selbst identisch, mithin ein analytischer Satz,“ sagt *Kant* (Krit.d.r.V., S. 135).¹ Dies bedeutet dasselbe, was ich soeben sagte: das Ich entsteht durch keine Synthesis, deren Mannigfaltiges man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt; denn der Begriff der Individualität entsteht offenbar durch Synthesis, wie ich eben nachgewiesen habe; und der Grundsatz derselben ist sonach ein synthetischer Satz. — *Reinhold* redet in seinem Satze des Bewußtseins vom Subjekte, zu deutsch: vom Ich; zwar lediglich, als vom Vorstellenden: dies aber tut hier nichts zur Sache. Indem ich mich als das Vorstellende vom Vorgestellten unterscheide, unterscheide ich mich dann bloß von anderen Personen, oder unterscheide ich mich von allem Vorgestellten, als solchem? Selbst bei den oben belobten Philosophen, welche das Ich nicht, wie *Kant*, und die Wissenschaftslehre, dem Mannigfaltigen der Vorstellung voraussetzen, sondern es daraus zusammenstoppeln — ist denn ihr Eines Denkende in dem mannigfaltigen Denken nur das Individuum, oder ist es nicht vielmehr die Intelligenz überhaupt? Mit einem Worte: gibt es wohl irgendeinen Philosophen von Namen, der vor ihnen die Entdeckung gemacht: Ich bedeute nur das Individuum, und wenn man von der Individualität abstrahiere, so bleibe nur ein Objekt überhaupt übrig?

Oder reden sie vom gemeinen Sprachgebrauche? Um diesen nachzuweisen, bin ich wohl genötigt, Beispiele aus dem gemeinen Leben anzuführen. — Wenn ihr jemandem in der Finsternis zuruft: Wer ist da? und er gibt euch, in der Voraussetzung, daß seine Stimme euch bekannt sei, zur Antwort: Ich bin es, so ist klar, daß er von sich, als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sei: ich bin es, der ich so und so heiße, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heißen; und das darum, weil ihr zufolge eurer Frage, *Wer da sei*, schon voraussetzt, daß es überhaupt ein

vernünftiges Wesen sei, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sei. Wenn ihr aber etwa — man verzeihe mir dieses Beispiel, das ich vorzüglich passend finde — einer Person am Leibe etwas an ihren Kleidungsstücken nähet, schnittet u. dgl., und ihr verletzet unversehens sie selbst, so würde sie etwa rufen: höre, das bin *ich*, du triffst *mich*. Was wollte sie denn dadurch sagen? Nicht, daß sie diese bestimmte Person sei, und keine andere; denn das wißt ihr sehr wohl; sondern daß das, was ihr getroffen, nicht ihr totes und fühlloses Kleidungsstück sei, sondern ihr lebendiges und fühlendes Selbst; welches ihr nicht wußtet. Sie unterscheidet durch dieses Ich sich nicht von anderen Personen, sondern von Sachen. Diese Unterscheidung kommt im Leben unaufhörlich vor, und wir können ohne sie keinen Schritt auf dem Boden tun, und keine Hand in der Luft bewegen.

Kurz: Ichheit, und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren läßt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was außer uns ist, nicht bloß Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen, und in der gemeinen Sprache gebraucht. Der angeführte Einwurf zeugt sonach nicht nur von einer ungewöhnlichen Gedankenlosigkeit, sondern auch von einer großen Unwissenheit, und Unbekanntschaft mit der gemeinsten philosophischen Literatur.

Aber sie bestehen auf ihrem Unvermögen, den ihnen angemuteten Begriff zu denken, und wir müssen ihren Worten glauben. Nicht, daß sie des Begriffs überhaupt vom reinen Ich, nach der bloßen Vernünftigkeit und Geistigkeit, entbehrten; denn dann würden sie es ebenso wohl unterlassen müssen, uns Einwürfe zu machen, als es ein Klotz unterlassen muß: aber *der Begriff dieses Begriffs* ist es, was ihnen fehlt, und wozu sie sich nicht erheben können. Sie haben es wohl in sich; sie wissen nur nicht, daß sie es haben. Der Grund dieses ihres Unvermögens liegt nicht in einer besonderen Schwäche ihrer Denkkraft,

¹ Bei *Kehrbach* S. 681.

sondern in einer Schwäche ihres ganzen Charakters. Ihr Ich in dem Sinne, in welchem sie das Wort nehmen, d. h. ihre individuelle Person, ist der letzte Zweck ihres Handelns, sonach auch die Grenze ihres deutlichen Denkens. Dies ist ihnen die einzige wahre Substanz, und die Vernunft ist davon nur ein Akzidens. Ihre Person ist nicht da, als ein besonderer Ausdruck der Vernunft; sondern — die Vernunft ist da, um dieser Person durch die Welt durchzuhelfen, und wenn die letztere nur ohne Vernunft sich ebenso wohl befinden könnte, so könnten wir der Vernunft entbehren, und es würde dann gar keine Vernunft geben. Dies zeigt sich durch das ganze System ihrer Begriffe hindurch in allen ihren Behauptungen; und viele unter ihnen sind so aufrichtig, dessen gar kein Hehl zu haben. Diese haben bei der Beteuerung ihres Unvermögens für ihre Person ganz recht; nur müssen sie nicht für objektiv ausgehen, was nur subjektive Gültigkeit hat. In der Wissenschaftslehre ist das Verhältnis gerade umgekehrt; da ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur akzidentell; die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muß unaufhörlich absterben. Wer nicht in diese Ordnung der Dinge zuvörderst seinen Willen fügen wird, der wird auch nie den wahren Verstand der Wissenschaftslehre erhalten.

10.

Dies, daß man nur unter gewissen, vorläufig zu erfüllenden Bedingungen die Wissenschaftslehre verstehen könne, ist ihnen schon so oft gesagt worden. Sie wollen es nicht weiter hören; und diese freimütige Warnung gibt ihnen Gelegenheit zu einer neuen Anklage gegen uns. Jede Überzeugung müsse sich durch Begriffe mitteilen, und nicht nur mitteilen, sondern sogar erzwingen lassen, behaupten sie. Es sei ein böses Beispiel, eine heillose Schwär-

meri u. dgl., vorzugeben, daß unsere Wissenschaft nur für gewisse privilegierte Geister sei, und alle übrigen nichts darin sehen, und nichts davon verstehen könnten.

Zuvörderst wollen wir sehen, was von seiten der Wissenschaftslehre über diesen Punkt eigentlich behauptet worden. Es wird nicht behauptet, daß es einen ursprünglichen und angeborenen Unterschied zwischen Menschen und Menschen gebe, wodurch einige fähig gemacht würden, etwas zu denken, und zu lernen, was die anderen zufolge ihrer Natur schlechthin nicht denken könnten. Die Vernunft ist allen gemein, und ist bei allen vernünftigen Wesen, ganz dieselbe. Was in Einem vernünftigen Wesen als Anlage liegt, liegt in allen. Ja, wie wir schon öfter auch in dieser Abhandlung zugestanden, die Begriffe, auf welche es in der Wissenschaftslehre ankommt, sind wirklich in allen vernünftigen Wesen wirksam, mit Notwendigkeit der Vernunft wirksam; denn auf ihre Wirksamkeit gründet sich die Möglichkeit alles Bewußtseins. Das reine *Ich*, welches zu denken sie sich des Unvermögens beschuldigen, liegt allem ihrem Denken zugrunde, und kommt in allem ihrem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zustande gebracht wird. Soweit geht alles mechanisch. Aber die soeben behauptete Notwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu denken, liegt nicht im Mechanismus; dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Dasein versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen. Dieses Vermögen allein gibt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird. — Dies wenigstens werden sie nicht leugnen wollen, daß jede Wissenschaft, und jede Kunst gewisse Vorkenntnisse voraussetze, in deren Besitz man sein muß, ehe man in die Wissenschaft, oder die Kunst eindringen kann. — Wenn es nur Vorkenntnisse sind, können sie antworten, die uns mangeln, so bringt uns doch diese bei. Stellt sie doch einmal bestimmt, und systematisch auf. Liegt nicht der Fehler bei euch selbst, indem ihr ohne weiteres zur Sache

schreitet, und dem Publikum anmutet, euch zu verstehen, ehe ihr die vorläufigen Erkenntnisse, von denen außer euch niemand etwas weiß, mitgeteilt habt? Wir antworten: darin gerade liegt es, daß diese nicht auf eine systematische Weise beizubringen sind, sich nicht aufdringen, noch sich aufdringen lassen: mit einem Worte, daß es Kenntnisse sind, die wir nur aus uns selbst, zufolge einer vorher erlangten Fertigkeit, schöpfen können. Alles beruht darauf, daß man seiner Freiheit, durch den steten Gebrauch derselben *mit klarem Bewußtsein*, sich recht innig bewußt worden, und sie uns über alles teuer geworden sei. Wenn es in der Erziehung von der zartesten Jugend an der Hauptzweck und das bedachte Ziel sein wird, die innere Kraft des Zöglings nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben; wenn man anfangen wird, den Menschen für seinen eigenen Gebrauch, und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die Wissenschaftslehre allgemein verständlich, und leicht verständlich sein. Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an; dies ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie. Die Erziehung muß sich erst bescheiden, mehr negativ zu sein, als positiv; nur Wechselwirkung *mit* dem Zöglinge, nicht Einwirkung *auf* ihn — das erstere, soweit es möglich ist, d. h. sie muß das erstere wenigstens stets als Ziel sich vorsetzen, und das letztere nur da werden, wo sie das erstere nicht sein kann. Solange die Erziehung, sei es mit oder ohne deutliches Bewußtsein, sich den entgegengesetzten Zweck vorsetzt, nur auf Brauchbarkeit durch andere hinarbeitet, ohne zu bedenken, daß das brauchende Prinzip gleichfalls im Individuum liegt, und so die Wurzel der Selbsttätigkeit in der frühesten Jugend ausreutet, und den Menschen gewöhnt, sich nie selbst in den Gang zu versetzen, sondern den ersten Antrieb von außen zu erwarten: wird es immer eine vorzügliche Begünstigung der Natur bleiben, die sich nicht weiter erklären läßt, und die man daher mit einem unbestimmten Worte philosophisches

Genie nennt, wenn in der allgemeinen Erschlaffung dennoch einige sich zu jenem großen Gedanken erheben.

Der Hauptgrund aller Irrungen dieser Gegner mag wohl der sein, daß sie sich nicht recht deutlich gemacht, was *beweisen* heiße, und daher nicht bedacht, daß aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrierbares zugrunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei *Jacobi* belehren können, welcher diesen Punkt, sowie noch viele andere Punkte, von denen sie gleichfalls nicht wissen, völlig ins reine gebracht. — Durch die Demonstration wird nur eine bedingte, mittelbare Gewißheit erzielt; es ist ihr zufolge etwas gewiß, wenn ein anderes gewiß ist. Entsteht Zweifel über die Gewißheit dieses anderen, so muß diese Gewißheit an die Gewißheit eines Dritten angeknüpft werden, und so immer weiter. Wird denn nun dieses Zurückverweisen ins Unendliche fortgesetzt, oder gibt es irgendwo ein letztes Glied? Ich weiß, daß einige der ersteren Meinung zugetan sind; aber diese haben nicht bedacht, daß, wenn sie recht hätten, sie auch nicht einmal der Idee der Gewißheit fähig wären, und nicht nach Gewißheit suchen könnten; denn was das heiße: gewiß sein, wissen sie nur dadurch, daß sie selbst irgendeines etwas gewiß sind; ist aber alles nur unter Bedingung gewiß, so ist nichts gewiß, und nicht einmal unter Bedingung ist etwas gewiß. Gibt es aber irgendein letztes Glied, bei welchem nicht weiter gefragt werden kann, warum es gewiß sei, so gibt es ein Undemonstrierbares, das aller Demonstration zugrunde liegt.

Sie scheinen nicht bedacht zu haben, was es heiße: *einem* etwas beweisen. Man weist ihm dann nach, daß ein gewisses Fürwahrhalten in einem gewissen anderen, das er von sich bekennt, nach den Gesetzen des Denkens, die er uns gleichfalls zugesteht, schon enthalten sei; und daß er das erstere notwendig auch annehme, da er das zweite anzunehmen versichere. Alle Mitteilung der Überzeugung durch Beweis setzt sonach voraus, daß beide Teile wenigstens über etwas einig seien. Wie könnte die Wissenschaftslehre sich dem Dogmatiker mitteilen, da sie mit ihm, was das *Materiale* der Erkenntnis anbelangt, *schlechthin in*

keinem Punkte einig ist;*) sonach das Gemeinschaftliche fehlt, von welchem sie miteinander ausgehen könnten?

Endlich scheinen sie auch nicht bedacht zu haben, daß, sogar, wo es einen solchen gemeinschaftlichen Punkt gibt, keiner in die Seele des anderen hineindenken kann, ohne selbst der andere zu sein; daß er auf die Selbsttätigkeit des anderen rechnen muß, und ihm nicht die bestimmten Gedanken, sondern nur die Anleitung geben kann, diese bestimmten Gedanken selbst zu denken. Das Verhältnis zwischen freien Wesen ist, Wechselwirkung durch Freiheit, keineswegs Kausalität durch mechanisch wirkende Kraft. Diese Streitigkeit sonach kommt, gerade wie alle Streitigkeiten, die zwischen uns, und ihnen sind, auf den streitigen Hauptpunkt zurück: Sie setzen das Verhältnis der Kausalität überall voraus, weil sie in der Tat kein höheres kennen; und darauf gründet sich denn auch diese ihre Forderung, man solle, ohne daß sie dazu vorbereitet sind, und ohne daß sie selbst von ihrer Seite das Geringste dabei zu tun haben, diese Überzeugung ihrer Seele einpfropfen. Wir gehen von der Freiheit aus und setzen, wie billig, dieselbe auch bei ihnen voraus. — In jener Voraussetzung der durchgängigen Gültigkeit des Mechanismus der Ursachen und Wirkungen widersprechen sie zwar sich selbst unmittelbar; das, was sie sagen, und das, was sie tun, steht im

*) Ich habe dies schon mehrmals gesagt. Ich habe geäußert, daß ich mit gewissen Philosophen schlechterdings keinen Punkt gemein habe, und daß sie da, wo ich bin, nie sind, noch sein können. Man scheint dies mehr für eine im Unwillen herausgestoßene Hyperbel, als für völligen Ernst gehalten zu haben, da man nicht abläßt, die Forderung zu wiederholen, ich solle *ihnen* meine Lehre beweisen. Ich muß feierlich versichern, daß ich jene Behauptung im eigentlichsten Sinne des Wortes nehme, daß sie mein entschiedenster Ernst ist, und meine vollkommenste Überzeugung enthält. Der Dogmatismus geht von einem *Sein*, als *Absolutem*, aus; und sein System erhebt sich sonach nie über das Sein. Der Idealismus kennt schlechthin kein Sein, als etwas für sich Bestehendes. Mit anderen Worten: der erstere geht von der Notwendigkeit aus, der letztere von der Freiheit. Beide befinden sich daher in zwei ganz voneinander abgeschiedenen Welten.

Widersprüche. Nämlich, indem sie den Mechanismus *vorsetzen*, erheben sie sich über ihn; ihr Denken desselben ist etwas außer ihm Liegendes. Der Mechanismus kann sich selbst nicht fassen, eben darum, weil er Mechanismus ist. Sich selbst fassen, kann nur das freie Bewußtsein. Hier fände sich sonach ein Mittel, sie auf der Stelle zu überführen. Aber gerade daran stößt es sich, daß diese Beobachtung völlig außerhalb ihres Gesichtskreises liegt, und daß es ihnen an der Beweglichkeit, und Fertigkeit des Geistes mangelt, im Denken eines Objekts nicht nur dieses Objekt, sondern auch ihr Denken desselben, zugleich mit zu denken; wie denn diese ganze, ihnen notwendig unverständliche, Bemerkung nicht für sie gemacht wird, sondern für andere, die da sehen, und wachen.

Es bleibt daher bei der oft ergangenen Versicherung: wir wollen jene nicht überzeugen, weil man das Unmögliche nicht wollen kann; wir wollen ihr System ihnen nicht widerlegen, weil wir das nicht können. *Uns* zwar können wir ihr System widerlegen; es ist zu widerlegen, und sehr leicht zu widerlegen; ein bloßer Hauch des freien Menschen stößt es um; nur *ihnen* können wir es nicht widerlegen. Wir schreiben, reden, lehren nicht *für* sie, denn es gibt schlechthin keinen Punkt, von welchem aus wir ihnen beikommen könnten. Sprechen wir *von* ihnen, so ist es nicht um ihrer, sondern um anderer willen, um vor ihren Irrtümern diese zu warnen, und sie von ihrem hohlen, und nichts bedeutenden Geschwätze abzulenken. Diese Erklärung müssen sie nun nicht für verkleinernd halten. Sie legen nun ihr eigenes übles Bewußtsein zutage, und setzen sich selbst öffentlich unter uns herab, wenn sie durch unsere Erinnerungen sich verkleinert fühlen. Sie sind ja von ihrer Seite in derselben Lage gegen uns; auch sie können uns nicht widerlegen, noch überzeugen, noch irgend etwas auf uns Berechnetes, und Wirkendes vorbringen. Das sagen wir selbst; und wir würden nicht im mindesten unwillig werden, wenn sie es uns sagten. Wir sagen, was wir ihnen sagen, gar nicht mit dem bösen Sinne, ihnen Verdruß zu verursachen; sondern nur um ihnen und uns unnütze Mühe

zu ersparen. Es würde uns wahrhaftig freuen, wenn sie es sich nicht verdrießen ließen. — Es liegt auch in der Sache selbst nichts Verkleinerndes. Jeder, der heute seinem Bruder dieses Unvermögen aufrückt, hat notwendig einst selbst in demselben Zustande sich befunden. Denn wir alle werden in ihm geboren, und es kostet Zeit, sich über denselben zu erheben. Gerade dann, wenn die Gegner durch jene ihnen so verhaßte Erinnerung sich nicht zum Unwillen, sondern zum Nachdenken reizen ließen, ob nicht doch Wahrheit in ihr sein möge, würden sie sich wahrscheinlich über das vorgerückte Unvermögen erheben. Sie wären von Stund an uns gleich, und aller Vorwurf fiel weg. Wir würden also in der friedlichsten Ruhe mit ihnen leben können, wenn sie es verstatteten; und die Schuld liegt nicht an uns, wenn wir zuweilen in harte Kriege mit ihnen verwickelt werden.

Daraus aber geht, welches im Vorbeigehen mit zu bemerken ich für sehr zweckmäßig halte, zugleich hervor, daß, ob eine Philosophie Wissenschaft sei, nicht davon abhängt, ob sie *allgemeingeltend* sei; wie einige Philosophen, deren sehr verdienstliche Arbeiten vorzüglich darauf gehen, allen einleuchtend zu werden, anzunehmen scheinen. Diese Philosophen fordern das Unmögliche. Was soll das heißen: eine Philosophie gilt wirklich allgemein? Wer sind denn die Alle, für welche sie gelten soll? Alles, was menschliches Angesicht trägt, doch wohl nicht; denn dann müßte sie auch für den gemeinen Mann, dem das Denken nie Zweck, sondern immer nur Mittel ist für seine nächsten Verrichtungen, und selbst für unmündige Kinder gelten. Also etwa die Philosophen. Aber wer sind denn die Philosophen? Doch wohl nicht alle diejenigen, die von einer philosophischen Fakultät den Dokortitel erhalten haben; oder, die etwas haben drucken lassen, das sie philosophisch nennen; oder die wohl gar selbst Mitglieder irgendeiner philosophischen Fakultät sind? Gebe man uns doch einen bestimmten Begriff vom Philosophen, ohne uns erst einen bestimmten Begriff von der Philosophie, d. h. ohne uns die bestimmte Philosophie selbst, gegeben zu haben! Es ist sehr sicher

vorauszusehen, daß diejenigen, welche im Besitz der Philosophie, als Wissenschaft, zu sein glauben werden, allen, die diese ihre Philosophie nicht anerkennen, den Titel des Philosophen ganz absprechen, und sonach das Geltenlassen ihrer Philosophie selbst wieder zum Kriterium der Philosophie überhaupt machen werden. So müssen sie wohl verfahren, wenn sie konsequent zu Werke gehen; denn die Philosophie ist nur Eine. Der Verfasser der Wissenschaftslehre z. B. hat schon längst geäußert, daß er für seine Person, inwiefern von der Wissenschaftslehre nicht als von *einer individuellen Darstellung*, welche ins Unendliche vervollkommenet werden kann, sondern inwiefern von ihr, als einem System des *transzendentalen Idealismus* die Rede ist, dieser Meinung sei; und er trägt keinen Augenblick Bedenken, dies hier nochmals mit ausdrücklichen Worten zu bekennen. Dadurch aber geraten wir in einen greiflichen Zirkel. Meine Philosophie ist wirklich allgemeingeltend für Alles, was Philosoph ist, sagt dann jeder, wenn er nur selbst überzeugt ist, mit seinem vollkommenen Rechte; gesetzt, es nähme kein Sterblicher außer ihm die Sätze derselben an; denn, setzt er hinzu, wem sie nicht gilt, der ist kein Philosoph.

Ich denke über diesen Punkt so: Wenn auch nur Einer von seiner Philosophie vollkommen, und zu allen Stunden gleich überzeugt ist, wenn er bei derselben vollkommen Eins ist mit sich selbst, wenn sein freies Urteil im Philosophieren, und das ihm aufgedrungen im Leben vollkommen übereinstimmen, so hat in diesem Einen die Philosophie ihren Zweck erreicht, und ihren Umkreis vollendet; denn sie hat ihn bestimmt da wieder abgesetzt, von wo aus er mit der ganzen Menschheit ging; und nun ist die Philosophie, als Wissenschaft, wirklich in der Welt vorhanden, wenn sie auch außer diesem Einen kein Mensch begriffe, und annähme; ja wenn auch etwa jener Eine sie gar nicht außer sich darzustellen wüßte. Man gebe hier nicht die triviale Antwort, daß alte Systematiker von jeher von der Wahrheit ihrer Systeme überzeugt gewesen. Diese Behauptung ist grundfalsch, und sie gründet sich lediglich darauf,

daß man nicht weiß, was Überzeugung ist. Was es sei, kann man nur dadurch erfahren, daß man selbst die Fülle der Überzeugung in sich selbst hat. Jene Systematiker waren nur von diesem und jenem verborgnen Punkte ihres Systems überzeugt, dessen sie sich selbst vielleicht nicht klar bewußt waren, nicht aber vom Ganzen; sie waren nur in gewissen Stimmungen überzeugt. Dies ist keine Überzeugung. Überzeugung ist nur das, was von keiner Zeit, und keiner Veränderung der Lage abhängt; was nicht ein dem Gemüte nur Zufälliges, sondern selbst das Gemüt ist. Nur von dem unveränderlich, und ewig Wahren kann man überzeugt sein: Überzeugung vom Irrtum ist schlechterdings unmöglich. Solcher Überzeugten dürfte es in der Geschichte der Philosophie wohl wenig, es dürfte vielleicht kaum Einen, vielleicht auch nicht einmal diesen Einen geben. Ich rede nicht von den Alten. Ob diese die eigentliche Frage der Philosophie sich auch nur mit Bewußtsein aufwarfen, selbst dies ist zweifelhaft. Nur auf die größten Denker der neueren Zeit will ich Rücksicht nehmen. — *Spinoza* konnte nicht überzeugt sein; er konnte seine Philosophie nur *denken*, nicht sie *glauben*, denn sie stand in dem direktesten Widerspruche mit seiner notwendigen Überzeugung im Leben, zufolge welcher er sich für frei, und selbständig halten mußte. Er konnte von ihr nur überzeugt sein, inwiefern sie die Wahrheit, inwiefern sie einen Teil der Philosophie als Wissenschaft enthielt. Daß das bloß objektive Raisonement auf sein System notwendig führe, davon war er überzeugt; denn darin hatte er recht: im Denken auf sein eigenes Denken zu reflektieren, fiel ihm nicht ein, und darin hatte er unrecht, und dadurch versetzte er seine Spekulation in Widerspruch mit seinem Leben. *Kant* könnte überzeugt sein; aber, wenn ich ihn recht verstehe, war er es nicht, als er seine Kritik schrieb. Er redet *von einer Täuschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, daß es Täuschung sei*. Woher kann *Kant*, besonders da er der erste war, der diese vermeintliche Täuschung an das Licht brachte, wissen, daß sie immer wiederkehre, und bei wem konnte sie, als er seine Kritik schrieb, wiederkehren,

außer bei ihm selbst? Nur an sich selbst konnte er diese Erfahrung gemacht haben. Wissen, daß man sich täuscht, und dennoch sich täuschen, ist nicht der Zustand der Überzeugung, und Übereinstimmung mit sich selbst, sondern der eines bedenklichen inneren Widerstreits. Es kehrt, meiner Erfahrung nach, keine Täuschung zurück; denn es ist überhaupt in der Vernunft keine Täuschung vorhanden. Welches soll denn diese Täuschung sein? Doch wohl die, daß Dinge an sich unabhängig von uns außer uns vorhanden seien? Aber wer sagt denn das? Doch wohl nicht das gemeine Bewußtsein; denn dieses, da es nur *von sich selbst* redet, kann gar nichts weiter aussagen, als daß für dasselbe selbst (für uns, auf diesem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins) Dinge vorhanden sind; und dies ist keine Täuschung, die durch die Philosophie abgehalten werden könnte, oder sollte: es ist unsere einige Wahrheit. Von einem Dinge an sich weiß das gemeine Bewußtsein nichts, gerade darum, weil es das gemeine Bewußtsein ist, welches doch hoffentlich nicht über sich selbst hinauspringt. Eine falsche Philosophie ist es, die diesen in ihrem Umkreise erdichteten Begriff erst in dasselbe hineinlegt. Diese gar sehr vermeidliche, und durch die wahre Philosophie von Grund aus zu vertilgende Täuschung hast du dir sonach ganz allein gemacht, und sobald du mit deiner Philosophie im Reinen bist, fällt es dir von den Augen, wie Schuppen, und die Täuschung kehrt nimmer wieder. Du wirst im Leben dann nichts weiter zu wissen vermeinen, als daß du endlich, und auf *diese bestimmte* Weise endlich bist, welche du dir durch das Vorhandensein *einer solchen Welt* außer dir erklären muß; und es wird dir so wenig einfallen, diese Grenze zu durchbrechen, als es dir einfällt, nicht mehr du selbst zu sein. *Leibnitz* konnte auch überzeugt sein; denn wohlverstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? — hat er recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Überzeugung vermuten; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Teile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit

Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Objekt zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit, und guter Mut im Leben, auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibnitz überzeugt, und der einige Überzeugte in der Geschichte der Philosophie.*)

11.

Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechslung. Es ist die des Ich, als intellektueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schließt. Im Ich, als intellektueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird; und diese Anschauung ist im Obigen zur Genüge beschrieben. Das Ich ist in dieser Gestalt nur *für den Philosophen*, und dadurch, daß man es faßt, erhebt man sich zur Philosophie. Das Ich, als Idee, ist *für das Ich* selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden; und er stellt es nicht auf, als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen; geradeso, wie ein eigentliches Sein nicht für den Philosophen, sondern nur für das untersuchte Ich stattfindet. Das letztere liegt sonach in einer ganz anderen Reihe des Denkens, als das erstere.

Das Ich, als Idee, ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig, und nichts, als vernünftig ist: also, auch aufgehört hat, Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war:

* Einen geistvollen Abriß des Wesens der Leibnitzischen Philosophie, im Vergleich mit der Spinozischen, findet man in Schellings neuester Schrift: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Lpzg. bei Breitkopf, 1797) in der Einleitung S. XXIV f. und S. XLI ff. [in der bei Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1907, erschienenen Ausgabe von Schellings Werken Bd. I, S. 115 ff. und 181 ff.].

teils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch außer sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisiert hat. Die Welt bleibt in dieser Idee als Welt überhaupt, als Substrat mit diesen bestimmten mechanischen, und organischen Gesetzen; aber diese Gesetze sind durchaus geleitet¹, den Endzweck der Vernunft darzustellen. Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, daß das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Darin aber sind beide entgegengesetzt, daß in dem Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Materiale desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird. Von dem ersten geht die gesamte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff; zu dem letztern geht sie hin¹; nur im praktischen Teile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft. Das erstere ist, wie gesagt, ursprüngliche Anschauung, und wird auf die zur Genüge beschriebene Weise Begriff; das letztere ist nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich sein, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins Unendliche annähern.

12.

Dies sind, soviel mir bekannt ist, die Mißverständnisse, auf welche man Rücksicht zu nehmen hat, und zu deren Berichtigung man durch klare Erörterung etwas beitragen zu können, hoffen darf. Wider gewisse andere Arten, sich gegen das neue System zu benehmen, gibt es keine Mittel, und es bedarf keines.

¹ I. H. Fichte (S. W. I, 516): geeignet.

¹ I. H. Fichte: geht sie nicht hin.

Wenn z. B. ein System, dessen Anfang, und Ende, und ganzes Wesen darauf geht, daß die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verleugnet werde, für Egoismus ausgegeben wird; von Leuten dafür ausgegeben wird, die gerade darum, weil sie selbst versteckte theoretische Egoisten, und offenbare praktische Egoisten sind, sich nicht zur Einsicht in dieses System erheben können; wenn aus dem Systeme geschlossen wird, der Urheber desselben habe ein böses Herz,*) und aus dieser Bösherzigkeit des Urhebers wieder geschlossen wird, daß das System falsch sei; so läßt dagegen durch Gründe sich nichts ausrichten; denn die es sagen, wissen selbst nur zu wohl, daß es nicht wahr ist, und sie haben ganz andere Ursachen, es zu sagen, als die, daß sie es etwa selbst glauben. Das System selbst kümmert sie wohl am wenigsten; aber der Verfasser mag etwa an anderen Orten dieses oder jenes gesagt haben, das ihnen nicht gefällt, und mag ihnen — Gott mag wissen, wie oder wo — auf irgendeine Weise im Wege stehen. Diese für ihre Person handeln ihrer Denkart, und ihrem Interesse ganz gemäß; und es wäre ein törichtes Unternehmen, wenn man sie bereden wollte, ihre Natur auszuziehen. Wenn aber tausend, und abertausend, die von der Wissenschaftslehre kein Wort wissen, noch Beruf haben, etwas davon zu wissen, und die keine Juden sind, oder Judengenossen, keine Aristokraten, oder Demokraten, keine Kantianer weder von der älteren, noch von irgendeiner neueren Schule, und sogar keine Originalköpfe, denen der Verfasser der Wissenschaftslehre die wichtige Entdeckung, mit der sie

*) Ist diese Weise zu argumentieren noch nicht abgekommen? dürfte hier ein Gutmütiger, der mit den neuesten Begebenheiten in der Literatur nicht ganz bekannt ist, fragen. Ich antworte: Nein, sie ist üblicher, als je, und wird vorzüglich gegen mich angewendet; zur Zeit nur noch mündlich, auf Kathedern u. dgl., sie wird aber nächstens auch in Schriften gebraucht werden. Die Zurüstung dazu findet man in der Antwort des Rez. der Schellingschen Schrift *vom Ich* in der A.L.Z. auf die Antikritik Herrn Schellings; gegen welche Antikritik denn auch freilich nicht viel anderes sich vornehmen ließ, als daß man dem Verfasser und seinem Systeme bösen Leumund machte.

soeben vor das Publikum treten wollten, hinweggenommen, oder verrückt hat, — wenn diese jene Behauptung begierig auffassen, und sie wiederholen, und immer wieder wiederholen, ohne irgendein Interesse, wie es scheint, als damit man sie auch für gelehrt, und für wohl unterrichtet halte in den Heimlichkeiten der neuesten Literatur: so läßt von diesen sich hoffen, daß sie um ihrer selbst willen unserer Bitte, besser zu bedenken, was sie reden, und warum sie es reden, einigen Eingang verstatten werden.

VERSUCH EINER NEUEN DARSTELLUNG

DER

WISSENSCHAFTSLEHRE

FORTSETZUNG¹

Philosophisches Journal, Bd. VII, S. 1—20.
1797

¹ Vgl. oben S. 4 die Anmerkung zur Überschrift der Ersten Einleitung.

ERSTES KAPITEL

*Alles Bewußtsein ist bedingt
durch das unmittelbare Bewußtsein unserer selbst*

I.

Der Leser, mit welchem wir uns in Übereinstimmung des Denkens zu versetzen haben, erlaube uns, ihn anzureden, und mit dem zutraulichen Du ihn anzureden.

1. Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewußtsein auf eine gewisse Weise *bestimmt*; du denkst *nur* etwas, eben dasjenige, was du unter jenem Begriffe des Ich befasstest, und bist desselben dir bewußt; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst, und schon gedacht haben magst, nicht. — Es ist mir vor der Hand nicht darum zu tun, ob du mehr oder weniger, als ich selbst, in dem Begriffe: Ich, zusammengefaßt haben magst. Worauf es mir ankommt, hast du denn doch sicherlich auch mit darin, und dies genügt mir.

2. Du hättest statt dieses Bestimmten auch etwas anderes denken können, z. B. deinen Tisch, deine Wände, deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffordere. Du tust es zufolge einer Aufforderung, zufolge eines Begriffs von dem zu Denkenden; der, deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte sein können, sage ich. Du bemerkst sonach Tätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Übergehen vom Denken des Ich zum Denken des Tisches, der Wände, usf. Dein Denken ist dir ein *Handeln*. Befürchte nicht, daß du mir durch dieses Geständnis etwas zugestehst,

das dich hinterher reuen möchte. Ich rede nur von der Tätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewußt wirst, und inwiefern du ihrer bewußt wirst. Solltest du aber in dem Fall sein, hierbei gar keiner Tätigkeit dir bewußt zu werden — es sind mehrere berühmte Philosophen unseres Zeitalters in diesem Falle —, so laß uns gleich hier in Frieden voneinander scheiden: denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen.

Ich rede von denen, die mich über diesen Punkt verstehen. Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d. h. das, was ihr denkt, ist gerade dieses, weil ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes sein (ihr würdet *etwas anderes* denken), wenn ihr in eurem Denken anders gehandelt hättet (wenn ihr *anders* gedacht hättet).

3. Nun sollt ihr hier insbesondere denken: *Ich*. Da dieses ein bestimmter Gedanke ist, so kommt er, nach den soeben aufgestellten Sätzen, notwendig durch ein bestimmtes Verfahren im Denken zustande, und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewußt zu werden, *wie* du verfährt, wenn du denkst: Ich. Da es sein könnte, daß wir beide in diesem Begriffe nicht ganz dasselbe umfaßten, so muß ich dir nachhelfen.

Indem du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, warst du, da du ja, als verständiger Leser, der Tätigkeit in deinem Denken dir bewußt bist, in diesem Denken dir selbst *das Denkende*: aber *das Gedachte* war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu Unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewußtsein wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei sein. Indem du aber *dich* denkst, bis du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins sein; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen.

Also — *der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst*; und umgekehrt, *ein solches Handeln auf sich selbst gibt ein Denken des Ich*,

und schlechthin kein anderes Denken. Das erstere hast du soeben in dir selbst gefunden und mir zugestanden: solltest du an dem zweiten Anstoß nehmen, und über unsere Berechtigung zur Umkehrung des Satzes Zweifel haben, so überlasse ich es dir selbst, zu versuchen, ob durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich, als das Denkende, je ein anderer Begriff herauskomme, als der deiner selbst; und ob du dir die Möglichkeit denken könntest, daß ein anderer herauskomme. — Beides sonach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des Ich, erschöpfen sich gegenseitig. Das Ich ist das sich selbst Setzende, und nichts weiter: das sich selbst Setzende ist das Ich, und nichts weiter. Durch den beschriebenen Akt kommt nichts anderes heraus, als das Ich: und das Ich kommt durch keinen möglichen anderen Akt heraus, außer durch den beschriebenen.

Hier ersiehst du zugleich, in welchem Sinne dir das Denken des Ich zugemutet wurde. Die Sprachzeichen nämlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen. Nur dadurch, daß man den Akt angibt, durch welchen ein Begriff zustande kommt, wird derselbe vollkommen bestimmt. Tue, was ich dir sage, so wirst du denken, was ich denke. Diese Methode wird auch im Fortgange unserer Untersuchung ohne Ausnahme beobachtet werden. — So mochtest du vielleicht in den Begriff des Ich mancherlei aufgenommen haben, was ich in denselben nicht aufgenommen hatte, z. B. den Begriff deiner Individualität, weil auch dieser durch jenes Wortzeichen bedeutet wird. Alles dies wird dir nunmehr erlassen; nur dasjenige, was durch das bloße Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zustande kommt, ist das Ich, von welchem ich hier rede.

4. Die aufgestellten Sätze, *der unmittelbare Ausdruck unserer soeben gemachten Beobachtung*, könnten Bedenklichkeiten erregen nur unter der Bedingung, daß sie für etwas mehr gehalten würden, als für diesen unmittelbaren Ausdruck. Das Ich kommt nur durch das Zurückgehen des

Denkens auf sich selbst zustande, sage ich: und rede dabei lediglich von demjenigen, was durch bloßes Denken zustande kommen kann; was, wenn ich so denke, unmittelbar in meinem Bewußtsein vorkommt, und was, wenn du so denkst, unmittelbar in deinem Bewußtsein vorkommt; kurz, ich rede nur vom Begriffe des Ich. Von einem Sein des Ich außer dem Begriffe, ist hier noch gar nicht die Rede; ob und inwiefern von einem solchen Sein überhaupt die Rede entstehen könne, wird sich zu seiner Zeit zeigen. Um also den Leser vor allen möglichen Zweifeln sicher zu stellen, und vor aller Gefahr, im Verlaufe der Untersuchung den zugestandenen Satz in einem Sinne genommen zu sehen, den er nicht zugestehen wollte, füge ich zu den eben aufgestellten Sätzen: das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dgl. hinzu: *für das Ich*.

Den Grund dieser Bedenklichkeit des Lesers, daß man ihn nicht etwa zu viel zugestehen lasse, kann ich auch zugleich mit anführen; auf die Bedingung, daß man sich dadurch nicht zerstreuen lasse: denn das Ganze ist eine zufällige Bemerkung, die hier noch nicht eigentlich zur Sache gehört, und bloß darum beigebracht wird, um keinen Augenblick einige Dunkelheit übrig zu lassen. — Dein Ich kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zustande, wurde behauptet. In einem kleinen Winkel deiner Seele liegt dagegen die Einwendung, — entweder: ich soll *denken*, aber ehe ich denken kann, muß ich *sein*; oder die: ich soll *mich* denken, in mich zurückgehen; aber was gedacht werden soll, auf welches zurückgegangen werden soll, muß sein, ehe es gedacht oder darauf zurückgegangen wird. In beiden Fällen postulierst du ein von dem Denken und Gedachtsein deiner selbst unabhängiges, und demselben vorauszusetzendes *Dasein* deiner selbst; im ersten Falle als des *Denkenden*, im zweiten als des *zu Denkenden*. Hierbei sage mir vorläufig nur dies: wer ist es denn, der da behauptet, daß du vor deinem Denken vorher gewesen sein müßtest? Das bist ohne Zweifel du selbst, und dieses dein Behaupten ist ohne Zweifel ein Denken; und, wie du noch weiter behauptest, und wir dir

mit beiden Händen zugeben, ein notwendiges, dir in diesem Zusammenhange dir sich aufdringendes Denken. Du weißt doch hoffentlich von diesem vorauszusetzenden Dasein nur insofern, inwiefern du es denkst; und dieses Dasein des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetzsein deiner selbst durch dich selbst. In dem Faktum, das du uns aufgezeigt hast, liegt sonach, wenn wir es scharf genug ansehen, nichts mehr als dies: *du mußt deinem gegenwärtigen, zum deutlichen Bewußtsein erhobenen Selbst-Setzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewußtsein geschehen, voraus denken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sei.* Bis wir dir das fruchtbare Gesetz, nach welchem es so ist, aufzeigen, begnüge dich mit der Einsicht, daß das angeführte Faktum weiter nichts aussagt als das Angegebene, damit du durch dasselbe nicht irre gemacht werdest.

II.

Wir versetzen uns auf einen höheren Standpunkt der Spekulation.

1. Denke dich, und bemerke, wie du das machst; war meine erste Forderung. Bemerkten mußtest du, um mich zu verstehen (denn ich redete von etwas, das nur in dir selbst sein konnte), und um in deiner eigenen Erfahrung als wahr zu befinden, was ich dir sagte. Diese *Aufmerksamkeit* auf uns selbst in jenem Akte war das uns beiden gemeinschaftliche *Subjektive*. Dein Verfahren im Denken deiner selbst, welches bei mir auch kein anderes war, war es, *worauf* du merktest; es war der Gegenstand unserer Untersuchung, das uns beiden gemeinschaftliche *Objektive*.

Jetzt aber sage ich dir: bemerke *dein Bemerkten* deines Selbst-Setzens; bemerke, was du in der soeben geführten Untersuchung selbst tatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjektive war, selbst zum Objekt einer neuen Untersuchung, die wir gegenwärtig anheben.

2. Der Punkt, um welchen es mir hier zu tun ist, ist nicht so leicht getroffen: wird er aber verfehlt, so wird alles verfehlt, denn auf ihm beruht meine ganze Lehre. Der Leser erlaube mir daher, daß ich ihn durch einen Eirgang leite, und ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgendeines Gegenstandes — es sei derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewußt bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewußt, und nur inwiefern du dessen dir bewußt bist, ist ein Bewußtsein der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewußt zu sein, mußt du deiner selbst dir bewußt sein. — *Du bist — deiner* dir bewußt, sagst du; du unterscheidest sonach notwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muß abermals das Denkende in jenem Denken *Objekt* eines höheren Denkens sein, um *Objekt* des Bewußtseins sein zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subjekt*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewußtsein war, sich wieder bewußt sei. Hier argumentiere ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschließen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewußtsein ein neues Bewußtsein bedürfen, dessen *Objekt* das erstere sei, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewußtsein annehmen zu können. — Du bist dir deiner, als des Bewußten, bewußt, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewußtseienden bewußt bist; aber dann ist das Bewußtseiende wieder das Bewußte, und du mußt wieder des Bewußtseienden dieses Bewußten dir bewußt werden, und so ins Unendliche fort; und so magst du sehen, wie du zu deinem ersten Bewußtsein kommst.

Kurz; auf diese Weise läßt das Bewußtsein sich schlecht-hin nicht erklären. — Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Rasonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewußtsein auf diesem Wege ungreiflich war? Dieser: jedes Objekt kommt zum Bewußt-

sein lediglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst, des bewußtseienden Subjekts, mir bewußt sei. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem Selbstbewußtsein meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Objekt, und es gilt von dem Subjekte zu diesem Objekte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Objekt und bedarf eines neuen Subjektes, und so fort ins Unendliche. In jedem Bewußtsein also wurde Subjekt und Objekt voneinander geschieden und jedes als ein Besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewußtsein unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewußtsein; mithin muß jene Behauptung falsch sein. Sie ist falsch, heißt: ihr Gegenteil gilt; sonach folgender Satz gilt: es gibt ein Bewußtsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins, und ebendasselbe sind. Ein solches Bewußtsein sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewußtsein überhaupt zu erklären. Wir gehen jetzo, ohne hierauf weiter zu achten, unbefangen zu unserer Untersuchung zurück.

3. Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die außer dir sein sollten, jetzt dich selbst, wußtest du ohne Zweifel, daß, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber miteinander zu unterreden, wie wir im Obigen getan haben.

Wie kamst du nun zu diesem Bewußtsein deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wußte es unmittelbar. Das Bewußtsein meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein Zufälliges, erst hinterher Dazugesetztes, und damit Verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten, und mußt du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewußtsein desselben gar nicht zu denken.

Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewußtsein gefunden, wir wir es soeben suchten; ein Bewußtsein, in welchem das Subjektive und Objektive unmittelbar vereinigt ist. Das Bewußtsein unseres eigenen Denkens ist dieses Bewußtsein. — Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir

bewußt; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Tätigkeit, die auf etwas außer ihr (auf das Objekt des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Tätigkeit entsteht uns, nach Obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewußt, und dieses Selbstbewußtsein eben war jenes unmittelbare Bewußtsein deines Denkens; sei es, daß ein Objekt, oder daß du selbst gedacht wurdest. — Also das Selbstbewußtsein ist unmittelbar; in ihm ist Subjektives und Objektives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.

Ein solches unmittelbares Bewußtsein heißt mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine *Anschauung*, und so wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein *sich Setzen*, als setzend (irgendein Objektives, welches auch ich selbst, als bloßes Objekt, sein kann), keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen*; denn dadurch würden wir in die soeben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewußtsein zu erklären, verwickelt. Es liegt mir alles daran, über diesen Punkt, der die Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems ausmacht, verstanden zu werden, und zu überzeugen.

Alles mögliche Bewußtsein, als Objektives eines Subjekts, setzt ein unmittelbares Bewußtsein, in welchem Subjektives und Objektives schlechthin Eins seien, voraus; und außerdem ist das Bewußtsein schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen Subjekte und Objekte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefaßt hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Punkte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, notwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie.

Dieses unmittelbare Bewußtsein ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst notwendig, und ist sonach das Subjektive und Objektive in Einem. Alles andere Bewußtsein wird an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die

Verknüpfung damit zu einem Bewußtsein; dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin notwendig, wenn irgendein anderes Bewußtsein stattfinden soll. — Das Ich ist nicht zu betrachten, als bloßes Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne.

Nun ist hier von keinem anderen Sein des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Sein dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses sich selbst Setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden; welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten größte sein würde. Ebensovienig wird diese Anschauung eine vom Bewußtsein unabhängige Existenz des Ich, als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt; welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unseres philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugetan sind. Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, *dessen ihr euch nicht bewußt seid*, alles aber, dessen ihr euch bewußt seid, *durch das angezeigte Selbstbewußtsein bedingt wird; so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes*, dessen ihr euch bewußt seid, die von allem Anschauen und Denken unabhängig sein sollende Existenz des Ich, *jenes Selbstbewußtsein bedingen lassen*. Ihr müßtet entweder gestehen, daß ihr von etwas redet, ohne davon zu wissen, welches ihr schwerlich tun werdet, oder ihr müßtet leugnen, daß das aufgezeigte Selbstbewußtsein alles andere Bewußtsein bedinge, welches euch, wenn ihr mich nur verstanden habt, schlechthin unmöglich sein wird. — Es erhellt sonach hier auch dieses, daß man durch unsern ersten Satz, nicht nur für den angeführten, sondern für alle möglichen Fälle, unausbleiblich auf den Standpunkt des transzendentalen Idealismus gesetzt wird; und daß es

ganz Eins ist, jenen verstehen, und von diesem überzeugt werden.

Also — die Intelligenz schaut sich selbst an, bloß als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschiede von der letztern *intellektuelle* Anschauung genannt. — Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Tätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet.*)

III.

Noch ist ein Umstand in der Beobachtung der von uns

*) Man bedient sich neuerdings, um denselben Begriff auszudrücken, häufig des Wortes: *Selbst*. Wofem ich richtig ableite, so bedeutet die ganze Familie, zu der dieses Wort gehört, z. B. selbiger usw., derselbe usw. eine Beziehung auf ein schon Gesetztes: aber schlechthin, inwiefern *es durch seinen bloßen Begriff* gesetzt ist. Bin *ich* dieses Gesetzte, so wird das Wort gebildet: *selbst*. *Selbst* setzt sonach den Begriff vom Ich voraus; und alles was darin von Absolutheit gedacht wird, ist aus diesem Begriff entlehnt. Im populären Vortrage ist das Wort: *Selbst* vielleicht darum bequemer, weil es dem dabei doch immer dunkel mit gedachten Begriffe des Ich überhaupt, einen besondern Nachdruck hinzufügt, dessen der gewöhnliche Leser wohl bedürfen mag: im wissenschaftlichen Vortrage mußte, scheint es mir, der Begriff durch sein unmittelbares und eigentümliches Zeichen benannt werden. Welche Absicht aber *dadurch* erreicht werden solle, daß man beide Begriffe, den des Selbst und den des Ich, als verschieden, einander gegenüberstellt, und aus dem ersten eine erhabene, aus dem zweiten eine verabscheuungswürdige Lehre ableitet, wie es neuerlich in einer für das größere Publikum bestimmten Schrift geschehen ist, deren Verfasser doch wenigstens historisch wissen mußte, daß das letztere Wort auch noch in einer anderen Bedeutung genommen werde, und daß auf den dadurch bezeichneten Begriff in dieser Bedeutung ein System aufgebaut werde, welches jene verabscheuungswürdige Lehre keineswegs enthält: — welche Absicht dadurch erreicht werden solle, läßt sich schlechthin nicht begreifen, wenn man eine feindselige nicht annehmen will, noch kann.

geforderten Tätigkeit zu bemerken. Nehme man diese Bemerkung indes nur für eine beiläufige. Unmittelbar wird auf sie nicht fortgebaut; erst tiefer unten wird sich zeigen, welche Folgen sie habe. Nur können wir uns die Gelegenheit, die wir hier haben, sie zu machen, nicht entgehen lassen.

Du fandest im Vorstellen eines Objekts, oder deiner selbst, dich tätig. Bemerke nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung der Tätigkeit in dir vorkam. — Tätigkeit ist Agilität, innere Bewegung; der Geist reißt sich selbst über absolut Entgegengesetzte hinweg; — durch welche Beschreibung keineswegs etwa das Unbegreifliche begreiflich gemacht, sondern nur an die in jedem notwendig vorhandene Anschauung lebendiger erinnert werden soll. — Aber diese Agilität läßt sich nicht anders anschauen, und wird nicht anders angeschaut, denn als ein *Losreißen der tätigen Kraft von einer Ruhe*; und so hast du sie in der Tat angeschaut, wenn du nur wirklich vollzogen, was wir von dir verlangten.

Du dachtest meiner Aufforderung gemäß deinen Tisch, deine Wand usw., und nachdem du tätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hattest, warst du nun in ruhiger fixierter Kontemplation derselben begriffen (*obtutu haerebas fixus in illo*, wie der Dichter sagt). Ich sagte dir: jetzt denke ich, und bemerke, daß dieses Denken ein Tun ist. Du mußttest, um das Verlangte zu vollziehen, dich losreißen von jener Ruhe der Kontemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreißen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als tätig. Ich berufe mich nämlich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von außen dir anzudemonstrieren, was nur in dir selbst sein kann, vermag ich nicht.

Das Resultat der gemachten Bemerkung wäre dieses: man findet sich tätig, nur inwiefern man dieser Tätigkeit eine Ruhe (ein Anhalten und Fixiertsein der inneren Kraft) entgegengesetzt. (Der Satz, welches wir hier nur im Vorbei-

gehen erinnern, ist auch umgekehrt wahr: man wird sich einer Ruhe nicht bewußt, ohne eine Tätigkeit zu setzen. Tätigkeit ist nichts ohne Ruhe und umgekehrt. Ja, der Satz ist allgemein wahr, und wird im folgenden in dieser seiner allgemeinen Gültigkeit aufgestellt werden: Alle Bestimmung, was es nur sei, das bestimmt werde, geschieht durch Gegensatz. Hier sehen wir nur auf den vorliegenden einzelnen Fall.)

Welche besondere Bestimmtheit deines Denkens war es nun, die als Ruhe, derjenigen Tätigkeit, durch die du dich selbst dachtest, unmittelbar vorher ging; oder genauer ausgedrückt, die damit unmittelbar vereinigt war, so daß du das eine nicht ohne das andere wahrnehmen konntest? — Ich sagte dir: denke *dich selbst*, um die Handlung, die du vollziehen solltest, zu bezeichnen, und du verstandest mich ohne weiteres, Du wußtest sonach, was das heiße: Ich. Aber du brauchtest nicht zu wissen, und wußtest meiner Voraussetzung nach nicht, daß dieser Gedanke durch ein Zurückgehen der Tätigkeit in sich selbst zustande komme, sondern solltest dies erst lernen. Nun aber ist das Ich, laut Obigem nichts anderes, als ein in sich selbst zurückgehendes Handeln; und ein in sich selbst zurückgehendes Handeln ist das Ich. Wie konntest du denn also das letztere kennen, ohne die Tätigkeit zu kennen, durch die es zustande kommt? Nicht anders, denn so: du fandest, indem du den Ausdruck: Ich, verstandest, *dich, d. h. dein Handeln als Intelligenz*, bestimmt auf eine gewisse Weise: jedoch ohne das Bestimmte gerade, *als ein Handeln* zu erkennen. Du erkanntest es nur als *Bestimmtheit*, oder *Ruhe*, ohne eigentlich zu wissen, noch zu untersuchen, woher jene Bestimmtheit deines Bewußtseins komme; kurz, so wie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar da. Darum verstandest du mich, und konntest deiner Tätigkeit, die ich aufforderte, die zweckmäßige Richtung geben. Die Bestimmtheit deines Denkens durch das Denken deiner selbst war sonach, und mußte notwendig sein, diejenige Ruhe, von der du dich zur Tätigkeit losrissst.

Oder, um die Sache deutlicher zu machen: — wie ich dir

sagte: denke dich; und du das letztere Wort verstandest, vollzogst du *im Akte des Verstehens selbst* die in sich zurückgehende Tätigkeit, durch welche der Gedanke des Ich zustande kommt, nur ohne es zu wissen, weil du darauf nicht besonders aufmerksam warst; und daher kam dir das, was du in deinem Bewußtsein vorfandest. Merke auf, wie du das machst, sagte ich dir ferner; und nun vollzogst du dieselbe Tätigkeit, die du schon vollzogen hattest, nur mit Aufmerksamkeit und Bewußtsein.

Man nennt die innere Tätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefaßt, durchgängig den *Begriff*. Es war sonach der Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben notwendig vereinigt war, und ohne welchen das Bewußtsein des Ich unmöglich geblieben wäre; denn der Begriff erst vollendet und umfaßt das Bewußtsein.

Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Tätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefaßt; und so verhält es sich auch mit dem Begriffe des Ich. Die in sich zurückgehende Tätigkeit als feststehend und beharrend aufgefaßt, wodurch sonach beides, Ich, als Tätiges, und Ich, als Objekt meiner Tätigkeit, zusammenfallen, ist der Begriff des Ich.

Im gemeinen Bewußtsein kommen nur Begriffe vor, keineswegs Anschauungen als solche; unerachtet der Begriff nur durch die Anschauung, jedoch ohne unser Bewußtsein, zustande gebracht wird. Zum Bewußtsein der Anschauung erhebt man sich nur durch Freiheit, wie es soeben in Absicht des Ich geschehen ist; und jede Anschauung mit Bewußtsein bezieht sich auf einen Begriff, der der Freiheit die Richtung andeutet. Daher kommt es, daß überhaupt, so wie in unserem besonderen Falle, das Objekt der Anschauung vor der Anschauung vorher dasein soll. Dieses Objekt ist eben der Begriff. Nach unserer gegenwärtigen Erörterung sieht man, daß dieser nichts anderes sei, als die Anschauung selbst, nur nicht als solche, als Tätigkeit, sondern als Ruhe aufgefaßt.

(Die Fortsetzung in den künftigen Heften.)¹

¹ ist nicht erschienen.