Philosophische Bibliothek
Band 127: Fichte Bd. I

1(43).18

JOH. GOTTL. FICHTE
WERKE

Auswahl in sechs Bänden

Mit mehreren Bildnissen Fichtes

Herausgegeben und eingeleitet
von

FRITZ MEDICUS

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

BIBLIOTECA C. C. F. M. Nr. III. 8989.

FICHTES WERKE

316372

Erster Band

Schriften von 1792—1795

Mit Einleitung von Fritz Medicus

Mit einem Bildnis Fichtes
(Nach der Büste von L. Wichmann
in der Aula der Berliner Universität)

14.809/67.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

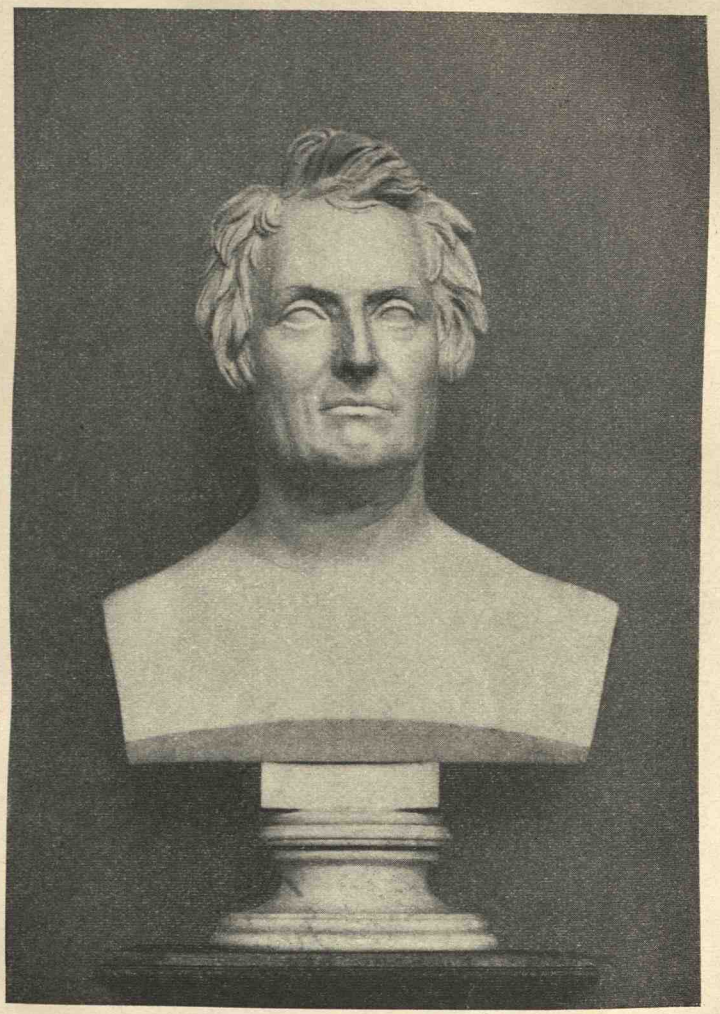
OTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI
T 158 400
RC 296/12
H10/05

✡

Die einzelnen
Schriften Fichtes sind in
sich paginiert, die durchlaufende
Seitenzählung befindet sich am unteren Rande
der Seiten. Die am Kopfe der Seiten am inneren Rande
angegebene Seitenbezeichnung bezieht sich auf
die von Immanuel Hermann Fichte
besorgte Gesamtausgabe
(1834 – 1846).

✡

B.C.U. Bucuresti
C20058648



J. G. FICHTE

Nach der Büste von L. Wichmann
(Aula der Berliner Universität)

INHALT

	Seite
Einleitung von Medicus	I
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) .	1
Rezension des Aenesidemos (1794)	129
Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794)	155
Bestimmung des Gelehrten (1794)	217
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)	275
Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre (1795)	521

EINLEITUNG

Fichtes Leben

Zweite, verbesserte Auflage

Vorwort.

Das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches trägt das Datum „Zürich, im Dezember 1913". Der Text war indessen als Einleitung zu meiner Fichteausgabe schon 1911 veröffentlicht worden; seine Abfassung ist noch in Halle erfolgt. Erst der neuen Auflage konnte meine Übersiedlung an eine Stätte, an der Fichte zwei inhaltreiche Abschnitte seines Lebens verbracht hat, zugute kommen. Neben einigen Abhandlungen, die ihres lokalgeschichtlichen Gewandes halber nicht leicht den Weg aus Zürich heraus fanden, ist es besonders der Nachlaß Lavaters, der mir willkommene Funde gebracht hat. Ich spreche der Direktion der Zentralbibliothek als der Hüterin dieses Nachlasses und namentlich Herrn Bibliothekar Dr. Hirzel, dessen unermüdliche freundliche Hilfsbereitschaft ich oft in Anspruch genommen habe, den herzlichsten Dank aus. Ein günstiger Zufall wollte überdies, daß ich in Zürich der Kollege Alfred Sterns wurde: so erfuhr ich von einem schon im Jahre 1884 von ihm in der „Nation" mitgeteilten wertvollen Dokument. Auch ihm danke ich aufs beste für die Bereicherung, die ihm mein Buch schuldet.

Selbstverständlich bin ich bemüht gewesen, auch der Literatur über Fichtes Leben Rechnung zu tragen, die im letzten Jahrzehnt erschienen ist. Die neue Auflage meines Buches darf sich also als eine vermehrte vorstellen. Ob auch als eine verbesserte, ist mir nicht ebenso gewiß. Denn wenn auch im einzelnen zweifellos allerlei Verbesserungen vorgenommen werden konnten, so ist es doch um die Einfügung neuer Stücke in das s. Z. in einem Zuge entworfene Ganze ein bedenklich Ding. Während der Arbeit ist mir diese Bedenklichkeit oft stark zum Bewußtsein gekommen. —

In den Zitaten aus Fichtes Werken bedeutet „S. W." vor der römischen Ziffer die von Immanuel Hermann Fichte besorgte Gesamtausgabe (1834—1846); die drei Bände der „Nachgelassenen Werke" sind als Band IX—XI der S. W. gezählt. Zitate ohne den Vermerk „S. W." beziehen sich auf meine sechsbändige Auswahl im Verlag der Philosophischen Bibliothek (Leipzig, Felix Meiner).

Rüschlikon bei Zürich, am 6. April 1922.

Fritz Medicus.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel. Der Bandwirkerssohn von Rammenau 5

Zweites Kapitel. Die Universitäts- und Hauslehrerjahre 14

Jena und Leipzig 14

Zürich 19

Die Rückkehr nach Leipzig 27

Die Reise nach Warschau 39

Königsberg. Die Kritik aller Offenbarung 43

Krockow. Nochmals die Kritik aller Offenbarung 51

Drittes Kapitel. Am eigenen Herd 56

Zürich. Rechtsphilosophische Anfänge 56

Die Rezension des Aenesidemus 62

Der Ruf nach Jena. Die Promotion. Die Einladungsschrift . . 65

Viertes Kapitel. Jena 73

Erfolge und Konflikte 73

Die Wissenschaftslehre und ihre Schicksale 95

Der Atheismusstreit 111

Fünftes Kapitel. Berlin 144

Das Verhältnis zu Schelling und zur Naturphilosophie 144

Das Verhältnis zu den Romantikern 168

Kants Erklärung gegen Fichte. Die Bestimmung des Menschen . . 175

Der geschloßne Handelsstaat 181

Schriftstellerische und rednerische Tätigkeit. Das Verhältnis zur Freimaurerei 187

Die Fortbildung des Systems 197

Sechstes Kapitel. Unruhige Jahre 213

Die Professur in Erlangen 213

Der Krieg gegen Frankreich. Königsberg 215

Siebentes Kapitel. Wieder in Berlin 224

Der Universitätsplan und die Reden an die deutsche Nation . . 224

Schicksale und Kämpfe, Arbeiten und Freuden der letzten Jahre. Ende 230

Erstes Kapitel.

Der Bandwirkerssohn von Rammenau.

Fichte ist der Sohn kleiner Leute gewesen, und er hat zeitlebens ein stolzes Bewußtsein davon bewahrt, dem „Volke" anzugehören. Alle Fortentwicklung der Menschheit ist bei den Deutschen vom Volke ausgegangen, sagt er in den „Reden an die deutsche Nation"; beim Adel, bei den Fürsten hat die Sucht, vornehm zu tun, die „Ausländerei" gezeitigt, jene Untreue gegen das Echte, Ursprüngliche, jenes Versinken in jämmerlichen Äußerlichkeiten. Und diese innerliche Hohlheit hat allmählich überhaupt die bevorzugten Klassen ergriffen. In dem Fragment „Die Republik der Deutschen, zu Anfang des 22. Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte" (1807) wird der Untergang der alten politischen Verfassung so geschildert, daß ein Teil der Fürsten ihr Land an das Ausland verriet, die anderen Fürsten dem zusahen und es guthießen; daß der Adel sich als den ersten Stand nur dadurch zeigte, daß er der erste war, der da floh, wo es Gefahr gab, und die Gunst des Feindes suchte. Und auf Fürsten und Adel folgen die Vertreter der geistigen Kultur: „Auch die Schriftsteller hatten, entweder durch feiges Stillschweigen, oder durch schwachköpfige Bewunderung der rohen Kraft und durch fade Schmeicheleien, die sie derselben darbrachten, sich von der Nation losgesagt" (S. W. VII, 530). Und ein paar Jahre später (1813) schreibt Fichte in einem politischen Fragment: „Die gebildeten Stände sind in der Regel schlechter als die ungebildeten" (S. W. VII, 561), — und er sieht die Schuld daran wieder im ausländischen Einfluß, der, je mehr er die „Bildung" beherrscht, um so mehr die wurzelechte Ursprünglichkeit des unmittelbaren Lebens vernichtet — und mit ihr die in den ursprünglichen Anlagen

schlummernde Bestimmung zu einem eigentümlich gestalteten Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt. — Nicht zu allen Zeiten hat sich die demokratische Gesinnung Fichtes in gleicher Weise geäußert; insbesondere gehört die Betonung der nationalen Eigentümlichkeit und der Zorn gegen die Ausländerei erst der späteren Zeit an. Aber wenn Fichte in früheren Jahren ein leidenschaftlicher Freund der *citoyens de France* gewesen ist (J. G. Fichtes Leben u. lit. Briefw. ² I, 215), so war das letzte Motiv doch nur sein grenzenloses Vertrauen auf den Segen politischer Freiheit. Im Jahre 1793 ließ er seine flammende Anklage des „Despotismus" erscheinen, die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis". Kurz darauf folgte der (unvollendete) „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution". Im Frühjahr 1794 führte Fichtes Weg durch den Kriegsschauplatz am Rhein. Ein Brief an seine Frau gibt Reiseeindrücke: „Die Stimmung der Einwohner, deren Ländereien doch durch die Franzosen verwüstet sind, ist dennoch sehr zu ihrem Vorteile. Der gemeine Mann liebt sie, und wer nichts mehr hat, den ernähren sie; nur die privilegierten Kasten sind wütend gegen sie. In Mainz und Frankfurt wünscht man sie zurück. Alles ohne Ausnahme haßt die preußischen und österreichischen Völker und verachtet und verlacht sie und spottet ihrer Niederlagen" (Leben u. Briefw. ² I, 208). Man spürt den innern Anteil, mit dem Fichte für die französische Sache Partei nimmt, weil ihm diese eben nicht als die Sache einer fremden Nation gilt, sondern als die Sache der politischen Freiheit, die die Grundlage echten Kulturlebens sein muß. Noch 1799 wünscht er den Franzosen „die ungeheuerste Übermacht", weil sonst „in einigen Jahren in Deutschland kein Mensch mehr, der dafür bekannt ist, in seinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, eine Ruhestätte finden wird" (Leben u. Briefw. ² II, 257).

Also Fichte war ein Demokrat. Auch in seiner äußeren Erscheinung hat er den Demokraten nicht ganz verleugnet. Eine liebenswürdige Stelle in einem Briefe aus dem Jahre 1795 an Reinhold, den Schwiegersohn Wielands, redet davon: „Empfehlen Sie mich Ihrer verehrten Gemahlin, deren Vater ich neulich, auf eine

sehr besondre Veranlassung und durch einen ganz entgegengesetzten Effekt seiner Worte, unendlich lieb gewonnen habe. Er schmälte auf die Kantische Philosophie, auf Demokratismus, auf abgeschnittnes Haar, auf Bänderschuh, kurz auf alles, was meine geistigen und körperlichen Prädikate ausmacht oder wenigstens dafür gehalten wird, mit einer solchen Naivetät und Genialität, ging, als ich herzlich mitlachte und er sich zu besinnen schien, daß dies doch einmal meine Prädikate wären, in eine solche Herzlichkeit über, daß dieses die angenehmsten Augenblicke meines Lebens wurden" (Reinholds Leben 178). Doch darf man sich Fichtes demokratisches Äußere darum noch nicht plump denken. Man bekommt ein anschauliches Bild von der Art, wie er sich in der Gesellschaft bewegt hat, wenn man die Briefe liest, die er 1794 und 1795 an seinen Bruder Gotthelf schrieb. 1794 war Fichte Professor in Jena geworden, und alsbald gab ihm sein, wenn auch zunächst noch schmales, so doch sicher scheinendes Einkommen den Mut zu dem kühnen, schließlich gescheiterten Versuch, seinen Lieblingsbruder für die gelehrte Laufbahn ausbilden zu lassen. In den Briefen, die er in jener Zeit dem (in Meißen untergebrachten) Bruder geschrieben hat, geht er immer wieder mit Betonung auf „das feinere Betragen der großen Welt" ein. „Der Gelehrtenstand fängt an, sich auf eine immer höhere Stufe emporzuarbeiten; und ehe Du auftrittst, wird die Sache wieder weit höher getrieben sein. Wem es in diesem Punkte fehlt, den macht man lächerlich, eben darum, weil man die Übermacht des Gelehrten unwillig mit ansieht; und nun ist er um alle seine Brauchbarkeit. Du kannst Dir das gar nicht so ganz denken, weil es gänzlich außer Deiner Sphäre liegt. — Ein solches feines Betragen nun lernt in spätern Jahren sich nie; denn die Eindrücke der ersten Erziehung sind unaustilgbar. (Mir sieht man die meinige jetzt vielleicht nicht mehr an; aber das macht mein sehr frühes Leben im Miltizschen Hause, mein Leben in Schulpforta, unter meist besser erzognen Kindern, mein frühes Tanzenlernen usw. Und dennoch hatte ich noch nach meinem Abgange von der Universität einige bäurische Manieren; die bloß das sehr viele Reisen, das viele Hofmeisterieren, in verschiedenen Ländern und Häusern, und besonders die größte Aufmerksamkeit auf mich selbst vertilgt haben. Und weiß

ich denn, ob sie ganz vertilgt sind? —) Das also ist der Hauptpunkt, über den wir nie kommen werden; und das — gesteh ich — tut mir weh, weil ich die Wichtigkeit davon einsehe, die Du nicht siehst" (M. Weinhold, 48 Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten 28/29). Man könnte vielleicht aus der Wendung, daß der unbeholfene Gelehrte lächerlich gemacht wird, weil man die Übermacht des Wissens unwillig erträgt, schließen wollen, Fichte habe das „feinere Betragen" im Grunde verachtet und als ein notwendiges Übel angesehen. Allein schon folgende Sätze aus demselben Briefe zeigen den Fall in anderem Lichte: „Du brauchst vor der Hand weniger einen Lehrer, als eine Erzieherin. Um einem jungen Menschen Sitten beizubringen, ist das weibliche Geschlecht schlechthin unentbehrlich" (30). Und dann folgende, etwa 3/4 Jahr später geschriebenen Briefstellen: „Du irrst Dich gänzlich, wenn Du glaubst, daß Du schon jetzt mit Nutzen nach Jena kommen könntest... Besonders verhindert es meine jetzige Lage ganz und gar, Dich, ehe Deine Sitten mehr Feinheit haben, in mein Haus zu nehmen. Ich habe meine sehr triftigen Gründe, zu wollen, daß nichts, was mir angehört, auf irgendeine Art dem Tadel des Publikums ausgesetzt sei. — Du kannst für Deine Sitten höchstens Schüchternheit und das Komplimentierbuch der kleinstädtischen Welt angenommen haben: das ist für den Anfang nicht übel. Aber darauf muß eine anständige Freimütigkeit und eine gewisse Leichtigkeit gesetzt werden, und diese kannst Du in Deiner gegenwärtigen Lage nicht annehmen, und ich weiß gar wohl warum... Wie steht's mit dem Tanzen?" (50/52). Die Worte „eine anständige Freimütigkeit und eine gewisse Leichtigkeit" bezeichnen unübertrefflich das eigentlich Wertvolle an den feineren Sitten. Dem, der solche Worte finden kann, ist die Feinheit der Umgangsformen nichts äußerlich Angelerntes, sondern etwas, worin er ein Stück seiner persönlichen Freiheit erlebt hat. Eben darum schließt dieses Verhältnis zur Sitte aber auch jede Sklaverei unter bloßen Regeln einer affektierten Konvention aus, und man kann sich wohl vorstellen, wie Fichte in der höfischen Gesellschaft zu Weimar doch gelegentlich etwas auffiel, wenn er mit „anständiger Freimütigkeit" die ungezwungene Natur zu Ehren brachte.

In Fichtes Elternhaus zu Rammenau in der Oberlausitz

waren freilich die Bedingungen nicht gegeben, unter denen die Entfaltung der naturwüchsigen Ursprünglichkeit zu einer formgewandten und dabei durchaus persönlich bestimmten Leichtigkeit des Auftretens möglich gewesen wäre. Die eine der mitgeteilten Stellen aus den Briefen an seinen Bruder Gotthelf sprach bereits davon, wo Fichte vielmehr — mit vollem Recht — seine Erzieher gesehen hat. Fichtes Eltern lebten in den dürftigen Verhältnissen erbuntertäniger Landleute des 18. Jahrhunderts. Der kühnste Herrscher im Reiche der reinen Begriffe hat als Junge die Gänse kommandiert. Immerhin war die Familie keine von den eigentlich armen. Der Vater, Christian Fichte, hatte sogar durch seine Heirat mit Johanna Dorothea Schurich, einer Pulsnitzer Bürgerstochter, ein für einen dörflichen Bandwirker beträchtliches Vermögen bekommen. Allein dieses Vermögen wurde alsbald durch den Bau eines Wohnhauses in Anspruch genommen. Und dann kamen bald auch die Kinder dazu, zuerst am 19. Mai 1762 der Johann Gottlieb, und dann der Gottlob und dann der Gotthelf und der Christian und der Christlieb und wie sie alle hießen, bis schließlich acht kleine Leute ihren Einzug in das neue Haus gehalten hatten. Zwar, als der siebente ankam, war der älteste schon nicht mehr bei den Seinigen und der elterlichen Sorge in der Hauptsache abgenommen; aber knapp war es doch längst in der Haushaltung geworden. Der Absatz der leinenen Bänder ließ sich nicht in dem Maße heben, in dem die Anzahl der hungrigen Mäuler zunahm; wenigstens zunächst ging das nicht an: später freilich, als die Söhne herangewachsen waren, halfen sie nicht nur an den Webstühlen mit — das hatten sie alle, auch Johann Gottlieb, schon als kleine Jungen tun müssen —, sondern sie zogen auch mit ihren Fabrikaten auf den Hausierhandel, wie es der Vater tat und wie es der Großvater getan hatte. Aus dem frühesten Brief, der von Johann Gottlieb Fichte bekannt ist, ersehen wir, wie der Vater daran gedacht hat, auch die Stellung, die sein Ältester als Fürstenschüler in Pforta einnahm, für das Bandgeschäft nutzbringend zu machen; aber der Sohn ließ sich nicht darauf ein: er hatte nun schon angefangen, feinere Umgangsformen anzunehmen, als mit der wenn auch noch so nebenamtlichen Ausübung des Hausiergewerbes vereinbar war. „Ihr schreibt mir von Strumpfbändern,“

heißt es in dem Briefe des noch nicht ganz Dreizehnjährigen, „ich weiß aber wohl nicht, ob es gut getan sein würde, denn leider fragt man hier nicht so viel nach dergleichen Sachen als nach Geld, ich würde auch noch dazu entsetzlich ausgehöhnt werden, wollt Ihr aber so gut sein und mir ein paar schicken, so wird es mir sehr angenehm sein, nicht allein weil ich sie sehr notwendig brauche, sondern weil es mir auch ein sehr angenehmes Andenken an Euch verschaffen würde“ (Weinhold 2/3).

Johann Gottlieb war auf eine sehr ungewöhnliche Weise dazu gekommen, die engen Verhältnisse seiner elterlichen Familie zu verlassen und den Weg zu einem gelehrten Berufe anzutreten. Er war als kleiner Junge ein ruhiges, sinnendes Kerlchen; er tobte nicht viel mit Geschwistern und Altersgenossen herum, sondern liebte die Stille der Feldeinsamkeit, und noch als reifer Mann hat er sich — wie sein Sohn erzählt — gerne jener Stunden erinnert, in denen er die erste Ahnung davon empfing, daß den Sinn des Lebens nur der erfaßt, den das laute Treiben der Welt nicht bindet. — Zwei Leute scheint es damals in Rammenau gegeben zu haben, die für solche Art Verständnis hatten: der eine war der Schäfer, der andere der Pfarrer, und beide hatten an dem kleinen Fichte ihre Freude und nahmen sich, ein jeder in seiner Weise, um ihn an.

Dieser hatte sein stilles Leben etwa bis ins neunte Jahr geführt. Da begab sich's an einem Sonntagmorgen, daß ein reicher Gutsherr aus der Nähe von Meißen, Freiherr von Miltitz, nach Rammenau kam, um seinen Schwager, den Erb-Lehn- und Gerichtsherrn von Hoffmann, zu besuchen und bei der Gelegenheit den als guten Prediger geschätzten Pfarrer Wagner zu hören. Dieser zweite Teil seiner Absicht wurde indessen zunichte, da der Freiherr vor der Kirchtüre erfuhr, daß die Predigt bereits zu Ende war. Doch, so setzte der auskunftgebende Dorfbewohner hinzu, könne Herr v. Miltitz, wenn er das wolle, immer noch die Predigt hören: er brauche bloß den Gänsejungen Fichte rufen zu lassen: der wisse sie gewiß Wort für Wort auswendig. Der Freiherr, dem ein solcher Gänsejunge noch nicht vorgekommen war, begab sich aufs Schloß und bat seinen Schwager, nach dem Buben zu schicken. Dieser kam und begann denn auch alsbald, sich seines Auftrags zu entledigen, und zwar mit einer solchen innern Anteil-

nahme, daß seine Zuhörer nicht bloß über sein Gedächtnis staunten. Der Freiherr erkundigte sich nun bei Pfarrer Wagner genauer nach dem Jungen: Ob es nicht richtig wäre, ihn studieren zu lassen? Und der Pfarrer war glücklich, durch sein Zureden helfen zu können, daß dieser schnell gefaßte Plan des Edelmannes verwirklicht wurde. Bei diesem selbst war nicht viel Zureden nötig: die Auskunft, die der Pfarrer geben konnte, war durchaus befriedigend. Aber die Eltern des Gänsejungen waren nicht sogleich einverstanden. Besonders die Mutter, eine eigensinnige, herrschsüchtige Frau mit einer etwas beschränkten Frömmigkeit, war der Ansicht, daß für das Seelenheil ihres Gottlieb nirgends so gut gesorgt werde wie bei ihr. Aber schließlich gelang es den vereinten Bemühungen des Pfarrers und des Freiherrn, den elterlichen Widerstand zu besiegen, und der kleine Fichte wurde von seinem Gönner sofort mitgenommen. Zunächst kam er in das alte Schloß Siebeneichen; allein dieser Wechsel aller Lebensverhältnisse war zu jäh, und der gütige Freiherr sah bald, daß sein Pflegebefohlener hier nicht leicht heimisch werden würde. Er brachte ihn nach Niederau, einem Dorfe im „Miltitzer Ländchen", zum Pfarrer Krebel, und hier hat Fichte ein paar frohe Jahre verlebt. Im 12. Jahre etwa kam er dann noch für kurze Zeit auf die Stadtschule nach Meißen, und am 4. Oktober 1774 wurde er in Schulpforta aufgenommen. Hier begann eine Zeit der Leiden. Unglücklicherweise war Herr v. Miltitz am 5. März desselben Jahres, erst 34½ Jahr alt, gestorben. Zwar ist es wahrscheinlich, daß seine Hinterbliebenen fortfuhren, Fichte zu unterstützen; sicher ist, daß sie dies in der ersten Zeit seiner Universitätsstudien taten: sie hatten ihn also nicht vergessen. Sicher ist ferner, daß Fichte in Pforta ein Staatsstipendium genoß. Doch war er unter seinen Mitschülern ein armer Teufel, der mit seiner unverdorbenen Ehrlichkeit und seinem mageren Taschengeld und dazu mit seiner still sinnenden Art und seinem Mangel an Manieren nicht recht unter die weltfreudigeren Schulgenossen paßte. Nur mit Widerwillen, wie auch später stets, fügte er sich in das unvermeidliche Schicksal, einer Gemeinschaft anzugehören, in der er wertlosen Genüssen Geldopfer bringen und allerlei kleine Lumpereien stillschweigend mit ansehen und unter ihnen leiden mußte. Man lese den Anfang

des Briefes, den er nach halbjährigem Aufenthalt in Pforta nach Hause schreibt: „Herzliebster Vater, Euren Brief habe ich erst heute, als den 1. April erhalten. Ich habe bisher mit Schmerzen gewartet, und fast vor Freuden wurde ich außer mir, als ich hörte, es sei ein Brief an mich da, denn ich glaubte gewiß, daß etwas darin sein würde. In etlichen Tagen ist der Examen aus, welcher 14 Tage währet, und wo wir verschiedene Sachen ausarbeiten müssen, die nach Dresden geschickt werden. Wir bekommen auch übermorgen die Zensuren, da wir entweder wegen unseres Fleißes gelobt oder wegen unserer Faulheit gescholten werden. Dieses wird nun alles nach Dresden in die Regierung berichtet. Da ich nun gewiß weiß, daß ich ein sehr gutes, ja fast das beste Lob bekommen werde, so kostet mich doch auch dieses entsetzlich Geld. Denn es ist hier die fatale Gewohnheit, daß wer eine gute Zensur bekommt, den 6 Obersten in seiner Klasse und 5 Obersten am Tische jeden ein ganz Stück Kuchen kaufen muß, welches 1 Gr. 3 Pf. kostet, also zusammen 13 Gr. 9 Pf. Ob ich nun gleich dieses Examen 5 Gr. 6 Pf. verdient habe, so bleibt doch noch 8 Gr. 3 Pf., welche mir auch schon mein Obergeselle, ein sehr hübscher Mensch, geborgt hat. Doch was ich übrigens verdiene, langt kaum zu den vielen Wasserkrügen, welche man hier kaufen muß, denn die Untersten müssen Wasser holen, und mausen sich einander die Krüge dazu ganz entsetzlich, welches ich aber nicht tun kann, denn es ist und bleibt gestohlen. Doch bei allen diesen kümmerlichen Dingen danke ich doch noch Gott, daß ich keine Schulden als die vorhinerzählten 8 Gr. 3 Pf. habe. Daß es Euch, mein lieber Vater, sehr schwer fallen werde, glaube ich wohl, doch sollte ich denn nicht noch so ein gutes Andenken bei meinen Freunden haben“ (Weinhold 1/2).

Doch, als Fichte diesen Brief schrieb, hatte er die schlimmsten Bitternisse, die ihm Schulpforta brachte, schon überwunden: der „sehr hübsche“ Obergeselle, den er erwähnt, war bereits der zweite ihm zur Aufsicht vorgesetzte ältere Mitschüler. Sein erster Obergeselle hatte ihn allzusehr den rohen Pennalismus fühlen lassen, der in Pforta damals noch zu Hause war. Fichte gedachte zuerst, die Mißhandlungen auszuhalten; und um später, wenn er selbst Obergeselle wäre, seinen Aufgaben gewachsen zu

sein, übte er sich einstweilen an unschuldigen Büchern in der Kunst, Ohrfeigen auszuteilen. Doch bald keimte in ihm der Plan, sich den Bedrückungen durch die Flucht zu entziehen und fern von den Menschen und ihrer Qual wie Robinson Crusoe ein einsames und freies Leben zu führen. Gewissenhaft teilte er den Plan seinem Obergesellen mit, um diesem damit noch eine letzte Warnung zu geben. Da ihn aber der Obergeselle nur verlachte, hielt sich Fichte nun für vollberechtigt, von Pforta zu entweichen und den Weg nach Hamburg zu nehmen, von wo auch Robinson ausgegangen war. Er zog also von dannen. Doch wurde er schnell wieder eingeholt, während er an der Saale sitzend seine Landkarte studierte.[1] Er wurde vor den Rektor geführt, und dieser sorgte dafür, daß Fichte einen freundlicheren Obergesellen bekam.

In ein ganz befriedigendes Verhältnis zur Fürstenschule ist Fichte allerdings nie gekommen. Schon die mitgeteilte Briefstelle läßt einen Gegensatz zwischen Fichtes Gesinnung und der seiner Mitschüler erkennen: er, der Sittenstrenge und den Lebensgenüssen wenig Geneigte — die andern etwas verwöhnter und in ihrer Moral minder bedenklich. Es versteht sich von selbst, daß der Knabe nicht stark genug gewesen ist, in jedem Punkte sich selbst treu zu bleiben. Der Schulbetrieb war auch damals schon darauf eingerichtet, daß nur derjenige vorwärtskommt, der seine Lehrer ein wenig zu bemogeln versteht. Diese Kunst mußte Fichte also auch lernen: aber sie stand in so tiefem Widerspruch zu seinem ganzen Wesen, daß er ihrer nie recht froh geworden ist; und noch später hat ihm die Erinnerung daran fast so wehe getan, wie dem heiligen Augustinus der Gedanke an die einst im Jugendübermut vollführte Plünderung eines Birnbaumes. Der Wert der sittlichen Selbstbehauptung, der später in Fichtes Lebenswerk die tiefste philosophische Begründung erhalten hat, hat schon den Jungen beseelt. „*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*“ schrieb er in Pforta als Wahlspruch in seine Bücher. Klopstock

[1] Vgl. den allem Anschein nach auf treu aufgefaßte Erzählungen aus Fichtes eignem Munde zurückgehenden Nachruf in der [Augsburger] Allgem. Zeitung 1814, Nr. 45, 47 und Beilage Nr. 24. Die Darstellung bei I. H. Fichte (Leb. u. Briefw.[2] I, 14 f.) macht den Eindruck einer sentimentalen Übermalung.

war sein erster Lieblingsdichter; auch zu den „Alten" gewann er bald ein Herzensverhältnis. Der „Sinn fürs Erhabene" (Leben und Briefw.² II, 503) war mächtig in ihm rege. Dann in der Primanerzeit zog ihn vor allen andern Lessing an. Dessen Schriften waren zwar in Pforta verboten, wie auch Wieland und Goethe auf dem Portenser Index standen und selbst Klopstock und Gellert nur in Auswahl zugelassen waren. Allein wenn man die Lehrer schon da hinters Licht führte, wo der Zweck lediglich eine bessere Zensur war, — um wieviel lieber hier, wo ehrlich empfundene Bildungsbedürfnisse als Triebfedern wirkten! Stand doch selbst einer der jungen Magister in dieser Frage auf der Seite der nach Selbständigkeit durstenden Jugend und versorgte seine Schützlinge mit verbotenen guten Büchern! Fichte bekam von ihm den „Anti-Göze", und er las ihn mit Begeisterung: sobald er in der Studentenzeit die Möglichkeit dazu hätte, wollte er Lessing persönlich aufsuchen. Allein dieser starb nur wenige Monate nach Fichtes Abgang von der Schule, und der Plan mußte unausgeführt bleiben.

Zweites Kapitel.

Die Universitäts- und Hauslehrerjahre.

Jena und Leipzig. Im Herbst 1780 begann Fichte seine Universitätsstudien. Er ging zuerst nach Jena und wurde *studiosus theologiae*. „Ich bestimmte mich schon in den frühesten Jahren für die Kanzel" schreibt er mehrere Jahre später („Kantstudien" VI, 188), und die seltsame Geschichte seiner Entdeckung durch Herrn v. Miltitz macht es ganz begreiflich, daß er es als selbstverständlich angesehen hat, er werde deshalb zum Studium erzogen, damit er sein Predigertalent ausbilde. Doch beschränkte er sich nicht auf das Hören theologischer Vorlesungen: seine tiefe Verehrung der alten Klassiker trieb ihn gleich im ersten Semester in eine Vorlesung über Aeschylus bei dem Philologen Schütz; sogar juristische Vorlesungen hat er gehört. Im folgenden Jahre (1781) zog er nach Leipzig, und hier erstreckten sich die Kollegien, die er hörte, über den Rahmen des „Notwendigen" weit

hinaus. Aber das Ideal eines Studenten ist er doch nicht gewesen: denn zu einem solchen gehört — es ist bedauerlich, aber unbestreitbar — beträchtlich mehr Geld, als Fichte zur Verfügung hatte. Vermutlich war schon der Hauptgrund für den baldigen Weggang von Jena der gewesen, daß er hoffte, an der Landesuniversität Leipzig leichter ein akademisches Benefizium erhalten zu können. Allein er bekam trotz mehrfacher Bewerbungen nichts; die Unterstützungen von der Miltitzschen Familie reichten nicht von ferne aus: so war er gezwungen, sich durch Erteilen von Privatstunden die notwendigsten Mittel zu erarbeiten. Dem Studieren sind solche Sorgen wenig günstig, und es kann daher nicht wundernehmen, daß Fichte nicht daran denken konnte, sich nach Ablauf der üblichen Semester einem Examen zu unterziehen. Ein lumpiger Intrigant benutzte die Gelegenheit, der Frau v. Miltitz klarzumachen, daß er seine akademischen Jahre verbummle, — und daraufhin hörten die Zuwendungen von dieser Seite gänzlich auf. Nun begannen sehr harte Jahre für Fichte. „Mein Aufenthalt in Leipzig hilft mir nichts, weil ich alle meine Zeit auf ganz heterogene Dinge wenden muß, um zu leben", schreibt er einmal in dieser Zeit (Leben u. Briefw.[2] I, 29). Er wurde Hauslehrer; als solcher ist er in verschiedene Orte in Kursachsen gekommen. — In einem Brief aus dem November 1787 („Kantstudien" VI, 185 f.) berichtet er, er habe in Jena, Leipzig und Wittenberg juristische Kollegia gehört: in der Wittenberger Liste der akademischen Bürger ist jedoch sein Name nicht zu finden. Am wahrscheinlichsten ist, daß Fichte als Hofmeister eines adligen Studenten in Wittenberg war: als solcher wurde er nicht immatrikuliert, kam aber in die Vorlesungen seines Schützlings.[1] Aus dem Jahre 1787 existieren mehrere Briefe und Briefentwürfe, die von der Not des Hauslehrers

[1] Daß Fichte außer in Jena und Leipzig auch in Wittenberg studiert habe, steht gedruckt wohl zum erstenmal in der barocken Broschüre „Die Erscheinungen des Engels Gabriel; oder: Der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte. Erster Teil. Im 7. Jahre der Fichte'schen Offenbarungen", S. 34. Auch der Nachruf in der Allg. Zeitung berichtet von einem Wittenberger Studienaufenthalt. In der späteren Zeit ist diese Überlieferung in Vergessenheit gekommen, und gerade die besseren und ausführlicheren Arbeiten über Fichtes Leben wissen nichts davon.

erzählen, der allerlei für seine Bildung getan hat, aber nie die Ruhe gefunden hat, sich für ein Examen vorzubereiten. Einen dieser Briefe (an den Konsistorialpräsidenten v. Burgsdorf) teilt die von Fichtes Sohn geschriebene Biographie (Leben u. Briefw.[2] I, 27 ff.) mit: „In meinen akademischen Jahren drückte mich der herbste Mangel zu Boden, der desto trauriger für mich war, als — ich wage mich Ew. mit allen meinen Fehlern zu zeigen — ich mich desselben bitterlich schämte; und dies benahm mir alle Möglichkeit emporzukommen. Ich nannte mich *studiosus theologiae.* Seit dem Jahre 1784 bin ich in verschiedenen Häusern in Sachsen nicht ohne Ehre Hauslehrer gewesen ... Ich habe über die meisten Gegenstände der Theologie gedacht, geredet und gearbeitet; aber ich gestehe, daß ich in einzelnen historischen Zweigen derselben, besonders im Hebräischen, Lücken habe ... Ich habe in meinen akademischen Jahren nie einen Anteil an den öffentlichen Wohltaten für Studierende gehabt, nie ein Stipendium oder des etwas genossen, ohnerachtet meine Armut klar zu erweisen ist. Wäre es möglich, in dieser Rücksicht eine auf die kurze Zeit völlig hinreichende Unterstützung zu erhalten, die mich in den Stand setzte, nur bis Ostern sorgenfrei mich der Theologie widmen zu können? ... Wenn Ew. so gnädig gewesen sind, bis hierher zu lesen, so wage ich es, Dieselben zu bitten, beiliegende Predigt durchzusehen. Ich sehe, wieviel ich durch ein Verlangen wage, das Ew. Geschäfte noch weiter stört; und ich kann nichts zur Entschuldigung anführen, als daß ich es ganz von Ew. Urteil wollte abhängen lassen, ob eine Unterstützung an mich zu wenden sei." Kurz darauf besuchte Fichte den Konsistorialpräsidenten persönlich; zwei Entwürfe zu einem nach diesem Besuch geschriebenen Briefe hat Kabitz veröffentlicht („Kantstudien" VI, 187 ff. und 190 ff.). Daraus ist zu ersehen, daß Burgsdorf den Bittsteller freundlich aufgenommen und mit der unbestimmten Hoffnung, „daß etwas für ihn getan werden könnte", entlassen hat. In beiden Briefentwürfen betont Fichte, er wisse, daß er ohne Parteilichkeit und mit dem reinsten Wunsche, Wahrheit zu finden, forsche, und er sei von der Güte Gottes überzeugt, daß sie einen aufrichtigen Forscher nicht werde fortirren lassen, wenn sie ihn auf dem Irrwege finde. Es scheint hiernach, daß

v. Burgsdorf, vielleicht auf Grund der eingesandten Predigt, Zweifel an der Rechtgläubigkeit Fichtes geschöpft hatte. Und da der Konsistorialpräsident wohl auch zur Güte Gottes gegen irrende Wahrheitssucher weniger Vertrauen hatte als Fichte, so stimmte ihn dessen zweiter Brief nicht günstiger. Fest steht wenigstens, daß Fichtes Bitte unerfüllt blieb. „Bei der Theologie mein Glück zu machen, sind mir nun beinahe alle Kanäle abgeschnitten", schreibt er am 26. November 1787 an seinen früheren Lehrer, den Professor der Dogmatik Pezold („Kantstudien" VI, 185 ff.), und er bittet ihn um seinen Rat, ob es nicht das beste wäre, die Theologie aufzugeben und auf ein juristisches Examen hinzuarbeiten; er meint, die Lücken, die in seiner juristischen Bildung noch auszufüllen wären, seien kleiner als die in seinen theologischen Kenntnissen. „Es ist wahr, nicht ohne den innersten Kampf habe ich diesen Gedanken Raum gegeben, da ich das Wohltätige der Religion Jesu und das Ehrwürdige, ein Lehrer dieser Religion zu sein, mit der innigsten Wärme erkannt habe: aber Schicksale, wie die mir neuerdings gewesen sind, scheinen mir der Wink der Vorsehung, daß sie mich hierinne nicht brauchen will."

Als Fichte diesen Brief schrieb, hatte er eine äußerlich angenehme, in höherem Betracht aber sehr unbefriedigende Hauslehrerstelle, die er denn auch bald aufgab. Und nun gestaltete sich sein Dasein immer trüber. Er war nach Leipzig zurückgekehrt. Als sein 26. Geburtstag herannahte, gingen seine geringen Mittel zu Ende. Schulden hatte er wohl schon seit längerer Zeit (vgl. Weinhold 24); aber er hatte sie gemacht in der Voraussicht einer besseren Zukunft. Jetzt war jede Hoffnung geschwunden; es war nicht mehr ehrlich, weiter zu borgen. Seine letzten Ersparnisse reichten gerade bis zum 18. Mai, dem Vorabend des Geburtstages — des letzten Geburtstages, den er erleben wird. Tief niedergedrückt von der Hoffnungslosigkeit seiner Lage betrat er an jenem Abend sein Zimmer, und hier — fand er einen Brief des Steuereinnehmers und Dichters Weiße, der ihn sofort zu sich bestellte. Fichte eilte hin und erfuhr, Herr Anton Ott in Zürich, Gasthofbesitzer zum Schwert, suche einen Hauslehrer, und er, Fichte, könne die Stelle haben. Das war Hilfe in der äußersten

1480 9

Not. Zwar waren noch drei Monate bis zum Antritt der Stelle zu überwinden; allein unter den neuen Aussichten war es nicht mehr unrecht, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Und es war diesmal auch nicht schwer, sie zu erhalten: denn der alte Weiße sah wohl, daß in Fichte etwas ganz Besonderes vorging, als er ihm von der Hauslehrerstelle sagte; er ließ sich alles erzählen und half als „Protektor junger Talente" (wie ihn Minor genannt hat) selbst über das nächste Vierteljahr hinweg. Einen Teil dieser Zeit verbrachte Fichte im Elternhaus in Rammenau, und jetzt lernte er eigentlich erst seine Geschwister kennen, besonders seinen Bruder Gotthelf. Zwei Jahre später schrieb er ihm: „Ich wünsche oft Dich zu mir, um so ein Gespräch zu führen, wie wir es im Jahr 88 oft hatten. Mit den wenigsten Menschen komme ich im vertrauten Umgange zurechte. In Dir hatte mir die Natur einen Freund gegeben, wie ich ihn bedarf. Warum mußten so verschiedene Lebensarten und solche Entfernungen uns trennen?" (Weinhold 9.)

Über die Entwicklung der philosophischen Anschauungen Fichtes bis zu dieser Zeit wissen wir wenig Bestimmtes. Die hin und wieder auftauchende Behauptung, Fichte habe sich vor seinem Kantstudium eingehend mit Spinoza beschäftigt, ist nicht hinlänglich bezeugt. Doch beweist ein Freundesbrief an Fichte vom 28. Januar 1785, daß Fichte schon damals vom Gedanken der unausweichlichen Notwendigkeit alles Geschehens durchdrungen war und daß er die Absicht hatte, eine Abhandlung über dieses Thema drucken zu lassen (Kabitz in den „Kantstudien" VI, 184f., vgl. 133f.). Sehr wahrscheinlich ist, daß er sich ziemlich bald mit Leibnitz vertraut gemacht hat: ein spiritualistischer Grundton, der an diesen größten Klassiker der Aufklärungsphilosophie erinnert, ist öfters aus den frühen Dokumenten von Fichtes Denken herauszuhören. Der schroffe, durch nichts abgeschwächte Determinismus mochte ihm wohl als die unvermeidliche Konsequenz aus Leibnitzens Prinzipien erscheinen. — In ganz anderer Beziehung ist für Fichtes philosophische Entwicklung ein Blatt bemerkenswert, das er am 24. Juli 1788, kurz vor der Abreise nach Zürich, im Elternhause mit „Zufälligen Gedanken in einer schlaflosen Nacht" beschrieben hat („Kantstudien" VI,

193 ff.). Es sind sozialphilosophische Auslassungen mit kritischen, teilweise satirischen Bemerkungen über die gegenwärtigen politischen Zustände, die Erziehungsgrundsätze, die wachsende Immoralität usw. Der Verfasser der Schrift über die Denkfreiheit und über die französische Revolution, sowie des Naturrechts kündigt sich an; er kennt und schätzt bereits Pestalozzi, und — in derselben Gesinnung wie später in den „Reden an die deutsche Nation" (9. Rede) — fügt er auch hier schon seinen anerkennenden Worten hinzu: „Er hätte noch weiter gehen, auch die höheren Stände ein bißchen beleuchten sollen." —

Zürich. Im August 1788 trat Fichte die weite Fußwanderung nach Zürich an; am 1. September übernahm er die neue Stelle. Zwei Kinder, ein Knabe von acht und ein Mädchen von sieben Jahren wurden ihm anvertraut. Freilich — obwohl Fichte den pädagogischen Aufgaben lebhaftes Interesse entgegenbrachte, war er doch viel zu sehr vom Bedürfnis nach Ausbildung seiner selbst erfüllt, als daß ihm seine Hauslehrerstellen etwas wesentlich anderes hätten sein können als die jeweiligen Grundlagen seiner wirtschaftlichen Selbsterhaltung. Somit war ihm die freie Zeit, die er für sich selbst erübrigen konnte, das Liebste und Wichtigste an jenen Stellungen. Im Hause Ott[1] kam nun noch dazu, daß ihm, der von früh auf unter dem Bewußtsein der Entrechtung des Armen gelitten hatte, die aristokratischen Allüren der Familie aufs tiefste zuwider waren: in den pädagogischen Zwistigkeiten, die Fichte ausfocht, kehrt die Forderung humaner Behandlung des Personals mehrmals wieder. Einen bleibenden Eindruck hat Fichtes Tätigkeit weder bei dem Knaben noch bei dem Mädchen hinterlassen. — Fichte schrieb später, nachdem er schon fast ein Jahr lang wieder von Zürich abgereist war, an seinen Bruder Gotthelf: „Ich verließ Zürich, weil es mir, wie ich mehrmals nach Hause geschrieben habe, in dem Hause, in welchem ich war, nicht ganz gefiel. Ich hatte von Anfange an eine Menge Vorurteile zu be-

[1] Der Zürcher Kunsthistoriker Salomon Vögelin, ein Enkel von Fichtes Schülerin, hat ein ausgezeichnetes „biographisches Denkmal" seiner Urgroßeltern entworfen: „Rittmeister Anton Ott, zum Schwert, und seine Gattin Dorothea Ott, geb. Rosenstock", Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1890.

kämpfen; ich hatte mit starrköpfigten Leuten zu tun. Endlich da ich durchgedrungen, und sie gewaltiger Weise gezwungen hatte, mich zu verehren, hatte ich meinen Abschied schon angekündigt; welchen zu widerrufen ich zu stolz und sie zu furchtsam waren, da sie nicht wissen konnten, ob ich ihre Vorschläge anhören würde. Ich hätte sie aber angehört. Übrigens bin ich mit großer Ehre von ihnen weggegangen: man hat mich dringend empfohlen; und noch jetzt stehe ich mit dem Hause im Briefwechsel" (Weinhold 19). In der Tat, Fichte hat dem Herrn und der Frau Ott gegenüber eine „gewaltige Weise" an den Tag gelegt; wenn aber die beiden wirklich „starrköpfigt" gewesen wären, so hätten sie den aus Leipzig bezogenen Hauslehrer nicht 19 Monate in ihrem Hause behalten. Denn dieser dehnte seine Erziehertätigkeit in höchst eigenmächtiger und für die Ottschen Eheleute wenig bequemer Weise auch über diese selbst aus, indem er ihnen erklärte, daß sie ihre Kinder durchaus nicht zu erziehen verständen und deshalb seiner pädagogischen Unterweisung bedürften. Als er nahezu ein Jahr bei ihnen verbracht hatte, legte er ein für die Eltern — besonders für Madame — bestimmtes Buch an, dem er die Aufschrift gab: „Tagebuch über die merklichsten Erziehungsfehler, die mir zu wissen gekommen sind." Aus einem anderen Tagebuch, das Fichte gleichzeitig für sich selbst führte, ist allerdings zu ersehen, daß es Madame nicht immer beliebte, die ihr übermittelten pädagogischen Abkanzlungen zu lesen.[1] Nicht ganz drei Wochen nach dem Beginn dieses offenen Kampfes kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen Fichte und seinem „Prinzipale", in der sich Ott dadurch die günstigere Position zu geben verstand, daß er die wirklich schwache Seite des Hauslehrers angriff: dieser sei an aller der schlechten Conduite Käpers (Kaspars) und Süsettes dadurch schuld, daß er sie nicht immer habe und so zu unterhalten wisse, daß sie ganz und unvermerkt und gern seinen Geist annähmen. Und Fichte macht in dem nur für sich selbst bestimmten Tagebuch dazu die Anmerkung, daß dieser Satz nicht so ganz unwahr

[1] Vgl. Hans Schulz, Joh. Gottlieb Fichte als Hauslehrer (Langensalza 1919), 12.

sei. Ott sprach sodann von einer eventuellen Lösung des Verhältnisses, und Fichte nannte Ostern: es war noch keine eigentliche Kündigung, — aber schließlich schied Fichte doch Ostern 1790 aus dem Hause. —

Schon die lateinische Abschiedsrede in Schulpforta hatte vom rechten Gebrauch der Regeln der Dicht- und Redekunst gehandelt, und gewiß mit Recht hatte Fichte in einem der Briefe an Burgsdorf gesagt, daß er (im Hinblick auf seinen künftigen Beruf als Prediger) seinen Stil nie ohne Übung gelassen habe (Leben u. Briefw.[2] I, 28). In der Zürcher Zeit dachte er sogar daran, die Vortragskunst zu seiner Lebensaufgabe zu machen. In der von seinem Sohne verfaßten Biographie ist (II[2], 3—10) ein „Plan anzustellender Redeübungen“[1] mitgeteilt, der mit dem Hinweis beginnt, daß schon die Staatsverfassung der Zürcher es nötig macht, öffentlich zu reden, und im weiteren entwickelt, in welcher Weise Fichte „Übungen im Reden und im Stile“ einrichten will. „Wie jede andere Kunst, so muß sich auch diese auf bestimmte Gesetze der menschlichen Seele gründen“: aber nicht systematische Vorlesungen über diese Gesetze, sondern Übungen will er abhalten, um auf diesem praktischen Wege jene Regeln dem Bewußtsein einzuprägen. Die schon Vorgebildeten sollen Vorträge halten: bei der Wahl der Themata „würde vorzüglich auf Erweckung und Nährung des vaterländischen und republikanischen Geistes, den der Verfasser dieses Vorschlags, so Ausländer er ist, fühlt und ehrt, auf Wiederholung der vaterländischen Geschichte durch Reden über ausgezeichnete Auftritte in derselben und auf reine, edle und männliche Moral Rücksicht genommen werden.“ Die Beurteilung wird zuerst die Wahrheit des Vorgetragenen prüfen: „denn Verfasser hält die Kunst, den Zuhörer zu überreden, wovon

[1] Fichtes Sohn datiert „Zürich 1787“. Aber Fichte kam erst 1788 nach Zürich. Den Plan der „Redeübungs-Schule“ faßte er, wie sein Tagebuch unter dem 2. August 1789 mitteilt, nachdem er im Begriffe gewesen war, seine „Condition wegen erschrecklicher Unannehmlichkeiten und wegen mannigfaltigen Verdrusses zu verlassen“; nun aber hat ihm „ohnlängst“ Herr Ott neue Anträge zu bleiben gemacht, was Fichte lieber war. Der Aufsatz ist also wohl im Sommer, allenfalls im Frühjahr 1789 entstanden.

man will, für einen sehr unreinen Auswuchs der Redekunst und glaubt, daß nichts ästhetisch schön sei, was nicht moralisch wahr ist.“ Dann ist auf Ordnung und richtige Gedankenfolge zu achten, dann auf den Stil, auf Bestimmtheit und auf Rheinheit der deutschen Sprache, endlich auf die „angemessene Deklamation und Aktion“ im mündlichen Vortrage. Weniger Vorgebildete sollen ihren Stil an den Klassikern üben durch Übersetzungen aus dem Lateinischen oder Französischen; dabei ist die Angemessenheit der Ausdrucksweise des Autors zu seiner Absicht genau zu untersuchen, sowie darauf zu achten, welche ästhetischen Werte bei der Übersetzung verloren gehen und wie sie etwa durch andere ersetzt werden können. „Überhaupt sind die Zuhörer auf alle die Vorteile hinzuleiten, auf die man fast nur durch Übersetzen aus fremden Sprachen aufmerksam wird: auf die Wirkung fast gleichbedeutender Wörter, auf den Periodenbau, auf die Wortsetzung u. dgl.“ Eine dritte Klasse würde aus solchen Teilnehmern bestehen, die die Übersetzungsübungen nicht mitmachen könnten: mit diesen wären ausgewählte Stücke aus deutschen klassischen Schriftstellern zu lesen und zu besprechen. Eine vierte Klasse endlich würde Übungen im richtigen Lesen als Vorbereitung zur Deklamation anzustellen haben. — Fichte hoffte, durch die Leitung einer nach diesen Gesichtspunkten eingerichteten Rednerschule „eine anständige Subsistenz“ zu finden. Lavater, mit dem er bald in näheren Verkehr gekommen war, sagte ihm seine Unterstützung zu. Ein undatierter Brief Fichtes an ihn (Zentralbibliothek Zürich) darf mit sehr großer Sicherheit in diesen Zusammenhang eingestellt werden: Fichte bittet darin um Lavaters kritische Erinnerungen zu dem beiliegenden Aufsatz, den er sodann nochmals abschreiben und Lavater wieder zustellen werde, damit ihn dieser mit ein paar empfehlenden Worten versehe und mit auf die Enveloppe gesetzten Namen von Haus zu Haus weiterschicken lasse. Jedenfalls kurz nach diesem Brief ist das Unternehmen abgebrochen worden. Für die Biographie Fichtes aber ist es nicht unwichtig: Fichte ist einer der gewaltigsten Redner aller Zeiten gewesen, und jener Entwurf zeigt, wie planmäßig er auf dieses Ziel hingearbeitet hat. Die zahlreichen Übersetzungen, die er bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein angefertigt hat, und bei denen

nur in einem einzigen Falle der Grund in äußeren Verhältnissen liegt, werden von hier aus verständlich. In der Zürcher Zeit übersetzte er, wie sein Sohn mitteilt, den ganzen Sallust (mit einer Einleitung über Stil und Charakter dieses Schriftstellers), ferner einzelne Oden des Horaz in metrischer Nachbildung und Stücke aus Montesquieu und Rousseau. Und ferner schrieb er, was wieder aufs engste mit den stilistischen Übungen zusammenhängt, eine Abhandlung über Klopstocks Messias, die die unpoetische Wirkung der sich darin aussprechenden Orthodoxie zeigen sollte. Es kann hiernach kein Zweifel daran sein, daß jenes Programm von persönlichen Erfahrungen und Zielen ausgeht. —

Es wurde schon erwähnt, daß Lavater zu Fichtes näheren Bekannten in Zürich gehörte; auch alle anderen Männer von Namen, die Zürich damals besaß, lernte Fichte bald kennen. Dies kam namentlich dadurch, daß er durch Lavater in das Haus des Wagmeisters[1] Hartmann Rahn eingeführt wurde, das ein Treffpunkt aller geistig angeregten Zürcher und durch Zürich reisenden Fremden war. Rahn war mit einer Schwester Klopstocks verheiratet gewesen; Klopstock hatte einst längere Zeit als Gast bei Rahns Eltern gewohnt und mit diesem Freundschaft geschlossen; aus der Freundschaft war Verwandtschaft geworden. Im Jahre 1788 war freilich Johanna Rahn, geborne Klopstock, schon seit langem gestorben; aber eine zweite Johanna Rahn, ihre Tochter, schaffte im Hause, und sie wurde für Fichte ein Magnet. „Sie haben ein Geheimnis," schrieb er ihr, als die Zeit seiner Abreise herannahte, „ein unerklärliches Geheimnis, immer stärker und fester an sich zu ketten. Mein Genius zwar deutete mir, als ich Sie das erstemal sah, ganz leise, daß diese Bekanntschaft für mein Herz, für meinen Charakter, für meine Bestimmung nicht gleichgültig sein werde. Aber sowie ich Sie näher kennen lernte, zog mein Verstand und mein Herz mich immer näher zu Ihnen hin, und jetzt — zieht sich das Band immer enger zu! — Wie machen Sie das? oder vielmehr, wie mache ich es? — O ich weiß es nur zu wohl! In Ihnen ruht ein Schatz, der sich

[1] Dieser Titel bezeichnete einen Beamten im Kaufhaus.

nur willkürlich eröffnet, der sich nicht ohne Wahl vergeudet; und einer gleichgestimmten Seele eröffnet er sich immer mehr und zieht sie an sich" (Leben u. Briefw.² I, 48). Johanna Rahn war vier Jahre älter als Fichte; sie war auch durchaus nicht etwa schön. Ein nach dem Urteil ihres Sohnes gutes Porträt von ihr (in Weinholds Buch „48 Briefe") zeigt ein Köpfchen, das in der Tat bei allem Mangel an Schönheit etwas recht Anziehendes hat; es ist ein liebes und kluges Gesicht. In einem Briefe, den Johanna später, als Fichtes junge Gattin, an ihren Schwager Gotthelf schrieb (Weinhold 43f.), schildert sie selbst ihre äußere Erscheinung mit liebenswürdigem Humor: „Vors erste bin ich klein, und war im 16. Jahre sehr fett, da ich seit der Zeit nun um ein Merkliches gemagert bin, so hat die einmal zu stark ausgedehnte Haut viele Runzeln bekommen, dazu gab mir die Natur ein widrig langes Kinn; und was nun das ärgste von allem ist, so hab ich wegen heftigen Zahnschmerzen (welches fast alle Leute in der Schweiz haben) mir meine obern Zähne ausziehen lassen; nun überlasse ich Ihrer eignen Einbildungskraft, mich so komisch darzustellen, als ich wirklich bin."

Dies war der größte Gewinn, den Fichte aus Rahns Haus und überhaupt aus Zürich davontrug: die treue Liebe einer charakterfesten und hingebungsfreudigen, klugen und frommen Braut. Fichte ist einer der ganz wenigen Verheirateten unter den großen Philosophen gewesen, und wenn er später derjenige Philosoph geworden ist, der zuerst den Gehalt der Vernunft entdeckt und die konkrete sittliche Gemeinschaft als die Daseinsweise dieses Gehalts bestimmt hat, so hat Johanna Fichte geborne Rahn an dieser spekulativen Großtat entscheidenden Anteil durch das, was sie war.

Die schon seit einiger Zeit vorbereitete Verlobung fand bei Fichtes Abreise, Ende März 1790, statt. Fichte hatte den Kopf voll großer Pläne. „Der Hauptendzweck meines Lebens", schrieb er noch in Zürich an Johanna, „ist der, mir jede Art von (nicht wissenschaftlicher — ich merke darin viel Eitles) sondern von Charakterbildung zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt. Ich forsche dem Gange der Vorsehung in meinem Leben nach und finde, daß eben dies auch wohl der Plan

der Vorsehung mit mir sein könnte. Ich habe manche Situationen erlebt, manche Rollen gespielt, mancherlei Menschen und Stände kennen gelernt, und im ganzen habe ich gefunden, daß durch alle diese Vorfälle mein Charakter immer bestimmter geworden ist. Es fehlte mir bei meinem ersten Eintritte in die Welt alles, als ein bildsames Herz. Manche dieser mir mangelnden Eigenschaften habe ich seitdem erhalten; viele, unter andern die, mich zuweilen nach andern zu akkommodieren, falsche oder meinem Charakter ganz entgegengesetzte Personen zu behandeln, etwas ins Größere zu wirken, fehlen mir noch gänzlich... Sollte die Vorsicht etwa den Plan haben, auch diese Fähigkeiten in mir zu entwickeln? Sollte sie es etwa durch mein Auftreten auf einem größern Schauplatze wollen?" (Leben u. Briefw.² I, 55/56). Mancherlei äußere Umstände schienen bei etwas sanguinischer Interpretation damals anzuzeigen, daß Fichtes Lebensweg zunächst an einen Hof führen werde, sei es als Prinzenerzieher oder selbst als eigentliches Mitglied der Hofgesellschaft. Fichte war noch nicht genugsam zum Manne geschmiedet, um den Wert der sich scheinbar öffnenden großen Möglichkeiten in erster Linie auf Grund einer ehrlichen Schätzung der eigenen lebendigen Kräfte zu beurteilen. Recht renommistisch heißt es noch ein Jahr später: „Ich war von Zürich aus dringend an den Premierminister in Dänemark, Graf von Bernstorf, an den großen Klopstock usw. empfohlen. Ich erwartete nichts weniger, als eine Ministerstelle in Kopenhagen" (Brief an Gotthelf vom 5. März 1791, Weinhold 19). Fichte glaubte, die Aussichten, die sich aufzutun schienen, als Winke der Vorsehung auffassen zu sollen. In dem gerade schon angeführten Briefe an Johanna schreibt er weiter: „Ich habe zu wenig Talente, mich zu pliieren, Leute, die mir zuwider sind, zu behandeln, kann nur mit braven Leuten zurecht kommen, bin zu offen; dies war Ihnen ein Grund mehr, daß ich an keinen Hof tauge, mir ist es im Gegenteil einer, daß ich daran *muß*, wenn sich mir eine Gelegenheit dazu darbietet, *um dadurch zu erlangen, was mir fehlt*... Ich glaube an eine Vorsehung, und ich merke auf ihre Winke" (Leben u. Briefw.² I, 56/57).

Die Art, wie Fichte die *Vorsehung* als sittliche Macht

erfaßt, die im Gewissen erkennbar wird, weist bedeutungsvoll vorwärts auf die Religionstheorie seiner reifen Jahre. Aber noch ist etwas von kleinmenschlichem Anthropomorphismus nicht überwunden: Fichte nimmt noch, was er später nicht mehr tut, konkrete freundliche Absichten der Vorsehung an: er erwartet, wohl noch gelegentlich in schlimm scheinende Situationen hineingeführt zu werden; wenn er aber standhalte, so werde auch die glückliche Wendung in den äußeren Verhältnissen nicht ausbleiben. Hat ihn doch die Vorsehung durch eine erstaunliche Fügung aus einem Gänsejungen zum Portenser Fürstenschüler gemacht, und hat sie ihm am 18. Mai 1788 nicht minder erstaunlich im Augenblick der höchsten Gefahr wieder die Existenzmöglichkeit gegeben! Später erkannte Fichte, daß in der Zurückführung solcher Ereignisse auf absichtliches Eingreifen der Vorsehung ein Rest von eudämonistischer Metaphysik liege: Gott aber ist nur darum die absolute sittliche Macht, weil er der Welt ein höchstes Gesetz gegeben hat, dem es auf das Glück nicht ankommt. Im Prinzip war Fichte schon in jener Zürcher Zeit über den Eudämonismus hinaus: er brauchte also nicht etwa Kant, um von der Lieblingsvorstellung der Aufklärungszeit loszukommen. An Johanna schreibt er (in dem schon zweimal zitierten Briefe, Leben u. Briefw.[2] I, 57/58): „Wenn Sie sagen: am Hofe, und wenn ich selbst Premierminister würde, wäre kein wahres Glück, so reden Sie aus meiner Seele. Das ist unter dem Monde nirgends, beim Dorfpfarrer ebensowenig als beim Premierminister. Der eine zählt Linsen, der andere Erbsen; das ist der ganze Unterschied. Glück ist nur jenseit des Grabes. Alles auf der Erde ist unbeschreiblich klein; das weiß ich: aber Glück ist's auch nicht, was ich suche; ich weiß, ich werde es nie finden. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir." Diese Sätze, besonders die beiden letzten, lauten nun beinahe, als wäre ein innerstes Motiv der Wissenschaftslehre fertig gewesen, ehe Fichte nur eine Zeile von Kant gelesen hatte. Aber man beachte die drei letzten Worte und höre, wie melancholisch Fichte fortfährt: „Ist das auch Täuschung? Es kann sein, aber es liegt doch Wahrheit zum Grunde."

Schon oben (S. 18) war darauf hingewiesen worden, daß Fichte bereits um 1784/85 vom Gedanken der unausweichlichen Notwendigkeit alles Geschehens ergriffen war. In der Zürcher Zeit hat ihn das Interesse für diese Theorie nicht verlassen. Gewillt, außer sich zu wirken, disputierte er oft darüber mit dem alten Rahn und mit seinen jungen Freunden, unter denen er freilich auch Widerstand fand, namentlich bei dem Bremer Theologen G. Nik. Achelis, der damals gleich ihm selbst als Hauslehrer in Zürich war, und den er um der Lauterkeit seines Wesens willen ungemein hoch schätzte. Auch Johanna suchte Fichte zu seiner Partei zu ziehen. Er hatte sich in die streng deterministische Lehre hineingedacht und hineingefunden wie in etwas Unvermeidliches. Es verbarg sich ihm nicht ganz, daß er nun keine festen Maßstäbe mehr hatte: er muß handeln, wie er handelt, und er muß denken, wie er denkt. Und wenn er denkt, Wahres gedacht zu haben, so heißt das nicht mehr, als daß er eben denkt, er habe Wahres gedacht. „Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir. Ist das auch Täuschung? Es kann sein" — —. Er hat es sich gewiß nicht gestanden, daß der Determinismus wie ein Alp auf ihm lastete; aber wer mit hellhörigem Sinn seine Briefe aus jener Zeit liest, der merkt es doch heraus; und wenn man dann vollends den lauten Jubel vernimmt, mit dem er bald nach der Rückkehr von Zürich die frohe Botschaft von der Freiheit ergreift, die er aus Kants Schriften herausliest, so kann man nicht mehr daran zweifeln, daß ihm der neue Glaube die Erlösung von einem furchtbaren Drucke gewesen ist. —

Die Rückkehr nach Leipzig. Fichte verließ Zürich mit Empfehlungsschreiben an Herrschaften der Stuttgarter und Weimarer Hofgesellschaft, und gleichzeitig war versucht worden, auch den Hof in Kopenhagen für ihn zu interessieren. Rahn und Lavater hatten beide getan, was sie tun konnten, um Fichte den Weg zu ebnen. Doch war ihre Mühe umsonst gewesen. Zwar wurde Fichte in Stuttgart „mit einer Distinktion aufgenommen, die alle Erwartung übersteigt" (Leben u. Briefw.^{2} I, 65); aber das war hier auch alles. In Weimar war Herder krank und konnte Fichte nicht empfangen, Goethe aber war verreist. So kam Fichte nach einer Reise von sechs Wochen wieder in Leipzig an, um

11 Karolin, den größten Teil seiner Barschaft, erleichtert und ohne jede bestimmte Aussicht. Noch hatte er zwar eine Menge von vagen Plänen. Ein Journal für Damen wollte er herausgeben, an einem Trauerspiel „arbeitete" er, mit dem Bewußtsein, „sicher nichts Kluges zu machen" — übrigens hatte er nach diesem Strohhalm schon einmal während der Nöte vor der Reise nach Zürich gegriffen —, und in Novellen versuchte er sich, die er selbst „eine Leserei" nennt, „die zu nichts gut ist als die Zeit zu töten" (Leben u. Briefw.[2] I, 74).[1] Die Zürcher Abhandlung über Klopstocks Messias hätte er gern im „Neuen deutschen Museum" erscheinen lassen: aber die Veröffentlichung unterblieb, weil der Herausgeber dieser Zeitschrift den Dichter nicht ärgern mochte.[2] Auch daran dachte er, Predigten drucken zu lassen; aber er vermochte keinen Buchhändler für den Plan zu gewinnen. Er hatte schon als Student, dann in der Hauslehrerzeit, auch noch in Zürich, oft und gerne gepredigt. Jetzt aber kam eine lange Pause. Am 5. September 1790, fast ein halbes Jahr nach dem Abschied von Zürich, schreibt er an seine Braut: „Gepredigt habe ich seit meiner Abreise aus der Schweiz nicht und werde auch, wenigstens in Leipzig, schwerlich predigen; es wäre nach meinen jetzigen Plänen verlorene Zeit, denn auch ein Tag ist mir kostbar" (Leben u. Briefw.[2] I, 83); er ist überhaupt in Zweifeln darüber, ob er „noch" zum Prediger bestimmt sein möge; aber er hat den Gedanken doch auch noch nicht

[1] Es ist nicht ausgeschlossen, daß die in Band VIII der Sämtlichen Werke mitgeteilte und in M. Runzes „Neuen Fichtefunden" (Gotha 1919) wiederabgedruckte rührsame Novelle „Das Tal der Liebenden" zu diesen literarischen Erzeugnissen gehört. Die von Fichtes Sohn angegebene Datierung „Geschrieben zu Zürich im Jahre 1786 oder 1787" ist unmöglich, da Fichte damals noch nicht in Zürich war; andrerseits liegt die Annahme nahe, daß die im Veltlin spielende Erzählung nicht vor dem Zürcher Aufenthalt geschrieben worden sei. Aber Runze hat sehr richtig darauf hingewiesen, daß die Novelle ein paar auffallende Anklänge an eine Predigt Fichtes aus dem Jahre 1786 enthält, und damit, schon in seiner Ausgabe der Predigten Fichtes (Leipzig 1918), die Vermutung sehr annehmbar gemacht, das „Tal der Liebenden" möchte bereits um das Jahr 1786 niedergeschrieben worden sein.

[2] Hans Schulz, Aus Fichtes Leben (Ergänzungshefte der „Kantstudien" Nr. 44, 1918), S. 1—3.

aufgegeben. Bald nach seiner Ankunft in Leipzig hatte er einen „Gelehrten" kennen gelernt, „der die Deklamation nach einem hartnäckigen Studio von 20 Jahren in die Form einer Wissenschaft gebracht und fast unwandelbar auf die Natur der Sache gegründet und leicht faßliche Regeln für sie erfunden hat, auch besondere Noten für ein zu deklamierendes Stück gibt, sie selbst mit der höchsten Vollkommenheit ausübt und die trefflichsten Schauspieler gezogen hat" (Leben und Briefw.[2] I, 72): bei diesem nahm er Privatstunden. An seine Braut schreibt er: „Ich habe nichts Geringeres im Sinne, als nach ihm der erste in dieser Kunst zu werden. Ich predige nicht mehr, bis ich ansehnliche Fortschritte darin werde gemacht haben. Mein ganzer Geist ist darauf gerichtet. Und dann — muß mein Ruf gemacht sein, oder es wäre kein Recht mehr in der Welt. Mein Sinn steht auf Weimar gerichtet, wo der Hof für dergleichen Dinge sehr viel Sinn hat" (a. a. O.). Ein paar Wochen später freilich meldet er: „Von meinem Lehrer in der Deklamation lerne ich in Absicht der Ausübung derselben nichts, was ich nicht schon vorher wußte; allenfalls zur Beurteilung der Deklamation anderer lerne ich mehr" (Leben u. Briefw.[2] I, 83). Und ähnlich erging es Fichte auch mit all seinen andern Plänen; einer nach dem andern sank dahin, und das wenige Geld, das nach der Reise noch übrig gewesen war, schmolz immer mehr zusammen.

Fichte war in Leipzig nicht mehr allzu weit von Rammenau entfernt; aber er wollte zunächst nicht bei seinen Angehörigen vorsprechen: „Ich kann sie jetzt nicht sehen, bis sich meine Lage geändert hat; dann werde ich einen kleinen Abstecher zu ihnen machen" (a. a. O. 70), schrieb er kurz nach der Ankunft in Leipzig. Im Elternhause aber, in dem die Mutter den manchmal etwas kreischenden Ton angab, war man nicht mehr sonderlich gut auf den 28jährigen Sohn zu sprechen, der noch immer nichts geworden war, ja nicht einmal ein Examen gemacht hatte. In dem Brief an Gotthelf vom 20. Juni 1790 verrät Fichte in den Schlußsätzen bereits eine recht gereizte Stimmung gegen die Mutter (und einige unter den Geschwistern); in einem am selben Tag an die „liebsten Eltern" selbst gesandten Brief macht er indessen noch den Versuch, in etwas großsprecherischer Weise

seinen Lebensgang und seine derzeitige Lage zu rechtfertigen. Allein der Konflikt war nicht aufzuhalten: die Mutter hatte ihren Ältesten seinerzeit ungern genug in die böse, von Sünden und Versuchungen volle Welt hinausziehen lassen; nur die Hoffnung, ihn einst als Pfarrer zu sehen, hatte sie mit der Tatsache seines Studiums versöhnt. Und jetzt schrieb er, er wolle an einen Hof (Weinhold 7) — also dahin, wo der Teufel seine treuesten und gelehrigsten Anhänger hat —, und sich auf eine Dorfpfarre setzen könne er einmal nicht (Weinhold 8). Das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn verschlechterte sich immer mehr. Zeitweise sind Annäherungsversuche von seiner Seite zu bemerken; auf der noch zu erwähnenden Reise von Krockow nach Zürich im Frühjahr 1793 hat er seine Eltern besucht und sich mit ihnen ganz friedlich über seine Heiratsabsichten ausgesprochen. Aber noch seine Briefe an Gotthelf vom 14. November 1795 und vom 8. Juni 1797 zeigen, daß keine wirkliche Aussöhnung stattgefunden hat. Aber 1805 hat Fichte seine Eltern wieder aufgesucht (auf der Reise nach Erlangen oder auf der Rückreise von dort nach Berlin), und in den folgenden Jahren, besonders nach dem 1812 erfolgten Tode seines stets von ihm geliebten und verehrten Vaters, hat er sich bemüht, seiner Mutter durch Geld und energische Briefe an die Geschwister das Leben möglichst sorgenfrei zu machen.

Zu den übrigen Mißgeschicken, die der Sommer 1790 über Fichte brachte, kam also auch noch dies, daß sich ihm das Elternhaus versperrte. „Ich habe fast alles verloren, als den Mut“ schrieb er am 1. August an seine Braut. Gerade in dieser Zeit aber kam der hochbedeutsame Umschwung, und er kam auch diesmal auf seltsame Art. Die geringen Barmittel waren aufgebraucht, kein Hof öffnete seine Hallen, und alle Versuche, von der Schriftstellerei zu leben, waren gescheitert: so ungerne er es tat, Fichte mußte wieder Privatstunden geben. Und nun meldete sich ein Student bei ihm und fragte, ob er Unterricht in der Kantischen Philosophie haben könnte, und in seiner Not sagte Fichte zu, obgleich er von Kant bis dahin nur wußte, daß er ein paar Bücher geschrieben habe, die niemand verstehen könne. Die erste Nachricht darüber gibt ein Brief an seine Braut

vom 12. August 1790; da heißt es: „Sage Deinem Papa, daß ich mich jetzt über Hals und Kopf in die Kantische Philosophie würfe und sichtbar spürte, daß Kopf und Herz dabei gewännen" (Leben u. Briefw.[2] I, 80). Kurz darauf muß sich Fichte gestehen, daß er, um leben zu können, wieder eine Hauslehrerstelle wird annehmen müssen: aber schon ist er dermaßen vom Kantischen Rigorismus gepackt, daß er die Tugend im Kampf mit den Neigungen anstrebt: „Ich suche völlig Herr über mich selbst zu werden und lege mir in dieser Absicht jetzt etwas auf, was ich nicht gern tue, versage mir jetzt etwas, was ich gern gehabt hätte, bloß darum, weil ich es gern gehabt hätte, kündige jeder aufkeimenden Leidenschaft, sowie sie sich blicken läßt, den Krieg an, und so werde ich dann dieser Störer unserer Ruhe und unserer Gesundheit immer mehr entledigt" (a. a. O. 84). Nun kann ihm auch die Aussicht auf erneute Hauslehrerzeit die frohe Stimmung nicht mehr trüben: „Die Unannehmlichkeiten des Hofmeisterlebens kenne ich zu gut, als daß ich mich von ihnen sollte schrecken lassen. Sie sind groß; aber doch sind sie zu ertragen. Überhaupt habe ich vor meinem projektvollen Geiste Ruhe gefunden, und ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in eine Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen. Ich hatte mich nämlich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der Kantischen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht und dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei einer schwankenden äußern Lage meine seligsten Tage verlebt. Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen, und alles, was ich, wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an, schreiben werde, wird über sie sein. Sie ist über alle Vorstellung schwer und bedarf es wohl, leichter gemacht zu werden" (a. a. O. 81/82). Alle Briefe Fichtes aus der nun folgenden Zeit sprechen

von der Seligkeit, von dem unendlichen Glück, das ihm das Studium der Kantischen Philosophie gewährt, und gerne betonen sie auch den ungeheuren Kontrast zwischen seiner seligen Stimmung und den unruhvollen äußeren Bedingungen, unter denen sein Erscheinungsdasein steht. Noch im März 1791 findet er über die damals schon mehrere Monate zurückliegende „Revolution in seinem Kopfe und Herzen" Worte, in denen das jubelnde Glücksgefühl jener befreienden Tage nachzittert: „Mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg: das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erden" (Weinhold 20). Es war Kants Freiheitslehre, die diese ungeheure Wirkung auf ihn ausgeübt hatte: in der intelligiblen Welt der Freiheit hatte er die Stätte gefunden, der sein wahres Ich angehörte und in der es sicher und geborgen war, ob auch das empirische Ich vom irdischen Getriebe hin und her geschleudert wurde.

In den (wohl aus den letzten Monaten des Jahres 1790 stammenden) fragmentarischen „Aphorismen über Religion und Deismus" (S. W. V, 1—8 = Leben u. Briefw.[2] II, 15—19) hat Fichte sein nun überwundenes System in ein paar kurzen Sätzen formuliert:

„a) Es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz und dessen Art zu existieren notwendig ist.

b) Nach und durch den ewigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.

c) Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt, wie sie ist. Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.

d) Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist.

e) Was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen, größeren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen. Es hat notwendige Folgen

auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso notwendig als die Existenz der Gottheit und also unvertilgbar sind."

Der letzte Absatz erklärt die Sünde für etwas, was nicht in der Persönlichkeit selbst seine letzte Wurzel hat, sondern in den allumfassenden Zusammenhängen des Daseins überhaupt: die Persönlichkeit ist nichts Selbständiges, wie schon unter d) auseinandergesetzt worden war. Was von der Sünde gesagt wird, findet *mutatis mutandis* auch auf alles Gute und Schöne Anwendung, was ein Mensch tun mag: er tut es nicht als selbständige sittliche Potenz, sondern die Umstände bringen es mit sich, daß er es tun muß. Sehr bezeichnend ist, was Fichte Ende 1790 darüber an Achelis schreibt, der seinen deterministischen Beweisgründen in Zürich tapferen Widerstand geleistet hatte, ohne freilich den Gegner besiegen zu können: „Ihnen besonders bin ich das Geständnis schuldig, daß ich jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Menschen glaube und wohl einsehe, daß nur unter dieser Voraussetzung Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral möglich ist, eine Wahrheit, die ich auch sonst sehr wohl einsah und auch Ihnen vielleicht eingestanden habe" (Leben u. Briefw.^{2} I, 107). Die letzten Worte werfen ein grelles Licht auf den seelischen Zustand Fichtes in der Zeit vor seinem Kantstudium. Fichte hatte sich, nachdem ihm die Reflexion den ursprünglichen Glauben an die Freiheit zerstört hatte, elend gefühlt; er hatte sein Elend nicht laut werden lassen; er hatte zwar für seine Ansichten geworben: doch nur zögernd hatte er sich dazu verstanden, auch die letzten Folgen anderen zu offenbaren; er empfand Widerwillen gegen diese Folgen, die er doch als unausweichlich zu erkennen glaubte. Darum bringt jetzt „der moralische Teil der Kantischen Philosophie, der aber ohne Studium der Kritik der reinen Vernunft unverständlich bleibt" (Leben u. Briefw.^{2} I, 107), eine unendliche Freudigkeit über ihn. „Ich lebe seit ungefähr 4—5 Monaten das glücklichste Leben in Leipzig, dessen ich mich in meinen ganzen Lebenstagen erinnere," schreibt er an Achelis (a. a. O.); und in derselben Zeit an Friedrich August Weißhuhn, einen Schul- und Universitätsfreund: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft' gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien

unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt! Welch ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfesten aus zerstört und der Begriff Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war; denn — verzeihen Sie mir — ich überrede mich nicht, daß vor der Kantischen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbständig zu brauchen wußte, anders gedacht hat als ich, und ich erinnere mich niemand gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte. Ehrliche Leute habe ich genug gefunden, die anders nicht dachten — das konnten sie überhaupt nicht — sondern fühlten. So täuschte es mich durch die scheinbare Konsequenz, und so täuscht es vielleicht noch tausend" (a. a. O. 109/11). Es ist der Gedanke der Selbständigkeit des Ich, der Fichte mit ungekanntem Kraftbewußtsein erfüllt; dieses auf sich selbst feststehende Ich lehrt ihn die Kritik der praktischen Vernunft kennen: aber die Kritik der reinen Vernunft ist Voraussetzung zu ihrem Verständnis; denn dort lernt man, was ein Objekt ist, und versteht, daß der Begriff der kausalen Notwendigkeit nur innerhalb der objektiven Welt Anwendbarkeit und Geltung hat, und erkennt ganz besonders, daß allem Objektiven das Subjekt vorausgesetzt ist — das Subjekt, das nicht unter der Objektsgesetzmäßigkeit steht, wie schon die Kritik der reinen Vernunft zeigt —, das Subjekt, das seine Selbständigkeit in einer Eigengesetzmäßigkeit der Freiheit bewährt, wie die Kritik der praktischen Vernunft hinzufügt. Vier Jahre nach dem ersten Kantstudium schrieb Fichte in seinem genialen Hauptwerk: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden und seinen Geist nicht geahnt" (I, 370). Die Voraussetzung des Kantverständnisses ist die Einsicht in die völlige Unvergleichbarkeit von Subjekt und Objekt, und diese Einsicht hat Fichte 1790 gelernt. Wir reflektieren in Objektsvorstellungen, und wenn wir auf uns selbst reflektieren, machen wir ein Objekt aus

uns; und wenn wir nun nicht darauf achten, daß wir, sofern wir Ich sind, eben nicht Objekt sein können, so bleiben wir in der Sphäre des objektiven Denkens hängen und geraten hier ganz folgerichtig auf die Vorstellung der kausalen Notwendigkeit unseres Denkens und Handelns. Hier gilt es einzusehen, daß wir keine Objekte sind, daß das Ich und die Lava im Monde ganz unvergleichbaren Sphären angehören — nicht etwa verschiedene Teile ein und derselben Welt sind. Das Ich ist kein Teil der Welt, sondern es steht diesseits der Welt als eine selbständige Potenz. Es kann mithin kein Objekt der Reflexion sein. Hier erblickt Fichte 1790, in den „Aphorismen über Religion und Deismus" die Bedeutung der Kantischen Grenzbestimmung der Erkenntnis: das Ich ist die Grenze der Reflexion; über „Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe" (S. W. V, 5) ist keine Untersuchung mehr möglich; und ebensowenig über das „objektive Wesen Gottes": Daß es eine Unmöglichkeit ist, von einem „objektiven" Wesen Gottes zu reden, daß Gott, wenn er ein „objektives" Wesen hätte, auch unter die Objekte gehören und der Reflexion zugänglich sein müßte, hat sich Fichte noch nicht klar gemacht, — wie auch Kant selbst noch in seinem letzten Hauptwerk, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) von der „göttlichen Naturbeschaffenheit" spricht (Reclam 151). Aber Fichtes Denken ist doch 1790 bereits auf sicherer Bahn, wenn ihm auch noch die Wendungen „Gottes objektives Dasein" und „objektives Wesen" entschlüpfen: in Wahrheit denkt er Gott nicht als ein Objekt, sondern er denkt ihn bereits durch die Grenze unserer Ichheit von der Welt der Objekte geschieden — geschieden für unsere Erkenntnis. Zunächst, bei noch mangelnder Vertrautheit mit den neuen Gedanken, nahm Fichte keinen Anstoß daran, Gott ein objektives Wesen zuzuschreiben: aber sehr bald entdeckte er, daß die Konsequenz des kritischen Prinzips verbot, die intelligible Welt mit „Objekten" zu bevölkern (vgl. I, 151). Es gibt, genau gesprochen, kein Jenseits, sondern nur ein Diesseits der genannten Grenze, ein Diesseits der objektiven Welt.

Fichtes Interesse an der Kantischen Philosophie geht, wie gezeigt, zuhöchst auf die Idee der Freiheit. Die Lehre von der Freiheit aber versteht man nur, wenn man weiß, was Naturnot-

wendigkeit ist: zum Studium der Kritik der praktischen Vernunft ist das der Kritik der reinen Vernunft nicht zu entbehren. Aber ebenso wie Kant selbst gesehen hat, daß diese beiden Werke doch nicht in dem einfachen Verhältnis zueinander stehen, daß die zweite Kritik das System da weiterführte, wo die erste aufgehört hat, sondern daß zwischen den beiden Werken ein Gegensatz besteht, der überbrückt sein will; und wie Kant deshalb die Kritik der Urteilskraft geschrieben hat: so mußte auch Fichte — gerade weil er von dem Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit herkam — schnell bemerken, daß die systematisch entscheidenden Aufklärungen in der Kritik der Urteilskraft zu erwarten sind. An diese Schrift machte er sich mit besonderem Eifer. Sie kam ihm „ziemlich dunkel" vor, und ganz besonders dunkel fand er ihre Einleitung, in der eben die grundsätzlichen Darlegungen über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit enthalten sind (Leben u. Briefw.[2] I, 111 f.). Vom September 1790 bis zum Beginn des Jahres 1791 arbeitete er an einem „Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft", den er auch drucken lassen wollte. Noch im Juli 1791, als er schon Kants persönliche Bekanntschaft gemacht hatte, war der Plan nicht gänzlich zurückgelegt („Kantstudien" VI, 202). Der letzte Grund dafür, daß das Manuskript unvollendet geblieben ist, darf mit Bestimmtheit darin gesucht werden, daß Fichte gerade mit denjenigen Partien, die ihm die wichtigsten waren, nicht ganz ins reine gekommen ist (Leben u. Briefw.[2] I, 112), — und das ist kein Wunder: die Unzulänglichkeiten in Kants Versuch, der kritischen Philosophie systematische Einheit zu geben, haben Fichte später über den Kantischen Standpunkt hinausgetrieben. Kants Philosophie hat nur die Einheit der Methode; sie hat (in dem Verhältnis der kritischen Hauptwerke zueinander) nicht einmal reinliche Zusammenstimmung der Resultate. Aber Einheit des Systems fordert Zurückführung aller besonderen Disziplinen und Probleme auf ein Prinzip, von dem sie nicht nur der methodischen Form, sondern auch dem Inhalt nach bestimmt werden. Gewiß hat Fichte dies 1790 und 91 noch nicht gewußt; aber sein philosophischer Genius behütete ihn doch damals schon davor, sich mit einer Lehre zufrieden zu geben, die

dieser Forderung nicht entsprach, und gewährte ihm — was den Kantianern versagt blieb — die köstliche Gabe sehnsüchtigen Strebens.

Doch auch ein ganz unwissenschaftliches Motiv hat mitgewirkt, die Veröffentlichung des erklärenden Auszugs aus der Kritik der Urteilskraft zu verhindern. Fichte war, wie er am 27. Dezember 1790 an seine Braut schrieb, mit dem Schriftchen „höchst unzufrieden“: aber seine Braut hatte ihn, als sich seine Aussichten in Leipzig verschlechterten, gebeten, nach Zürich zurückzukommen; das Haus ihres Vaters und ihre Arme ständen ihm offen. Diesem Antrag wollte er folgen, aber — um nicht die Familie Rahn und sich selbst lieblosem Gerede auszusetzen — erst, wenn er sich einigen Anspruch auf den Namen eines Gelehrten und Schriftstellers erworben hätte. Dieser Grund aber, die Publikation seiner Schrift zu betreiben, fiel nach einiger Zeit weg, und zwar durch eine sehr ärgerliche Veranlassung: Rahn hatte den größten Teil seines Vermögens einem Manne anvertraut, der im Frühjahr 1791, kurz bevor sich Fichte zur Reise nach Zürich rüsten wollte, Bankrott machte. Dadurch war die Möglichkeit der Verheiratung ins unbestimmte verschoben, und Fichte ließ nun sein Manuskript liegen.

Allerdings ist er bereits einige Tage, bevor er die Kunde von Rahns schwerem Vermögensverlust erhielt, mit dem Gedanken umgegangen, nicht nach Zürich zu reisen und sein Werkchen unveröffentlicht zu lassen. Der rätselhafteste von all seinen Briefen gibt davon Nachricht. Es ist der Brief an Gotthelf vom 5. März 1791 (Weinhold 18 ff.). Noch am 1. März hatte er in sehr innigem Tone an Johanna geschrieben und ihr ganz bestimmt mitgeteilt, er werde an einem der ersten Tage des April zu ihr abreisen. Er hatte von seinem Charakter gesprochen und sich eine „schwankende Gemütsverfassung“ schuld gegeben: er habe sich immer von den Umständen leiten lassen. „Nimm Du mich hin“, hatte er dann der Braut zugerufen, „und fixiere diese Unbeständigkeit!“ Und dann hatte er fortgefahren: „Doch indem ich meine Unbeständigkeit anklage, wie glücklich bin ich, daß ich diese Klagen in ein Herz ausschütte, das sich und mich zu wohl kennt, um mich mißzuverstehen. Eine meiner Empfin-

dungen kann ich von Unbeständigkeit ausnehmen. Ich darf es sagen, daß ich Dir nie, auch nicht in Gedanken, ungetreu gewesen bin" (Leben u. Briefw.[2] I, 101/02). „In einer sehr sanften Rührung schließt diesen Brief ewig der Deine" waren die letzten Worte. Fünf Tage darauf schreibt er ausführlich an seinen Bruder über Familienangelegenheiten, Zürich, Kantische Philosophie, Pläne und Aussichten und auch über sein Verhältnis zum Hause Rahn. Und hier berührt peinlich zu sehen, wie er Johanna sozusagen als den an seinen nahen Beziehungen zu ihr schuldigen Teil hinstellt, zumal seine eignen Zürcher Briefe deutlich das Gegenteil beweisen; er schreibt von „unbestimmten Versprechungen", mit denen er sich seinerzeit von ihr verabschiedet habe, sagt allerdings auch alles mögliche Gute über ihren Charakter und Verstand, spricht von ihrem Antrag, zu ihr nach Zürich zu kommen, und fährt dann fort: „Noch da ich meinen letzten Brief schrieb, war ich der Meinung und schrieb daher, daß ich zu Ostern nach der Schweiz gehen würde. Aber von einer andern Seite hat eine gewisse Begebenheit wieder meinen ganzen Durst in die Welt hinaus aufgeweckt; ich liebe die Sitten der Schweizer nicht und würde ungern unter ihnen leben, es ist immer eine gewagte Sache, sich zu verheiraten, ohne ein Amt zu haben; und endlich fühle ich zu viel Kraft und Trieb in mir, um mir durch eine Verheiratung gleichsam die Flügel abzuschneiden, mich in ein Joch zu fesseln, von dem ich nie wieder loskommen kann, und mich nun so gutwillig zu entschließen, mein Leben als ein Alltagsmensch vollends zu verleben. Ich bin also seit einiger Zeit sehr unentschlossen, ob ich gehen werde. Gehe ich aber nicht, so weiß ich nicht, was ich anfangen werde... Ich darf dann nicht in Leipzig bleiben, weil meine Geliebte mich hier zu gut zu finden weiß; weil ich mich der Fortdauer eines Briefwechsels aussetze, der mir sehr beschwerlich werden würde; weil ich ihr die in meiner Seele vorgegangene Veränderung nicht plötzlich sagen, sondern sie allmählich darauf vorbereiten will" (Weinhold 22). Was zuvörderst die „gewisse Begebenheit" angeht, so fehlt zur Zeit noch jede Unterlage für eine einleuchtende Vermutung. Die „in seiner Seele vorgegangene Veränderung" kann nicht wohl bloß die Absicht einer Verschiebung der Hochzeit sein: dazu wäre es nicht

nötig, daß er sich für Johanna unauffindbar macht. Auch der kühle Ton, in dem er von ihr handelt, die lieblose Art, wie er erzählt, daß nicht er sich um sie, sondern sie sich um ihn bemüht habe, zwingt zur Annahme, daß er die Fessel der Verlobung überhaupt abschütteln wollte. Was er an der angeführten Stelle an Motiven mitteilt, erinnert lebhaft an das, was Goethe am Ende des 11. Buches von „Dichtung und Wahrheit" zu denken aufgibt.

Der Brief an Gotthelf vom 5. März 1791 steht mit dem, was er über das Verhältnis Fichtes zu Johanna sagt, ganz allein da. Keine Spur von solchem Schwanken vorher, keine nachher. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade die Nachricht von dem Vermögensverlust und einer gleichzeitigen schweren Erkrankung des alten Rahn Fichte bewogen hat, nun erst recht treu zu seiner Verlobten zu stehn. —

Die Reise nach Warschau. Bald danach, gegen Ende April, öffnete sich für Fichte die Möglichkeit, nach Warschau in das Haus des Grafen v. Plater zu kommen. Er sollte dort Hauslehrer des einzigen Sohnes werden und diesen später bei seinen Universitätsstudien begleiten. Nun hatte er eine Hofmeisterstellung bei einem schon erwachsenen jungen Herrn, die ihm Gelegenheit gäbe, wieder an einer Universität zu arbeiten, immer als etwas sehr Annehmbares angesehen (Leben u. Briefw.^{2} I, 68). Er nahm an und machte sich alsbald auf den Weg. „Meine Reise", so schrieb er im folgenden Sommer an einen Freund, „dauerte gegen fünf Wochen, hatte durch Sachsen und Schlesien, wo ich sie zu Fuße machte, ihre Freuden, und durch Polen, wo ich mit Fuhrleuten ging, ihre Leiden" („Kantstudien" VI, 200/01). Ein Reisetagebuch, das er auch später in Königsberg fortsetzte und etwas ausarbeitete, so daß wenigstens die (Leben u. Briefw.^{2} I, 118—126, 128—131, 136—137) veröffentlichten Abschnitte nahezu druckfertig sind, berichtet eingehend; es ist namentlich deshalb lesenswert, weil es zeigt, mit wie vielfältigen Interessen Fichte, der damals allerdings schon vieler Menschen Städte gesehen hatte, seine Wanderung unternahm. Sein Weg führte ihn ganz nahe an seinem Elternhause vorbei; doch hat er es nicht betreten: er schickte aber von Bischofswerda aus einen Brief dahin, der den Vater und die Brüder Gotthelf und Gottlob herüberbestellte.

„Der gute, brave, herzliche Vater!“ heißt es in dem Tagebuch. „Wie wohl tut mir stets sein Anblick und sein Ton und sein Räsonnement! Mache mich, Gott, zu so einem guten, ehrlichen, rechtschaffenen Manne und nimm mir alle meine Weisheit, und ich habe immer gewonnen!“ (A. a. O. 119.)

Auch durch Orte, in denen er ehemals Hauslehrer gewesen war, ist Fichte gekommen — mit seltsam gemischten Gefühlen. „Man erkannte mich nicht mehr, wohl mit Recht!“ schreibt er bei Erwähnung eines solchen Hauses (119). Bald aber kam er in Gegenden, die ihm noch fremd waren, und nun ist es bezeichnend für seine Denkweise, wie er überall bemüht ist, das Charakteristische der Städte und Länder und Leute zu erfassen. Er sucht die Volkscharaktere und Rassenunterschiede zu bestimmen: Sachsen und Schlesier und Polen und Juden sieht er und vergleicht sie. Besonders gut kommen die Schlesier weg (122). Er versteht die geographischen Bedingungen der Lebensführung, und sehr merkwürdig ist, wie er überall auf die Verschiedenheiten in der Bauweise achtet, auf die Bauart von Kirchen und Wohnhäusern nicht nur, sondern auch auf die Art der Straßen- und Städteanlagen. Die Beschreibung solcher Dinge ist manchmal recht naiv; von Baustilen hat er sehr wenig Ahnung: und dennoch ist er überall bestrebt, die Baugesinnung zu enträtseln, und es dämmert ihm der Gedanke auf, daß „die ursprüngliche Bildung der Gegend“ daran Anteil hat, daß hier anders gebaut wird als dort; er ahnt tiefere Zusammenhänge zwischen der Bauweise und den gesamten Daseinsbedingungen (120). Fichtes Sohn hat im zweiten Bande der Lebensbeschreibung (572ff.) ein Schreiben Fichtes über Baukunst veröffentlicht. Es ist nicht datiert, stammt aber zweifellos aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens. Dieses Schreiben liefert freilich den stärksten Beweis dafür, daß Fichte das Wesen der Baukunst nicht verstanden hat (er meint dort, die den Raum abschließenden Flächen eines Bauwerks würden durch den bloßen Begriff von dem Zwecke, der durch das Gebäude erreicht werden soll, bestimmt, und hierbei komme noch nichts Künstlerisches in Frage: Kunst werde die Architektur erst dadurch, daß sie zur „Verzierung“ der Flächen übergehe). Wenn man liest, einen wie breiten Raum die Schilderungen der Archi-

tekturwerke in dem Tagebuch des 29jährigen einnehmen, und wie zutreffend oft die Gesichtspunkte der Beurteilung sind, so verwundert man sich etwas darüber, daß aus diesen Ansätzen nichts Besseres geworden ist, und daß überhaupt das System der Wissenschaftslehre der Kunst keine sichere Stelle hat anweisen können. Wie lautet es doch, als verriete sich das Verlangen nach der Begründung der Kunst im Wesenhaften und Echten, wenn Fichte von den Warschauer Palästen schreibt, alle Pracht der Architektur sei an sie verschwendet: „Doch haben sie vom Massiven nur den Schein; sie sind nämlich nur von Ziegelsteinen, die nach der Form von Quadern geordnet und angestrichen sind" (125). Und der unmittelbar folgende Satz sieht so aus, daß man ihn gerne als ein Zeugnis der Aufnahmefähigkeit für die Sprache charakteristischer Formen nehmen möchte: „Auf dem Pferdemarkt ist die evangelische Kirche, ein runder Dom mit einer Kuppel, in die das Licht von oben hineinfällt."

Am 7. Juni 1791 war Fichte in Warschau angelangt; zwei Tage darauf wurde er der Platerschen Familie vorgestellt. Das Tagebuch schildert die Gräfin und den Grafen mit folgenden Worten: „Madame ist eine Frau der großen Welt, und da ich noch wenig dergleichen gesehen hatte, so konnte es nicht fehlen, daß sie mir nicht unausstehlich werden mußte. Sie ist groß, die Augenknochen stehen stark hervor; dabei hat ihr Blick etwas Leidenschaftliches, Gereiztes. Der Ton ihrer Stimme stumpf, ohne Silber, wie ich es hier bei mehreren Frauen von Stande bemerkte. Sie stößt mit der Zunge an, ich glaube aus Affektation, redet immer im Kommandierton, rasch, undeutlich, weshalb sie schwer zu verstehen ist. Sie ist nie zu Hause, kommt, redet ein paar Worte, läßt sich von ihrem gehorsamen Manne die Hand küssen und geht. Er ist ein guter, ehrlicher Mann, dick und träge, ein Jaherr" (126). Nicht viel besser als die Gräfin dem neuen Hofmeister gefiel, gefiel dieser ihr. Er sprach das Französische nicht gut genug, machte ein zu ernstes Gesicht und zeigte vor allem zu wenig Unterwürfigkeit. Die Gräfin sprach ihr Mißfallen offen aus. Fichte ging in seinen Gasthof zurück und schrieb ihr, bei dem Urteil, das sie über ihn gefällt habe, würde es ihm unmöglich sein, das Ansehen in ihrem Hause zu

behaupten, das ein Erzieher haben müsse; er bitte deshalb um seine Entlassung. Er sehe ein, daß er das nicht leiste, was man sich von ihm versprochen habe; wohl aber könne er leisten, was er versprochen habe: er trage also an dem entstandenen Irrtum keine Schuld, und deshalb bitte er um Entschädigung. Die Gräfin versuchte, diese Verbindlichkeit dadurch zu beseitigen, daß sie eine andere Erzieherstelle in Warschau für Fichte besorgen wollte. Doch Fichte trat ihr mit kraftvollem Stolz entgegen: er bestimme ganz allein darüber, welche Stelle er etwa antreten wolle, und ihr gegenüber habe er ein Recht auf Schadloshaltung. Als ein in diesem Sinne abgefaßtes Schreiben die Situation jedoch nur verschärft hatte, drohte er mit den Gerichten. Daraufhin regelte sich die Angelegenheit, und Fichte erhielt eine Summe, die ihm bis zum Herbst Lebensunterhalt gab, — nach glaubwürdigem Bericht[1] 50 Dukaten.

Am 23. Juni, dem Fronleichnamstag, hat Fichte in der deutschen evangelischen Kirche zu Warschau gepredigt, nach langer Pause zum erstenmal. Gegenstand der Predigt (Nachgel. W. III = S. W. XI, 209 ff.) ist die Einsetzung des Abendmahls. Die Predigt ist im ganzen nicht ungeschickt, und es läßt sich begreifen, daß das Tagebuch berichtet, sie habe „den Beifall aller Klugen" gehabt (128). Allein ein Hauptteil ist von Philosophie, genauer von kritisch angehauchter Metaphysik erfüllt, und dieser Einschlag wirkt nicht gerade erfreulich. Fichte versucht eine seltsame naturphilosophische Um- oder Ausdeutung der Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Jesu und beruft sich darauf, daß niemand aus Vernunftgründen die Unmöglichkeit seiner wunderlichen Substanztheorie zeigen könne, wie sie freilich auch ebensowenig durch Vernunftgründe zu beweisen sei (XI, 216): er macht also einen sehr ausgiebigen Gebrauch von der Kantischen Lehre von der Unwiderlegbarkeit der unbeweisbaren Glaubenssätze. Weniger fatal wirkt der Kantische Einfluß, wenn Fichte seinen Zuhörern sagt: „Es kommt gar nicht darauf an, ob wir fein fromm alles wegglauben, was uns aus irgendeiner Quelle her für Bestandteil der Religion anempfohlen

[1] Nachruf in der [Augsburger] Allgem. Zeitung 1814, Nr. 45.

wird, und ob in unserm Glaubensbekenntnisse recht viel Artikel stehen: auf unsern Wandel kommt es an" (218). Freilich ist Fichte später über diese Kantische Disjunktion hinausgewachsen: indem er alle Probleme der Philosophie, die der theoretischen wie die der praktischen, aus einem Prinzip, dem absoluten Ich, d. h. aus der lebendigen Wahrheit, aus Gott selbst herzuleiten unternahm, hörte der „Wandel" auf, den Primat zu haben, und das „Erkennen" trat an die entscheidende Stelle; nicht das Erkennen, auf das sich die Kantische Disjunktion bezieht, sondern ein Erkennen, das das Leben selber ist (IV, 369). Vorerst aber ist Fichte noch Kantianer. Allein ein Zug geht doch schon durch seine Warschauer Predigt, für den im Rahmen des Kantianismus kein Platz ist, ein eigentümlich christlicher Zug, der dann in der vollendeten Wissenschaftslehre in philosophisch durchdrungener Art da ist: das Bewußtsein einer Liebe, die etwas anderes ist als die „pathologische Liebe", die Kant mit Recht gering schätzt, aber auch etwas anderes als jene „praktische Liebe", die nur bedeutet, daß die Pflicht gerne getan wird, und die — eben weil sie auch nur etwas Pathologisches, nämlich die zufällige Zusammenstimmung der Gemütsbeschaffenheit mit dem Pflichtgebot bezeichnet — gar nicht sittlich geboten werden kann (Kritik der praktischen Vernunft, Reclam 100 f.). Aber Fichte hatte damals kein Bewußtsein davon, daß zwischen dem Christentum Kants und dem seinigen eine Differenz war.

Königsberg. Die Kritik aller Offenbarung. Als sich Fichtes Engagement in Warschau gelöst hatte, war sein ganzer Sinn darauf gerichtet: Nun nach Königsberg zu ihm! Das eroberte Geld sollte ihm dazu dienen, unter Kants Leitung weiter zu studieren. Zwei Tage nach dem Fronleichnamsfest reiste er mit einem Königsberger Fuhrmann ab; am 1. Juli 1791 war er am Ziel, und am 4. machte er seinen ersten Besuch bei dem großen Manne. Der Besuch verlief ziemlich ergebnislos; Fichte war enttäuscht; Kant hatte ihn „nicht sonderlich" aufgenommen (Tagebuch; Leben u. Briefw.[2] I, 129). Er hospitierte in Kants Vorlesungen: auch diese blieben hinter seinen Erwartungen zurück: „Sein Vortrag ist schläfrig" (a. a. O.). Ein kurz darauf geschriebener Brief berichtet über die ersten Eindrücke und die

nächsten Absichten: „Ich werde wahrscheinlich bis Michaelis in Königsberg bleiben, Kantische Philosophie studieren, alles anwenden, um meinem Geiste einen neuen, freien Schwung zu geben. Ob Kant, in Rücksicht auf welchen ich vorzüglich nach Königsberg ging, mir viel helfen werde, weiß ich noch nicht. Seine Kollegien sind nicht so brauchbar als seine Schriften. Sein schwächlicher Körper ist es müde, einen so großen Geist zu beherbergen. Kant ist schon sehr hinfällig, und das Gedächtnis fängt an ihn zu verlassen ... Von Michaelis, vielleicht noch eher, stehe ich wieder unter der unmittelbaren Vormundschaft der Vorsehung" („Kantstudien" VI, 201). Allein wenn auch Fichte nun keine großen Hoffnungen mehr auf die persönliche Fühlung mit Kant setzte, so gab er darum doch den Plan noch nicht auf, in nähere Beziehung zu ihm zu kommen. „Schon lange", schreibt er in sein Tagebuch, „wollte ich Kant ernsthafter besuchen, fand aber kein Mittel. Endlich fiel ich darauf, eine ‚Kritik aller Offenbarung' zu schreiben und sie ihm statt einer Empfehlung zu überreichen. Ich fing ungefähr den 13. [Juli] damit an und arbeitete seitdem ununterbrochen fort" (Leben u. Briefw. ² I, 129). Am 18. August war die Arbeit fertig; Fichte schrieb als Widmung die einfachen und großen Worte „Dem Philosophen" auf den Titel und schickte sein Manuskript mit einem sehr eindrucksvoll abgefaßten Begleitschreiben (Leben u. Briefw. ² II, 143 f.) an Kant.

In der bis dahin verflossenen Zeit seines Königsberger Aufenthaltes hatte er ganz zurückgezogen gelebt. Obwohl er in den Briefen aus jener Zeit öfters geschrieben hatte, daß er sich nach einem Freunde sehnt (Leben u. Briefw. ² II, 86, „Kantstudien" VI, 200), so wich er doch jetzt jedem Umgange aus, und der einzige, der ihm damals dennoch nahe trat, mußte sich anstrengen, Fichtes passiven Widerstand zu überwinden. Dieser eine war Theodor v. Schön, damals ein Student im 19. Lebensjahre, später einer der größten Staatsmänner, die Preußen je gehabt hat: Etwa im Jahre 1795 hatte ihm Kant einmal gesagt, die Eingeweide drehten sich ihm im Leibe um, wenn er an die Erbuntertänigkeit in Preußen dächte, und Schön hat das Wort nie vergessen (Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg, Theodor von Schön, Halle a. S. 1875, I, 40). Er ist 12 Jahre später

nach langer, harter Arbeit gegen die entgegenstehenden Vorurteile einer der Urheber des Gesetzes vom 9. Oktober 1807 geworden, das die Aufhebung der Erbuntertänigkeit gebracht hat.

Schön und Fichte waren wahlverwandte Geister. Vom ersten zufälligen Zusammentreffen an fühlte sich der junge Student mächtig zu dem verschlossenen Manne hingezogen, und er ließ nicht ab, bis er sich seinen Freund nennen durfte. Sein Bericht hierüber ist wert, gekannt zu werden: „Im letzten Jahre meines Studentenlebens kam Fichte nach Königsberg. Gänzlich unbekannt kam er an die Wirtstafel, wo ich Mittag aß. Anfangs nahm er keinen Teil an dem Gespräche der Gesellschaft, welche aus Militärpersonen, Beamten, Kaufleuten, Studenten und Reisenden bestand. Als aber einer aus der Gesellschaft zur Begründung seiner Behauptung sich unrichtig auf Kant bezog, da sagte ihm Fichte: ‚wahrscheinlich habe er Kant nicht gelesen!' und nun nahm Fichte tätigen Anteil an der Unterhaltung. Er entfernte sich gleich nach dem letzten Gerichte. Seine Äußerungen hatten allgemeines Interesse erregt, und nun verhandelte man allgemein, wer der Mann wohl sein könne. — Für einen Gelehrten von Profession war er zu elegant, modern gekleidet, für einen reisenden Kaufmann war er zu wissenschaftlich gebildet, von den offiziellen Schranken, welche bei den Beamten sich bald verraten, war keine Spur. Ein alter Kapitän hob nur die gewaltigen Muskeln und die große Nase heraus. Am andern Mittage war Fichte wieder da. Hier ließ man von ihm das Gespräch schon in einzelnen Momenten leiten, zum zweiten Male saß ich an meinem schmalen Tische ihm unmittelbar gegenüber. — Fichtes einzelne Andeutungen ließen hohe philosophische Bildung voraussetzen, und indem wir zusammen die Treppe hinabgingen, war dies Gespräch der Anfang unserer Bekanntschaft und späteren Freundschaft. Noch wußte niemand Fichtes Namen, aber ängstlich suchte ich ihm nahe zu kommen. Ich begleitete ihn bis zu seiner Wohnung... Als er wahrnahm, daß man im Speisehause auf ihn aufmerksam wurde, gab er diese Gesellschaft auf; er besuchte niemanden, verstattete aber, daß ich ihn zum Spaziergang abholen durfte. — Diese Spaziergänge haben wesentlich auf mich gewirkt... Veranlaßt durch die Tischgesellschaft warnte er mich

gegen den Umgang mit gewöhnlichen Menschen. Das Studentenleben war ihm wichtig, z. B. das Lied *‚Pertransibat Clericus etc.‘* lernte ich durch ihn kennen. Aber jede Abweichung dieses Lebens ins Gemeine war seiner Natur zuwider“ (Zur Knaben- und Jünglingszeit Theodors von Schön. Nach dessen Papieren zusammengestellt von seinem Sohne. Berlin 1896, 101/02). So hat sich Fichte dem ihn suchenden Jüngling geöffnet, und bald hatte er ihn von Herzen lieb gewonnen.

„Die Unsterblichkeit in Freundes Brust
ist es, die mein Ehrgeiz sich erkoren;
gehe doch mein Name selbst verloren,
und die Nachwelt wisse nichts von mir“

schrieb er (im Februar 1792) in Schöns Stammbuch (Aus den Papieren I, Anlagen 17). Und Schön hat in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen dankbar ausgesprochen, einen wie entschiedenen Einfluß der reifere Freund auf ihn gehabt hat (Aus den Papieren I, 8ff.): „Durch meinen Umgang mit Fichte in Königsberg wurde mir zuerst der Blick nach oben geöffnet, und Fichtes Umgang legte bei mir darin eine solche Basis, daß die Richtung, bei jeder Sache den höhern Gesichtspunkt zu finden und zu halten, wohl durch mein ganzes Leben geht.“ Er wußte sich selbst als den philosophischen Staatsmann gegenüber den allzeit negoziierenden, an die Tatsachen dahingegebenen „Diplomatikern“. Er war der Schüler Kants und der Freund Fichtes, und bis zu Fichtes Tod blieb er, wie er selbst berichtet, mit ihm in guten Verhältnissen (a. a. O. 11). —

Fichte nannte den Versuch einer Kritik aller Offenbarung in dem Begleitbrief, mit dem er das Manuskript an Kant übersandte, sein selbstgemachtes Empfehlungsschreiben. Er will sich bei Kant damit empfehlen, er will Kantianer sein. Er fügt, was er zu sagen hat, in den Rahmen der Kantischen Philosophie. Die Lehre von den transzendentalen Ideen insbesondere, die zu nur regulativen Prinzipien von bloß subjektiver Geltung führen, von denen keine objektive, sondern bloß eine subjektive Deduktion möglich ist, bezeichnet den systematischen Ort der neuen Theorie. Und Fichte weiß zu zeigen, daß er die Winke, die Kant selbst be-

reits gegeben hat, zu nutzen versteht. Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" war noch nicht erschienen; aber jede der drei Kritiken hatte schon religionsphilosophische Ausblicke aufgetan: was in solcher Art in den drei Kritiken an Thesen über die Religion gedruckt ist, greift Fichte auf. Dadurch stellt sich die Offenbarungskritik im Zusammenhange seiner religionsphilosophischen Entwicklung als das Zeugnis eines merklichen Ruckes nach links dar. Schon die Warschauer Predigt hatte dem „Wandel" des Menschen den Vorzug vor seinem Glaubensbekenntnis gegeben. Jetzt wird durchgehends das Verhältnis von Moral und Religion so gefaßt, daß diese ihren Zweck darin hat, jene zu unterstützen. Die beiden „Deduktionen" der Religion überhaupt und des Begriffs der Offenbarung stehen auf dieser Voraussetzung, die als selbstverständlich angenommen wird. Da die Moralität lediglich „subjektive" Geltung hat, so kann es bei ihrer Dienerin, der Religion, nicht anders sein, und das Interesse an ihrem Wahrheitswert verdämmert. Fichte geht sogar so weit, in der Erklärung gewisser Begebenheiten aus göttlicher Kausalität erweisliche Erschleichungen zu gestatten, wenn feststeht, daß die Folgen für die Moralität nicht nachteilig sein können, sondern vorteilhaft sein werden (I, 102 Anm.).[1] — Doch der radikale Kantianer gibt auch solchen Motiven Raum, die nicht von Kantischer Art sind; nicht bloß in dem Sinne, daß die Grundgedanken über Religion und Offenbarung original sind, sondern in dem erheblicheren Sinne, daß Fichte bereits Ansätze zu denjenigen Lehren vorträgt, die später die Unterscheidungslehren seiner Philosophie von der Kantischen geworden sind. Diese war, wie in den Jahren des ausgehenden Neukantianismus oft bemerkt worden ist, in ihrem theoretischen Teile ganz einseitig an der Mathematik und den Naturwissenschaften orientiert. Hier war Kant durchaus auf der Höhe des Wissens seiner Zeit; so sehr, daß er selbst fördernd in die wissenschaftliche Entwicklung einzugreifen imstande war, und daß eines seiner naturwissenschaftlichen Werke für immer einen Ehrenplatz in der Geschichte behauptet. Fichtes Kenntnisse

[1] Es ist bemerkenswert, daß die betreffende Anmerkung in der zweiten Auflage von 1793 weggeblieben ist.

waren in diesen Fächern sehr viel geringer, dagegen stand er ungefähr allen Gebieten des historischen Wissens mit weit regerem Sinn gegenüber. Dieser historische Sinn des Mannes gab auch solchen Unternehmungen, die nicht unmittelbar geschichtsphilosophischer Art waren, eine unbeabsichtigte, aus der Tiefe des persönlichen Wesens kommende Richtung auf die Geschichte. Fichte hat später für eine Analytik des historischen Bewußtseins Erhebliches geleistet: die Keime dieser Einsichten finden sich in der Kritik aller Offenbarung; hier bemüht er sich (§ 7), „die noch immer dunkle Lehre von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Notwendigkeit nach Natur- und der Freiheit nach Moralgesetzen" aufzuhellen. Dabei leiten ihn die Bestimmungen der Kritik der Urteilskraft: dort hatte Kant erklärt, es müsse „einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben". Ebenso postuliert Fichte eine „gemeinschaftliche Abhängigkeit" der beiden Gesetzgebungen des Müssens und des Sollens „von einer obern Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist" (I, 67). Aber er überschreitet den Rahmen der Kantischen Lehre, indem er diese Abhängigkeit der Naturordnung von einem höhern Prinzip dahin versteht, daß er Erscheinungen in der Sinnenwelt annimmt, die nicht nach bloßen Naturgesetzen notwendig werden, sondern in Rücksicht auf die Naturordnung zufällig sind — sittlich freie Handlungen, die nach Naturgesetzen allein nicht hätten zu geschehen brauchen. Er ist sich darüber klar, daß die Realität der Sittlichkeit unabtrennbar ist von der Forderung, „daß etwas, das unter Naturgesetzen steht, durch etwas, das kein Teil der Natur ist, bestimmt werden soll" (I, 66). Er sieht, daß andrerseits die Naturnotwendigkeit nicht verletzt werden darf, da ihr Begriff „den Begriff einer Natur überhaupt erst möglich macht" (a. a. O.). Und er löst diese Schwierigkeit dadurch, daß er die Naturordnung als eine bloß formale Abstraktion auffaßt, die für sich allein keine das Geschehen bestimmende Macht darstellt. Darum ist es durchaus nicht nötig, das Geschehen in der Sinnenwelt so anzusehen, als ob es durch bloße Naturgesetze bestimmt würde. Nur dasjenige Dasein, das kein selbstbewußtes Leben führt, das nichts als

Natur ist, steht unter bloßen Naturgesetzen. Da aber diese „Natur" keineswegs alle Erscheinungen der Sinnenwelt umfaßt, so müssen wir zugeben, daß wir diese „nicht alle aus den Gesetzen der Natur, sondern manche bloß nach Naturgesetzen erklären dürfen. Etwas bloß nach Naturgesetzen erklären aber heißt: die Kausalität der Materie der Wirkung außer der Natur, die Kausalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. Nach den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntnis werden" (I, 67 f.). In diesen Sätzen liegen die ersten Regungen der Geschichtslogik Fichtes. Kant hat die Erscheinungswelt mit der Natur (und die Wirklichkeitswissenschaft mit der Naturwissenschaft) identifiziert und diese Identifikation auch gelegentlich ausdrücklich ausgesprochen (z. B. Prolegomena § 38): Fichte aber hat sich 1791 bereits auf den Weg gemacht, diese Einseitigkeit zu überwinden und die Leistung der historischen Wissenschaften für die Erkenntnis des Daseins nach Gebühr einzuschätzen. —

Wer Kants Lebensgewohnheiten einigermaßen kennt, kann von vornherein nicht im Zweifel darüber sein, daß es ihm nicht eingefallen ist, das umfangreiche Manuskript durchzulesen, das ihm Fichte übersandt hatte. Aus einem Brief Fichtes an ihn vom 6. August 1792 geht überdies hervor, daß er diesem selbst gesagt hat, er habe nur einen kleinen Teil der Arbeit gelesen und auf das Übrige nur geschlossen (Leben u. Briefw.² II, 150, vgl. 153; Kants Briefw., Ausg. d. Berliner Akad., II, 271). Dementsprechend ließ er sich auch, als ihn Fichte fünf Tage nach Übersendung, am 23. August, besuchte, auf kein näheres wissenschaftliches Gespräch ein. Kant hat überhaupt nie ein Buch von Fichte durchgelesen. Aber den dem Manuskript der Offenbarungskritik beiliegenden Brief hat er gelesen, und hineingeblättert hat er auch in das Manuskript, und da hat er denn sofort erkennen müssen, daß er den Verfasser vor sechs Wochen zu leicht genommen hatte. Er empfing ihn darum bei seinem zweiten Besuche „mit ausgezeichneter Güte" und sagte ihm anerkennende Worte über seine Arbeit. Daß er im übrigen nicht gewillt war, sich durch seinen jungen Verehrer vorschreiben zu lassen, welche Themata in der nächsten Zeit sein Nachdenken

beschäftigen sollten, verrät ein mit köstlicher Naivität geschriebener Satz aus Fichtes Tagebuch: „Wegen meiner philosophischen Zweifel verwies er mich an seine ‚Kritik der reinen Vernunft' und den Hofprediger Schulz, den ich sofort aufsuchen werde" (129). Drei Tage darauf war Fichte Kants Tischgenosse: „Erst jetzt", notierte er, „erkannte ich Züge in ihm, die des großen in seinen Schriften niedergelegten Geistes würdig sind" (a. a. O.).

Fichte war mit der Absicht nach Königsberg gekommen, so lange dort zu bleiben und Kantische Philosophie zu studieren, als sein Geld reiche. Das tat er denn auch. Theodor von Schön hatte ihm sein nachgeschriebenes Heft aus Kants Vorlesungen über Anthropologie geliehen, und dieses hatte neben der Offenbarungskritik bis jetzt all seine Zeit in Anspruch genommen. Inzwischen war seine Barschaft stark zusammengeschmolzen, und seine Befürchtung, vielleicht noch vor Michaelis wieder unter die unmittelbare Vormundschaft der Vorsehung zu kommen, schien nur zu gründlich eintreffen zu wollen. Am 28. August ergab seine Berechnung, daß er schon in 14 Tagen mit seinen Mitteln zu Ende sein würde. Er dachte — ungern genug — an eine Hauslehrerstelle und sprach mit dem Pastor Borowski und dem Hofprediger Schulz darüber: aber er erfuhr von ihnen nichts Ermutigendes. Nun sah er nur noch eine Möglichkeit: Kant um ein Darlehen anzugehen, nach Kursachsen zurückzureisen und dort allenfalls selbst nach einer Dorfpfarre zu streben. Fichte besaß in Geldangelegenheiten großen Stolz: es wurde ihm sehr schwer, den Brief zu schreiben, in dem er Kant seine Lage auseinandersetzte und ihn bat, ihm die Kosten für die Rückreise nach der Heimat vorzuschießen; er überschickte den Brief „mit einem ungewohnten Herzklopfen" (Kants Briefw. II, 269). Das war am 2. September. Am 3. lud Kant Fichte zu sich und sagte ihm, daß er sich noch nicht resolviert habe. Am 6. berichtet das Tagebuch: „Ich war zu Kant gebeten, der mir vorschlug, mein Manuskript über die Kritik aller Offenbarung durch Vermittelung des Herrn Pfarrer Borowski[1] an Buchhändler Hartung zu

[1] Vgl. Kants Brief an Borowski vom 16. (soll wohl heißen 6.) September (Kants Briefwechsel, Ausg. d. Berliner Akad., II, 271 f.).

verkaufen. Es sei gut geschrieben, meinte er, da ich von Umarbeitung sprach. Ist dies wahr? Und doch sagt es Kant! Übrigens schlug er mir meine erste Bitte ab" (a. a. O. 136). Es geschah nach Kants Vorschlag: Hartung übernahm den Verlag der Kritik aller Offenbarung, und die Geldsorgen waren damit fürs erste gebannt.

Allein nicht gebannt war eine andere Sorge, die sich inzwischen zu der um des Leibes Nahrung und Notdurft gesellt hatte, und die Fichte gewaltig antrieb, sich möglichst schnell um eine Stellung außerhalb Königsbergs umzutun. Nur der vertrauteste Freund, Theodor von Schön, berichtet über diese Angelegenheit: Fichte war durch Kant „in einer Familie bekannt geworden, wo er interessante philosophische Unterhaltung fand, wo aber zugleich bei der Frau des Hauses eine so brennende Zuneigung gegen ihn sich entwickelte, daß er, der diese Neigung nicht erwidern konnte, des ehelichen Glücks wegen, sobald als möglich Königsberg verlassen wollte" (Zur Knaben- und Jünglingszeit Theodors von Schön 103). Gegen Ende September ließ sich diese Absicht in sehr glücklicher Weise verwirklichen: Hofprediger Schulz konnte eine Hofmeisterstelle unter Bedingungen vorschlagen, die — namentlich mit Rücksicht auf eine Empfehlung Kants — ganz besonders günstig waren. Fichte nahm an, und er hat es nie bereut.

Krockow. Nochmals die Kritik aller Offenbarung. Die Stelle war in „Krockow bei Neustadt in Westpreußen, hart an der Ostsee, sechs Meilen westwärts Danzig", und Fichte war dort „als Führer des Sohns des Königl. Preußischen Obrist Grafen von Krockow" (Weinhold 23). Am 26. oder 27. September reiste er von Königsberg ab, wo er in den gelehrten Kreisen, in die ihn Kant nach Kräften eingeführt hatte, ein freundliches Andenken zurückließ. Hippel und einige andere gaben sich noch längere Zeit hindurch, freilich vergebens, Mühe, eine Anstellung für ihn in Königsberg selbst zu erwirken (Leben u. Briefw.[2] II, 508).

In dem Briefe vom 2. September hatte er an Kant geschrieben: „Ich habe das Geschäft des Hauslehrers fünf Jahre lang getrieben und die Unannehmlichkeit desselben, Unvollkommenheiten sehen zu müssen, die von wichtigen Folgen sind, und an dem Guten,

das man stiften könnte, kräftig verhindert zu werden, so empfunden, daß ich es nunmehr vor 1½ Jahren auf immer aufzugeben glaubte, und daß ich ängstlich werde, wenn ein wohlwollender Mann es unternimmt, mich zu diesem Geschäfte zu empfehlen" (Kants Briefw. II, 266). In Krockow spürte er von jener Hemmung der Erziehertätigkeit nichts, und auch der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Theodor von Schön berichtet: „Bemerkenswert ist es in Beziehung auf den Aufenthalt Fichtes im Krockowschen Hause, daß in dessen Schüler das Fichtische: Du mußt, wenn du sollst, doch dermaßen lebendig war, daß er zu einer Zeit, in der der allergrößte Teil der Menschen von den preußischen Truppen wenig mehr hoffte, ein Freikorps errichtete, und daß Äußerungen von ihm zutage kamen, aus denen man wohl annehmen konnte, daß es ihm klar war: Wir müßten besser werden, wenn es besser werden sollte" (Aus den Papieren I, 11).[1] Und nicht nur die negative Bedingung zu erfreulichem Hofmeisterleben war erfüllt, daß störende Eingriffe nicht vorkamen, sondern auch positiv Gutes hat Fichte in Krockow erfahren. In seinen Briefen wird er nicht müde, der Damen, besonders der Gemahlin des Obersten, dankbar zu gedenken. Der freundschaftlich nahe Verkehr mit den in jedem Sinne vornehmen Frauen ist ihm sehr zugute gekommen. In Krockow vor allem gewann er jene „anständige Freimütigkeit und gewisse Leichtigkeit" des gesellschaftlichen Lebens, von der er in einem im Eingang dieser Darstellung erwähnten Briefe spricht. Bis zum Frühjahr 1793 ist er in dem gräflichen Hause geblieben; und wenn er auch gelegentlich klagt, daß er wenig zu eigentlicher Arbeit komme, so kann es doch mit dem „Schlaraffenleben" (an Schön, Aus den Papieren I, Anl. 10, vgl. 25 f.) nicht einmal in Rücksicht auf die literarische Tätigkeit so arg gewesen sein. Die wesentlich vermehrte und gründlich durchgesehene zweite Auflage der Offenbarungskritik, die von eindringendem Studium der Schriften Reinholds Zeugnis

[1] Mit den letzten Worten spielt Schön auf eine Äußerung Fichtes im 1. Heft des „Beitrags zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" an (vgl. S. W. VI, 67, Anm.). — Über das Krockowsche Freikorps vgl. Carl Brinkmann in den „Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte" 1919, S. 410—415.

gibt, ist in dieser Zeit entstanden; auch das erste Heft der Abhandlung über die französische Revolution war geschrieben, als Fichte Krockow verließ; und daneben hatte ihn noch mancher unausgeführt gebliebene Plan beschäftigt.

Zunächst aber war noch die erste Auflage der ersten Schrift zu drucken, und das war nicht ganz so einfach, wie Fichte erwartet hatte: Der Druck sollte in Halle geschehen, das Manuskript kam dortselbst vor die Zensur, und der Dekan der theologischen Fakultät verweigerte die Druckerlaubnis; man erinnere sich, daß zu jener Zeit Wöllner Minister war. Fichte war wütend; um aber jeden Verdacht, ob er selber an dem Konflikt schuld sein könne, ehrlich zu prüfen, korrespondierte er mit Kant über die Ausstellungen, die die Zensurbehörde gemacht hatte: die Behauptungen, daß der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftgemäß nicht auf Wunderglauben gegründet werden dürfe, und daß eine Offenbarung weder unsere dogmatischen noch moralischen Erkenntnisse ihrer Materie nach erweitern könne, sondern lediglich die Form der Darstellung des schon *a priori* gegebenen Geistigen betreffe. Kant stellte sich in seiner Antwort auf Fichtes Seite, dessen Mut und Zuversicht dadurch gewaltig wuchsen. An Schön schrieb er: „Die ferneren Maßregeln lasse ich gänzlich vom Verleger abhängen. Ich für meine Person spreche der preußischen Inquisition unter die Nase Hohn“ (Aus den Papieren, I, Anl. 14). Der Verleger dachte daran, das Buch in Jena, im Auslande, drucken zu lassen und dadurch die Zensurschwierigkeiten zu umgehen. Schließlich aber machte der Dekanatswechsel in Halle diesen Schritt überflüssig: der neue Dekan, D. Knapp, ließ die Arbeit ungeändert[1] passieren. — Allein auch jetzt standen dem Buch noch ungewöhnliche Schicksale bevor. Durch eine Spekulation des Verlegers erschien die Schrift auf der Leipziger Messe zunächst anonym und ohne die Vorrede, die sie als eine Erstlingsarbeit vorstellt. Der Erfolg war, daß Kant für den Verfasser gehalten wurde. Allerlei Äußerlichkeiten sprachen dafür: der Titel, der

[1] In Schöns Memoiren I, Anl. 22 steht „umgeändert“: das ist ohne jeden Zweifel ein Druckfehler.

Verlag, die Richtung, stellenweise auch der Stil (man lese etwa I, 119). Und die Anonymität war wenigstens zu erklären: „Man wußte," um mit Schön zu sprechen, „daß in der damaligen Zeit, wo man die alte Orthodoxie mit Gewalt wiederherstellen wollte, Kant bei den Orthodoxen verketzert war, und nun nahm Hufeland in der Jenaischen Literaturzeitung an, daß Kant der Verfasser der Schrift sei, daß er bei den obwaltenden Umständen sich nicht habe nennen wollen, und nun erschien eine höchst brillante Rezension der Schrift in der Jenaischen Literaturzeitung" (Aus den Papieren I, 10). Und Hufeland ist keineswegs der einzige gewesen, der dies angenommen hat. Die von Schön erwähnte Rezension aber war wirklich „höchst brillant". Zunächst kam am 30. Juni 1792 eine Anzeige des „in aller Rücksicht höchst wichtigen Werkes", in der es hieß: „Jeder, der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werkes erkennen!" Und ein paar Nummern später, am 18. Juli, erschien die ausführliche Rezension: Der Verfasser der Offenbarungskritik wird als ein *vir pietate ac meritis gravis* bezeichnet, und zum Schluß erhält der „große Mann, dessen Finger hier allenthalben sichtbar ist", den „feurigsten Dank" dafür, „daß er, der schon so manche Gegend des menschlichen Wissens aufgehellt hat, nun auch über diesen Gegenstand eine solche Aufklärung gegeben, die Rez. wenigstens in allem, was er gesagt hat, auch kaum den geringsten Zweifel übrig gelassen, gleichsam als sollte dadurch nun auch das letzte Stück des ganzen Grundes menschlicher Kenntnisse befestigt werden". Ein Brief Fichtes an Schön vom 23. August 1792 bezeichnet freilich das hohe Lob, das ihm so unter falscher Adresse gespendet wurde, als „Geträtsch" (Aus den Papieren I, Anl. 25). Als aber nun Kant in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung erklärte, daß Fichte der Verfasser der Offenbarungskritik sei, und als er ihn bei dieser Gelegenheit öffentlich einen „geschickten Mann" nannte, da freute sich dieser doch sehr über die in diesen Worten liegende Anerkennung, die ihm das Rühmlichste zu sein dünkte, das ihm begegnen konnte (Leben u. Briefw.^{2} II, 151). Er war

zu stolz, als daß ihn die Pauken und Trompeten der Literaturzeitung hätten eitel machen können.

Im übrigen hatte die Verwechslung mit Kant[1] doch mancherlei ersprießliche Folgen für Fichte. Schon daß er alsbald von der Redaktion der Allgemeinen Literaturzeitung um Mitarbeit gebeten wurde, war ihm nicht unlieb. Wichtiger war, daß die erste Auflage seines Buches sehr schnell vergriffen war. Zur Ostermesse 1792 war sie ausgegeben worden, und schon am 30. September 1792 schreibt Fichte an Schön: „Hartung verlangt eine zweite Ausgabe meiner Kritik, die, wie ich aus Zuschriften von ganz unbekannten Personen gesehen habe, mehr Beifall hat, als meine kühnste Hoffnung sich schmeicheln konnte. Ich muß einen durch ein glückliches Ohngefähr mir zugeworfenen Ruf behaupten, so gut ich kann" (Aus den Papieren I, Anl. 33f.). Auch in Kursachsen wurde man auf den berühmt gewordenen Landsmann aufmerksam, für den man vor ein paar Jahren, als er in bitterster Not um ein Stipendium gebeten hatte, nichts als öde Vertröstungen gehabt hatte. Der philosophisch interessierte Dresdener Oberhofprediger D. Franz Volkmar Reinhard fragte brieflich bei Fichte an, ob er sich nicht seinem Vaterlande schenken wolle. Fichte suchte sich die freundliche Gesinnung Reinhards für alle Fälle zu erhalten und widmete ihm die zweite Auflage der Offenbarungskritik; aber zunächst brauchte er, wie er ihm offen schrieb, für die philosophische Aufgabe, die er vor sich sah, Muße: „unbekannt aller Welt" wollte er arbeiten („Kant-

[1] Bis zu welcher Hartnäckigkeit der Glaube an Kants Verfasserschaft gehen konnte, zeigt in belustigender Weise ein Brief, den Schleiermachers Vater am 3. Dezember 1792 seinem Sohne nach Schlobitten schrieb: „Ich wünsche, daß Du mir Deine Gedanken über eine Piece Kritik aller Offenbarung schreiben und besonders, was am Ende derselben, als Schluß aus dem Ganzen gezogen, mit Nachdruck dargelegt ist, wohl beherzigen mögest. Man hat Herrn Kant für ihren Verfasser gehalten; er hat sich aber davon losgesagt und, ich weiß nicht, wen dafür angegeben; sie scheint mir aber doch aus seiner Feder geflossen zu sein, so ähnlich sieht sie allem, was er geschrieben hat. Solltest Du einmal nach Königsberg kommen, so besuche doch Herrn Kant und laß Dir Aufschluß über das Buch geben" (Aus Schleiermachers Leben, In Briefen I, 109).

studien“ VI, 204). Denn schon bei dem Studium Reinholds war ihm deutlich geworden, daß die Frage nach der systematischen Einheit der kritischen Philosophie, die sich hinter seinen Bemühungen um die Kritik der Urteilskraft und um das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit verborgen hatte, noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal in gehöriger Form gestellt war. Der Entwurf zu dem Briefe an Reinhard (Februar 1793) nennt die kritische Philosophie eine unüberwindliche Festung: aber weder Kant noch Reinhold hätten den Geist dieser Philosophie darzustellen vermocht, und auch ihm selbst dämmere er nur erst („Kantstudien“ VI, 205).

Drittes Kapitel.

Am eigenen Herd.

Zürich. Rechtsphilosophische Anfänge. Im März 1793 trat Fichte die große Reise nach Zürich an, nachdem er kurz vorher noch einmal Königsberg aufgesucht hatte. Es war dem Schwiegervater Rahn gelungen, aus dem Zusammenbruch des Hauses, dem er sein Geld anvertraut hatte, schließlich doch noch einen Teil zu retten: So stand der Hochzeit kein wirtschaftliches Hindernis mehr im Wege. Und Fichtes Ehrgeiz, nur als angehender Schriftsteller nach Zürich zurückzukehren, war in ungeahntem Maße befriedigt. Er fuhr zunächst nach Berlin. Am 2. April schrieb er von da einen Brief über seine literarischen Pläne an Kant: seine Seele glüht, wie er sagt, von dem großen Gedanken, das Problem der platonischen Republik, des vernünftigen Staates, in Angriff zu nehmen. In der Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 372—74) hatte Kant von diesem Problem gesprochen und gesagt: „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammenbestehen kann, ist eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zugrunde legen muß.“ Dieser Satz und der ganze Zusammenhang, den er bei

Kant hat, hatte tiefen Eindruck auf Fichte gemacht; er hatte eingesehen, daß das Problem der Freiheit, um das sich all sein philosophisches Denken von Anbeginn an bewegte, nicht eine ethische Privatangelegenheit des Individuums betrifft, sondern daß es eine Beziehung auf die Organisation der Gemeinschaft einschließt. Man kann sagen, daß ihn diese Aufgabe nie losgelassen hat: der schon in Krockow begonnene anonyme „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", dann die ebenfalls 1793 erschienene, wohl in Zürich, vielleicht aber auch schon vorher geschriebene, gleichfalls anonyme „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten", sind die ersten, freilich etwas wilden Schößlinge, die das sozialphilosophische Interesse hervorgetrieben hat. Rousseaus Einfluß ist bei aller Verschiedenheit der Gesinnung[1] in ihnen zu spüren. Wie schon Kant selbst, nach seinem eigenen Worte, von Rousseau „zurechtgebracht" worden ist, so läßt sich auch sein Jünger von dem Genfer Bürger entflammen: ursprünglich steht der Mensch unter keinem andern Gesetze als dem moralischen Gesetz der Selbstbestimmung; hierauf gründen sich seine ewigen und unveräußerlichen Menschenrechte; jedes ihm von einem fremden Willen auferlegte Gesetz ist unrechtmäßig. In diesen Sätzen sucht Fichte die Grundlagen für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Individuum und Staat, d. h. für die Beurteilung des Staatsvertrags: denn mit Rousseau ist der Staat zu betrachten als Ergebnis eines mit Freiheit geschlossenen Vertrags. Unsern geschichtlich verwirklichten Staatsverfassungen sieht man es freilich an, „daß ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Beratschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr oder der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das Recht des Stärkeren" (S. W. VI, 81).

[1] Man vergleiche hierüber Richard Festers kenntnisreiches und anregendes Buch „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie", Stuttgart 1890, bes. 118 f., sowie Reinhard Strecker, „Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie", Leipzig 1917, 31. Strecker zeigt, daß von gründlicher Auseinandersetzung mit Rousseau nicht gesprochen werden darf; dagegen hat wohl „die Kühnheit der Kritik, die unbegrenzte Freiheit der Redeweise" den Eindruck auf Fichte nicht verfehlt.

Rechtmäßigerweise aber kann sich der Staat auf nichts anderes gründen als auf einen Vertrag seiner Bürger, und jeder Staat verstößt gegen das erste Recht der Menschheit, wenn er ohne die freie Einwilligung der einzelnen nur durch Gewalt besteht.

Also wie bei Rousseau selbst handelt es sich auch bei Fichte in der Vertragstheorie nicht um eine historische Hypothese, sondern lediglich um ein Prinzip der Beurteilung der Rechtmäßigkeit (a. a. O. 80). Fichte sieht in der staatlichen Organisation ein Mittel zur Erreichung des sittlichen Endzwecks. „Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nötig sein. Das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu bestimmen haben, wieviel von seinem Rechte jeder der Gesellschaft aufopfern sollte, weil keiner mehr fordern würde als nötig wäre, und keiner weniger geben würde: kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entscheiden haben, weil sie stets einig sein würden“ (a. a. O. 102). Sehr bezeichnend vergleicht Fichte die gute Staatsverfassung einer Kerze, „die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche“ (103): die gute Staatsverfassung ändert sich selbst, sie hat das Prinzip der Fortentwicklung in sich. Wo dieses Prinzip fehlt, wo die Staatsverfassung Stillstand will, da widerspricht sie dem Endzweck aller staatlichen Organisation, und über das Recht, sie gewaltsam zu verändern, kann kein Zweifel sein. — Man sieht, die Beziehung des Individuums auf die Gemeinschaft ist in letzter Linie noch negativ: nur erziehe-rischen Wert hat die staatliche Organisation: und darum hat sie, je höher die Kulturstufe eines Volkes ist, um so weniger zu bedeuten. Fichte hat den geschichtsphilosophischen Charakter des ihn beschäftigenden Problems noch nicht erkannt: er sucht das Wesen des Staates noch durch Erwägungen zu bestimmen, für die die Idee der Menschheit eine durch die zeitlose Form der Vernunft bestimmte Größe ist. Nicht mit Unrecht sagt Strecker: „Fichte täuscht sich gewaltig über die Tragweite seiner rationa-

listischen Konstruktionen. Es spricht aus ihm das übertriebene Selbstbewußtsein, das sich auf den Zufallserfolg seiner Offenbarungskritik gründete. Es spricht ferner aus ihm die noch völlig kritiklose überschwengliche Anhänglichkeit an die Kantische Philosophie, die er als Wahrheit an sich betrachtet und in deren Besitz er sich jedem, auch dem erfahrensten Politiker, überlegen dünkt" (Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie 39). So mußte freilich die Staatslehre der anonymen Schriften ungenügend ausfallen; aber so wenig er auch zunächst und noch lange Jahre hindurch imstande war, den Fehler zu erkennen: er begann immer wieder von neuem, an dem Problem zu arbeiten, und zeigte so, daß ihm keine seiner bisherigen Bearbeitungen genug tat. —

Im Herbst jenes Jahres (1793) schrieb er von Zürich aus an Schön in unmittelbarem Anschluß an den Hinweis auf seine beiden anonymen Schriften: „Ich werde über einen Gegenstand, der mich mit unwiderstehlicher Stärke an sich zieht — über Natur- und Staatsrecht noch manches schreiben; ich werde solange schreiben, bis ich durch irgendeine Schrift hierüber mich so in Respekt gesetzt habe, daß sich niemand an mich traut; dann werde ich zu allem mich freimütig bekennen" (Aus den Papieren I, Anl. 36). Ein solches ausdrückliches Bekenntnis hat er allerdings nie nötig gehabt: denn das Geheimnis war, besonders infolge der „nicht ganz besonnenen Wohlmeinenheit" Rahns (Leben u. Briefw.[2] II, 187) allzu schlecht gewahrt worden; die „Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus" (1799) setzt die Tatsache seiner Verfasserschaft als allbekannt voraus (S. W. V, 288 f.). Aber das andere Versprechen, noch manches über das Problem des vernünftigen Staates zu schreiben, hat er gehalten: jene anonymen Pamphlete waren ohnehin, wenn sie auch durchaus nicht ohne Philosophie geschrieben waren, doch keine Bearbeitungen der philosophischen Aufgabe selbst, um die es sich für Fichte handelte. Diese gewann inzwischen an Schärfe, je mehr dem energischen Denker die Notwendigkeit der Entwicklung des gesamten Systems der Philosophie aus einem Prinzip klar wurde. Es wird noch zu zeigen sein, wie die Wissenschaftslehre, indem sie allen Gestalten der Freiheit die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufweist, auch den systematischen Ort für die Idee des Rechts festlegt und

damit der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.-L." die Aufgabe stellt. In der spätern Zeit ist Fichte zu den Problemen von Recht und Staat zurückgekehrt in der Schrift über den geschloßnen Handelsstaat, dann in den Reden an die deutsche Nation, die zum erstenmal dem historischen Wesen des Staates gerecht werden und über die letztlich negative Stellung des Individuums zum Staat hinwegschreiten; endlich in der posthumen sog. Staatslehre von 1813, vielleicht dem tiefsten seiner Werke; auch seine gleichfalls posthumen Dialoge über den Patriotismus und sein Gegenteil von 1807 und seine nach dem nachgelassenen Hefte veröffentlichten Vorlesungen über das System der Rechtslehre aus dem Jahre 1812 müssen hier genannt werden. —

Wir haben Fichte auf seiner Reise nach Zürich in Berlin verlassen. Er ging von da nach Dresden und besuchte seine Eltern in Rammenau. Dann über Leipzig und Jena, wo er in der Redaktion der Allgemeinen Literaturzeitung vorsprach, nach Weimar und Gotha; von da in der Gesellschaft eines hypochondrischen und schwächlichen Professors aus Dessau zu Fuß über Erfurt nach Frankfurt, wo er froh war, seinen Reisegenossen verlassen zu dürfen. Von hier ab ging die Reise auf schon bekannten Wegen nach Stuttgart und Tübingen und endlich ans Ziel nach Zürich: in all den genannten Städten gab es Besuche zu machen bei alten und neu zu gewinnenden Bekannten. In einem aus Gotha geschriebenen Briefe entschuldigt er sich bei seiner Braut wegen der häufigen und langen Reiseunterbrechungen: „Ich kann, wie mir die Sache scheint, nur durch literarische Verdienste mich heben, und zu einem Sukzeß darin gehören Verbindungen, die ich mir auf meinen Reisen machen muß" (Leben u. Briefw.[2] I, 152). Ein Vierteljahr lang hat die ganze Reise gedauert; Mitte Juni wurde Zürich erreicht. Hier gab es zunächst neue, allerdings nicht ganz unerwartete Verdrießlichkeiten: es bedurfte der Erledigung von allerlei Formalitäten, ehe die Hochzeit gefeiert werden konnte. Diese fand am 22. Oktober 1793 in Baden bei Zürich statt. Die Hochzeitsreise ging nach Bern und in die französische Schweiz. Dann wohnte das junge Ehepaar bei dem Schwiegervater.

Mehrere Briefe Fichtes bezeugen, daß er sich in Zürich nicht sonderlich wohl gefühlt hat. Er lebte darum sehr zurückgezogen.

„Ich vertiefe mich bloß in mich selbst" schrieb er an Schön (Aus den Papieren I, Anl. 37). Er war fleißig bei der Schriftstellerei. Zunächst schrieb er weiter an der umfangreichen Abhandlung zur Verteidigung der französischen Revolution, und zugleich arbeitete er an den grundsätzlichen Fragen und gewann nun die entscheidenden Einsichten seiner Philosophie. Ein höchst wichtiger Brief an Niethammer [1] zeigt ihn mitten in dem Stadium des Empfangens und der ersten Versuche, das Empfangene zu gestalten. In den Monaten Februar bis April 1794 hat er dann zum ersten Male einen Zyklus von Vorträgen über die Wissenschaftslehre gehalten — freilich nicht unter diesem Titel. Die Vorträge fanden in Lavaters Haus statt (G. Geßner, J. K. Lavaters Lebensbeschreibung, Winterthur 1802/03, III, 275). Am 8. Februar hatte dieser an den ihm eng befreundeten Baggesen, von dem er auf die überragende Bedeutung Fichtes für die Kantische Philosophie eindringlich hingewiesen worden war, geschrieben: „Wo möglich werd' ich es nun einzurichten suchen, daß Fichte einem halben Dutzend recht ausgesuchter Zürcher . . . über die Kantische Philosophie liest" (Zentralbibliothek Zürich). In Übereinstimmung mit dieser Briefstelle gedenkt auch das bald nachher ausgefertigte Doktordiplom jener Vorlesungen als solcher über die Kantische Lehre: Fichte selbst war weit davon entfernt, die Wissenschaftslehre in Gegensatz zur Philosophie seines Meisters bringen zu wollen; lediglich deren wahren Geist in zwingender Form herausgestellt, d. h. Kant als Erster verstanden zu haben, nahm er für sich in Anspruch. Lavaters Biograph Georg Geßner, der unter den von Lavater Geladenen gewesen war, spricht von Vorlesungen über die „kritische Philosophie" und berichtet, diese Vorlesungen seien später „mehr ausgearbeitet und erweitert als Grundriß der Wissenschaftslehre ins Publikum gekommen". Das ist nun allerdings nicht ganz richtig: denn nicht so sehr der „Grundriß" als die Schrift über den „Begriff der Wissenschaftslehre" geht auf die Zürcher Vorlesungen zurück. Aber Fichte selbst hat das

[1] Die von Fichtes Sohn verfaßte Biographie gibt als Datum den 6. Oktober 1793 an (II, 429 ff.); doch ist er erst nach der Vermählung Fichtes geschrieben.

Mißverständnis mitverschuldet: Am 14. Juni 1794 meldete er an Lavater: „Es erscheint vom heutigen Tage an bogenweise von mir eine Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Es sind die Vorlesungen, die ich vor Ihnen und Ihren Freunden zu halten das Glück hatte; umgearbeitet, zum zweiten Male durchgedacht, hier und da schärfer ausgedrückt." Lavaters Antwort (vom 3. Juli 1794) aber beginnt: „Ich werde, lieber Fichte, Herrn Geßner ersuchen, der Sammler der Subskriptionen zu sein" (beide Briefe, der an Fichte in Abschrift, in Lavaters Familienarchiv in der Zentralbibliothek Zürich).

Die Rezension des Aenesidemus. Für die letzte Wendung in Fichtes Denken war die Lektüre einer Gegenschrift gegen Kant und Reinhold bedeutsam, die von dem Helmstedter Professor Gottlob Ernst Schulze stammte, der sich jedoch nicht auf dem Titel genannt hatte. Der Titel des Buches lautete: „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik." In einem Briefe aus dem Spätherbst, vermutlich Dezember, 1793 (Leben u. Briefw.[2] II, 510—12; die Vermutung des Herausgebers, der Brief stamme aus dem Sommer 1793, ist sicher falsch) schreibt Fichte: „Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also nichts; es mußte wieder angebaut werden. Das tue ich nun, seit ungefähr sechs Wochen, treulich. Freuen Sie sich mit mir der Ernte: ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesamte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt. Kant hat überhaupt die richtige Philosophie, aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen! Kurz, wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleichtut... Von dem neuen Standpunkte, den ich mir verschafft habe, kommen einem die neuern Streitigkeiten über die Freiheit sehr komisch vor, erscheint

es einem drollig, wenn Reinhold die Vorstellung zum Generischen desjenigen machen will, was in der menschlichen Seele vorgeht. Wer das tut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er konsequent ist; er muß empirischer Fatalist werden!" Also das Freiheitsproblem herrscht auch hier. Reinhold ist überwunden: darin zwar, daß er auf Einheit des Systems gedrungen hat, hat er recht gehabt; aber er hat den Bereich der Vorstellung viel zu umfassend angenommen und ist dadurch in ein einseitig intellektualistisches System verfallen. „Insofern die Vernunft praktisch ist, ist sie schlechterdings nicht vorstellend, sondern das gerade Gegenteil davon" hieß es mit Bezug auf Reinhold schon in dem vorhin erwähnten Briefe an Niethammer vom (angeblich) 6. Oktober (Leben u. Briefw.² II, 430); und weiter, immer gegen Reinhold (und nun insbesondere gegen sein Ausgehen von „Tatsachen des Bewußtseins"): „es gibt nur eine ursprüngliche Tatsache des menschlichen Geistes, welche die allgemeine Philosophie, und die theoretische und praktische, ihre zwei Zweige, begründet. Kant weiß sie gewiß, aber er hat sie nirgends gesagt; wer sie finden wird, wird Philosophie als Wissenschaft darstellen. Der Erfinder wird keiner von denen sein, welche geeilt haben, ihr System nach dem Studium der bloßen Kritik der reinen Vernunft abzuschließen; und ich fürchte, daß keiner von diesen ihn je verstehen wird" (Leben u. Briefw.² II, 432).

Am Ende des Jahres schrieb Fichte für die Allgemeine Literaturzeitung eine ausführliche Rezension des Aenesidemus. In dieser frühsten Veröffentlichung der Grundgedanken seiner neuen Philosophie hat Fichte — mit gutem Grunde — jene „eine ursprüngliche Tatsache des menschlichen Geistes" nicht mehr als Tatsache bezeichnet: Tatsachen können für den Philosophen nichts Letztes sein; die Bedeutung, die die Tatsächlichkeit überhaupt und mithin die sich auf Tatsachen stützende (empirische) Beweisführung haben kann, ist das Grundproblem der theoretischen Philosophie. Was sind überhaupt Tatsachen? Fichte sagt über den Reinholdschen „Satz des Bewußtseins" („Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen"): „Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatze aller Phi-

losophie veranlaßte, war wohl die, daß man von einer Tatsache ausgehen müsse" (I, 136): nicht eine Tatsache, sondern eine Tathandlung müsse am Anfang der Philosophie stehen. Alle Tatsachen sind erst etwas für das Ich; sie unterstehen den Bedingungen, die im Bewußtsein den Begriff der Tatsache konstituieren, und zu ihnen gehört, wie Kant gezeigt hat, das Kausalprinzip; alle Tatsachen werden als kausal bedingt erkannt. Jene Tathandlung erkennen heißt dagegen: sich auf das Diesseits der Tatsachen besinnen, wo die kausale Notwendigkeit gegenstandslos geworden ist: die Tathandlung ist kein Gegenstand. Auf die absolute Tathandlung zurückgehen heißt: zurückgehen auf das unmittelbar seiner selbst schlechthin gewisse Ich. Dieses Ich, das ist, weil es ist, und ist, was es ist, das sich selbst setzt, schlechthin selbständig und unabhängig, ist nicht das theoretische Ich: dieses ist nur im Wechselverhältnis mit einem entgegengesetzten Nicht-Ich, einem Objekt möglich, es existiert insofern nur abhängig; es ist ihm nie möglich, auch nur das kleinste Stückchen Nicht-Ich restlos zu begreifen (d. h. in eigene Tätigkeit aufzulösen). Das Ich als theoretisches ist nicht in der Lage, sich als absolutes, als schlechthin selbständiges Ich zu bewähren. Es ist dem Nicht-Ich gegenüber so wenig souverän, daß es vielmehr, wenn es ihm gelingen könnte, das Nicht-Ich zu überwinden, zugleich mit dem Nicht-Ich sich selbst aufheben würde: es existiert nur in Beziehung auf etwas zu Erkennendes, also abhängig, unselbständig. Allein das Ich kann seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben: da es ihn aber in der erkennenden Tätigkeit nicht bewähren kann, so entzündet sich ein Streben, die Welt der Vorstellung so umzugestalten, daß das Ich sie als sein Reich weiß, als das Reich, in dem es bei sich selbst ist: das Ich betätigt sich nicht bloß erkennend — wobei das Nicht-Ich bleibt, wie es ist —, sondern es wird praktisch, es bringt seine Überlegenheit über das Nicht-Ich dadurch zum Ausdruck, daß es dieses nach seinem Bilde umgestaltet. Es strebt, das zu erkennende Nicht-Ich (nach Fichtes Terminologie in der Rezension: das Intelligible) „von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks:

die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt" (I, 150). Auch der letzte Satz ist wohl zu beachten; er beweist, wie wenig man Fichte versteht, wenn man sein Absolutes als unendliches sittliches Streben interpretiert.

In den Sätzen, aus deren Zusammenhang das letzte Zitat genommen ist, enthält die Rezension des Aenesidemus den architektonischen Grundgedanken des Fichtischen Systems in der allereinfachsten, durch keinerlei ausführende Zutat umkleideten Gestalt. Außerdem aber geht die Rezension noch auf eine Menge wichtiger Einzelfragen (insbesondere auch auf die nach den Dingen an sich) ein, überall bestrebt, in möglichst kurzer Formulierung die Überlegenheit des eigenen Standpunktes im Streit zwischen Reinhold und seinem Gegner fühlbar zu machen. Und Reinhold, der übrigens mit großer Hochschätzung behandelt wird, hat diese Übermacht auch bald danach durch seinen Übertritt zur Wissenschaftslehre anerkannt. Allerdings war dieser Übertritt im Grunde ein Mißverständnis. Reinhold hat Fichtes System lediglich in abstrakt theoretischer Verkürzung verstanden; auch so noch war es seinem eignen Systeme überlegen, aber es ermangelte des positiven Gehaltes. Reinhold fand infolgedessen nach einigen Jahren, daß er auch hier nicht stehen bleiben könne, und setzte seine philosophische Pilgerreise in anderer Richtung fort.

Der Ruf nach Jena. Die Promotion. Die Einladungsschrift. Die Rezension des Aenesidemus beweist, daß die Grundlagen des neuen Systems fertig waren, obwohl das sie einheitlich beherrschende Prinzip, die Idee des absoluten Ich, nur sehr kurz vorher konzipiert worden war. Am warmen Winterofen stehend, so hat Fichte selbst später erzählt, war er plötzlich von dem Gedanken ergriffen worden, der all seine weitere Lebensarbeit bestimmte. Aber mit seiner erstaunlichen Denkerenergie vermochte Fichte schnell und sicher die entscheidenden Richtungslinien des Systems einer Philosophie des absoluten Ich zu ziehen. Freilich hatte er ein starkes Bewußtsein davon, daß es noch viele Mühe kosten werde, ehe er das System reinlich ausgeführt hätte. Deshalb freute er sich der Muße, die er in Zürich genießen konnte,

und war nicht einmal in jeder Beziehung froh, als ihn zu Beginn des neuen Jahres der Ruf nach Jena traf. Reinhold ging nach Kiel, und Fichte, dessen Ruhm gerade von Jenaer Professoren, den Herausgebern der Allgemeinen Literaturzeitung, begründet worden war, wurde sofort als der kommende Mann betrachtet; man konnte gar nicht umhin, auf ihn zu verfallen. Schon am 27. Juli 1793 hatte Goethe an den Geh. Rat Voigt geschrieben: „Sollte Reinhold nicht bleiben, so wird sich Rat finden. Auf *Magister* Fichte haben Sie ja ein Auge." Und dem Herzog Carl August und den Mitgliedern seines geheimen Conseils in Weimar war es so selbstverständlich wie den meisten Jenaer Professoren, daß der Verfasser der Offenbarungskritik und der Schrift über die französische Revolution berufen werden müsse. Dabei hatte die letztgenannte Schrift mindestens ebensoviel wie die erste dazu getan, Fichte das größte Wohlwollen zu sichern. Selbst der milde, „rein und holde" Reinhold war von dem Buch sehr entzückt, noch mehr vielleicht sein Schwiegervater Wieland, der nur bedauerte, „daß er und seinesgleichen, wie er sich ausdrückte, von der reinen Form des Ich sich keinen Begriff machen, sondern nur ahnen könnte, was damit gemeint sei" (Leben u. Briefw.[2] II, 190).

Es ist, wenn man die in der Berufungsangelegenheit geschriebenen Briefe liest, ungemein interessant, zu sehen, wie Bedenken eigentlich bloß von den kleineren ernestinischen Höfen, namentlich von Gotha her, erhoben werden. Die Briefe aus Weimar dagegen nehmen zwar Bezug auf Fichtes demokratische Gesinnung, aber nur, um durch Besprechung dieses Punktes festzustellen, daß er ungefährlich sei. So schreibt z. B. Geh. Rat Voigt an den Prof. Hufeland: „Ist wohl Fichte, selbst allenfalls mit Ratscharakter, zu haben? Er privatisiert in Zürich. Ist er klug genug, seine demokratische Phantasie oder Phantasterei zu mäßigen?" Fichte selbst hätte gerne noch einige Zeit der ruhigen Arbeit gewidmet. Er hatte das Gefühl, daß sein System „noch bei weitem nicht bis zur Mitteilung klar" entwickelt sei (Leben u. Briefw.[2] II, 195). Häusliche Rücksichten kamen dazu, einen Aufschub der Übersiedelung wünschbar zu machen: da der Schwiegervater sein Wagmeisteramt nicht ohne längere Kündigungsfrist verlassen durfte, bedeutete Fichtes Entscheidung für Ostern 1794 zugleich

die Wahl, auf längere Zeit entweder den alten Mann von der Tochter oder die Ehegatten voneinander zu trennen; jenes war eine moralische Unmöglichkeit, dieses eine Härte (Hans Schulz, Aus Fichtes Leben 7). Allein Fichte wurde von Weimar aus so entgegenkommend und dringend zugleich gebeten, daß er sich nach längerem Zögern doch entschloß, schon mit dem Sommersemester 1794 seine akademische Lehrtätigkeit zu beginnen. Ende Februar war seine unbedingte Annahme der Berufung in Weimar.

Viel äußern Glanz bot ihm die neue Stellung freilich nicht. Sitz und Stimme im akademischen Senat waren ihm als bloßem Professor supernumerarius versagt, und seine Besoldung betrug nur 200 Taler; Reinhold war unter denselben Bedingungen in Jena gewesen. Fichte war also fürs erste — als die Kolleghonorare, die nach kurzer Zeit allerdings sehr reichlich flossen, noch eine unsichere Größe waren — gezwungen, recht haushälterisch mit dem Geld umzugehen; was seine Frau übrigens noch sehr viel besser verstand als er, der trotz aller üblen Erfahrungen die Geldsorgen, deren er doch nie ganz enthoben wurde, zeitlebens so tief unter sich wußte, daß er in Verlegenheiten solcher Art kaum etwas anderes fühlte, als „Neugier, wie es sich entwickeln wird“ (Kants Briefw. II, 269). Gerade diese innerliche Unabhängigkeit vom Gelde ließ ihn den wahren Wert der akademischen Lehrtätigkeit erkennen. „Ich möchte wohl wissen,“ schrieb er am 4. August 1794 seinen Rammenauer Angehörigen, „wer mir etwas anbieten könnte, wodurch ich mich verbesserte. Wer in Jena arbeiten will, der kann es so hoch bringen, als auf irgendeiner deutschen Universität. Arbeitlosere Stellen gibt es freilich; aber ich habe noch nicht Zeit, mich zur Ruhe zu setzen“ (Weinhold 39).

In die letzte Zeit des Zürcher Aufenthaltes fällt noch ein (in der von Fichtes Sohn geschriebenen Biographie schamhaft verschwiegenes) Ereignis — die Promotion. Ein Verwandter von Fichtes Braut, Dr. med. Johann Heinrich Rahn, bekleidete die Würde eines *Comes palatinus* und hatte also das Recht, nach freiem Ermessen Doktoren zu kreieren. Am 17. März 1794 erteilte er dem berühmtesten seiner Schützlinge den Doktorgrad: „*Post exhibita plura praeclara eruditionis suae specimina, ob*

laudatissimum imprimis librum titulo Versuch einer Kritik aller Offenbarung *inscriptum, ob praelectiones tandem privatas in doctrinam Kantianam, in consensu clarissimorum virorum maximo cum applausu habitas dignitate magistri in scientia philosophica dignum judico et philosophiae doctorem creo atque renuncio*" (Fritz von Jecklin, Die Hofpfalzgrafen in der Schweiz, Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1890, S. 231). — Fichte hat nicht viel Freude an der geschenkten Doktorwürde erlebt. Einer der ersten aus Jena geschriebenen Briefe meldet, daß man dort den pfalzgräflichen Titel nicht gelten ließ und vor Antritt der Professur eine nochmalige Magisterpromotion verlangte (Leben u. Briefw.[2] I, 211). Dann taucht viele Jahre später die Erinnerung an das allzu billige Diplom noch einmal auf: als es sich 1811 darum handelte, die Statuten der neugegründeten Universität Berlin auszuarbeiten, schreibt Fichte in einer Eingabe an das Kultusministerium, daß, wenn ein vom Staate berufener Professor seinen akademischen Grad von einem Pfalzgrafen erhalten haben sollte, „dies ohne Zweifel nichtig" sei (Leben u. Briefw.[2] II, 112).

Als sich Fichte für die Annahme der Berufung entschieden hatte, schrieb er als Einladungsschrift für seine Vorlesungen das kurze, sehr wichtige Programm: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Die Schrift gibt im wesentlichen die Zürcher Vorlesungen wieder (Hans Schulz, Aus Fichtes Leben 9). Sie ist in größter Eile verfaßt und gedruckt worden: bereits vor Fichtes Ankunft wurde sie in Jena verkauft. Aber man merkt ihr die Schnelligkeit ihrer Entstehung höchstens an Äußerlichkeiten an: die 4½ Jahre später erschienene zweite Auflage weist eine ziemlich große Anzahl stilistischer Änderungen auf. Inhaltlich ist die Einladungsschrift dagegen schon sehr reif: eine Fülle bedeutender Gedanken sind in eindringender Arbeit durchdacht und mit systematischem Geiste sicher erfaßt. Es sind nicht Andeutungen, nicht vorsichtige Formulierungen mehr, sondern Sätze, in denen ein seiner selbst gewiß gewordenes philosophisches Bewußtsein mit klarer Bestimmtheit darüber spricht, was das heißt: seiner selbst gewiß werden. Ein Brief Fichtes an Reinhard vom 15. Januar 1794

(Leben u. Briefw.[2] II, 418ff.) zeigt, wie die Aenesidemusstudien unmittelbar in das neue Problem überleiten: „Aenesidemus hat meine Überzeugung, daß die Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustande gar noch nicht Wissenschaft sei, vollendet, die andere aber, daß sie wirklich Wissenschaft werden könne und in kurzem es werden müsse, nur noch verstärkt... Entweder es muß möglich sein, eine Philosophie als allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, oder nicht. Ist es nicht möglich, so muß sich diese Unmöglichkeit dartun lassen, wie sich z. B. die Unmöglichkeit einer völlig vollendeten empirischen Naturforschung wohl dartun läßt; ist es aber möglich, so muß es sich auch wirklich machen lassen. Diese Möglichkeit darum zu leugnen, weil es bis jetzt noch nicht gelungen ist, scheint mir gerade so, als ob vor Erfindung der Geometrie als Wissenschaft, wo wahrscheinlich ein problematisches System immer das andere gestürzt hat, wie es bisher mit der Philosophie ergangen ist, jemand hätte sagen wollen: die Geometrie wird wohl nie Wissenschaft werden, weil sie es bisher noch nicht geworden ist." Ganz im Sinne dieser Ausführungen gibt die Einladungsschrift nur eine hypothetische Aufstellung des Begriffs der Wissenschaftslehre: erst das fertige System selber darf kategorisch auftreten. — Der Name Wissenschaftslehre ist nicht in der engen Bedeutung gemeint, die das Wort nachmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angenommen hat: er ist im Gegensatz zu „Philosophie" gebildet und will besagen, daß die Zeit der „bloßen Liebhaberei des Wissens" abgelaufen ist und eine neue Zeit anbricht, in der die Philosophie wissenschaftlich zu sein beanspruchen darf (Hans Schulz, Aus Fichtes Leben 10; vgl. auch Fichtes Werke I, 173).

Wenn Philosophie als Wissenschaft möglich sein *soll*, so muß sie systematische Form haben, d. h. alle ihre Sätze *müssen* in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen: in jeder Wissenschaft muß ein Satz der höchste sein; denn nur so *ist* die Einheitlichkeit der betreffenden Wissenschaft gewährleistet. Dieser eine Satz, der das Prinzip einer Wissenschaft *ist*, muß gewiß sein, und weil er der Wissenschaft zugrunde *liegt*, weil er die Gewißheit der einzelnen Sätze der Wissenschaft *trägt*, so muß seine eigne Gewißheit feststehen, unabhängig von der Gewißheit

der auf ihn sich stützenden besonderen wissenschaftlichen Sätze. Die Art der Gewißheit ist eine andere in der Geometrie als in der Naturwissenschaft oder in der Geschichte. Die Grundsätze dieser Wissenschaften sind es, die die verschiedenen Gestalten der Gewißheit begründen: daß die Arten der Gewißheit verschieden sind, das heißt nichts anderes, als daß es verschiedene Grundsätze der Gewißheitsbegründung gibt, und so viele verschiedene solcher Grundsätze, so viele Wissenschaften. Die Art der Gewißheitsbegründung, d. h. die Art, wie in einer Wissenschaft die Geltung eines Satzes aus der Geltung anderer abgeleitet wird, nennt Fichte die „systematische Form". Diese ist nicht der Zweck der Wissenschaft, sondern nur Mittel zur Erreichung dieses Zwecks: der Zweck ist die Gewißheit. Die systematische Form bezeichnet nur die Methode, nach der die Gewißheit des Grundsatzes sich den abgeleiteten Sätzen mitteilt. Die Gewißheit, die der Grundsatz in sich hat, und die sich (vermittels der systematischen Form) als Gewißheit spendende Macht erweist, heißt der „innere Gehalt" des Grundsatzes und damit der auf ihn sich gründenden Wissenschaft. Die Philosophie stellt nun die beiden Fragen: worauf gründet sich die Gewißheit der Grundsätze selber? und worauf gründet sich die Befugnis, aus den Grundsätzen auf eine bestimmte Art die Gewißheit anderer Sätze zu folgern? M. a. W. „Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich? Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt" (I, 172). Das ist der hypothetisch aufgestellte Begriff der Wissenschaftslehre. Die W.-L. ist dann als Wissenschaft möglich, wenn sie zeigt, daß die verschiedenen Arten der Gewißheit in Geometrie, Naturwissenschaft, Geschichte usw. nicht zusammenhangslose Tatsachen des Bewußtseins sind, sondern daß das Wissen Einheit hat: dies aber ist nur dann der Fall, wenn die verschiedenen Grundsätze der einzelnen Wissenschaften in einem System miteinander zusammenhängen, und sie hängen nur dann in einem Systeme zusammen, wenn es einen allerhöchsten Grundsatz gibt, der die Einheit dieses Systems begründet; einen allerhöchsten Grundsatz, in dem der

Grund dafür liegt, daß die Grundsätze der einzelnen Wissenschaften gewiß sind, der folglich allen Gehalt überhaupt in sich haben muß. Dieser Satz, der den Gehalt schlechthin, den absoluten Gehalt zu seinem Gehalt hat, muß unmittelbar durch sich selbst gewiß sein: seine Gewißheit hat keinen höheren Grund mehr, aus dem sie eingesehen werden könnte; sein Gehalt ist von seiner Form, seine Form von seinem Gehalt unabtrennbar.

Indem nun die W.-L. sich selbst als das System der möglichen Gewißheit entwickelt, entwickelt sie zugleich die Grundlagen der einzelnen Wissenschaften. „Alle Sätze, die in irgendeiner besonderen Wissenschaft Grundsätze sind, sind zugleich auch einheimische Sätze der Wissenschaftslehre; ein und eben derselbe Satz ist aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten" (I, 185). Zuletzt aber führt der Weg der W.-L. zum Ausgangspunkt zurück: der absolut erste Grundsatz, von dem der Ausgang genommen wird, muß auch das letzte Resultat sein; nur so kann der Beweis dafür erbracht werden, daß das System des Wissens geschlossen ist: die W.-L. endet damit, daß sie sich selbst begreift, nachdem sie alle Einzelwissenschaften begriffen hat. In ihrem höchsten Grundsatz hatte sie allen Gehalt überhaupt gesetzt — am Ende ihrer Entwicklungen weiß sie, in welcher Weise dieser Gehalt in den einzelnen Gebieten des Geisteslebens seine Darstellung findet, sie hat die vernünftige Notwendigkeit im System des Geisteslebens begriffen. „Die W.-L. hat also absolute Totalität. In ihr führt eins zu allem, und alles zu einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle anderen Wissenschaften sind unendlich, und können nie vollendet werden; denn sie laufen nicht wieder in ihren Grundsatz zurück. Die W.-L. hat dies für alle zu beweisen und den Grund davon anzugeben" (I, 189 Anm.).

Die Ableitungen der W.-L. führen mit strenger systematischer Notwendigkeit von einem Satze zum andern, bis der Anfangspunkt wieder erreicht ist. Wenn nun aber irgendeiner der erreichten Sätze als Grundsatz einer besonderen Wissenschaft betrachtet werden soll, so ist darauf zu reflektieren, daß jeder solche Satz eine Sphäre des freien Handelns festlegt. Die W.-L. bestimmt

das vernunftnotwendige Gesetz, nach dem innerhalb einer jeden solchen Sphäre zu handeln ist; aber es bleibt der Freiheit überlassen, ob die bezeichnete Sphäre nun auch wirklich durch vernünftige Tätigkeit in Angriff genommen wird. Auch diese Freiheit kann, wie sich versteht, „nirgends anders als aus der allgemeinen W.-L. entlehnt sein, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist“ (I, 192). Die W.-L. enthält nicht nur die notwendigen Handlungen des Geistes, sondern sie stellt „als höchsten Erklärungsgrund jener notwendigen Handlungen überhaupt ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nötigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen“ (I, 192–193). Geistiges Leben, stelle es nun diese oder jene „Wissenschaft“ dar, wird nicht durch irgendwelchen Zwang realisiert, sondern nur durch die Freiheit derer, die das geistige Leben (in seinen verschiedenen Gestalten) führen: wo immer aber die Freiheit diesen vernünftigen Zweck ihrer selbst verfolgt, da erkennt sie ein Gesetz der vernünftigen Notwendigkeit an, nach dem sie zu wirken hat. Ob wir überhaupt „Wissenschaft“ wollen, bleibt unserer Freiheit überlassen; wenn wir sie aber wollen, so können wir sie nur dadurch erhalten, daß wir uns mit Freiheit unter das notwendige Gesetz der Vernunft stellen. Die W.-L. ist das System all dieser vernünftigen Notwendigkeiten. Als solches System ist sie geschlossen: aber zugleich bezeichnet sie mit jedem ihrer Schritte Sphären, innerhalb deren die Möglichkeit des freien Vorwärtsdringens unendlich ist. —

Es waren große Ziele, die Fichte in der Einladungsschrift, diesem Programm seiner ganzen Philosophie, aufstellte; und so bescheiden er auch in der Vorrede über sein Verhältnis zu Kant und Reinhold sprach, und so ehrlich auch diese bescheidenen Worte waren: er wußte es doch, daß er Großes zu vollführen versprochen hatte. Und in Jena war die Stimmung so, daß diejenigen, die noch bezweifeln mochten, ob die Philosophie wirklich zu so hohen Dingen berufen sei, oder ob gerade Fichte berufen sei, dieses gewaltige Ziel zu erreichen, es geraten finden mußten, vorerst nicht allzu laut zu werden. Ein Freund schrieb an Fichte noch nach Zürich von der Freude der Jenaer Studenten über die ergangene Berufung: „Die Erwartung ist auf das höchste ge-

gespannt, freilich wohl auch mit deswegen, weil man Sie für den mutigsten Verteidiger der Menschenrechte hält, von welchen mancher Musensohn eine ganz eigene Vorstellung haben mag. Dies wird sich indes schon berichtigen lassen" (Leben u. Briefw.[2] I, 197).

Viertes Kapitel.

Jena.

Erfolge und Konflikte. Am 18. Mai 1794, spät am Abend, traf Fichte in Jena ein; zunächst allein. Gattin und Schwiegervater folgten im Hochsommer. Auf der Reise hatte er in Tübingen „zuerst Hofrat Schiller, den künftigen Kollegen," besucht. „Er gehört unter die ersten, geliebtesten und berühmtesten Professoren von Jena" berichtet er an Johanna und fügt hinzu, daß er freundschaftlich empfangen worden ist, und daß sich Frau Schiller sehr auf Frau Fichte freut. Die letzte Station vor Jena war Weimar: der Geheime Rat Voigt, dem sich Fichte hier vorstellte, war sofort von Fichtes Wesen aufs erfreulichste berührt. „Seine gründlichen Urteile und sein scharfsinniger Ernst haben mir sehr wohl gefallen, und ich glaube gewiß, daß ein so scharf denkender Mann auch ein guter Mann sein müßte", schrieb er noch unter dem Eindrucke jener ersten Begegnung (am 18. Mai 1794; A. Diezmann, Aus Weimars Glanzzeit, 68). Auch in Jena, wo Fichte am Tage nach seiner Ankunft, seinem 32. Geburtstage, Besuche zu machen begann, wurde er herzlich willkommen geheißen. „Alles, selbst das, was ich für widerwärtig halten mußte, ist so voll Freundschaft zu mir, daß ich das alles nicht so recht glauben kann," schreibt er der Gattin (Leben u. Briefw.[2] I, 207 f.). Ein paar Tage darauf berichtet ihr der zweite Jenaer Brief über den Erfolg der ersten Vorlesungen: die erste öffentliche Vorlesung (I, 217 ff.) hatte Freitag, den 23. Mai, abends von 6 bis 7 Uhr stattgefunden. „Das größte Auditorium in Jena war zu eng; die ganze Hausflur, der Hof stand voll, auf Tischen und Bänken standen sie übereinander... Mein Vortrag ist, soviel ich gehört habe, mit allgemeinem Beifall

aufgenommen worden“ (Leben u. Briefw.² I, 211). Etwas enttäuscht war Fichte dagegen über den Erfolg seiner Privatvorlesung über die Wissenschaftslehre: bis zur ersten Vorlesung hatten „nur etwa 26“ pränumeriert; doch wurden es schließlich noch gegen 60. Doch im nächsten Semester schon erwähnt ein amtliches Schreiben Fichtes, daß er täglich über 200 Studenten in seinem Hörsaale sehe (Leben u. Briefw.² II, 27). Und auch in jenem ersten Halbjahr war der Lehrerfolg eigentlich recht beträchtlich: man muß nur wissen, daß Fichte die Privatvorlesung von 6 bis 7 Uhr morgens hielt. Auch war er selbst ganz zufrieden, als alsbald nach der ersten Vorlesung die Zahl der Pränumeranten erheblich wuchs: als er mit dem gleich nach dem Kolleg begonnenen langen Brief an seine Frau zu Ende war, war er schon auf 35 gekommen. Zugleich konnte er Erfreuliches über das Verhältnis zu den Kollegen und über Urteile der Weimarer Koryphäen über ihn mitteilen und noch manches andere Angenehme. Jubelnd bricht er in die Worte aus: „O was bin ich für ein glücklicher Mensch! Eine solche Lage von außen und so ein Weib zur Befriedigung und Ausfüllung des Herzens von innen!“ (Leben u. Briefw.² I, 213). Auch der folgende Brief ist von guten Nachrichten voll: für seine öffentliche Vorlesung ist das größte Auditorium, das es in Jena gibt, noch zu klein; eine solenne Musik und ein Vivat ist ihm gebracht worden; der Herzog hat ihn in auszeichnender Weise empfangen; Goethe und Wieland erzeigen ihm Freundschaft. Dann kommen jedoch auch Briefe, die von den kleinen Ärgerlichkeiten des äußeren Lebens reden und von noch viel Bedenklicherem. „Daß man von Jena aus Nachricht von mir nach Zürich gibt, ist gut. Ich habe aber Ursache zu wünschen, daß nicht auch unrichtige darunter sein möchten. So hüte Dich z. B., es zu glauben, wenn etwa in diesen Tagen nach Zürich sollte geschrieben werden: ich sei um meiner Lehre willen in Weimar zur Verantwortung gezogen worden; es sei mir untersagt worden, dies und jenes zu schreiben usw. In ganz Deutschland bin ich jetzt das allgemeine Stichwort, und es werden allenthalben wunderliche Gerüchte von mir herumgeboten. Das aber ist recht schön; es beweist, daß ich doch nicht so gar unmerk-

würdig bin. Die Wahrheit meines Verhältnisses zu unserer Regierung aber ist die, daß man unbeschränktes Vertrauen in meine Rechtschaffenheit und Klugheit setzt, mir ausdrücklich aufgetragen hat, ganz meiner Überzeugung nach zu lehren, und mich gegen alle Beeinträchtigungen kräftig schützen wird. — Eine kleine Trakasserie, die man mir gemacht hatte, schlägt zu dem Vorteile aus, daß ich die kräftigste Versicherung des Schutzes erhalten, und daß ich 30 Louisdor dabei verdiene. Nämlich ich lasse fünf meiner Vorlesungen drucken, die ich außerdem noch nicht hätte drucken lassen, und nehme für den Bogen 6 Louisdor" (Leben u. Briefw.[2] I, 216 f.): Es sind die öffentlichen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, die Fichte, wie er im Vorbericht betont, ohne jede Änderung drucken ließ, um dem Gerede entgegenzutreten, daß er seine Vorlesungen benutze, um für Demokratie und Revolution Stimmung zu machen. Es wurde behauptet, Fichte habe auf dem Katheder gesagt, in 20 bis 30 Jahren gebe es nirgends mehr Könige oder Fürsten. Dieses Gerücht trat so bestimmt auf, daß man selbst in Weimar im Ministerium fürchtete, es könne etwas davon wahr sein, wenn es auch selbstverständlich stark übertrieben sei.[1] Und vollends in Gotha, wo von großer Gesinnung nichts, von kleiner aber, und folglich auch von Ängstlichkeit um so mehr war! wo man nur widerstrebend in die Berufung Fichtes eingewilligt hatte! (Vgl. Diezmann, Aus Weimars Glanzzeit 68 f.) Nun, dieser erste Zusammenstoß mit der neidischen, verleumdenden Erbärmlichkeit lief noch gut für Fichte ab; aber der Verdacht war doch geweckt und genährt worden. Die Zusammenstöße wiederholten sich: ein paarmal noch blieb Fichte Sieger — nach außen hin wenigstens: aber es lag im ganzen Wesen des Kampfes, daß Fichte seinem Gegner bloß den sofortigen Erfolg abringen konnte:

[1] In der zweiten Vorlesung (I, 234) erklärt Fichte, der Zweck des Staates sei die Gründung einer vollkommenen Gesellschaft, und wenn nach Myriaden Jahren dieser Zweck erreicht sei, habe sich der Staat überflüssig gemacht. Emanuel Hirsch macht auf diese Stelle aufmerksam, in der er, gewiß mit Recht, den Anlaß zu dem oben erwähnten Gerücht sieht („Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie", Tübingen 1920, 38).

er konnte ihn nicht vernichten, nicht einmal schwächen. Nach fünf Jahren hatte der Gegner den Sieg.

Zunächst aber war Fichte auf seiner Höhe; er sah, daß er durch sein gesprochenes Wort auf dem Katheder, wie auch durch seine Schriften großen Einfluß hatte. Vor seiner Ankunft war Reinhold derjenige Lehrer in Jena gewesen, der weitaus die meisten Zuhörer hatte; er hatte es verstanden, das Bedürfnis nach Philosophie hervorzurufen. Fichtes ungleich stärkere Persönlichkeit aber griff noch viel tiefer in die Herzen der Studierenden. Schon durch Reinhold war die altjenaische Rauflust zu gutem Teile gebannt und durch „mildere Sitten und eine bessere Denkart" ersetzt worden: aber noch immer gab es vieles in dieser Hinsicht zu bessern, und Fichte war mit außerordentlichem Erfolg bestrebt, die Wurzeln des alten Übels auszurotten (man vergleiche den Studentenanschlag am Schwarzen Brett der Universität vom 25. November 1794, mitgeteilt in Karl Hases „Jenaischem Fichtebüchlein", 57). Ein philosophischer Schriftsteller ohne philosophische Begabung, wie viele dieser Art Kantianer vom linken Flügel, Forberg, notierte in jener Zeit (am 7. Dezember 1794): „Fichte ist wirklich gesonnen, durch seine Philosophie auf die Welt zu wirken. Der Hang zu unruhiger Tätigkeit, der in der Brust jedes edlen Jünglings wohnt, wird von ihm sorgfältig genährt und gepflegt, damit er zu seiner Zeit Früchte bringe. Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, daß Handeln, Handeln die Bestimmung des Menschen sei, wobei nur zu fürchten steht, daß die Majorität der Jünglinge, die dies zu Herzen nehmen, eine Aufforderung zum Handeln für nichts Besseres als für eine Aufforderung zum Zerstören ansehen dürfte. Und überdem ist der Satz falsch. Der Mensch ist nicht bestimmt zu handeln, sondern gerecht zu handeln; kann er nicht handeln, ohne ungerecht zu handeln, so soll er müßig bleiben" (Leben u. Briefw.^{2} I, 220). Die Fichtekritik im letzten Satze ist kostbar. Forberg hat nicht einmal begriffen, daß sich das Gebot zum Handeln bei Fichte stets an das Ich im Menschen richtet, nicht an den empirischen Menschen mit seinen Trieben und Leidenschaften, und daß sich diese Unterscheidung durch Fichtes ganzes Werk, gerade auch durch seine öffentlichen Vorlesungen über die Bestimmung des

Gelehrten hindurchzieht. Das Wort Handeln hat also eine philosophisch präzisierte Bedeutung bekommen, und „ungerechtes Handeln“ ist überhaupt kein Handeln in diesem Sinne. Und was das Gerede angeht, Fichte habe den Hang zu unruhiger Tätigkeit sorgfältig genährt, so ist es auch an der Zeit, daß man aufhöre, dem Schwätzer Forberg dieses gänzlich unzutreffende Urteil nachzuschwätzen: gerade gegen diesen Hang hat Fichte gewirkt, soviel er nur gekonnt hat, vom Anfang bis zum Ende seiner Jenaer Lehrtätigkeit, und auch später wieder, als er Professor in Berlin war. Der noch zu besprechende Kampf mit den Ordensverbindungen ist das lauteste Zeugnis dafür. Aber man braucht nur die öffentlichen Vorlesungen selbst zu lesen; in der Schlußvorlesung seines ersten Semesters sagt er: „Und damit Sie vor jener Gefahr der Mutlosigkeit und der Menschenverachtung sicherer seien, warne ich Sie vor einer anderen Gefahr, vor blindem Enthusiasmus und wildem Tatendurst. Dieser ist stets verwerflich, denn er gründet sich auf Egoismus. Der moralische Schwärmer will das Gute; aber er will, daß er derjenige sei, der es ausführe, und kein anderer; und darum ist er ein Egoist und liebt das Gute nicht, weil es gut ist, sondern weil es ihn erhebt; er liebt doch nur sich über alles. Der wahre rechtschaffne Mann will, daß das Gute geschehe; durch wen es geschehe, das ist ihm gleichgültig, wenn es nur geschieht. — Es läßt hierüber in wenigen Worten sich ein sicheres, stets anwendbares Kriterium geben; folgendes: Erwähle dir eine, deiner besten Überzeugung nach deine Kräfte hinlänglich ausfüllende bestimmte Aufgabe. Was im Umkreise dieser Aufgabe liegt, das mußt du auf jede Gefahr hin und mit jeder Aufopferung tun. Was außer dem Umkreise derselben liegt, dafür verwendest du keine Kraft, deren du in deinem Umkreise bedarfst. — Planmäßige Arbeit allein ist stark, wilde Hitze und prahlende Kraft ist immer Schwäche“ (Karl Hase, Jenaisches Fichtebüchlein 70). Immer hat Fichte als akademischer Lehrer danach gestrebt, seine Studenten auf besonnenes Ergreifen bestimmter Aufgaben hinzuweisen.

Im besonderen hat er diesen Zweck auch dadurch in hohem Maße gefördert, daß er viel engere persönliche Fühlung mit den

Studenten suchte, als dem Herkommen entsprach. Der Universitätsvortrag erschien ihm überflüssig, wenn er nur eine unvollkommene Wiederholung dessen geben sollte, was in gedruckten Büchern zu lesen ist. Im Jahr 1806 schrieb er seine „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen".[1] Dort sagt er: „Der gesamte Vortrag der Akademie muß aus fortfließender Rede, deren Form er im Buche hat, sich in wechselseitige Unterredung verwandeln. Auch der Schüler muß sich äußern, damit der Lehrer gerade Ihn kenne und gerade an Seine Rede die eigene anzuknüpfen vermöge. Ebenso müssen die Schüler selbst sich gegeneinander über wissenschaftliche Gegenstände äußern, damit die Ansicht und der Gewinn jedes Einzelnen Gewinn des Ganzen werde, und so nicht vereinzelte und in sich verschlossene Lehrlinge, sondern ein ganzes, dem Lehrer wohlbekanntes und von ihm im ganzen zu erfassendes lernendes Publikum dastehe. — Dem Verfasser für seine Person ist ehemals in Jena, zwar nicht in Beziehung auf das Ganze der Wissenschaft, wozu teils der Mangel an äußerem Gelten, teils sein eigener innerer an klarer universeller Bildung, zu der es gewöhnlich nur im reiferen männlichen Alter kommt, ihn unfähig machte, jedoch aber in Beziehung auf Philosophie, gelungen, wenigstens ein Bild eines solchen Zustandes hervorzubringen" (vgl. S. W. XI, 278 u. VIII, 104 ff.).[2] Wenn heute Seminarien und im Wechselgespräch verlaufende Übungen zur

[1] Zur Rechtfertigung der Zeitangabe vgl. Wilhelm Erben, Fichtes Universitätspläne (Innsbruck 1914), 10 f.; diese Schrift teilt auch die „Ideen" selbst in genauem und vollständigem Abdruck mit.

[2] Auch der eigentliche Kollegvortrag war auf lebendiges Zusammenarbeiten berechnet. Man sehe die Schilderung, die Henrich Steffens nach Eindrücken aus dem Herbst 1798 gibt: „Der kurze stämmige Mann mit seinen schneidenden gebietenden Zügen imponierte mir, ich kann es nicht leugnen, als ich ihn das erstemal sah. Seine Sprache selbst hatte eine schneidende Schärfe; schon bekannt mit den Schwächen seiner Zuhörer, suchte er auf jede Weise sich ihnen verständlich zu machen. Er gab sich alle mögliche Mühe, das, was er sagte, zu beweisen; aber dennoch schien seine Rede gebietend zu sein, als wollte er durch einen Befehl, dem man unbedingten Gehorsam leisten müsse, einen jeden Zweifel entfernen. — Meine Herren, sprach er, fassen Sie Sich zusammen, gehen Sie in Sich ein, es ist hier von keinem Äußern die Rede, sondern lediglich von uns selbst. — Die Zuhörer schienen, so aufgefordert, wirk-

selbstverständlichen Ausstattung jedes Vorlesungsverzeichnisses gehören, so darf gesagt werden, daß Fichte solcher hochschulpädagogischen Einstellung vorgearbeitet hat. Besonders wichtig wurden die Forderungen, die der (1807 verfaßte, 1817 veröffentlichte) „Deduzierte Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" in dieser Hinsicht erhob (S. W. VIII, 95—204, bes. 104 ff.). Aber auch außerhalb der Universität hat Fichte den Verkehr mit den Studenten gepflegt; gar manchen Abend hat er im Kreise seiner jungen Freunde verbracht. Von der „Gesellschaft" freilich, insbesondere auch von der der Kollegen, wurde die Art, wie sich Fichte seinen Verkehr einrichtete, wenig günstig beurteilt: und Fichte zog sich von den Kollegen, und diese zogen sich von ihm sehr bald schon mehr und mehr zurück; nur mit ganz wenigen unterhielt er etwas nähere Beziehungen. Fichte brachte einen Willen mit, der alle bestehenden Verhältnisse an ihrem Ideale maß und nach diesem Ideale umzugestalten strebte. Solche Leute aber sind nicht bequem, am allerwenigsten als Kollegen, wo sie durch ihren sittlichen Tätigkeitsdrang eben die Sphäre in Unruhe bringen, in der sich die anderen so lange behaglich gefühlt hatten. Und ebenso wie ihn seine sittliche Überlegenheit unbeliebt machen mußte, tat dies seine intellektuelle.

lich in sich zu gehen. Einige veränderten die Stellung und richteten sich auf, andere sanken in sich zusammen und schlugen die Augen nieder; offenbar aber erwarteten alle mit großer Spannung, was nun auf diese Aufforderung folgen solle. — Meine Herren, fuhr darauf Fichte fort, denken Sie die Wand. — Ich sah es, die Zuhörer dachten wirklich die Wand, und es schien ihnen allen zu gelingen. Haben Sie die Wand gedacht? fragte Fichte. — Nun, meine Herren, so denken Sie denjenigen, der die Wand gedacht hat. — Es war seltsam, wie jetzt offenbar eine Verwirrung und Verlegenheit zu entstehen schien. Viele der Zuhörer schienen in der Tat denjenigen, der die Wand gedacht hatte, nirgends entdecken zu können, und ich begriff nun, wie es wohl geschehen könnte, daß junge Männer, die über den ersten Versuch zur Spekulation auf eine so bedenkliche Weise stolperten, bei ihren ferneren Bemühungen in eine sehr gefährliche Gemütsstimmung geraten konnten. Fichtes Vortrag war vortrefflich, bestimmt, klar, und ich wurde ganz von dem Gegenstande hingerissen und mußte gestehen, daß ich nie eine ähnliche Vorlesung gehört hatte" (Was ich erlebte IV, 79 f.). Zum Inhalt des geschilderten Kollegs kann der „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L." (III, 103 ff.) verglichen werden.

Schelling spricht einmal (S. W. I, III, 656) von dem „drückenden Gefühl, das die Nähe eines so überlegenen Geistes oft verursacht haben mochte". Fichtes unvergleichlich kräftiges Geistesleben hatte sein Element in dem tiefen Bewußtsein der Spannung zwischen dem, was da ist, und dem, was da sein sollte und könnte: darum war sein Verhältnis zur überwiegenden Mehrheit der Kollegen wenig erquicklich, das zur akademischen Jugend dagegen für beide Teile fördersam.

Auch seiner philosophischen Leistungsfähigkeit kam die nahe Beziehung zum frischen Leben zugute. Es ist erstaunlich, welche Fülle von schöpferischer Arbeit Fichte in der Jenaer Zeit getan hat. Er war unglaublich fleißig. Während der Entstehung der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" und des „Grundrisses des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen" mußten oft wichtige Briefe lange unerledigt bleiben, „weil die wenigen dazu erforderlichen Minuten fehlen" (Weinhold 49, vgl. 39); Frau Fichte schreibt im März 1795 an ihren Schwager Gotthelf (der damals auf Kosten des Bruders in Meißen lateinische Sprache und gesellschaftliche Formen lernen sollte): „Daß wir Ihnen so wenig schreiben, ist gewiß nicht Mangel an Liebe, sondern Mangel an Zeit; das ist im ganzen ein wirrwarrvolles Leben hier, das wenig wahren Genuß schafft und viel Zeit raubt" (a. a. O. 53). „Grundlage" und „Grundriß" wurden von Fichte „als Handschrift für seine Zuhörer" in Druck gegeben. Das war eine harte Arbeit, und Fichte merkte auch, daß seine Darstellung nicht sehr gefällig geriet. „Ich könnte wohl besser schreiben, aber wenn der Drucker Handschrift und ich einen Lesebogen brauche, so muß ich es gut sein lassen", schrieb er an einen Freund (Leben u. Briefw.² II, 438). Dabei hatte er sich mit dem Gedanken geschmeichelt, Goethe werde das Buch lesen. Dies war ja das Ziel der Wissenschaftslehre, das ihm vorschwebte: die reflektierende Abstraktion sich anschmiegen zu lassen an die „reinste Geistigkeit des Gefühls", diese einzig wahrhafte Wirklichkeit, wie sie Goethe tief erlebte (vgl. den Brief an Goethe vom 21. Juni 1794, Goethe-Jahrbuch XV, 30), und darum war beim Ausarbeiten des Werkes sein Maßstab der Zufriedenheit mit seiner Leistung der, ob er sich Goethe als völlig

damit zufrieden denken konnte; freilich zwang die „gebietende Lage", in der er schrieb, nur zu oft, hinter dem, was er wollte, zurückzubleiben (Brief an Goethe vom 30. September 1794, a. a. O. XV, 36). Die Hörer erhielten die Bogen einzeln, sobald sie fertig waren. Zur Michaelismesse 1794 wurde die „Grundlage" bis zum Schluß des zweiten Teils, also noch ohne die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen", auch im Buchhandel ausgegeben. Der dritte Teil wurde im Sommer 1795 zu Ende gedruckt. Daran schloß sich sofort der Druck des „Grundrisses". 1796 folgte der erste Teil der „Grundlage des Naturrechts", 1797 der zweite Teil, 1798 das sehr umfangreiche „System der Sittenlehre". Und dazwischen fallen allerlei kleinere Abhandlungen: „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache" im ersten Band des Philosophischen Journals, „Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit" in Schillers Horen (geschrieben 1794, erschienen 1795), „Über Geist und Buchstaben in der Philosophie" (im Sommer 1795 ebenfalls für die Horen geschrieben, jedoch erst 1800 im Philos. Journ. gedruckt), eine polemische Schrift gegen den Jenaer Kollegen Prof. Schmid (die sog. „Annihilationsakte", 1795), eine eingehende Rezension von Kants Schrift zum ewigen Frieden (1796), eine Polemik gegen den Göttinger Rezensenten des Naturrechts, die „Annalen des philosophischen Tons" (1797), vor allem der Fragment gebliebene „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L." mit den höchst bedeutenden beiden Einleitungen (1797); dann 1798 die neue Auflage der Einladungsschrift „Über den Begriff der W.-L." und die Abhandlung „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung", die den Anstoß zu einer Wendung in Fichtes Leben geben mußte. Dazu war Fichte seit 1797 in die Redaktion des „Philosophischen Journals einer Gesellschaft teutscher Gelehrten" eingetreten; seine Philosophie bekam damit ihr eigenes Organ. Das war kein geringer Gewinn. Auch wußte Fichte die Zeitschrift zu benutzen, um seinen Hörern einen Ansporn zu geben: wurden von ihnen besonders tüchtige Arbeiten vorgelegt — die Hauptstätte ihrer Entstehung war die unter Fichtes geistiger Führung stehende „Literarische Gesellschaft" (oder, wie sie sich gerne nannte, der „Bund der freien Männer"),

der mancher später zu Namen gelangte Student angehörte[1] —, so nahm er sie in das Journal auf. Freilich, Arbeitserleichterung und Zeitersparnis hat ihm das Redigieren nicht gebracht. — Ein Brief an Reinhold vom 27. August 1796 gibt folgende Schilderung der fortlaufenden Arbeiten, ohne noch der Schriftstellerei und der (damals noch nicht begonnenen) Redaktionstätigkeit zu gedenken: „Ich lese des Tags drei Kollegien, eins über eine mir ganz neue Wissenschaft, wo ich das System erst aufbaue, indem ich es darstelle; zwei, die ich schon gelesen, die ich aber bearbeite, als ob ich sie nie bearbeitet hätte. Ich habe sonach täglich drei Kollegien auszuarbeiten und zu lesen; ich, der ich nicht die größte Leichtigkeit habe, meine Gedanken bis zur Darstellung zu verdeutlichen. Dies dauert fünf Tage. Der übrigen zwei bedarf ich nur zu nötig, um einen allgemeinen Überblick zu tun, was ich in der nächsten Woche zu bearbeiten haben werde. Urteilen Sie, wieviel mir Zeit übrigbleiben möge, an irgend etwas, das mir nicht unmittelbar gegenwärtig ist, sehr lebhaften Anteil zu nehmen; wie abgemattet ich sein möge, wenn mein Tagewerk nun endlich geschlossen ist, das mit Anbruch des andern Tages wieder anheben wird; wie ich dann alles, was noch außerdem auf mir liegt, mir aus dem Sinne schlage und von der Hand weise“ (Leben u. Briefw.[2] II, 228). Aber verdrossen geseufzt hat er doch keinen Augenblick, das Wort „Arbeitslast“ hätte er sicher nicht erfunden. In demselben Briefe an Reinhold schreibt er weiterhin: „Ich bin gesund, kann essen und trinken und schlafen, habe eine wackere Frau; ich sehe in meinem nächsten Zirkel, daß ich nicht vergebens arbeite; während der Vorlesungen lege ich die plumpen Angriffe auf mich beiseite, und wenn ich in den Ferien Zeit finde, sie zu beherzigen, so lache ich bei dieser Arbeit mich für das ganze künftige Halbjahr gesund. Man kann mir unangenehme Minuten machen, aber den, der es zu einer unangenehmen Viertelstunde brächte, soll ich noch sehen“ (229).

In diesem letzten Satze hatte Fichte freilich etwas viel behauptet; an ärgerlichen Mißlichkeiten hatte es ihm wenigstens

[1] Vgl. W. Flitner im Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft zu Jena, Ostern 1911.

auch schon vor dieser Zeit in Jena nicht gefehlt. Besonders das zweite dort verbrachte Semester war voll von Widerwärtigkeiten. Schon im ersten Semester hatte ihm seine öffentliche moralische Vorlesung, wie bemerkt, eine „kleine Trakasserie" zugezogen; aber das Kolleg war mit seinen nahezu 500 Zuhörern (Brief an Goethe vom 19. November 1794; Goethe-Jahrbuch XV, 39) das größte an der ganzen Universität, und die Gegner mußten nach der Publikation der ersten fünf Vorlesungen bis auf weiteres schweigen. Fichte war überzeugt, daß dieses Kolleg von „sichtbar vorteilhaftem Einfluß auf die Stimmung des studierenden Publikums" gewesen sei (Leben u. Briefw.[2] II, 21); er entschloß sich deshalb, im nächsten Semester über dasselbe Thema weiter zu lesen. Natürlich brauchte er eine Stunde, in der keine andere große Vorlesung stattfand. Allein das war nicht leicht, zumal die dekanablen Kollegen geradezu Unglaubliches taten, um seinen Lehrerfolg zu beeinträchtigen (Goethe-Jahrbuch XV, 36—41). Fichte wartete mit der Festsetzung der Stunde, bis die Privatkollegien völlig geordnet wären. Indessen waren ihm schließlich, nach Goethes Ausdruck, alle Stunden an Werktagen „verkümmert" (Annalen (1794). Um nun nicht einen beträchtlichen Teil der sich meldenden Studenten auszuschließen, verlegte er die Vorlesung auf den Sonntag, nicht ohne sich vorher darüber erkundigt zu haben, ob etwa gesetzliche Bestimmungen seiner Absicht entgegenständen. Er erhielt aber nicht nur die Versicherung, daß nichts dergleichen bestände, sondern erfuhr auch, daß sowohl in Jena selbst wie auch an anderen Universitäten Sonntagsvorlesungen öfters vorgekommen seien.

Freilich in einem Punkte hatte er es an der nötigen Vorsicht fehlen lassen; er wußte trotz seiner theologischen Vergangenheit nach halbjährigem Aufenthalt in Jena noch nicht, um wieviel Uhr die Gottesdienste anfingen und aufhörten, und war außerdem der Meinung, der „akademische Gottesdienst" sei „ausdrücklich für dasjenige, was zur Akademie gehört, eingerichtet" (Leben u. Briefw.[2] II, 26), während mit diesem Namen nur die Predigtübungen der älteren Studenten bezeichnet wurden. Er war also bei der Wahl der Stunde für seine öffentliche Vorlesung sorgsam darauf bedacht, die Zeit des akademischen Gottesdienstes zu ver-

meiden; dagegen las er in seiner ersten Kollegstunde gleichzeitig mit dem Hauptgottesdienst der Stadtkirche, in der auch die Mitglieder der Universität eingepfarrt sind, von 9—10 Uhr; am zweiten Sonntage, nachdem er erfahren hatte, daß um 10 Uhr die Predigt vorüber sei und der Gottesdienst zu Ende gehe, aus diesem Grunde von 10—11 Uhr. Übrigens hatten ihm seine Zuhörer versichert, daß sie den Gottesdienst der Stadtkirche nicht besuchten. Genug, sicher ist, daß Fichte glaubte, nichts Außerordentliches zu tun; auch hat es den Anschein, daß namentlich die Studenten, bei denen er Erkundigungen über die Dauer des Gottesdienstes, über den Kirchenbesuch der Akademiker usw. einzog, bei ihrer Auskunft zugleich die Absicht verfolgten, Fichtes Bedenken nach Möglichkeit zu verscheuchen, und deshalb nicht allzu genau berichteten. Aber alsbald begann der Sturm. Das Jenaer Lokalkonsistorium meldete den Fall in gehässigster Form an das Oberkonsistorium in Weimar, und dieses Kollegium, dem Herder angehörte, erstattete Anzeige beim Herzog, indem es sich ausdrücklich einstimmig der Auffassung des Jenaer Konsistoriums anschloß, „daß dieses Unternehmen ein intendierter Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst sei" (Leben u. Briefw.² II, 20).

Der Herzog ließ den akademischen Senat auffordern, Bericht zu erstatten, und ließ zugleich durch den Senat an Fichte den Befehl ergehen, einstweilen seine Sonntagsvorlesungen auszusetzen. Auf diesen letzten Punkt antwortete Fichte dem Prorektor, er füge sich der Gewalt. Dann aber reichte er ein ausführliches Verantwortungsschreiben beim Senat ein; es ist mit loderndem Zorn im Bewußtsein der Reinheit des eignen Wollens geschrieben. „Es ist hart, Handlungen, die man, nachdem man auf den Dank der Menschen längst Verzicht getan hat, wenigstens im stillen Selbstbewußtsein genießen wollte, zu neuen Waffen gegen uns brauchen zu sehen; als Grundsatz vorausgesetzt zu sehen, daß alles, was von uns komme, bloß darum notwendig boshaft sein müsse; sich in den Händen einer völlig unsichtbaren Verbindung zu fühlen, die für diesmal fest entschlossen scheint, ihren Fang nicht fahren zu lassen, wie er sich auch wenden möge; eins der höchsten, durch seine Stelle ehrwürdigsten Landeskollegien, ich weiß nicht, ob als wissendes oder als unwissendes

Werkzeug dieser Verbindung zu erblicken" (Leben u. Briefw.[2] II, 30). Vorzüglich ist es, wie Fichte die Anklageschrift des Oberkonsistoriums von ihrem ersten Worte an („Wir eilen") durchhechelt und dann erklärt: „Ich war einem der höchsten Landeskollegien um der Stelle willen, die es bekleidet, die Achtung schuldig, mich über seine Ausdrücke zu erklären. Solche Ausdrücke stillschweigend zu übergehen, wäre offenbar Zeichen einer Verachtung gewesen, die mir der pflichtschuldige Respekt gegen die Landesverfassung verbietet. In einem andern Tone mich darüber zu erklären, als gerade in diesem, verbot mir die Achtung, die ich mir selbst als Mensch schuldig bin" (a. a. O. 29).

Fichtes Schreiben wurde zusammen mit dem Bericht des akademischen Senats an den Herzog übersendet. Dieser Bericht gibt zu, daß in Fichtes „bisherigem Benehmen keine Unfolgsamkeit gegen die Gesetze, noch Leichtsinn oder Verspottung des Herkommens bemerkt worden" sei (a. a. O. 37), und hält dafür, „daß dem Professor Fichte ein fürsetzlicher Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst nicht wohl beizumessen" ist (40); aber während Fichte gebeten hatte, man möge ihm die Erlaubnis zur Wiederaufnahme der Sonntagsvorlesungen „etwa mit den nötig befundenen Modifikationen" zurückgeben (35 f.), bietet der kollegiale Senat eine Menge von Gründen auf, um dies als untunlich hinzustellen. Zum allermindesten, falls sich wirklich an keinem Wochentage eine schickliche Zeit für die Vorlesungen ausfindig machen lasse, müsse Fichte „schlechterdings zur Bedingung gemacht werden, daß er sie nicht vor geendigtem nachmittägigem Gottesdienste halte" (40). Über diese Stunde hatte Fichte geschrieben: „Nach dem Nachmittagsgottesdienste ist akademisches Konzert und Klub bis spät abends, welche von den Studierenden und insbesondere auch von denjenigen, die an meinen Vorlesungen Anteil nehmen, häufig besucht werden" (26). — Dieselbe kollegiale Gesinnung spricht aus dem anderen Vorschlage des Senats, Fichte solle doch am Sonnabend nachmittags von 3—4 Uhr lesen (39). Und wieder hört man die Kollegialität, wenn Fichtes Hinweis auf die physikalischen Sonntagsvorlesungen des Professors Batsch damit widerlegt wird, daß durch diese (wenig besuchten) Vorlesungen kein Aufsehen entstanden sei

(38), — während doch Fichtes Vorlesungen außerhalb des Hörsaales nur darum Aufsehen machten, weil seine Feinde und Neider dafür sorgten.

In den Verhandlungen des Senats über diesen Fall wirkten gegen Fichte besonders der Mediziner Gruner und der Professor der Philosophie Ulrich (Kuno Fischer, Fichte[3] 277). Bei diesem letzten sind die Motive klar ersichtlich: leidenschaftlicher Widerwille gegen die von Kant ausgegangene Bewegung (vgl. Kants Briefwechsel, Ausg. d. Preuß. Akad., I, 499 f.) und Brotneid: er war schon, bevor Fichte nach Jena gekommen war, bei den Studenten gar nicht beliebt (Goethes Briefe an Voigt, herausg. von Otto Jahn, Leipzig 1868, 51). Gefährlicher noch war Gruner, und die Tatsache, daß diese beiden Männer dem akademischen Senat (d. h. dem Kollegium sämtlicher ordentlicher Professoren) angehörten, ist die wichtigste Ursache des auffallenden Umstandes gewesen, daß Fichte weder dieses Mal noch späterhin je am Senat einen Rückhalt gefunden hat. Als 1799 der Atheismusstreit über Fichte hereingebrochen war, glaubte er in Gruner den Verfasser des Pamphlets zu erkennen, das den Konflikt heraufbeschworen hatte. In der „Gerichtlichen Verantwortungsschrift" charakterisiert er ihn (S. W. V, 280 ff.) als einen Unglücklichen, aus dem, wenn er auf dem Katheder steht, der unsaubere Geist Possen reißt und Zoten ausstößt, und der seine übrige Zeit dazu anwendet, andere Menschen zu verleumden. „Er ist schon häufig in Injurienprozesse, er ist in Untersuchungen wegen einer auf dem Katheder ausgestoßenen Blasphemie verwickelt gewesen, hat sich aber — wie Fichte hört — jedesmal durchgelogen." Gegen Fichte habe er seit dessen Anstellung in Jena literarische Lästerungen losgelassen und ihn „als Feind der Religion und der Staaten" verschrien. „Er hat insbesondere", fährt Fichte fort, „gleich nach meiner Ankunft in Jena, nachdem er den nichtverstandenen Satz meiner Philosophie: alles im Ich, und außer dem Ich nichts, irgend woher erlauscht, sogleich gemerkt, was sich daraus gelegentlich machen ließe, und gegen eine Person, aus deren Munde ich es habe, geäußert: o, mit diesem wird es hier nicht lange währen; seine Prinzipien müssen ihn auf den Atheismus führen, und dann wird ihn kein Fürst im Lande

dulden." — Man wird nicht fehlgehen, wenn man in jenem Kämpfer für Thron und Altar den Anstifter der vielen unsinnigen Gerüchte sucht, die über Fichtes Stellung zu Religion und Staat umliefen, und denen man noch vor nicht langer Zeit hin und wieder begegnen konnte.

In der Frage der Sonntagsvorlesungen entschied Carl August am 28. Januar 1795 nach dem Antrage des Senats, „daß dem Professor Fichte die Fortsetzung seiner moralischen Vorlesungen am Sonntage äußerstenfalls nur in den Stunden nach geendigtem Nachmittagsgottesdienste gestattet sein solle" (Leben u. Briefw.[2] II, 41 f.). Doch zeigen die Wendungen, mit denen auf Fichtes Verhalten und Charakter Bezug genommen wird, eine ungleich größere Gesinnung als der Bericht des Senats: Fichte wird „von dem ihm ohne allen Grund beigemessenen Verdachte" freigesprochen; das von ihm eingesandte Manuskript einer seiner moralischen Vorlesungen wird mit Auszeichnung erwähnt; und mit einem Satze, der in feiner Weise in der Form der Anerkennung die Befürchtung äußert, daß es Fichte an Weltklugheit zu fehlen scheint, heißt es noch: „Wir trauen auch ihm, Fichte, zu, daß er noch ferner in seinen Handlungen und Äußerungen alle Vorsichtigkeit und Klugheit zu erweisen bemüht sein werde, die ihm Unser weiteres gutes Zutrauen erhalten könne" (41).

Noch ehe das Wintersemester zu Ende war, war Fichte in einen neuen Streit geraten. Es ist schon berichtet worden, daß er nahen persönlichen Verkehr mit den Studenten unterhielt. Er besaß ihr Vertrauen in einem ganz außerordentlichen Maße und erfuhr vieles, was keiner von seinen Kollegen erfahren hätte. Nicht wenig wurde die Möglichkeit dieses Vertrauensverhältnisses dadurch unterstützt, daß Fichte keinen Sitz im Senat hatte. So bekam er bald auch einen tiefen Einblick in das Treiben der geheimen Ordensverbindungen, in denen er den Herd der vielen rohen Ausschreitungen der Studenten erkannte.[1] In

[1] Es wird behauptet, Fichte selbst sei als Student Mitglied des Ordens der Schwarzen Brüder gewesen, dem überhaupt „beinahe alle ausgezeichneten Köpfe auf der Akademie angehört" haben sollen; die Angabe stammt aus einem unzuverlässigen Buche: „Der geheime Bund

einer im Sommer 1795 ausgearbeiteten, aus Rücksicht auf den Hof aber damals nicht veröffentlichten Denkschrift hat er eine Schilderung der Orden gegeben. „Es ist ihr Hauptgrundsatz, junge Leute von Vermögen, von guter Geburt, von Verwandtschaft, die Einfluß hat, von feiner Erziehung, von einnehmender Figur, von vorzüglichen Talenten anzuwerben. Auch das Verdienst, ein vorzüglich guter Fechter zu sein, gilt statt anderer Verdienste. Ihre Gesetze empfehlen Fleiß, besonders Kollegienfleiß, ein gesittetes äußeres Betragen, Eleganz im Anzuge usf. Sie machen, so gut sich's tun läßt, einen in die Augen fallenden Aufwand, besuchen die besten Zirkel, suchen freien Zutritt in die Häuser der Professoren, denen ihre geheimen Verbindungen meist verborgen bleiben, unternehmen die öffentlichen Lustbarkeiten, an denen meist die ganze gute Gesellschaft teilnimmt, die Bälle, die Picknicks, die Komödien, die Schlittenfahrten. Es ist nicht unerhört, daß derjenige, der gestern in der Nacht eure Fenster eingeworfen, heute am Tage euch und die Eurigen mit aller möglichen Politesse zum Ball einladet. Dies zieht natürlich aller Augen auf sie und erregt den heimlichen Neid und damit zugleich die Ehrfurcht der übrigen Studenten. Diesen spiegeln sie öfters sehr erhabene Zwecke vor“[1] (Leben u. Briefw.[2] II, 62). Durch alles dies bestimmen sie die öffentliche Meinung der Studentenschaft zu ihren Gunsten, und wenn des Nachts plötzlich das „Burschen heraus“ auf den Straßen ertönt, so sammelt sich eine große Menge von Studierenden an: „Sie erblicken ihre bewunderten Helden, die ihnen sagen, es sei um die Sache der

der Schwarzen Brüder. Urquell der vorzüglichsten akademischen Verbindungen. In einer Reihe verbürgter Originalurkunden mitgeteilt von Tyrtäus, einem der ehemaligen Oberen dieses Ordens.“ Mainz 1834, S. 14. Allein der Verfasser war erst „in den letzten Jahren“ des 18. Jahrhunderts nach Jena gekommen: er hat also Fichtes Konflikt mit den Orden — den er in seinem Buche nirgends erwähnt! — nicht miterlebt. Als er lange Jahre danach seine Erinnerungen aufzeichnete, mag er eine trüb gewordene Assoziation des Namens Fichte und der Ordensgeschichte irrig interpretiert haben.

[1] In dieser letzten Beziehung unterrichtet das Buch von Tyrtäus ganz ausgezeichnet: die Schwarzen Brüder erscheinen hier als eine Art studentischer Freimaurer; Ziele wie Rituale des Ordens hängen aufs engste mit den maurerischen zusammen.

heiligen Freiheit geschehen, wenn sich die braven Burschen nicht ins Mittel legen. Sie schließen sich an, und unter ihrer Bedeckung, selten mit ihrem Beistande, verüben jene, was sie wollen" (65). „Es ist eine Hauptpolitik der Orden, so wenig als möglich in eigener Person zu handeln, sondern ihre Absichten durch ganz unwissende Werkzeuge ausführen zu lassen" (66). Nicht Fichte allein, auch eine Reihe anderer Schriftsteller berichtet über die maßlosen Ausschreitungen, die zu jener Zeit in Jena im Schwange waren; Fichtes Schilderungen sind kaum übertrieben.

Der bedeutsamste Teil seiner Denkschrift aber ist derjenige, in dem er die inneren Ursachen des rohen Treibens aufzudecken sucht: hier zeigt sich Fichtes eiserner Charakter. Später, 1813, hat er die großen, harten Gedanken des platonischen Staates aufgegriffen, hat die Familienerziehung verworfen, „weil die öffentliche besser ist", hat gerade von dieser Beseitigung der Sorge um die Kinder gehofft, daß die Ehe sich steigern werde „zur Reife der Freundschaft" (S. W. VII, 599, vgl. 584). In der Richtung auf dieses Ziel seiner herben und starken Gesinnung bewegt er sich, wenn er in der Denkschrift von 1795 den tiefsten Grund des Übels in den Ordensverbindungen in der Form der Sentenz dahin ausspricht: „Nichts ist für den Menschen verderblicher, als zu große Familiarität. Wer diejenigen, die ihn zunächst umgeben, nicht scheut, der wird auch bald sich selbst nicht mehr scheuen" (Leben u. Briefw.[2] II, 63). Nicht Sentimente sollen den Menschen an den Menschen binden, sondern allein große, in der Vernunft gegründete Zwecke sollen vereinigen. Tierische Gemeinschaften sind durch Instinkte zusammengehalten; menschliche Gemeinschaften sollen vernünftig sein. Fichte betont es ausdrücklich, daß er die Studenten nicht etwa gegeneinander isoliert wünscht: aber ihre Verbindungen sollen nicht „zwecklos" sein wie die Orden (a. a. O. 65 Anm.). Die Ordensbrüder sind nicht durch einen „Zweck" verbunden, sondern durch die Neigung zur Familiarität, wie sie in jungen Leuten da ist. „Man denke sich, welcher Ton sehr bald selbst unter den gesittetsten Jünglingen herrschend werden müsse, die sich fast nur beim Trunke sehen, die alles, was sie vorzüglich zu lieben und zu achten

verbunden sind, nur von der schlechtesten Seite kennen lernen, und die keines Fremden Auge zu scheuen haben" (a. a. O. 63).

Fichte hatte einige Ordensbrüder persönlich kennen gelernt. Er war sofort bemüht, sie durch Vorstellungen dazu zu bewegen, daß sie ihre Verbindungen auflösten. Er machte ihnen das Unwürdige des Ordenslebens klar, das mit einer Untreue gegen das bei der Immatrikulation an Eidesstatt gegebene Versprechen anhebt, keiner geheimen Verbindung beizutreten. Und damit auch diejenigen, bei denen Vernunftgründe verloren waren, den guten Erfolg nicht hinderten, fügte Fichte seinen sittlichen Gründen hinzu, daß er „aus guten Quellen" wisse, „daß von großen Höfen aus und am Reichstage zu Regensburg gegen die akademischen Orden gearbeitet, und daß über kurz oder lang sehr ernsthafte Untersuchungen gegen sie ergehen würden" (50). In der Tat erreichte er, daß eines Morgens Abgeordnete der drei Jenaer Orden (der Schwarzen Brüder, der Konstantisten und der Unitisten) zu ihm kamen und ihn baten, den Entsagungseid von allen Ordensbrüdern noch am selben Tage anzunehmen. Es mag ein Fehler gewesen sein, daß er sich nicht sofort darauf eingelassen hat. Er verwies sie an den Prorektor, bezüglich dessen Stellvertreter. Dieser lehnte aber gleichfalls ab und riet, die Angelegenheit nach Weimar zu bringen. Hier erhielt Fichte, der die Unterhandlungen vermittelte, den Auftrag, die Ordensmitglieder einstweilen in ihren guten Gesinnungen zu erhalten und dahin zu bringen, daß sie durch seine Person dem Herzog von Weimar gelobten, die bisherigen Verbindungen aufzugeben und dieses Versprechen in die Hände einer zu ernennenden Kommission eidlich zu wiederholen, gegen Zusicherung der völligen Verzeihung des Vergangenen.

Es versteht sich, daß diese hochoffizielle Angelegenheit nicht selbständig von der weimarischen Regierung erledigt werden konnte, da diese in Universitätsfragen nur zusammen mit den übrigen Erhalterstaaten beschließen darf. Was die Studenten in einem Tag hatten beendigt wissen wollen, war einer monatelangen Verhandlung ausgeliefert. Der nächste Erfolg war, daß der (hauptsächlich aus norddeutschen Adligen bestehende) Unitistenorden überhaupt nichts mehr von Auflösung hören wollte. Von

dritter Seite waren die Ordensbrüder gegen Fichte aufgehetzt worden. „Sie wurden versichert," berichtet Fichte selbst in der Denkschrift, „daß von bevorstehenden Untersuchungen gegen die Orden gar nicht die Rede sei, daß ich der einzige sei, der davon wisse, daß es nichts Unerhörtes sei, daß ein Professor falsche Briefe erdichte, daß ich die ganze Intrige wohl nur angesponnen haben möchte, um mich ein wenig wichtig zu machen und etwa bei den Höfen alte Scharten — dergleichen ich mir nicht bewußt bin, je gehabt zu haben — auszuwetzen usf. Sie traten zurück und haben seit dieser Zeit kein Mittel ungebraucht gelassen, um mich verdächtig und verhaßt zu machen und auf jede Art zu verfolgen" (53). Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß jene Verdächtigungen von Fichtes Kollegenkreisen ausgegangen sind: zum mindesten war die Auffassung, daß Fichte sich dadurch wichtig machen wollte, daß er die Angelegenheit nach Weimar gebracht hatte, statt sie vom akademischen Senat verhandeln zu lassen, unter den Professoren allgemein verbreitet. Nun war freilich Fichte hieran ganz unschuldig. Er hatte sich zuerst an den stellvertretenden Prorektor, also an den Vorsitzenden des Senats gewendet, und dieser war es gewesen, der die Sache nicht für den Senat angenommen, sondern Fichte nach Weimar gewiesen hatte, und der nachher, als die Kollegialität über Fichtes vornehm-wichtigtuerische Umgehung des Senats herfiel, kein Wort der Aufklärung für nötig hielt. Und Fichte selbst schwieg auch zu den Verunglimpfungen: er war aus hinlänglich hartem Stoffe, um sie ertragen zu können, und im übrigen war es ihm selbst beobachtenswert, ob derjenige, dessen Verpflichtung es gewesen wäre, den Sachverhalt mitzuteilen, dies tun werde.

Die Schwarzen Brüder und die Konstantisten blieben standhaft: sie lieferten ihre Ordensbücher versiegelt an Fichte aus und gaben ihm das Versprechen, vor einer fürstlichen Kommission den Orden abzuschwören; dagegen versprach ihnen Fichte, bei den Erhaltern der Universität völlige Vergebung zu erwirken. Falls ihm dies gelinge, sollten die Ordensbücher uneröffnet vernichtet werden; im andern Falle wären sie versiegelt, wie Fichte sie erhalten hatte, von ihm an die Orden zurückzuerstatten. Das Ansinnen, die ihm übermittelten Papiere vertraulich an die Re-

gierungen abzugeben, hat er selbstverständlich „mit der derben Rundheit, die es verdiente," zurückgewiesen (218, vgl. 57).

Endlich, nach langem Zögern, kam die Kommission, und die beiden Orden wurden aufgelöst. Fichte hoffte, daß nun gegen den dritten Orden mit Gewaltmaßregeln vorgegangen würde; allein dies geschah nicht. Fichte begann in seinen öffentlichen moralischen Vorlesungen auf die Angelegenheit hinzulenken: er sprach zwar nicht über die akademischen Orden, aber im allgemeinen über geheime Verbindungen. Die Unitisten, die in sehr gehobener Stimmung waren, nachdem sich die anderen Orden hatten auflösen lassen, während ihnen doch nichts Unangenehmes geschah, setzten sich nun auf ihre Weise zur Wehr. Schon vor der formellen Auflösung der Schwarzen Brüder und der Konstantisten, in der Neujahrsnacht 1795, morgens gegen 2 Uhr, hatten sie versucht, bei Fichte einzubrechen, und hatten, als dies nicht gelungen war, wenigstens ihm und seinem Hauswirt die Fenster eingeworfen. Der Überfall war laut genug vorbereitet worden. Fichte selbst hatte den Senat, der eine Besatzung befehligen konnte, um Schutz für diese Nacht gebeten und hatte das Versprechen völligster Sicherheit erhalten; dennoch war er im Stich gelassen worden; eine nachträgliche Untersuchung hatte keinen Erfolg. Dagegen sagte man Fichte, das sei nun einmal auf Universitäten nicht anders, er sei es nur noch nicht gewohnt, aber man gewöhne sich nach und nach daran; es sei das Klügste, über dergleichen Dinge kein Aufheben zu machen, über sie zu schweigen oder zu spaßen; dann unterblieben sie am ehesten. Allein Fichte wollte sich an diese Zustände nicht gewöhnen. Er wendete sich nochmals in einem nachdrücklichen Schreiben an den Senat und bekam eine ganz unbefriedigende Antwort: man begriff im Senat überhaupt nicht recht, weshalb Fichte sich in die Ordensangelegenheit, die ihn doch gar nichts anging, eingemischt hatte. Nun hatte er die Sache an den Hof gebracht: mochte er sich auch vom Hof gegen die Widerwärtigkeiten schützen lassen, die ihm daraus erwuchsen! Ein paar Wochen später, als Fichte in den öffentlichen Vorlesungen über geheime Verbindungen zu sprechen begonnen hatte, wurde seine Frau auf der Straße insultiert, und zum zweiten Male wurden ihm die Fenster ein-

geworfen. Die Untersuchungen des Senats waren wiederum ergebnislos. Etwa vier Wochen vor Semesterschluß gab Fichte die öffentlichen Vorlesungen auf: er glaubte zu sehen, daß infolge davon, daß gegen den dritten Orden keine Schritte unternommen wurden, der Sieg auf der Seite der studentischen Roheit geblieben war, und daß seine Vorlesungen keinen Eindruck mehr machten. Die Notwendigkeit, gezwungenermaßen die Vorlesungen vom Sonntag auf einen Wochentag zu verlegen, mag mit dazu beigetragen haben, den Sieg der Gegenpartei zu erleichtern. Sogar die aufgelösten Orden traten wieder zusammen, doch ohne feindliche Haltung gegen Fichte.

Der häßlichste Angriff der Unitisten kam in den Osterferien, wieder an einem Morgen gegen 2 Uhr. Unter wüstem Geschimpfe versuchten drei Studenten zuerst mit großen Steinen das Hoftor zu zertrümmern; dann, als dies nicht gelang, ging es an die Fenster in Fichtes Wohnung, dann an die in der Wohnung seines Hauswirtes, von dem verlangt wurde, daß er Fichte kündigen solle. Fichtes Frau trug von den Aufregungen jener Tage einen schweren Nervenchok davon; sein Schwiegervater war krank; ein schwerer Stein flog hart an seinem Kopfe vorbei; der 76jährige Mann hat sich nicht mehr von seiner Krankheit erholt. Fichte ging, da er vom Senat nichts zu hoffen hatte, an den Hof und bat für ein Semester um Urlaub, der ihm auch sofort bewilligt wurde. „Der Senat erhielt ein geschärftes Reskript, konnte nunmehr wohl etwas entdecken, was er vorher nie gekonnt hatte, stattete einen verleumderischen und lügenhaften Bericht ab. Die drei Täter wurden entfernt, dem Senat Befehl gegeben, es an mich zu berichten; und ich antwortete ihm, indem ich ihn der Lügen und Verleumdungen verdientermaßen bezichtigte“ (Leben u. Briefw.[2] II, 219): so schrieb Fichte über die nächsten Ereignisse an Reinhold. Überzeugt, daß es, zumal wenn er bliebe, im Sommersemester sehr unruhig in Jena hergehen werde, mietete er sich im Schlosse zu Osmannstädt[1] bei Weimar ein und verbrachte den Sommer dort mit schriftstellerischen Arbeiten. Seine Gattin blieb, schon ihres kranken Vaters wegen, in Jena zurück; als

[1] So die heutige Schreibweise; Fichte schrieb Oßmannstedt.

Fichte im Herbst zurückkehrte, deckte diesen bereits die Erde. — Inzwischen begann man im Ministerium in Weimar Zweifel zu hegen, ob es mit Fichte, der nach allem doch ein recht unbequemer Professor war, noch lange weiter gehen werde. Fichte berichtete in einem Briefe an seine Frau über einen Besuch, den er in Weimar bei Goethe gemacht hat: „Er war die Artigkeit, die Freude, mich zu sehen, die Freundschaft selbst; er bezeigte mir ungemeine Achtung. Wir sprachen Philosophie; von Geschäften kein Wort. ‚Er hoffe, wenn wir einander in der Nähe blieben, aus diesen, den philosophischen Dingen, noch sehr viel mit mir zu sprechen', sagte er etliche Male, ohne daß ich es zu bemerken schien" (a. a. O. I, 262). Auch bei Geh. Rat Voigt ist Fichte an jenem Tage gewesen: „Hier wurde von Geschäften gesprochen — was denn wohl unter uns beiden bleiben wird — zu meiner Zufriedenheit. Einiges habe ich mir vorbehalten bis auf ein anderes Mal; man muß die Leute nicht überfüllen" (a. a. O.). Wie Fichte schließlich an Theodor v. Schön schrieb (Aus den Papieren I, Anl. 41), hat er in der Ordensangelegenheit „völlige Satisfaktion erhalten", so daß er mit Ehren nach Jena zurückgehen konnte. Militärische Gewalt hat zuletzt mithelfen müssen, die Ruhe dort wieder herzustellen.

Aus der Osmannstädter Zeit ist noch zu erwähnen, daß der Würzburger Benediktinerpater Professor Maternus Reuß, den sein Fürstbischof im Jahre 1792 zu Kant geschickt hatte, nun auch bei Fichte vorsprach. —

Die nächsten Jahre verliefen für Fichte äußerlich ruhiger. Schriftstellerei und Kolleghonorare trugen ihm ziemlich viel Geld ein.[1] Nicht wenig davon wanderte nach Rammenau, teils als Geschenk, besonders für seinen Vater, teils auch als Kapitalanlage in der „Bandfabrik" seiner Brüder Gotthelf und Gottlob. Der Versuch, Gotthelf zum Gelehrten zu machen, war in der Osmannstädter Zeit aufgegeben worden: aber Fichte ließ darum nicht nach, für eine bessere Lebensstellung seines Lieblingsbruders und auch seiner anderen Angehörigen zu sorgen. Es wurde be-

[1] Nach der Angabe seines Enkels verdiente Fichte in Jena „an Vorlesungshonorar gegen 3000 Taler jährlich" (J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken. Von Eduard Fichte, 61).

schlossen, daß Gotthelf und Gottlob zusammen ein Haus kauften und es für die Bandweberei im größeren Stile einrichteten, und Fichte brachte eigenes Vermögen wie auch Geld einer Schwägerin zum Betriebe herbei. Eine ganze Reihe seiner Briefe betrifft kaufmännische Dinge, und es ist ganz erstaunlich, wie tief sich Fichte in alle Fragen einließ, die das neue Unternehmen angingen. Er selbst schickte die Rammenauer Musterkarte an Kaufleute und suchte durch Briefe Kunden zu gewinnen, er half bei den Preiskalkulationen, er gab technische Ratschläge, und bei den Geldangelegenheiten, um die er sich sehr genau kümmerte, war er sorgsam darauf bedacht, den Wertschwankungen der verschiedenen Sorten Rechnung zu tragen (vgl. bei Weinhold die Briefe von 1797 und 98): so machte der zukünftige Verfasser des „Geschloßnen Handelsstaates" praktische Vorstudien.

Im Jahre 1797 kaufte er sich ein eignes Haus: er dachte damals ohne Zweifel, in Jena zu bleiben und daselbst langsam ein ganz wohlhabender Mann zu werden. Im Jahre zuvor war ihm sein einziger Sohn geboren worden, Immanuel Hermann (eigentlich Hartmann, nach dem Vornamen des Schwiegervaters; der Name Immanuel natürlich Kant zu Ehren). In Jena haben sich viele Leute gewundert, daß Fichte seinen Sohn taufen ließ; und viele haben es ihm als Schwachheit ausgelegt. Ihm selbst war es selbstverständlich. Aber das breitere Publikum konnte sich den Philosophen, der die Absolutheit des Ich behauptete, nicht anders denken, als so, daß er seinem individuellen Ich Selbstherrlichkeit zusprach, und die entschiedene Art seines ganzen Auftretens schien zu dieser Annahme zu stimmen. Es war den guten Leuten ganz klar, daß Fichte keinen Gott über sich anerkennen konnte; und vollends keine christliche Kirche. Der Gedanke, daß die Setzung der Absolutheit des Ich für das Individuum die Forderung der Beugung einschließt, kam ihnen nicht, und Fichtes wissenschaftliche Proteste gegen den Individualismus (z. B. III, 85 ff.) wurden ihm selbst von seinen Fachgenossen kaum geglaubt und als eine Bemäntelung angesehen.

Die Wissenschaftslehre und ihre Schicksale. Überhaupt war die Aufnahme, die die W.-L. fand, sehr seltsam. Einige wenige Männer von Namen, Reinhold vor allen, ahnten sofort

den hohen systematischen Wert der neuen Philosophie; Männer wie W. v. Humboldt, Schiller, auch Goethe urteilten nicht ungünstig: aber diese waren nicht ganz sachverständig. Unter den Jüngsten kamen bald begeisterte Anhänger: Schelling und die Romantiker; aber man kann eigentlich von keinem von ihnen sagen, daß er treu aufgefaßt habe, um was es Fichte zu tun war. Die fertigen Schulen aber benahmen sich wie jene Macht, gegen die die Götter vergebens kämpfen. Am plumpsten fiel man da über Fichte her, wo — wie namentlich in Göttingen — die Aufklärung noch hoch war. Fichte hat in den „Annalen des philosophischen Tons“ (1797) und noch gründlicher in seinem „Nickel“ („Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen“, 1801) hierfür quittiert. Nicht viel weniger verständnislos als die Aufklärer zeigte sich die Kantische Schule, die besonders in ihrem Organ, den „Annalen der Philosophie“ (herausg. von dem Hofrat Prof. Jakob in Halle) mit auffallender Eile gegen Fichte loszog. Überhaupt verstanden es die Kantianer schon damals, sich ihr Urteil über Fichte ungemein schnell zu bilden. Schon am 4. Mai 1794 (!) schreibt Franz Paul v. Herbert an Niethammer: „Durch seine mittelst eines Geniezufalls (ich meine seine Kritik aller Offenbarung) errungene Autorität wird Fichte viele Köpfe verwirren. Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichsten Feinde aller sogenannten ersten Grundsätze der Philosophie, und denjenigen, der einen braucht, zu einem Narren, der, wenn ihn der Paroxysmus angreift, aus seinem Grundsatz deduziert und syllogistisiert ... Wieviel geht für die Philosophie verloren durch einen dummen Neid um Kants Ruhm! Wo ist Kants erster Grundsatz? Kritik der Vernunft, habt ihr daran nicht genug, so ist euch nicht zu helfen! Ja, mein lieber Niethammer, ich bitte, ich beschwöre Sie, brauchen Sie Ihr vorzügliches Talent, Kants Lehre klar und deutlich darzustellen, dazu, daß Sie es tun; brauchen Sie aus Reinholds, Fichtes und eigener Weise, eine Sache begreiflich zu machen, so viel dazu, als es frommt; seien Sie der Advokat der guten Sache; nur möge Sie der gesunde Menschenverstand vor einem einzigen absoluten Prinzip bewahren, da, wenn es eins gäbe, es doch überflüssig wäre, und bearbeiten lieber in dem Garten des Herrn Pflanzen, die der Wartung so sehr bedürfen. Von

Ihnen allein, wie ich wohl und gewiß weiß, wird es abhängen, ob Jena noch der Tempel der Philosophie bleiben wird oder nicht, denn aus Fichtes abstraktem Vortrag kann keiner klug werden, der vernünftig ist. Ihre Weisheit und Politik wird Sie bewahren, sich nie an Fichte zu reiben; wollen Sie nie mehr sein als er, scheinen Sie immer von ihm zu lernen, beleidigen Sie seinen Ehrgeiz nicht, so wird kein Brotneid entstehen, und Ihr Verdienst wird von selbst so erkennbar sein wie das Tageslicht; bleiben Sie simpler Lehrer und Leser der Kr. d. r. V. ohne weitere Anmaßung" (K. A. Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard, Stuttgart und Tübingen 1830, 394 f.). Der Brief ist typisch für die Stellung der Kantianer zu Fichte, zu Kant, zur Philosophie.

Heute liegt die Zeit der orthodoxen Schulen hinter uns: die Überzeugung, daß, mit Benedetto Croce zu sprechen (Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, Tübingen 1915, 51 f.), die Vorstellung einer geschichtslosen Universalphilosophie, d. h. eines geschlossenen Systems trügerisch ist, ist endlich zu sicherem Durchbruch im Kulturbewußtsein gekommen.[1] (Es versteht sich, daß diejenigen, die die Forderung eines Systems überhaupt aufgegeben haben, hier nicht in Betracht kommen. „Die Philosophie hat notwendigerweise systematischen Charakter. Irgendeinen reinen Begriff denken, heißt ihn in seiner Einheit mit allen anderen und in seiner Unterschiedenheit von allen anderen denken; so daß in Wirklichkeit niemals bloß ein Begriff gedacht wird, sondern der Begriff, das System der Begriffe": Croce, Logica come scienza del concetto puro[2], Bari 1909, 187.) — Im Gegensatz zwischen Kant und Fichte stoßen der letzte große Rationalist und der erste große Bahnbrecher einer Philosophie des unmittelbaren Lebens zusammen. Als seinen Vorläufer will Fichte Leibnitz angesehen wissen: eine merkwürdige Stelle in der „Zweiten Einleitung in die W.-L." (III, 98 f.) gibt diesem den Vorzug vor allen anderen großen Denkern, auch vor Kant. Und warum? Weil Leibnitz „der einige Überzeugte in der Geschichte

[1] Vgl. H. Rickert, Vom System der Werte, I., Das offene System, „Logos" IV (1913), 295 ff. und System der Philosophie I (Tübingen 1921), 348 ff.

der Philosophie" gewesen sein möchte — er, dem sein System „mehr Instrument denn Objekt" war. So sucht auch Fichte lebendige Überzeugung und nicht starre Formeln; er will sein System, nicht um daran zu glauben wie an ein Dogma, sondern um in ihm ein Werkzeug zur Gestaltung eines Lebens der selbstgewissen Freiheit zu haben. Die Selbstgewißheit des Ich war Ausgang und Ziel seiner Spekulation, die sich eben darum auch keine Nachbeter wünschen konnte, von denen sie bis ans Ende der Tage wiederholt würde; ja selbst den Zeitgenossen gegenüber hat Fichte nicht das Bedürfnis nach Beherrschung der Geister verspürt: sein Verlangen war, den Zeitgenossen die Freiheit, ihre eigene Freiheit zu verkünden. Haupt einer Schule hat er nicht werden wollen. In seiner Zeitschrift „Europa" rühmt Friedrich Schlegel 1803: Fichte habe eine neue Epoche der deutschen Literatur heraufgeführt „nicht bloß, weil er die Prinzipien der Freiheit in mehr als einem Sinne und in mehr als einer Potenz des Worts zuerst auf das strengste und bestimmteste wissenschaftlich konstituiert, die entgegengesetzten Vorurteile aber auf das kräftigste zermalmt hat; sondern vorzüglich auch deswegen, weil er die richtige Methode in der Philosophie ganz allein und zuerst entdeckt und aufgestellt und das freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert hat; ein Verdienst, welches allein hinreichend wäre, ihm die Unsterblichkeit zu sichern. Daher hat er auch keine Schüler im gewöhnlichen Sinn, sondern nur Freunde; dahingegen die Kantische Philosophie sogleich in eine Sekte und Epidemie ausgeartet, die schlimmer und geistesarmer war als eine der vorhergehenden" (I, 1, 46). Auch wenn diese Worte vielleicht in einigem Maße der Nachhall mündlicher Äußerungen Fichtes sein sollten, so sind sie doch für die Wirkungen bezeichnend, die von der Wissenschaftslehre auf das Geistesleben derer ausgingen, die sich von ihr berühren ließen. Als im Jahre 1798 der Gießener Professor J. E. Ch. Schmidt eine Abhandlung für das „Philos. Journal" eingereicht hatte, bestätigte ihm Fichte den Empfang in einem Briefe, in dem die Sätze stehen: „Ich freue mich innigst jedes neuen Mitarbeiters von Geist... Der Buchstabe tötet ganz besonders in der Wissenschaftslehre... Fichtianer kenne ich nun zwar bis jetzt nicht, welches wohl daher kommen mag, daß

ich gar vieles nicht lese. Daß sie mir aber, wenn es dergleichen gibt, noch inniger zuwider sind als selbst die Kantianer, und daß ich sie, wenn sie jemals in meinen Wirkungskreis geraten, und ich Notiz von ihnen nehmen muß, gewiß nicht loben werde, dies ist sicher" (H. Schulz, Aus Fichtes Leben 24).

Durch die Angriffe der Kantianer sah sich Fichte bald zur Abwehr gedrängt. Schon von Osmannstädt aus schrieb er an Theodor von Schön: „Ohne Zweifel wird Ihnen etwas von den Neuerungen zu wissen geworden sein, die ich in der Philosophie mache, und von der Art, wie die altgläubigen Kantianer sich dabei benehmen. Die Sache soll, so Gott will, immer klarer werden und gewiß nicht zu ihrer Ehre ausfallen" (Aus den Papieren I, Anl. 40). Der Kampf gegen die Kantianer zieht sich im Grunde durch das ganze Werk Fichtes hindurch. Kant selbst wird stets säuberlich von den Kantianern unterschieden, und nicht selten, bald mit Recht, bald mit Unrecht, gegen sie in Schutz genommen. So kam in Fichtes Schriften viel Polemik hinein. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe des „Begriffs der W.-L." (1798) hat Fichte einen anziehend geschriebenen Bericht über die ersten Schicksale seiner Philosophie gegeben (I, 162 ff.). Aber inmitten aller polemischen Stürme stand er selbst fest in prachtvoller Zuversicht zu sich selbst. Am 10. Februar 1795 schrieb er an einen Leipziger Magister, der ihm die Mitteilung einer gegen die W.-L. gerichteten Schrift im Manuskript angeboten hatte, in dem (selbstverständlich ablehnenden) Briefe: „... ich fürchte nicht, daß es mit jener Schrift gegen meine W.-L. viel zu sagen haben wird. Sind die Einwürfe von der Art, daß sie mich überzeugen, so nehme ich meine Behauptungen zurück, und dies ist ja der größte Dienst, der mir und dem Publikum erzeigt werden kann. Gründen sie sich auf Mißverständnisse, so werden sie der Wahrheit nicht nachteilig sein. Was wahr und gut ist, bleibt ganz gewiß in der Menschheit, wenn es einmal unter sie gekommen ist: die leichte Spreu soll ja der Wind verwehen" (Leben u. Briefw.[2] II, 516 f.). Er war dessen gewiß, daß die W.-L. in ihren Grundgedanken — die Besonderheiten der Durchführung hat er stets als verbesserungsfähig behandelt — „wahr und gut" sei. Sie konnte nicht mehr vergehen: denn sie war die notwendige, die unvermeidliche Fortführung des

philosophischen Erkennens an der Stelle, an der Kant und Reinhold die Arbeit niedergelegt hatten.

Die erste systematische Hauptschrift Fichtes ist die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794/95). Der Titel sagt, daß hier nicht die gesamte Wissenschaftslehre selbst vorliegt, sondern erst ihre Grundlage. Diese ist der erste und in systematischem Betracht wichtigste Teil der W.-L.; aber zum System gehören auch die philosophischen Einzeldisziplinen. Fichte stellt an das System als solches strengere Anforderungen, als je vor ihm gestellt worden waren; es ist wichtig, die Architektonik der W.-L. recht zu verstehen. Dies aber ist, trotz der deutlichen Ausführungen in der Einladungsschrift, nicht ganz einfach. Dort war gesagt worden, die Aufgabe der Philosophie sei, die besonderen Wissenschaften in ihren Grundsätzen zu begreifen: die Grundsätze der besonderen Wissenschaften seien zugleich einheimische Sätze der W.-L.; und Fichte selbst hatte als Beispiele Geometrie und Naturwissenschaft angeführt. Wenn man nun erwartet, in der Grundl. d. ges. W.-L. den Grundsätzen dieser genannten Wissenschaften zu begegnen, so wird man sich getäuscht finden: vielmehr entwickelt die Grundl. d. ges. W.-L. in ihrem ersten Teil die drei Grundsätze der W.-L. selbst; im zweiten Teile aber folgen zwar, aus jenen abgeleitet, weitere Sätze, aber diese sind die Grundsätze — nicht der Geometrie, der Naturwissenschaft usw., sondern — der besonderen philosophischen Wissenschaften. — Es ist klar, daß nur durch diesen weiteren Gebrauch des Wortes Wissenschaft die „Wissenschaftslehre“ ein umfassendes philosophisches System sein kann. Denn die W.-L. hat, wie die Einladungsschrift erklärt hat, keinen anderen Gegenstand als die Wissenschaften. Wären unter diesen nur Mathematik, Naturwissenschaften und historische Wissenschaften zu verstehen, so würde die Wissenschaft von ihnen nur eine erkenntnistheoretische Logik sein können, aber nicht wie Fichtes W.-L. ein System der Philosophie.

Der erste der abgeleiteten Sätze der „Grundlage“ ist der Grundsatz des theoretischen Wissens. Die auf ihm stehende besondere philosophische Wissenschaft ist ausgeführt im „Grundriß des Eigentümlichen der W.-L. in Rücksicht auf das theoretische

Vermögen“ (1795), der nun seinerseits die Aufgabe hat, die Grundsätze der Mathematik und der Erfahrungswissenschaften aufzuzeigen. Diese Schrift ist Bruchstück geblieben (Leben u. Briefw.² II, 216f.): sie ist bloß bis zur Mathematik durchgeführt und mit dem Hinweis auf Kants Grundlegung der Naturwissenschaften abgebrochen. — Das Thema der ersten unter den besonderen philosophischen Wissenschaften ist also eine transzendentale Analytik: Mit dem, was Kant unter diesem Titel gebracht hatte, war Fichte im ganzen einverstanden, wenn ihm auch der „heuristische Weg“, auf dem Kant zu seinen Kategorien gekommen war, wenig gefiel (vgl. auch III, 25f.). Aber gar nicht gefallen konnte seinem systematischen Geiste die transzendentale Ästhetik. „Kant errät nur die Formen der Anschauung“ (Leben u. Briefw.² II, 215): es gilt aber, sie zu deduzieren. Dies hat der „Grundriß“ leisten und damit den Gesichtspunkt festlegen sollen, aus dem die Probleme des theoretischen Vermögens zu behandeln sind. Die vollständige Durchführung dieser transzendentallogischen Aufgabe lag Fichte indessen zu jener Zeit nicht allzusehr am Herzen: um so mehr war diejenige besondere philosophische Wissenschaft, die an den zweiten abgeleiteten Satz der Grundlage anknüpft, schon seit Jahren ein Ziel seiner Sehnsucht, und er ging darum so bald als möglich an dieses Thema heran: so entstand die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.-L.“ (1796/97). Als dieses Werk getan war, kam der dritte der abgeleiteten Sätze aus der Grundlage an die Reihe: seine Durchführung ist „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der W.-L.“ (1798). Die systematischen Hauptschriften Fichtes sind damit erschöpft — nicht die abgeleiteten Sätze der „Grundlage“: Auf die Sittenlehre hätte die Religionslehre folgen sollen; auch noch ein fünfter abgeleiteter Satz ist da, durch den die Philosophie sich selbst begreift: doch kann wohl die „Grundlage“ selber als die Durchführung dieses Satzes betrachtet werden. Die W.-L. ist also nur fragmentarisch ausgeführt worden: es existiert der Plan des Ganzen und die Ausführung der meisten Teile. Daran, daß das System nicht vollendet worden ist, tragen die Widerwärtigkeiten des Atheismusstreites die Schuld.

An dieser Architektonik des Systems, die in den vorstehenden Ausführungen, wie ausdrücklich gesagt sei, deutlicher hervortritt als in der „Grundlage" selbst,[1] hat Fichte im ganzen bis zum Ende seines Lebens festgehalten. Indessen ist ihm selbst nicht

[1]) Die oben unverändert aus der 1. Auflage übernommene Darstellung des systematischen Aufbaus der W.-L. ist in dem (übrigens sehr bedeutenden) Buche Richard Kroners „Von Kant bis Hegel" (Tübingen 1921), I, 453 angezweifelt worden. Darum ein paar Erläuterungen. Was zunächst die Zusammengehörigkeit der Synthese A mit dem „Grundriß" anlangt, so wird sie durch dessen erste Worte außer Zweifel gestellt. Die Schwierigkeiten erheben sich bei den folgenden Synthesen. Nun handelt die Synthese B von dem Ich, das zum Teil sich bestimmt, zum Teil bestimmt wird, wobei doch dies beides als ein und dasselbe gedacht werden soll: „d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden" (I, 324). Die „Grundlage des Naturrechts" aber setzt (nach der Einleitung) in § 1 mit dem Begriff des „endlichen vernünftigen Wesens" ein. „Das letzte höchste Substrat seiner Reflexion auf sich selbst muß sein in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Tätigkeit." Aber „die in sich zurückgehende Tätigkeit müßte eine begrenzte sein, d. h. es müßte außer ihr noch ein C geben . . ., welches nicht diese Tätigkeit, sondern derselben entgegengesetzt wäre." Die weitere Gestaltung des Gedankens verliert dann freilich schnell die Fühlung mit der Synthese B. — Und ebenso verhält sich's mit der Synthese C und dem „System der Sittenlehre". Die Ausführungen der Synthese C bezwecken, den zuvor als relativ (wie in der Mathematik) gefaßten Gegensatz zwischen Realität und Negation zu einem absoluten werden zu lassen, um so das Ich trotz seiner Untrennbarkeit vom Nicht-Ich in grundsätzlicher Überlegenheit über dieses zu zeigen. „Das Nicht-Ich hat, als solches, an sich keine Realität" (I, 330). „Im Begriffe der Wechselbestimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden Entgegengesetzten durch das andere bestimmt wurde: welchem von beiden die Realität und welchem die Negation zugeschrieben wurde . . . In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechslung nicht gleichgültig; sondern es ist bestimmt, welchem von den beiden Gliedern des Gegensatzes Realität und nicht Negation, und welchem Negation und nicht Realität zuzuschreiben sei" (I, 331). Das „System der Sittenlehre" aber hebt (nach der Einleitung und der Vorerinnerung) in § 1 an mit der „Aufgabe, sich selbst, bloß als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken" (II, 412): diese ersten Darlegungen wollen die „Absolutheit" des Ich (419) herausstellen, wollen die Selbständigkeit klar machen, mit der es sich von allem „Fremdartigen", allem Nicht-Ich abhebt. — In der Synthese D endlich

entgangen, daß sie namentlich nicht der Kunst gerecht wird: denn das Winkelchen, das sich im Rahmen der Sittenlehre für sie ausfindig machen ließ (vgl. II, 747 ff.), war doch kein ihrer würdiger Aufenthalt. So erklärt es sich, daß sich in Vorlesungen

---

lesen wir: „Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz" (I, 337), und „Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich: In dieser Einen Substanz sind alle möglichen Akzidenzen, also alle möglichen Realitäten gesetzt" (338): Es liegt nicht ferne, hiernach zu vermuten, daß nach Fichtes anfänglicher Absicht die (niemals zur Ausführung gekommene) systematische Darstellung der Religionsphilosophie (nach der Einleitung) in § 1 mit einer Erörterung des Verhältnisses zwischen göttlicher Substanz und endlicher Realität beginnen sollte. Über die Gestalt, die die Religionsphilosophie in Fichtes Vorlesungen in seinen ersten Jenaer Jahren hatte, wissen wir einigermaßen durch die Veröffentlichung des „wahrheitliebenden Schulmeisters" (Penzenkuffer) Bescheid (neu herausgegeben von Friedrich Büchsel u. d. T.: J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit, Leipzig 1914), und in der Tat spricht Fichte dort von der Substantialität Gottes, des Alleinheiligen und Alleinvermögenden (Ausg. Büchsel 49), — freilich nicht gleich am Anfang: Vorlesungen sind minder streng gebaut als systematische Hauptwerke (vgl. Büchsels Einleitung, S. 13).

Es ist gewiß zuzugeben — und oben im Text ist das auch schon angedeutet worden, daß die Gründe der hier vorgelegten Auffassung von der Architektonik des Systems nicht so unverkennbar deutlich sind, daß sie sich auch dem aufzwingen werden, der nicht geneigt ist, sich auf sie einzulassen. Sie wollen gesucht sein. Aber — und das ist das Wichtigste —: man wird nicht daran vorbeikommen sie suchen zu müssen. Andernfalls bliebe nur die Annahme übrig, daß zwischen dem in der Einladungsschrift über den Begriff der W.-L. aufgestellten Programm und den Jenaer Arbeiten ein ganz schlimmer Zwiespalt bestände. Diese Annahme aber ist kaum möglich, da Fichte noch 1798 eine „verbesserte und vermehrte Ausgabe" der Einladungsschrift erscheinen ließ, die die Lehre von den abgeleiteten Sätzen der W.-L. wiederholt und in ihrer Vorrede die Zusammengehörigkeit der Programmschrift mit den neueren Arbeiten feststellt.

Die oben gegebene Darstellung möchte die Fünfzahl der Synthesen des zweiten Teils der „Grundlage" als die älteste Gestalt jener „Fünffachheit" verstehen, die in den späteren Fassungen der W.-L., mit voller Klarheit namentlich in der von 1804, als das architektonische Prinzip auftritt, das die Gegenwart der Totalität in jeder einzelnen Synthese verbürgt.

über die W.-L. aus dem Ende der Jenaer Zeit[1] eine andere, bezeichnenderweise aber nur als Anhang gegebene Einteilung findet, bei der der Ästhetik eine sehr wesentliche Rolle zugewiesen ist.

Der zweite Teil der Grundlage, der die fünf abgeleiteten Sätze aufstellt, ist betitelt „Grundlage des theoretischen Wissens". Man mag etwas verwundert sein, unter dieser Überschrift den Grundsätzen der Rechts- und der Sittenlehre zu begegnen, zumal als dritter Teil des ganzen Werkes die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen" folgt. Allein es ist zu verstehen, wie Fichte zu seiner Einordnung der Grundsätze der Rechts- und Sittenlehre unter die Probleme des theoretischen Wissens kommt. Das allgemeine Problem der Grundlage des theoretischen Wissens ist die systematische Konstruktion des Begriffs der Tatsache. Die Philosophie darf sich nicht auf Tatsachen stützen, sondern sie hat — wie das schon die Kr. d. r. V. in ihrer Analytik der Naturerkenntnis unternommen hatte — in selbständiger Konstruktion zu entwickeln, was überhaupt eine Tatsache ist. Nun zeigt sich aber (und hier geht Fichte über Kant hinaus), daß dieses Problem nicht bloß eine Antwort fordert: es gibt wesentlich verschiedene Gestalten der Tatsächlichkeit und mithin auch verschiedene Gestalten des Wissens, verschiedene „Wissenschaften". Auf jedem Gebiet des geistigen Lebens hat das Tatsächliche einen eigentümlichen Charakter. Bei Kant liegen die Tatsachen des theoretischen und des sittlichen Bewußtseins außereinander; Wissen und Glauben stehen einander mit einer nicht ganz überwundenen Feindseligkeit gegenüber. Bei Fichte besteht kein solcher Dualismus: denn die Grundsätze, die die Möglichkeit einer jeden Sphäre des geistigen Lebens bedingen, stehen nicht aus sich selbst fest und sind nicht in sich abgeschlossen, sondern sie sind abhängig von den letzten Grundsätzen des Lebens der

[1] Die Universitätsbibliothek zu Halle besitzt die Nachschrift eines Zuhörers; sie stammt frühestens aus dem Winter 1797/98, vielleicht aber erst aus dem letzten Jenaer Semester, dem Winter 1798/99. — Vgl. die Marburger Dissertation „Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes" von Siegfried Berger (1918), sowie Emanuel Hirsch, „Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie" (Tübingen 1920), 62—67.

Einen Wahrheit selbst; sie tragen die Wahrheit nicht absolut in sich, sondern nur so, daß sie zwar notwendige Glieder im Organismus des Wissens sind, jedoch Glieder, die vom Leben der Wahrheit wieder verneint werden, über die das Leben der Wahrheit hinaustreibt. Die Entwicklungen der „abgeleiteten Sätze" der W.-L. können nicht nach Belieben z. B. bei dem Grundsatz der Rechtsordnung Halt machen: der dem Recht zugrunde liegende Satz ist selbst innerlich widerspruchsvoll, und darum muß die Kette der abgeleiteten Sätze weitergeführt werden zu neuen Gliedern, in denen sich die übriggebliebenen Widersprüche auflösen. Erst die völlige Aufhebung aller Widersprüche, die mit Notwendigkeit durch das Leben der Wahrheit selbst gesetzt sind (und die sich in dem problematischen Charakter der besonderen Lebenssphären wie Wissenschaft, Recht, Sittlichkeit jedem Kulturmenschen fühlbar machen), stellt die Wahrheit in ihrer absoluten Selbstgewißheit fest. Und die W.-L. will nichts anderes sein als das System dieser (die vernunftnotwendigen Widersprüche als aufgehobene in sich schließenden) Selbstgewißheit der Wahrheit; d. h. sie will die wesentlich verschiedenen Gebiete des Tatsächlichen systematisch umfassen. In jedem dieser Gebiete ist Selbstgewißheit (und darauf gegründetes tatsächliches Wissen); wer die Wahrheit sucht, kann keines von ihnen entbehren. Und die Grundl. d. ges. W.-L. will durch die Stelle, die sie einem jeden von diesen Gebieten in ihrem System anweist, genau festlegen, welcher Art der Anteil ist, den es am Leben der Wahrheit hat. Sofern es sich dabei um die Aufgabe handelt, die verschiedenen Gestalten des Wissens *ihrer Form nach* zu entwickeln, ist die Aufgabe theoretisch, — und auch nur soweit wird sie in der Grundlage des theoretischen Wissens durchgeführt. Wenn aber Fichte in der Einladungsschrift (I, 213f.) gesagt hat, der *praktische* Teil der W.-L. begründe „ein Naturrecht und eine Sittenlehre, deren Grundsätze nicht bloß formal, sondern material sind", so ist das völlig zutreffend: denn von der *Materie* der Gewißheit (dem wahrhaft Realen) handelt erst der dritte Teil der Grundlage: der zweite Teil entwickelt nur die Reflexionsform, und diese ist an sich selbst gänzlich inhaltsleer; die dort vorgetragenen rein theoretischen Synthesen stellen bloß

als solche noch nicht einmal die Idee des theoretischen Wissens dar, geschweige denn die des Rechts, der Sittlichkeit, der Religion: sie sind zunächst nichts als rein formale Sätze, deren Bedeutung nur in den Widersprüchen liegt, die sie in sich bergen und durch die sie die dialektische Bewegung weiterleiten. Inhaltlich bestimmte Bedeutung bekommen sie erst im dritten Teil, der den bis dahin gänzlich leeren Begriff des Nicht-Ich als die absolute Realität enthüllt, die im „Gefühl" erfaßbar wird, und auf die sich der „Glaube" richtet. Wir glauben an eine reale Außenwelt, an die Unverletzlichkeit der Rechtssphäre, an die Pflicht, an Gott.[1] Glaube liegt aller Auswirkung der Reflexionsform, allem „Wissen" zugrunde. Und die theoretische Tätigkeit erst ist es, die aus dem subjektiven Gefühl ein Nicht-Ich, ein Ding an sich macht. Das All der wahrhaften Realität ist die „Einheit des reinen Geistes". —

„Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem epochemachenden System sind die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner" schrieb Hegel sehr richtig in der 1801 erschienenen Abhandlung „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" über die Aufnahme, die Fichtes Lehre gefunden hat (Hegel, S. W., Alte Ausgabe, I, 164 f.). Leider ist aber nicht zu leugnen, daß Hegel selbst gerade in dieser Arbeit neue Mißverständnisse über die W.-L. gebracht hat. Später hat Hegel den Kern seiner damaligen Ausführungen in seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie aufgenommen, und namentlich die Publikation dieser Vorlesungen hat den neuen Mißverständnissen großen Einfluß auf die Auffassung Fichtes bei allen Historikern der Philosophie verschafft. An Hegels Kritik fällt schon äußerlich auf, daß er die Ausführungen gegen den Schluß der „Grundlage" nicht heranzieht.

[1] Als „innere Zunötigungen" zu solchem Glauben werden auf dem „Standpunkt des gemeinen Bewußtseins" die verschiedenen Gestalten des geistigen Seins erlebt. Die W.-L. versichert sich der Gültigkeit dieser gefühlsmäßigen Zunötigungen, indem sie ihren Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Ganzen der Philosophie aufzeigt. Dadurch wird ihr jener Gefühlszustand zu einem klar bestimmten „Faktum im Geiste des vernünftigen Wesens", das nun seinerseits Ausgangspunkt einer besonderen philosophischen Wissenschaft wird.

Wenn sich Fichte im Jahre 1806 darüber beklagt, daß man im Studium seiner W.-L. von 1794/95 nirgends über die vier ersten Paragraphen hinausgekommen zu sein scheine (V, 303), so trifft dieses Wort auch auf Hegels Kritik. Und das ist darum auffallend, weil Hegels Einwand gegen Fichte darauf hinausläuft, die W.-L. habe es nicht zu einer restlosen Erfassung des Nicht-Ich gebracht. Es bleibe „ein Jenseits, — ein Jenseits, welches als Nicht-Ich das Selbstbewußtsein nicht sich zu eigen zu machen weiß" (Hegel XV, 634), das Ende sei nicht das absolute Bei-sich-selbst-sein des Ich, sondern die leere, nie erfüllbare Forderung, das Ich *solle* zur absoluten Identität kommen (bes. Hegel I, 163/64, 203/204). Gerade zur Begründung eines solchen Einwandes wäre aber die Berücksichtigung der Schlußparagraphen des Fichtischen Hauptwerkes unerläßlich gewesen. Schon bei Besprechung der Rezension des Aenesidemus wurde darauf aufmerksam gemacht, daß Fichte deutlich die praktische Vernunft als eine bloße Vermittlung zwischen der Erscheinung und dem Absoluten faßt: weder das theoretische noch das praktische Ich ist absolut. Hegel trifft an Fichte vorbei, wenn er ihm vorwirft, er habe die absolute Vernunft und das reine Bewußtsein als eins gesetzt (Hegel I, 164): Das Absolute ist allem Bewußtsein durchaus übergeordnet und vorausgesetzt; Bewußtsein gibt es erst, wenn dem Ich ein Nicht-Ich gegenübersteht. Dem *absoluten* Ich aber steht kein Nicht-Ich gegenüber. Darum stimmt es auch nicht, wenn Hegel einen Grundbegriff der praktischen Philosophie Fichtes ironisch interpretiert: „Sehnen ist das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergessen: darum ist es ein so behaglicher Zustand, Ich sei diese Vortrefflichkeit" (Hegel XV, 633). Man braucht wirklich nicht die Schriften aus dem letzten Jahrzehnt von Fichtes Leben, um zu erkennen, daß er das Göttliche erst da anerkennt, wo das Ich sich allerdings vergessen hat; schon aus der Rezension des Aenesidemus würde man es herauslesen können, und erst recht aus der „Grundlage".

Am 30. April 1801, ungefähr gleichzeitig mit der Entstehung von Hegels älterer kritischer Arbeit, schrieb J. B. *Schad* in der Vorrede zu seinem Buche „Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion": „Das Ur-Reale ist ein schlechthin

absolutes Handeln, das mit gar keinen Schranken im Kampfe liegt; es ist weder ein Selbstbestimmen noch ein Bestimmtwerden. Denn das Bestimmen geht immer auf Schranken. Wo folglich gar keine Schranken sind, da hat auch kein Bestimmen statt. Das schlechthin absolute Handeln, das mit einem Bestimmen gar nichts gemein hat, ist folglich durchaus undenkbar und unbegreiflich. Soll es gedacht werden, so muß es allen Gesetzen des Denkens zuwider gedacht werden. Dieses Ur-Reale ist Gott." Hegel wird nicht müde, gegen Fichte einzuwenden, daß das Sehnen, das Streben etwas Endliches, daß das Praktische mit einem Gegensatze behaftet ist. Das ist ja ganz richtig; aber das Sehnen ist auch nicht mehr als eine Funktion des praktischen Bewußtseins, es ist Sehnen nach Gott, aber nicht das Göttliche an sich selbst. Es ist „Vehikulum der Realität" (Leben u. Briefw.[2] II, 179), aber nicht die Realität selber. Gewiß wird nur dem, der strebend sich bemüht, Erlösung zuteil: aber das Streben ist nicht selbst schon die Erlösung; das gäbe eine ganz unfichtische Anschauung, die aber von Hegel und von ungezählt vielen bis in die Gegenwart hinein für Fichtisch gehalten worden ist. Der Anstoß, das Nicht-Ich habe, so behauptet Hegel, bei Fichte nur eine negative Bedeutung und behalte diese; „die Spekulation des Systems fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf" (Hegel I, 203; vgl. XV, 634). Hier ist Fichtes System mit dem Fichtischen Begriff des Daseins verwechselt; für das Dasein bleibt die Entgegensetzung, das Negative; aber das System bringt gerade in den letzten Paragraphen der „Grundlage" die Erfüllung dessen, was die Spekulation des Systems im Namen der Lehre von den Grundsätzen fordert: als das Wesenhafte im Nicht-Ich wird das Ich erkannt. Jede Spannung, jede Entgegensetzung, alles Sollen fällt in das Erscheinungsdasein, d. h. in die noch unüberwundene Wirklichkeit. Im sittlichen Handeln wird eine fortschreitende Aneignung des Nicht-Ich, eine Aufdeckung seines ichhaften Wesens geleistet. Für die Beziehungen des Daseins bedeutet diese Aneignung des Nicht-Ich durch das Ich eine unendliche Aufgabe: aber nicht nur gilt das Axiom von der Selbstgewißheit des absoluten Ich, sondern es kann auch jedem beliebigen Modus des

Daseins gegenüber die Gültigkeit des Axioms praktisch dargetan werden.

Nun ist freilich, worauf Emanuel Hirsch („Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes", Göttingen 1914, 24) und Richard Kroner, („Von Kant bis Hegel", Tübingen 1921, I, 532f.) nachdrücklich hingewiesen haben, der eigentliche Gegenstand der Hegelschen Kritik eben die Fortdauer der Spannungen im Erscheinungsdasein. „Das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung... Die Erscheinung ist nicht Identität" (Hegel I, 201). „Das Absolute ist für den transzendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruiert; beide widersprechen sich noch" (204). Hegel wirft Fichte vor, daß die Spekulation bei ihm nicht zu ihrer „vollständigen" Selbstkonstruktion im System durchgedrungen sei (201). Aber „Vollständigkeit" hieße Geschlossenheit und damit Zeitlosigkeit des Systems. Hegel hat für sich freilich (wenn auch starke Ansätze zu besserer Einsicht nicht fehlen) dieses Ziel festgehalten (so daß im Leser oft der unbehagliche Eindruck aufkommt, es solle ihm der absolute Inhalt alles geistigen Lebens *in concreto* vorgeführt werden); aber Fichte (ob auch hin und wieder durch rationalistische Ansprüche getrübt) hat nicht auf Zeitlosigkeit gezielt, sondern auf Überzeitlichkeit: die Identität des Absoluten und der Erscheinung durfte darum nicht eine solche sein, bei der es sein Bewenden hat, sondern eine lebendige, die, indem sie sich formt, sich schon wieder zerstört und über ihr „Sein" hinausbegehrt. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", zehn Jahre nach der „Grundlage", spricht er von der sich durch den unendlichen Zeitstrom windenden ewigen Idee: „Was in ihr in jedem Momente vorkommt, ist nur, inwiefern war, was vergangen ist, und weil da sein soll, was in alle Ewigkeit werden wird.... Welten gebären Welten, und Zeiten gebären neue Zeiten, welche letzteren betrachtend über den ersteren stehen... Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: alles, was zum Gefühle des Daseins gekommen, falle

zum Opfer dem ins Unendliche fort zu steigernden Sein; und dieses Gesetz waltet unaufhaltbar, ohne irgendeines Einwilligung zu erwarten. Nur dies ist der Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Tier, sich zur Schlachtbank wolle führen lassen; oder frei und edel, und im vollen Vorgenusse des Lebens, das aus unserem Falle sich entwickeln wird, sein Leben am Altare des ewigen Lebens zur Gabe darbringen" (IV, 456f.; vgl. auch V, 636 u. 646f.). Die „vollständigste Identität", wie Hegel sie verlangt (I, 200), müßte die Bewegung des Systems zuletzt erstarren lassen — wenn auch in Vollkommenheit. Aber „die Ruhe — auch die Ruhe in Gott — ist das Gegenteil des Lebens", heißt es in einer Abhandlung Benedetto Croces.[1]

Selbstverständlich liegen in den letzten Paragraphen der „Grundlage" zugleich die entscheidenden Bestimmungen über Fichtes Auffassung vom Wesen der Natur, was Hegel gleichfalls entgehen mußte, da ihm überhaupt der wesentliche Inhalt der „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen" entgangen ist; doch hatte Fichte schon 1794 in der Einladungsschrift (I, 213) darauf aufmerksam gemacht, daß in jenem Teile die entscheidenden systematischen Aufschlüsse erfolgen sollen. Die betreffenden Ausführungen der „Grundlage" sind gewiß die schwersten im ganzen Buche; doch sind sie sorgfältiger durchgefeilt als die beiden ersten Teile: man beachte, daß die im ersten und zweiten Teile recht gründlich revidierte „verbesserte Ausgabe" von 1802 im ganzen dritten Teile nur ein einziges Mal ein Wort verändert — und das ist vielleicht nur ein Druckfehler.

In gewisser Beziehung ähnlich wie von Hegel, nur mit ganz anderer, viel weniger philosophischer Absicht, war Fichte bereits mehrere Jahre vorher von J. B. Erhard mißverstanden worden. Am 16. Juni 1796 schrieb dieser an Niethammer, Fichtes System

[1] „Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze", Nota letta all'Accademia Pontaniana, Napoli 1919, 16. — Eine tief dringende Kritik der bei Hegel noch übrig gebliebenen Gebundenheit im Glauben an das Zeitlose gibt Giovanni Gentile in dem hervorragenden Werke „La riforma della dialettica hegeliana", Messina 1913, 298—300, vgl. 9ff. Die Erwähnung Fichtes auf S. 298 scheint anzudeuten, daß Gentile den Vorrang erkannt hat, der der W.-L. in dieser Hinsicht der Hegelschen Philosophie gegenüber zukommt.

sei „der dem Pantheismus direkt entgegengesetzte Atheismus und wirklich das erste reine System desselben“ (K. A. Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard, 423). Erhard meint etwa ebenso wie später Hegel, nach der W.-L. sei die Auffassung des Daseins unter moralisch-teleologischem Gesichtspunkte das Absolute. Und er bemüht sich, darin freilich weit hinter Hegel zurückbleibend, klarzustellen, daß diese teleologische Auffassung doch nur eine praktisch notwendige Idee sei, aber keine konstitutive Bedeutung habe (a. a. O. 433). Daß eine teleologische Auffassung nur eine besondere Handlung des Bewußtseins ist, hat er ganz richtig gesehen; daß aber das absolute Ich, dem nichts entgegengesetzt sein kann, diesseits des Bewußtseins gesucht werden muß, daß mithin das ontologische Problem der W.-L. ganz anderswo liegt als in der Hypostasierung einer regulativen Maxime, war dem Kantianer entgangen. Er legte sich die W.-L. so zurecht, daß hier alles Sein in jedweder Bedeutung überhaupt verneint, aller wahrhafte Wert aber in das sittliche Wirken der Menschen gesetzt sei: damit war nicht nur der Theismus, sondern auch der Pantheismus unverträglich; die Menschenkinder selbst sind es, die das wahrhaft Wertvolle aus eigener Macht schaffen: Fichtes System war offenbar atheistisch. Daß Erhard übrigens fand, Fichtes Philosophie sei „der Mühe nicht wert, sich den Kopf über sie zu zerbrechen“ (a. a. O. 418), kann ihm nicht verdacht werden, wenn man seine Auffassung von ihr kennt.

Der Atheismusstreit. Es ist ein seltsamer Zufall, daß Erhard in jenem Briefe aus dem Juni 1796, in dem er den atheistischen Charakter der W.-L. entdeckt hat, zum Schlusse der Möglichkeit gedenkt, Fichte könnte verfolgt werden. — Um die Wende der Jahre 1797 und 98 hatte Fichte von Forberg, der Jena verlassen hatte und Konrektor am Lyzeum in Saalfeld geworden war, ein Manuskript für das „Philosophische Journal“ zugesendet bekommen: „Entwickelung des Begriffs der Religion“. Der Aufsatz war nicht nach seinem Geschmack, überdies, wie er sofort sah, durch seine Tendenz bedenklich: Religion sei praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung. „Wenn es in der Welt so zugeht, daß auf das endliche Gelingen

des Guten gerechnet ist, so gibt es eine moralische Weltregierung" (III, 137). „Der gute Mensch wünscht, daß das Gute überall auf Erden herrschen möge, und er fühlt sich in seinem Gewissen verbunden, alles zu tun, was er kann, um diesen Zweck bewirken zu helfen. Daß dieser Zweck möglich sei, weiß er zwar nicht, nämlich er kann es nicht beweisen. Indessen kann er auch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen. Es steht ihm also frei, zu glauben, was er wünscht und will. . . . Er kann es, wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen, ob jener Zweck möglich oder unmöglich sei, nur wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte. . . . Religion ist demnach keine gleichgültige Sache, mit der man es halten kann, wie man will, sondern sie ist Pflicht" (III, 145). Freilich — „es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte. In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputierens kann man es halten, wie man will" (III, 146). Und dazu noch ein Anhang „verfänglicher Fragen", von denen Forberg selbst später zugestand, daß er sie „in jugendlichem Mutwillen" geschrieben habe (K. Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein 38).

Forberg hat ohne Zweifel angenommen, daß er im Punkte der Religionsphilosophie Fichte gegenüberstehe wie ein Augur dem andern; er ist auch später bei dieser Meinung geblieben. Er war weit entfernt, den Sinn der Wissenschaftslehre, insbesondere ihre Stellung zum Problem der Realität, zu ahnen: er sei, hatte er 1797 geschrieben, mit der Wissenschaftslehre einverstanden, wenn er sie dahin auslegen dürfe, daß das absolute Ich „weiter nichts als eine systematische Fiktion" sei; es dürfe nicht gesagt werden, „Ich sei ein Absolutes, sondern bloß und allein dies, Ich sei in der Spekulation zu behandeln, als ob Ich ein Absolutes wäre" (Philos. Journ. VI, 78 u. 81). M. a. W., Forberg hat das rückständigste Motiv, das die Philosophie Kants beherbergte, ein Motiv, das nur unter der Voraussetzung des dogmatischen Weltbildes verstanden werden kann, aufgegriffen und an die entscheidende Stelle gesetzt. Ein neuscholastischer Gegner Kants, der Kardinal Mercier, hat das Ziel der Kritik der reinen Vernunft

bezeichnet als einen *scepticisme tranquille, sûr de lui-même* (Critériologie générale, Louvain 1899, 53). Es ist nicht zu leugnen, daß an dieser Bezeichnung, die auf Forberg ganz gut passen würde, etwas ist, was auch von Kant gilt; aber es ist nicht minder gewiß, daß dasjenige, was die Philosophie Kants zum Kritizismus macht, zum Ausgang der neuen Art des Philosophierens, ganz anderswo liegt als hier, wo der metaphysische Dualismus von Realität und Vernunft unausgesprochen vorausgesetzt wird. Die Kant-Forbergsche Als-ob-Theorie ist ganz aus vorkantischem Geiste entsprungen. Kant selbst war diesen nicht völlig los geworden, und Forberg war überhaupt vom Wirken Kants (und ebenso von dem Fichtes) nur äußerlich berührt. Der transzendentale Idealismus aber hat dem Problem der Realität eine ganz neue Gestalt gegeben. Bei Kant war es nicht zu einer reinlichen Lösung gekommen; die unsichere Stellung der Dinge an sich (man denke nicht allein an die Kritik der reinen Vernunft, sondern auch an die der Urteilskraft) ist der beste Beweis dafür. Fichte hat in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" zum ersten Male in eindringender Darstellung gezeigt, wie die Realität durchaus nicht im Dinghaften liegt, sondern im Reich der sehnsuchtsvoll ergriffenen Glaubensinhalte: das schlechthin Reale ist das absolute Ich, das jeder Disjunktion von Ich und Nicht-Ich vorangeht, mithin weder *im* Bewußtsein erfaßt werden kann, noch mit ihm identisch ist. Das Bewußtsein ist nur ein endliches Ich, es besteht nur als Korrelat eines ihm entgegengesetzten Nicht-Ich. Und dieses Nicht-Ich ist ebensowenig eine absolute Realität: denn es besteht nur *für* das Bewußtsein, d. h. es besteht nur als Erscheinung. Die Realität liegt nicht im Bewußtsein, sie ist nie das Gedachte. Das Reale wird *geglaubt* oder *gefühlt*. Es ist darum nicht etwa minder gewiß als die wahrnehmbaren Dinge: denn wie eben die „Grundlage" gezeigt hat, hat die Welt der Vorstellung selbst erst den Grund ihrer Möglichkeit in jener Realität des absoluten Ich. Mit derber Entschiedenheit hat die „Grundlage des Naturrechts" 1796 erklärt: „Ein reines Ich und die Verrichtungen desselben vor allem Bewußtsein haben keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewußtsein vorkommen, heißt dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilder sagen würde, wenn er spräche: eure

Kausalität und eure Wechselwirkung haben keine Realität, denn man kann sie nicht essen" (II, 30/31). Forbergs Fiktionstheorie wurzelt ganz ebenso wie diese kannibalische Argumentation in der individuellen Unfähigkeit, das wahrhaft Wirkliche in der Freiheit selbstgewissen Glaubens zu ergreifen; das geistige Leben liegt hier noch gefesselt im „gemeinen Bewußtsein". „Daß das Kantische ‚Als ob' ganz gegen mein System ist, ist wahr und klar" schrieb Fichte an Kants 75. Geburtstage mit Bezug auf Forbergs angeklagte Schrift an Reinhold (Reinholds Leben u. lit. Wirken 200). Und in demselben Briefe gab er Reinhold als einem „Kenner" zu, „daß in dem Forbergischen Aufsatze der Kantische skeptische Atheismus durchsehe".

Gewiß hatte Fichte dies auch schon bemerkt, als er das Manuskript zum ersten Male durchlas. Damals schrieb er einen freundschaftlich gehaltenen Brief an Forberg und bat ihn, den Aufsatz lieber ungedruckt bleiben zu lassen; allein Forberg ließ sich nicht hierauf ein. Natürlich hätte Fichte das Recht gehabt, die Aufnahme der Abhandlung in sein Journal zu verweigern; aber dies zu tun widerstrebte ihm. So schrieb er an Forberg, er werde den Aufsatz mit begleitenden Anmerkungen versehen. Aber auch dagegen wehrte sich der Verfasser, und Fichte gab abermals nach. „In diesem einzigen Stücke", schrieb er später, „war ich vielleicht nicht vorsichtig genug. „Ich faßte, was ich in den Noten sagen wollte, in einen eignen Aufsatz zusammen" (Reinholds Leben 199). Mit diesem Aufsatze „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" eröffnete er den 8. Band seines Journals (1798); als zweiten Beitrag ließ er die Abhandlung Forbergs folgen. Über diese Forbergsche Arbeit sagte er, daß sie in vielen Rücksichten mit seiner eignen Überzeugung übereinkomme, in manchen andern Rücksichten aber seiner Überzeugung nicht sowohl entgegen sei, als sie nicht erreiche. Diese einleitende Wendung wurde alsbald dahin ausgelegt, Forberg sei nach Fichtes Urteil nicht atheistisch genug gewesen (Leben u. Briefw.[2] II, 246; vgl. 252), und wenn man die beiden Aufsätze recht oberflächlich miteinander vergleicht, so kann man diese Meinung in der Tat bestätigt finden: Forberg hatte die Frage nach der Existenz Gottes für unlösbar erklärt,

Fichte aber betonte, „daß der Begriff von Gott als einer besondern Substanz unmöglich und widersprechend ist" — womit er freilich nichts anderes sagte, als daß das wesenhaft Reale nicht nach der Kategorie der Substanzialität oder Dinghaftigkeit gedacht werden kann: dies war aber für den Kenner der Wissenschaftslehre nichts Neues mehr. Fichtes Abhandlung enthält eine ganze Reihe ausgezeichnet glücklicher Formulierungen über das Problem der Realität. Für den im Glauben an die metaphysische Dignität der Substanzen Festgewurzelten waren es freilich ebenso viele Paradoxien und Gotteslästerungen. Obwohl die Schrift nicht schwer verständlich ist, war sie doch viel zu kurz gefaßt, als daß der nicht Vorgebildete hätte aus ihr klug werden können, und leider war es das Schicksal der Abhandlung, daß sie den Unmündigen in die Hände gegeben wurde, obendrein mit der Weisung, sich davon zu überzeugen, daß in Jena der Atheismus gelehrt werde.

Die Hauptabsicht des Aufsatzes war, Forbergs etwas ironische Begründung der Religion auf den Wunsch des guten Herzens zugunsten einer Begründung in der Vernunft abzulehnen. „Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge" (III, 123). Durchaus entsprechend den im dritten Teile der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" gegebenen Darlegungen ist die geforderte Vernunftbegründung der Nachweis, daß der Glaube an eine dem Erscheinungsdasein zugrunde liegende sittliche Realität vernunftnotwendig ist; daß ich an dieser Realität nicht zweifeln kann, ohne mich selbst aufzugeben. Der Glaube an die absolute Realität dessen, was sich im Pflichtbewußtsein offenbart, liegt auf dem notwendigen Wege des vernünftigen Wesens. Diese Realität ist die moralische Weltordnung, eine lebendige Ordnung, wie sich versteht, — der ewige Akt des Ordnens. „Ob alles in ewigem Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist" sagt Fichte zum Beschlusse der Abhandlung mit Schiller: Gott ist ihm der unbewegte Beweger, die Macht, die alles Geschehen so beherrscht, daß sich nichts ereignen kann, ohne daß dadurch neue sittliche Aufgaben gestellt wären. Alles Geschehen in der Sinnen-

welt muß dazu beitragen, daß die Zwecke der sittlichen Weltordnung ausgeführt werden — sei es nun mit dem freien Willen der individuellen Iche oder ohne solchen Willen und gegen ihn: Das individuelle Ich ist machtlos der ewigen Ordnung gegenüber: wo es als das erkannt ist, was es in Wahrheit ist, ist es in seiner Einordnung in die Wirkungssphäre des ewigen Willens erkannt. Die moralische Weltordnung umfaßt alles: ohne sie fällt kein Haar vom Haupte, kein Sperling vom Dache (III, 132). Die Begriffe der Naturdinge und Naturgesetze als solcher bezeichnen keine letzte Realität; denn die Natur hat selbst erst den Grund ihrer Möglichkeit in der sittlichen Ordnung, und die letzte Bedeutung der Naturgesetze ist: „der Freiheit eine Sphäre zu bilden" (III, 128).

Es ist klar, daß jene lebendige Macht, die allem Dasein eine ursprüngliche Beziehung auf den sittlichen Zweck gibt, nicht als „besondere Substanz" (III, 132), nicht als individuelle Wesenheit gedacht werden darf, überhaupt nicht als Substanz, wenn dieses Wort (wie bei Kant) eine Kategorie des Bewußtseins bedeuten soll. Aber Fichte spricht am Schlusse seiner Abhandlung mit Faust vom Allumfasser und Allerhalter —, und nach einem andern philosophischen Sprachgebrauch wäre es dann doch auch möglich, Gott als Substanz zu bezeichnen. Wenn Fichte in den Schriften des Atheismusstreites (1798 und 99) Gottes „Substanzialität" oder „Sein" verwirft, so läßt sich zwar diese Ausdrucksweise verstehen und rechtfertigen;[1] aber sachlich würde nichts gehindert haben, Gott als Substanz zu bezeichnen. Im Jahre 1794 hatte die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" angedeutet, daß der Religionsphilosophie das Wechselverhältnis von Substanz und Akzidens zugrunde liege (Synthese D), und nicht lange nach dem Atheismusstreit hat Fichte wieder ganz unbefangen von Gottes Sein gesprochen. Und wenn er 1798 in der angeklagten Abhandlung von der allein wahrhaft realen lebendigen moralischen Weltordnung sagt, daß in ihr jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte

[1] Vgl. schon III, 56: „Alles Sein ist der Wissenschaftslehre notwendig ein sinnliches; denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab" (aus dem Jahre 1797; die Stelle hat in ihrem Zusammenhang keine Beziehung auf Religionsphilosophie).

Stelle angewiesen ist (III, 131), so beweist dies so gut, wie die Zitate aus Goethe und Schiller, daß auch hier Gott als Substanz gefaßt ist — durchaus nicht im Kantischen Sinne des Wortes, aber auch nicht im Sinne Spinozas: Spinozas Substanz ist von vornherein objektiviert; infolge davon ist alle wesenhaft reale Freiheit in seinem Systeme unmöglich. Fichtes Gott dagegen ist nicht absolutes Objekt, sondern absolutes Ich — Sein in der ersten Person, lebendiges Tun, lebendiges Wirken. Darum fügt Fichte, nachdem er gesagt hat, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in der sittlichen Ordnung angewiesen sei, hinzu, daß in dieser Ordnung auf die Arbeit eines jeden vernünftigen Individuums gerechnet sei: auf das Vernünftige, Freie, Ichhafte, auf das tätige Wirken ist gerechnet: das ist der wesenhafte Anteil, den das Individuum an der göttlichen Substanz — nicht ohne weiteres hat, aber haben kann und haben soll. Die sittliche Weltordnung vollzieht sich auch über den Willen des Individuums hinweg: für Gott kommt nichts darauf an, wie sich das Individuum zu ihm stellen mag; er ist nicht weniger, wenn ihm ein Individuum fehlt: denn was dieses an Realität haben kann, hat es nur von ihm und in ihm. Aber für das Individuum kommt alles darauf an, daß es die ewigen Zwecke selbsttätig zu seinen Zwecken macht und dadurch Anteil am tätigen Wirken Gottes gewinnt.

Es gibt keine Realität außer der des absoluten Ich. Fichte verwirft darum den üblichen kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes: denn „was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden" (III, 124). Er will sich darum, wie er in der „Gerichtlichen Verantwortungsschrift" sagt, einen Akosmisten nennen lassen, nur nicht einen Atheisten (S. W. V, 269). Werden Gott und Welt als zwei Realitäten gedacht, Gott also als außerweltlich, so ist Gott die Welt nicht, „sein Begriff ist sonach durch Negation bestimmt, und er ist nicht unendlich, sonach nicht Gott" (S. W. V, 265). Gott ist weder außerweltlich, noch mit der Welt identisch; „er soll überhaupt nicht mit ihr (der Sinnenwelt) zusammengedacht, und überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist" (S. W. V, 266). Die Welt kann gedacht werden, nicht aber Gott: darum ist jede logische Verknüpfung zwischen Gott und der Welt, wie sie der kosmologische Beweis in seiner land-

läufigen, höchst oberflächlichen Fassung nach dem Satze des Grundes vollzieht, unmöglich. — Es gehört natürlich etwas Intelligenz dazu, um diese Gedankengänge zu verstehen; gewiß nicht viel, aber doch etwas mehr, als Fichtes Verfolger mitbrachten, die solchen Auseinandersetzungen gegenüber immer wieder vergaßen, daß Religionsphilosophie nicht Religion ist. —

Forbergs Abhandlung und Fichtes ihr vorangestellter Aufsatz waren zu Anfang des Sommersemesters 1798 erschienen. Gegen Ende des Jahres brach der Zwist aus. Aus verschiedenen Motiven hatten sich einige Leute mit Erfolg bemüht, Ärgernis an den beiden Arbeiten zu nehmen. Zunächst erschien die Flugschrift „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus". Weder Verfasser, noch Verleger, noch Drucker sind auf ihrem Titel genannt. Fichte hielt sie — doch vielleicht nicht mit Recht — für ein Werk seines Kollegen Gruner. Es ist für den, der weiß, was Fichte gewollt hat, kaum möglich, dem Verfasser des Pamphlets gerecht zu werden; jedenfalls hält es bei der Menge giftiger Verdrehungen und Insinuationen sehr schwer, an einen, wenn auch noch so bescheidenen, Einschlag von Ehrlichkeit und anständiger Gesinnung zu glauben. Die Schrift wurde von Nürnberg aus vertrieben und besonders in Kursachsen abgesetzt, vielfach sogar unentgeltlich verteilt. Dazu wurde behauptet, ihr Verfasser, der sie auf seine Kosten verteilen lasse, sei der angesehene Altdorfer Theologe Gabler: da die Unterschrift lautete „Dein treuer Vater G.....", so konnte dies als Andeutung des wirklichen Namens gelten. Es vergingen Monate, ehe Gabler von dem in Leipzig und Dresden verübten Mißbrauch seines Namens hörte; erst am 15. Januar 1799 konnte er Verwahrung einlegen: er tat es in den schärfsten Ausdrücken. Allein um diese Zeit verließ bereits Fichtes gegen das kursächsische Konfiskationsreskript gerichtete „Appellation an das Publikum" die Presse, und auch die in Weimar anhängig gemachte gerichtliche Untersuchung war schon in vollem Gange. Und so traurig es ist: den Anlaß hatte jenes erbärmliche „Schreiben eines Vaters" gegeben. Es hat zunächst dafür gesorgt, daß sich der akademische Klatsch in Leipzig und weiterhin überhaupt die öffentliche Meinung in Leipzig und Dresden über Fichte ent-

rüstete (man vergleiche die ersten Seiten der Appellation); ein Leipziger Professor der Theologie ging Ende des Jahres eine ansehnliche Wette ein, daß Fichte bis Ende 1799 Exulant sein werde (Fichtes Leben u. Briefw.[2] II, 257). — Im Oberkonsistorium und bei der Regierung in Dresden stand der Name Fichte längst im bedenklichsten Ansehen: schon dem Kandidaten hatten es die Herren mit der ihnen eigenen Helligkeit angemerkt, daß von ihm nichts Gutes zu erwarten war. Durch seine „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens" und seinen „Beitrag zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution" hatte Fichte bald darauf das in ihn gesetzte Mißtrauen nur zu sehr gerechtfertigt, und — unbegreiflicherweise hat die weimarische Regierung diesen Mann zum Lehrer der akademischen Jugend bestellt! Schon im Sommer 1795 hatte Geheimrat Voigt in Weimar selbst es Fichte erzählt, wie er sich auf einer Reise in Dresden bemüht habe, die dortigen Minister, die Fichte nichts Gutes zutrauten, umzustimmen (Fichtes Leben u. Briefw.[2] I, 262). Eine, wie es scheint, nicht ferne von der kursächsischen Regierung entstandene anonyme Broschüre aus dem Frühjahr 1799 (S. W. V, 327 bis 332; vgl. 300) nahm denn auch ganz besonders den berüchtigten Demokraten Fichte aufs Korn und wies darauf hin, daß die nächste von der Fichtischen „Sophistenbrut" zu erwartende Konsequenz die sei, daß man auch „das Eigentum wie ein Gedankending behandeln" werde. Ja, man war in Kursachsen auf seiner Hut und wußte sehr genau, warum man der unverantwortlichen Nachlässigkeit der Weimaraner nicht länger ruhig zusah.

Am 29. Oktober 1798 wurde das Schreiben des Dresdner Oberkonsistoriums an den Kurfürsten verfaßt, das zwar von den beiden Aufsätzen nur erst den Forbergschen anklagt, doch aber dem Kurfürsten vorschlägt, „bei den Fürstlich Sächsischen Höfen, auf deren Akademie zu Jena die gefährlichen Grundsätze, von welchen die Rede ist, am lautesten gelehrt und am eifrigsten verbreitet werden, darauf anzutragen, daß diejenigen Lehrer jener hohen Schulen, welche sich dabei am geschäftigsten beweisen, darüber in Anspruch genommen und nach Befinden bestraft werden möchten". Nicht unnützlich werde es sein, wenn dabei geäußert würde, daß, wofern nicht wirksame Maßregeln gegen

dieses Übel ergriffen werden sollten, der Kurfürst sich genötigt sehen würde, seinen Untertanen das Besuchen jener Akademie zu untersagen. Zugleich wird dem erleuchteten Ermessen des Kurfürsten anheimgestellt, „auch mit der Königlich Preußischen Regierung einer so wichtigen Sache wegen in Kommunikation zu treten und dadurch dem um sich greifenden Unglauben desto nachdrücklicher Grenzen zu setzen“ (das Aktenstück ist von E. Sulze mitgeteilt in Bd. XI der „Kantstudien“, S. 233 ff.). Bis das Schreiben durch Vermittlung des Geheimen Rates an den Kurfürsten kam, vergingen noch ein paar Wochen mit der genauen Vorbereitung aller zu treffenden Maßnahmen. Insbesondere wurde nun auch Fichtes Aufsatz herangezogen. Unter unverkennbarer Benutzung des „Schreibens eines Vaters“ wurden aus der Abhandlung fünf Stellen als atheistisch herausgehoben, darunter die folgende: „Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eignen Rat über den Rat Gottes erhebt und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses tun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser.[1] In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiß du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken. — Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmern zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, daß sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weißt, daß in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist“ (Leben u. Briefw.[2] II, 77/78). Es ist nicht ganz leicht, danach zu enträtseln, was man

[1] In einem Briefe Lavaters vom 13./14. Dezember 1792 an Franz Meyer von Schauensee in Luzern stehen die Worte: „Wir [d. h. wir Christen] sollen und dürfen nichts Böses tun, damit Gutes daraus erfolge“ (Zentralbibliothek Zürich). Der oben mitgeteilte „atheistische“ Satz scheint auf den Einfluß des frommen Zürcher Pfarrers zurückzuweisen.

in Dresden unter Atheismus verstanden hat. Fichte selbst hat es nicht vermocht; in der Gerichtlichen Verantwortungsschrift fragt er, ob er wohl hätte schreiben sollen, der rechte Glaube, die wahre Gottseligkeit bestehe darin, daß man der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorche, bis man den guten Erfolg sicher vorhersehe, und in dem Plane der Welterhaltung sei sicherlich auf kein wahres Wort gerechnet (S. W. V, 257).

Am 17. November wurde dem Kurfürsten Bericht erstattet. Zwei Tage darauf erging das der „Appellation" Fichtes vorgedruckte Reskript an die Universitäten Leipzig und Wittenberg, das die Konfiskation des „Philos. Journals" ausspricht und die Lehrer der beiden Hochschulen auf ihre religiös-pädagogischen Pflichten hinweist (III, 153). Am 2. Dezember bestimmte Kurfürst Friedrich August der Gerechte selbst, daß nicht nur, wie ihm vorgeschlagen war, an die Erhalterstaaten der Universität Jena und an die preußische Regierung, sondern auch an die braunschweig-wolfenbüttelsche Regierung geschrieben werde, damit auch an der Universität Helmstädt die Lehrer ermahnt werden, ihren Abscheu über Fichtes Philosophie auszusprechen und sich selbst solcher Theorien zu enthalten: denn auch in Helmstädt studierten einige kursächsische Landeskinder.

Preußen hat sich der kursächsischen Hetze nicht angeschlossen; im übrigen hatte diese vollen Erfolg. Auch Hannover hat sich energisch beteiligt. Die Gründe, aus denen sich Preußen fernhielt, sind allerdings nicht derart, daß sich Fichte sonderlich über sie hätte freuen können. Er hat sie nie erfahren. Aber er wußte, daß Preußen aufgefordert war, gegen sein Journal vorzugehen, und daß es die Aufforderung abgelehnt hatte, und die Kenntnis hiervon ist wesentlich mitbestimmend für ihn gewesen, nach dem Ende des Streites in Berlin Zuflucht zu suchen. — Die Gründe der preußischen Regierung erhellen aus einer Kabinettsordre Friedrich Wilhelms III. vom 25. März 1799, die offensichtlich die persönliche Stellungnahme des Königs ausspricht, zugleich aber auch auf die Gutachten der „Sachverständigen Mitglieder des Ober-Konsistorii" zurückgeht. Sie lautet: „Ich habe zwar aus den von dem Auswärtigen und Geistlichen Departement mittelst Berichts vom 18. d. M. Mir eingereichten Auszügen aus

dem Fichte und Niethammerschen Journale ersehen, daß die Verfasser derselben sich bemüht haben, das Dasein Gottes als eines selbständigen Wesens wegzuräsonieren, und mißbillige dies ebenso sehr, als ich die Halbphilosophen bedaure, die ihre Vernunft in dem Grade verlieren. Ich besorge indessen hiervon keine gemeinschädlichen Folgen, weil der Glaube an Gott durch Ihn selbst so fest und unerschütterlich gegründet ist, daß alle Angriffe gegen denselben ewig so ohnmächtig bleiben werden, als sie es bisher gewesen sind. Am wenigsten werden die Herausgeber und Mitarbeiter jenes Journals, das bisher kaum dem Namen nach bekannt war und hier in keinem Buchladen angetroffen wurde, Anhänger ihrer traurigen Lehre finden, woferne ihre Schriften, die der Aufmerksamkeit der Regierung ganz unwürdig sind, nicht durch öffentliche Schritte aus der Dunkelheit hervorgezogen werden, in der sie bisher gar nicht bemerkt wurden. Dies würde offenbar geschehen, wenn Ich jenes Journal in Meinen Staaten, worin es bisher kaum hie und da einen Leser gefunden hat, verbieten wollte. Wenn es die Regierungen zu Hannover und Dresden getan haben, so mögen diese dazu dringendere Veranlassung gehabt haben, in deren Ermanglung Ich einen zureichenden Grund finde, ihrem Beispiele nicht zu folgen. Die Mißverständnisse, welche das Auswärtige Departement hievon besorgt, werden durch vollständige Mitteilung der von dem Geistl. Departement auf den Grund der hiebei zurückerfolgenden Votorum der Sachverständigen Mitglieder des Ober-Konsistorii sehr einleuchtend entwickelten Beweggründe vermieden werden können, und ist hiernach den Kurf. Sächs. Geheimen Räten zu antworten. Berlin, 25. März 1799. Friedrich Wilhelm" (aus den Akten des kgl. Geh. Staats- und Kabinettsarchivs veröffentlicht von Adolf Trendelenburg: „Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte", Berlin 1862, 37 f.).

Am 18. Dezember erging das kursächsische Requisitionsschreiben an den Herzog von Weimar. Die Ausdrücke, die in dem Schreiben des Dresdner Oberkonsistoriums gebraucht waren, sind großenteils einfach übernommen. Es könne ihm, führt der Kurfürst darin aus, nicht gleichgültig sein, wenn Lehrer in angrenzenden Landen sich öffentlich und ungescheut zu Grund-

sätzen bekennen, die mit der christlichen, ja selbst der natürlichen Religion unverträglich sind und offenbar auf Verbreitung des Atheismus hinzielen. „Ew. Liebden", heißt es wörtlich, „müssen Wir daher angelegentlichst ersuchen, die Verfasser und Herausgeber eingangs bemerkter Aufsätze zur Verantwortung ziehen und nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen; auch überhaupt nachdrucksamste Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf Dero Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt getan werde, und Wir nicht in die unangenehme Notwendigkeit gesetzt werden mögen, Unsern Landeskindern die Besuchung sotaner Lehranstalten zu untersagen" (Fichtes Leben u. Briefw.[2] II, 82). Carl August forderte daraufhin (am 27. Dezember) den Senat der Universität Jena auf, die Professoren Fichte und Niethammer zu vernehmen, und er konnte auch kaum anders handeln. Goethe hat in den „Annalen oder Tag- und Jahresheften" (für das Jahr 1803) geschrieben, Fichte selbst habe die Angelegenheit zum schlimmen Ende getrieben, „weil er leidenschaftlich zu Werke ging, ohne Ahnung, wie gut man diesseits für ihn gesinnt sei, wie wohl man seine Gedanken, seine Worte auszulegen wisse; welches man freilich ihm nicht gerade mit dürren Worten zu erkennen geben konnte und ebensowenig die Art und Weise, wie man ihm auf das gelindeste herauszuhelfen gedachte". Allein Fichte hat in Wahrheit ganz genau gewußt, wie gut man ihm in Weimar gesinnt war, und wie man bestrebt war, ihm auf das gelindeste herauszuhelfen, d. h. ihm nicht mehr Haare zu krümmen, als mit Rücksicht auf Kursachsen unvermeidlicherweise gekrümmt werden mußten. Er begriff auch vollkommen, daß der ganze Fall für den Herzog und seine Räte eine schwere Verlegenheit bedeutete, zumal diese sich keinen Täuschungen darüber hingeben konnten, daß sich Fichte nicht wie der nächstbeste wohlgezogene Professor behandeln ließ.[1] Fichte verstand die peinliche Lage der Weima-

[1] „Man schämt und fürchtet sich vor den Aufgeklärten und möchte doch auch mit den Obskuranten es nicht verderben", schrieb Fichte am 17. März 1799 über die „sehr widersprechende Stimmung" an den herzoglichen Höfen. „Dafür, um dieses entgegengesetzte Interesse zu vereinigen, dürfte es denn hier sehr schwer ein Mittel geben. Ich wenig-

raner durchaus, — und nun brach die demokratische Gesinnung in ihm durch: er wollte den Hof zwingen, zu wählen zwischen einer Politik der Rücksichten und einem mannhaften Einstehen für die Rechte der sittlichen Persönlichkeit. „Ich war dieser geheimen Gänge schon seit langem müde, hatte seit geraumer Zeit auch in andern Angelegenheiten nicht nachgesucht noch angefragt; besonders aber wollte ich es in dieser Sache nicht tun. Ich glaubte, es der Wahrheit schuldig zu sein, glaubte, es sei von unübersehbar wichtigen Folgen, daß die Höfe zu einem reinen Rechtsurteile genötigt würden, daß ich wenigstens von meiner Seite nichts täte, um ihnen die Abweichung davon möglich zu machen. Fiele dieses reine Urteil für mich aus, so habe die Wahrheit einen wichtigen, dem großen Haufen imponierenden Sieg erfochten. Fiele es gegen mich aus, so wüßten von nun an alle freien Denker, wie sie mit den gegenwärtigen Regierungen daran wären und was sie von denselben zu erwarten hätten“ (Leben u. Briefw.² II, 87/88). Es ist das tragische Moment in dem denkwürdigen Streite des Weberssohnes von Rammenau gegen die Beeinflussung der Staatsangelegenheiten durch höfische Beziehungen, daß eine Ungeschicklichkeit Fichtes der weimarischen Regierung die Möglichkeit gab, jener Alternative auszuweichen.

In Weimar sah man es ungern, daß Fichte mit seiner „Appellation an das Publikum“ den Weg in die Öffentlichkeit nahm. Allein die Appellation war die Antwort auf das gleichfalls an die Öffentlichkeit gebrachte kursächsische Konfiskationsreskript; sie ist geschrieben, noch ehe Fichte von dem nach Weimar gerichteten Requisitionsschreiben des Kurfürsten und der dadurch verursachten gerichtlichen Untersuchung etwas wußte. Gegen diese gerichtliche Anklage wendet sich erst die (in philosophischem Betracht weniger bedeutsame) „Verantwortungsschrift“, die Fichte „als Verfasser des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgeber des philosophischen Journals“ zusammen mit der Verantwortungsschrift Niethammers am 18. März

stens bin sehr fest entschlossen, nichts meiner Unwürdiges zu dulden“ (Brief an J. E. Ch. Schmidt, mitgeteilt von H. Schulz, Aus Fichtes Leben, 25 f.).

1799 nach Weimar richtete. (Beide Abhandlungen sind mit Beigabe des „Schreibens eines Vaters", der Gablerschen Protestation und einiger anderer Dokumente nach Beendigung des Streites zusammen gedruckt worden unter dem Titel: Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. 1799.) Fichte selbst schreibt darin über sein Verhältnis zu den aufgeklärten und großmütigen Regierungen der Erhalterstaaten: „Gott behüte meinen Verstand vor der Verwirrung, daß ich diesen Regierungen nicht vertraute! Durch diese ganze Verteidigungsschrift weht ja der Geist des reinsten Vertrauens" (S. W. V, 295). Dieses Vertrauen bezeugte sich vor allem in dem gänzlichen Fehlen des Ausdruckes gnadesuchender, demütiger Ergebenheit, in dem unbedingten Freimut, mit dem die Sache der beiden angeklagten Aufsätze geführt wird. Der Vorwurf des Atheismus wird mit scharfen Begründungen zurückgewiesen: daß Fichte bei seinen Richtern keinen rechten Erfolg damit hatte, kam teilweise daher, daß die wenn auch sehr populär gehaltenen Beweisführungen doch den der Abstraktion ungewohnten Köpfen zu schwer waren, teilweise aber auch daher, daß sich Fichte bemühte, den Aufsatz Forbergs, dessen Tendenz gar zu unverkennbar war, an keinem Punkte preiszugeben; an einer Stelle, an der er seine eignen Ansichten von denen Forbergs unterscheidet, sagt er sogar, dieser neige sich zu sehr nach der Seite der Ankläger, — was im letzten Grunde nicht unrichtig war, aber doch dem philosophischen Verständnis der weimarischen Geheimräte zu viel zumutete. — Fichte legte weiterhin dar, wie die sinnlose Anklage entstanden sei; er ging auf das „Schreiben eines Vaters" ein, als dessen Verfasser er den Professor Gruner, ohne seinen Namen zu nennen, doch deutlich bezeichnete; er sprach über die Gründe der kursächsischen Regierung, auf jene elende Schmähschrift hin die Anklage zu erheben: „Die Triebfeder ist klar; sie ist notorisch . . . Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jakobiner; dies ist's. Von einem solchen glaubt man jeden Greuel ohne weitere Prüfung . . . Es ist mir ein bei der gegenwärtigen Gelegenheit geschriebner Brief eines kursächsischen Ministers bekannt, in welchem von unserm vermeinten Atheismus geradezu

gesprochen wird als von einer neu erfundenen Maßregel dieser Demokraten" (S. W. V, 286). Aber die Schrift über die Denkfreiheit und die über die französische Revolution? Nun — „wenn ein junger Mensch, der sein Vaterland aufgegeben hatte und an keinem Staate hing und damals als Gast in einer kleinen nordischen Republik lebte, von welcher aus er in den Tagen, da sie verschlungen wurde, nach einer südlichen Republik abreiste; wenn dieser junge Mensch, von Unwillen hingerissen über die Übertreibungen, die sich damals die Verteidiger der gesetzlosen Willkür der Mächtigen erlaubten, gleichfalls von seiner Seite ein wenig übertrieben hätte, um das Gleichgewicht herzustellen; wenn sogar dies noch unausgemacht wäre, ob er wirklich übertrieben, und ob selbst diese scheinbaren Übertreibungen seine damaligen wahren Meinungen gewesen, indem er nur ein Fragment geliefert, nur einen Teil der Einen Seite gezeigt, und man ihn zur Erörterung der zweiten Seite auf seinem damaligen Wege nie fortgehen lassen; wenn derselbe, seitdem zum Manne geworden, in einer reifern, durchdachten Schrift über denselben Gegenstand alle Einseitigkeit vermieden und hoffentlich jeden Politiker zufrieden gestellt, der nur laut sagen darf, was er möchte: — wäre es dann billig und gerecht, jenen jugendlichen und unvollendeten Versuch des Jünglings noch immer zum Maßstabe der politischen Grundsätze des Mannes zu gebrauchen? — wenn ja zugegeben werden müßte, daß der Gelehrte, als Bürger, dem Staate für seine theoretischen Meinungen verantwortlich sei, welches kein wahrer Gelehrter je zugeben wird" (S. W. V, 288/89). Fichte ist weit davon entfernt, aufrührerische Bestrebungen zu unterstützen: sein Leben ist erfüllt von der Liebe zur Wissenschaft. „Wollte ich herrschen, so treibt mich meine Neigung weit mehr, es im Reiche der Begriffe zu tun, diesen zu gebieten, sich aufzuklären und sich in Reihe und Glieder zu stellen, was ich verstehe; als eigenwilligen, schwer zu lenkenden und so selten der Vernunft sich fügenden Menschen zu befehlen, was ich nie gelernt, noch geübt habe" (292/93). „Ich erkläre hierdurch mit der entschiedensten Freimütigkeit, daß gegenwärtig kein anderes Land in Europa ist, in welchem ich lieber leben möchte, als Teutschland; und keine Lage, die ich mehr wünsche, als die, in welcher ich wirklich

mich befinde. Ich bedarf nur der Ruhe um mich herum und persönlicher Sicherheit; alles übrige will ich mir selbst verschaffen. Jene beiden Güter haben bis jetzo die teutschen Gesetze mir gewährt. Aber, wenn es denn nunmehro wirklich dahin kommen sollte, und der Plan gemacht wäre, und seine Ausführung bei uns anheben sollte, daß in Teutschland keine Ruhe und bürgerliche Sicherheit mehr für den Schriftsteller wäre, daß alle durch das Gesetz geschützt würden, nur er nicht; so bleibt ja nichts übrig, als zu gehen, wohin man uns ausstößt. Wo drauf zu rechnen ist, daß nur Gewalt gelte, da kann man ja hoffen, selbst einen Teil derselben an sich zu ziehen, um sich dadurch zu schützen. Ganz unleidlich ist nur der Zustand, da uns das Gesetz beschränkt, aber nicht beschützt. Und so werden hoffentlich noch mehrere rechtliche Teutsche denken" (295).

In Weimar war man über diese Sprache und die ihr zugrunde liegende Gesinnung — oder vielmehr über das, was man dafür hielt — sehr empört. Die ausgezeichnet unterrichtete Caroline Herder schrieb am 2. April 1799 an Knebel: „Etwas im Vertrauen muß ich Ihnen mitteilen. Fichte und Niethammer haben ihre Verteidigung eingereicht. Jemand, der sie gelesen hatte, sagt davon: ‚Wirklich, es war keine kleine Arbeit, sie zu lesen — indessen ist es interessant, zu sehen, mit welchem Stolz und welcher Eingebildetheit sie ihre Sache führen — wie sie sagen, was sie erwarten, daß die durchlauchtigsten Erhalter tun werden — sie schreiben zwar nicht vor — aber Fichte droht mit sehr deutlichen Worten, wenn er keinen Schutz gegen die Kabale findet, dahin zu gehen, wo Gewalt gilt, weil man da doch auch die Hoffnung hat, einen Teil dieser Gewalt an sich zu reißen.' Was sagen Sie zu diesem letzten? Die Herren Protecteurs sind nun etwas stark beleidigt — wir hören eben im Vertrauen, daß ihm der Rat des Wanderns gegeben werden soll, von hier aus. — Sie werden hier mit dieser hervorstörenden, kecken Nase dieser kleinen Person schon noch zu tun bekommen" (Knebels lit. Nachlaß u. Briefw., hrsg. v. K. A. Varnhagen von Ense u. Th. Mundt II, 325).

Allein als man im Geheimen Conseil zu Weimar beschloß, Fichte den Rat des Wanderns zu erteilen, und als Caroline Herder

den erwähnten Brief schrieb, war außer den amtlichen Verteidigungsschriften noch ein Privatschreiben Fichtes (vom 22. März) bei Geh. Rat Voigt eingelaufen, und dieses erst entschied den Ausgang des Streites. Fichte setzte in diesem Schreiben, über dessen Inhalt und Wortlaut er mit dem ihm befreundeten Theologen Paulus beratschlagt hatte (Leben u. Briefw.² I, 297f., II, 89; der ganze Text des Schreibens II, 89—92), auseinander, er halte für möglich, daß man ihm, besonders mit Rücksicht auf Kursachsen, eine durch den Senat auszusprechende derbe Weisung zuerkennen wolle: eine solche aber dürfe und könne er nicht annehmen. Er sei in eine Lage gebracht worden, die die strengste Unbescholtenheit zur Bedingung seiner Existenz mache; jener Verweis aber würde in kurzer Zeit in allen Zeitungen abgedruckt erscheinen und von seinen Feinden mit Hohn und Schadenfreude aufgenommen werden, und die Ehre würde ihm gebieten, den Verweis durch Abgeben seiner Dimission zu beantworten und diesen vorliegenden Brief der Öffentlichkeit zu übergeben. „Es ist Schuldigkeit, noch Folgendes hinzuzusetzen. Mehrere gleichgesinnte Freunde, welche man für bedeutend für die Akademie anerkannt hat, und welche in der Verletzung meiner Lehrfreiheit die ihrige als mitverletzt ansehen würden, sind auch über die Ansicht, die ich Ew. etc. soeben vorgelegt, mit mir einig; sie haben mir ihr Wort gegeben, mich, falls ich auf die angegebene Weise gezwungen würde, diese Akademie zu verlassen, zu begleiten und meine fernern Unternehmungen zu teilen; sie haben mich berechtigt, Ihnen dieses bekannt zu machen. Es ist von einem neuen Institute die Rede; unser Plan ist fertig, und wir können dort denselben Wirkungskreis wiederzufinden hoffen, welcher allein uns hier anzuziehen vermochte, und die Achtung, welche man auf diesen Fall uns hier versagt haben würde“ (Leben u. Briefw.² II, 92).

Der Empfänger des Briefes, Geheimrat Voigt, war Fichte in besonderem Maße günstig, ja freundschaftlich gesinnt. Fichte hatte im Eingang des Briefes geschrieben: „Ich überlasse es gänzlich Ihrer eigenen Weisheit, inwiefern Sie von dem, was ich Ihnen sagen werde, weitern Gebrauch machen, oder lediglich Ihre eigenen Ratschläge und Maßregeln dadurch bestimmen lassen

wollen“ (90). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Voigt (wie Otto Jahn meint: „Goethes Briefe an Voigt“ 1868, S. 58; vgl. Knebels lit. Nachlaß II, 326) in der Sitzung des Conseils zu dem Zwecke den Brief mitgeteilt hat, um für Fichte einzutreten. Zum mindesten hat er sich freundlich gezeigt, als ihm der Überbringer des Briefes, Paulus, im Einverständnis mit Fichte mündlich mitteilte, daß dieser sich auf nicht-amtlichem Wege, d. h. mit Umgehung des ihm unmittelbar vorgesetzten Senats, alles wolle sagen lassen, was man ihm zu sagen für gut finde (Leben u. Briefw.² I, 297); und so viel steht außer Frage, daß der Brief sehr verschieden aufgefaßt werden kann. Den besten Beleg dafür geben die im Sommer 1799 zwischen Fichte, Reinhold und Jacobi gewechselten Briefe: Reinhold riet Fichte, die ganze Geschichte seiner Dimission (und natürlich auch den fraglichen Brief) zu seiner Rechtfertigung zu publizieren; Jacobi, der genau dieselben tatsächlichen Unterlagen für sein Urteil hatte, schrieb dagegen an Reinhold: „Er muß schweigen, oder er ist ein verlorner Mensch. Er hat gehandelt und geschrieben wie ein Unsinniger; die Zeit allein und mit diesem unseligen Handel nichts gemein habende Geisteswerke können es in Vergessenheit bringen“ (R. Zoeppritz, Aus F. H. Jacobis Nachlaß 1, 220/221). Und über den fraglichen Brief an Voigt insbesondere schrieb Jacobi, er sei aus lauter Drohungen zusammengesetzt (218); Jacobi nahm als selbstverständlich an, daß Voigt von dem Briefe Gebrauch gemacht habe, nur um die Entlassung Fichtes herbeizuführen; eine andere anständige Möglichkeit habe es für die Regierung nicht gegeben. Fichte selbst, der von dem Urteil Jacobis auf dessen Wunsch durch Reinhold Kenntnis erhielt (allerdings in gemilderter Form), schrieb mit demokratischer Feinheit an diesen zurück, Jacobis Ansicht scheine ihm zu beweisen, daß der herrliche Mann doch nicht ganz ungestraft vornehm und reich und Geheimer Rat sei (Leben u. Briefw.² II, 274).

In Wahrheit freilich dürfte schwerer als diese drei Prädikate bei Jacobi der Umstand gewirkt haben, daß er Fichte im Grunde doch für einen Atheisten hielt. Unter dieser Voraussetzung konnte die trotzige Art, mit der Fichte gegen die Anklage vorging, dazu der Gebrauch religiös klingender Ausdrücke nur einen recht peinlichen Eindruck machen. Und ähnlich wie Jacobi empfanden

die meisten weimarischen Geheimen Räte, insbesondere auch Goethe. Man beachte, wie dieser (in den „Annalen“ zum Jahre 1794) von Fichtes Äußerungen über Gott und göttliche Dinge spricht, „über die man freilich besser ein tiefes Stillschweigen beobachtet“: Fichte hätte gar nicht verstehen können, welchen Grund er haben sollte, seine Religionstheorie für sich zu behalten. — In dem Brief an Voigt schreibt er: „Ich vermag es nicht auszusprechen, wie ungeheuer das Mißverständnis ist. Man hat nicht die leiseste Ahnung von der eigentlichen Tendenz meines Systems . . . Wären nur erst noch einige Jahre mehr in das Meer der Zeit verflossen! . . . Ich möchte die Beschämung nicht teilen, die nach wenigen Jahren alle empfinden werden, die in dieser Sache nicht so ganz recht gehandelt, wenn sie ihres Anteils daran sich erinnern werden.“ In diesem Zukunftsglauben hat sich Fichte freilich arg getäuscht. Die überaus zahlreichen Schriften für und namentlich gegen ihn, die die Jahre 1799 und 1800 brachten, haben mehr verdunkelnd als aufhellend gewirkt; vor allem wurde damals die Behauptung verbreitet, Fichte habe in der „Appellation“ und seinen weiteren Verteidigungsschriften den Standpunkt, den er im angeschuldigten Aufsatz eingenommen habe, verschoben und sich frömmer gestellt, als er war. Und die Streitschriften, die (wie die Heusingerschen) mit solchen Anwürfen kamen, scheinen mehr Eindruck gemacht zu haben als diejenigen, die sie widerlegten. Unter diesen ist vornehmlich die anonyme (von dem Nürnberger Ch. W. F. Penzenkuffer verfaßte) „Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für Ihn, Herausgegeben von einem wahrheitliebenden Schulmeister“, Baireuth 1799, zu nennen, die ein paar sorgfältig nachgeschriebene religionsphilosophische Vorlesungen aus der ersten Zeit der Jenaer Wirksamkeit Fichtes mitteilte: Fichtes Schriften zum Atheismusstreit wurden damit in das Licht der längst von ihm vertretenen philosophischen Auffassung gestellt. Diese Veröffentlichung, die es in hohem Maße verdient hätte, beachtet zu werden, hat indessen gar keine Wellen zu ziehen vermocht; sie ist schnell verschollen.[1]

[1] Vgl. Fr. Büchsel in der schönen Einleitung zu seiner Ausgabe dieser Vorlesungen (J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit,

Unter denen, die sich damals von Fichte abwandten, war auch der alte Freund Lavater. Der Briefwechsel der beiden Männer, dazu Äußerungen beider gegen Dritte, beweisen, daß sie in ungemeiner Hochschätzung verbunden gewesen waren. In einem Schreiben, das Lavater am 26. April 1794 nach dem Abschluß der Zürcher Vorlesungen an Fichte richtete, spricht er von lebenslänglichem Dank und sagt ausdrücklich, daß er sich in seiner Weise, an der Entwicklung und Vervollkommnung der Menschen zu arbeiten, bestärkt fühlte[1] (Leben u. Briefw.[2] I, 191/192, mit unrichtiger Datierung). Ein kurz vorher geschriebener Brief Fichtes an einen Freund enthält die Worte: „Meinen Lavater halten Sie nur in Ehren. Für ihn bräche ich wohl Lanzen, die ich für mich selbst noch nicht gebrochen habe" (H. Schulz, Aus Fichtes Leben 15). Auch nachdem Fichte nach Jena übergesiedelt war, hielten Freundschaft und Verehrung die Beziehungen lebendig. Hier nur ein Wort aus einem in Osmannstädt geschriebenen Briefe Fichtes vom 8. Mai 1795: „Erhalten Sie mir Ihre gute Meinung und Ihre

Leipzig 1914, S. 14/15): „Die Atheismusstreitschriften geben eine Deduktion der Religion. Nichts anderes als eine Deduktion der Religion ist der Hauptinhalt der Penzenkuffervorlesungen. Auch in ihnen wird die begriffliche Notwendigkeit nachgewiesen, mit der die Prinzipien der Religion aus anderen feststehenden Prinzipien folgen. So wird gezeigt, daß es einen vernünftigen Gehalt der Religion gebe, und worin er bestehe. Die Religion wird als etwas Berechtigtes und Notwendiges im Zusammenhang des vernünftigen Lebens erwiesen."

[1] Zu diesen Worten mag eine noch im selben Jahr geschriebene Stelle aus Lavaters „Zwölf Monatblättern für Freunde" (XI, 42) verglichen werden: „Jesus Christus wird mir täglich unentbehrlicher — wird es mir, dem sterblichen Lavater, mir, dem Sünder Lavater, mir, dem kraftbedürftigen Lavater, mir — wenn ich es sagen darf, dem Philosophen Lavater. (In dieser und mancher Absicht bin ich ein großer Verehrer der Kantischen Philosophie — indem ich in derselben den philosophischen Zuchtmeister Moses auf Christum — ahne — oder zu sehen glaube.)" Allerdings bezieht Lavater hier das bekannte (auf Gal. 3, 24 anspielende) Wort des Clemens von Alexandrien dem Buchstaben nach auf die „Kantische" Philosophie: aber der Zusammenhang gilt den Vorlesungen in Lavaters Hause, in denen Fichte vorgetragen hatte, was er alsbald danach in der Einladungsschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre" drucken ließ; den Zürchern (und einigermaßen auch sich selbst) war Fichte derjenige, der — wenn auch in seiner eignen Sprache — die Kantische Lehre vertrat (vgl. oben S. 61.)

Freundschaft. Ich werde die letzte Zeit meines Aufenthalts in Zürich immer segnen, weil sie mir Gelegenheit gab, Sie, verkannter und von mir gar nicht gekannter Mann, kennen, verehren und lieben zu lernen. Ihre Wertachtung und die Wertachtung noch einiger Weniger wird mich für die Verfolgungen der halben Welt reichlich entschädigen" (Zentralbibliothek Zürich). — Aber die „Appellation" tat Lavater wehe. Das Exemplar, das er von Fichte zum Geschenk erhalten hat (jetzt in der Zentralbibliothek Zürich), trägt auf dem Umschlag die handschriftliche Kritik: „*Qui s'excuse, s'accuse.* Welch ein Gemengsel der geistigsten Kraft und des rohesten Irrsinns! 19. II. 1799 L." Und im Innern bezeichnet manche Randbemerkung die Spur der wissenschaftlichen und menschlichen Auseinandersetzung. Der theologische Gegensatz kündigt sich an, wenn Lavater zum Kampf Fichtes gegen die Beziehung des Substanzbegriffes auf Gott schreibt: „Statt Substanz — Etwas Reelles, das sagen kann: Ich bin." (S. 59 des Originaldruckes; Werke III, 176.) Aber Lavater war duldsam: schmerzlicher als der theologische Gegensatz war ihm, daß er bei Fichte Unduldsamkeit zu sehen glaubte. So versteht man das Seltsame, daß er die Partei des von Fichte bekämpften Gegners, des Eudämonismus, nahm, sie ohne Einschränkung nahm. Freilich erkennt er sich nun in dem von Fichte gezeichneten Bilde nicht mehr, und nach manchem zu Fichtes Schilderungen an den Rand gesetzten Fragezeichen folgt zu dem Satze, daß dem grenzenlos gütigen Gott alles einerlei sei und er sich alles gefallen lasse (Orig. 71; W. III, 181) die Randbemerkung: „Ist's auch erlaubt so zu lügen?" — als ob wirklich Fichte den Glauben Lavaters hätte treffen wollen! Zwar finden sich gelegentlich auch wieder kurze Zustimmungserklärungen, — aber im ganzen war Lavater schlecht erbaut.

In dem Brief, in dem er Fichte für das Geschenk der „äußerst merkwürdigen Schrift" dankt (Leben u. Briefw.[2] II, 532—535; die dort angegebene Datierung ist schwerlich zutreffend), ist er so freundlich wie möglich; aber er verschweigt nicht, daß ihm der polemische Teil Mißbehagen gemacht hat und daß ihm Fichtes eigene Religionslehre gehaltlos erscheint. „Wer ist, ohne allen Widerspruch, die herrschende und wer die unterdrückte Kirche? Offenbar ist es die herrschende Philosophie, durch welche

die Kirche unterdrückt wird. Wodurch unterscheidet sich die herrschende philosophische Kirche von jeder gemeinen, orthodoxen oder hierarchischen Kirche? Gewiß nicht in Duldung und Schonung, gewiß nicht in Sanftmut und Billigkeit gegen ihre kaum mehr sprechen dürfenden Gegner! ... Wie oft ist dies den kritischen Philosophen schon zu Gemüte geführt worden, und was hat es geholfen? Und, lassen Sie mich es frei gestehen, gerade Ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen Andersdenkende nichts weniger als frei.... Wenn eine Silbe von der Geschichte Jesu wahr ist, so lehrte er ganz ausdrücklich, so stark und ausdrücklich immer nur etwas gelehrt werden kann, einen vergeltenden, mithin belohnenden Gott; er fügte seinen Tugendlehren ermunternde Verheißungen bei, er versprach Genuß.... Wenn ich mich in beider Parteien Gesichtspunkt stelle, so ist mir nichts klarer als: beide sind berechtigt einander zu verurteilen oder zu bemitleiden, beide müssen unbelehrbar sein ... Es ist im Grunde derselbe Streit wie zwischen Fénélon und Bossuet ... Nach meiner Schwachheit muß ich bekennen: Ihr Gott und Fénélons Gott, obgleich beide unendlich verschieden sind, scheinen mir nicht der Gott zu sein, dessen die Menschheit gerade jetzt bedarf oder fähig ist.... Ein Gott, bei dem man nicht das Mindeste denken oder empfinden kann, ist nicht nur kein Gott, sondern für den, der dabei nichts denken und empfinden kann, ein absolutes Unding. — Mehr kann ich diesmal nicht sagen. Ich darf den Ausspruch nicht brauchen: So der Herr will und wir leben; obgleich es nach meiner Überzeugung gesprochen wäre."

Fichtes „mit umlaufender Post" am 7. März erteilte Antwort (Zentralbibliothek Zürich) lehnt, übrigens in freundschaftlich warmem Tone, Lavaters Einwendungen als Mißverständnisse ab. „Indem Sie von meinem Gott reden; indem Sie glauben, man könne bei mir nicht sagen: so der Herr will und wir leben, zeigen Sie, daß Ihnen die Tendenz meines Systems nicht klar ist. Meine Philosophie — und meine Denkart und die Denkart, die ich zufolge meiner Philosophie verbreiten möchte, sind — so paradox dies tönen mag, sehr zweierlei. Darin unterscheidet sich eben meine Philosophie, und schon größtenteils die Kantische von den vorhergehenden Philosophien, daß sie nicht selbst die Denkart

sein, sondern nur beratschlagen will, welche Denkart man sich anbilden solle. So ist es auch in Absicht ihrer Religionstheorie. Der Streit mit mir ist bis jetzt ein rein philosophischer. Bis zur Erörterung des Einflusses dieses nur philosophischen Begriffs auf die wirklich-praktische Denkart hat man mich noch nicht kommen lassen. Ich werde künftigen Sommer an diese Arbeit gehen und dadurch hoffentlich jeden wirklich Religiösen, wie Sie, lieber Lavater, zufrieden stellen" — Fichte meint die „Bestimmung des Menschen": man sehe vor allem den Schluß des zweiten und die ersten Seiten des dritten Buches.

Der Brief fährt fort: „Erinnern Sie sich vorläufig dessen, was Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza, die Sie, soviel ich weiß, gebilligt haben, über die spekulative Vernunft (der Mendelssohne, Eberharde u. drgl.) sagt. Diese spekulative, Schöpfer sein wollende Vernunft ist es ja lediglich, die ich durch meine Spekulation bestreite." Die „Appellation" selbst hatte (III, 192) auf Jacobis „Briefe" hingewiesen. In dem dort angezogenen Zusammenhang sagt Jacobi: „Der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne. . . . Liebe ist Leben. . . . Diesen praktischen Weg kann die in Armut geratene, oder spekulativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davongegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln" (F. H. Jacobis Werke IV, 1, 212—214). Und an späterer Stelle: „Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen" (236). Den Beschluß des Buches macht eine begeisterte, fast als Bekenntnis[1] wirkende Anrede an den „törichten" (das Leben über die Spekulation setzenden) Lavater und ein langes Lavaterzitat. Die Berufung auf Jacobi, dem sich Fichte in besonderem Maße nahefühlte, konnte wohl geeignet sein, bei Lavater freundliche Erinnerungen zu wecken. Freilich — Jacobi selbst ist nicht imstande gewesen, die Geistesverwandtschaft

[1] Doch vgl. auch Jacobi IV, 2, 265 ff.

mit Fichte auch seinerseits sonderlich zu spüren, nach der „Appellation“ noch weniger als vorher.

Doch befremdlicher als der Anstoß, den Lavater an der Religionslehre Fichtes selbst nahm, mußte diesem sein Eintreten für den Eudämonismus sein. Die nächstfolgenden Sätze des Briefes zeigen, daß ihm Lavaters Haltung unfaßlich war. „Was den Eudämonismus anbetrifft, so liegt auch hier, wie ich glaube, lediglich der Mangel einer scharfen Distinktion zwischen uns, die der populäre Verstand zu machen nicht verbunden ist. Sagen Sie immer: Gott gebe Ihnen Nahrung u. dergl. Ich sage dies mit Ihnen. Nur sollen Sie nicht sagen — und das könnten Sie, Sie, Lavater, das sagen? — er gebe sie Ihnen, damit Ihnen dieselbe wohlschmecke, um des Wohlschmacks willen, sondern um Sie dadurch zu erhalten, zu stärken, zu beleben für sein Werk auf der Erde, so lange es ihm gefällt, Sie auf der Erde zu brauchen. — Der Angriff, den Sie so hart finden, gilt dem Abstracto: konsequenter Eudämonismus: keinesweges einem wirklichen Eudämonisten. Einer wirklichen Person würde ich weder mündlich noch schriftlich sagen, was ich jenem Abstracto sage: weil dies sicher ungerecht wäre; indem denn doch jeder eudämonistische Sätze mit andern richtigen verbindet, und sein Handeln vielleicht besser ist als sein System. Der größte Teil der Menschen ist inkonsequent, und diese Inkonsequenz ist ihr Glück.“

Beide Briefe, der von Lavater an Fichte wie Fichtes Antwort, stellen weitere Schreiben in nahe Aussicht; aber es scheinen die letzten in diesem Briefwechsel gewesen zu sein (vgl. auch Leben u. Briefw.² II, 251/252), dem nur zu versöhnendem Ausklang ein in der Zeit des langen Siechtums Lavaters beschriebenes Blatt noch nachwehte (Leben u. Briefw.² I, 193):

„Denkzeile nach meinem Tode an Herrn Professor Fichte.

Erlenbach, 26. VIII. 1800.

Unerreichbarer Denker, Dein Dasein beweist mir das Dasein
Eines ewigen Geistes, dem hohe Geister entstrahlen!
Könntest je Du zweifeln, ich stellte Dich selbst vor Dich selbst nur,
Zeigte Dir in Dir selbst den Strahl des ewigen Geistes.“

Freilich macht das Blatt deutlich, daß weder Fichtes Brief

noch seine „Bestimmung des Menschen“ den Verdacht der atheistischen Ketzerei von ihm zu nehmen vermocht hatte. —

Die Lage, in die Fichte durch den Atheismushandel von dessen Beginn an geraten war, war sehr ungünstig; die Unwägbarkeiten des gesellschaftlichen Lebens waren ganz überwiegend gegen ihn; vielfältiges altes Mißtrauen hatte neue Kräfte gewonnen. Einzelne Briefe, die nach dem Erscheinen der „Appellation“ bei Fichte einliefen und seinem Bekennermut Gerechtigkeit widerfahren ließen, können darüber nicht täuschen. Und ganz besonders ungünstig war die Stimmung in Weimar, wo das kursächsische Requisitionsschreiben auf Erfüllung seiner Forderungen wartete. Als das Geheime Conseil zur entscheidenden Sitzung versammelt war, war es Goethe, der mit aller Bestimmtheit dafür eintrat, daß nun ein schnelles Ende gemacht werde. Einige Räte sprachen von der außerordentlichen Bedeutung Fichtes für die Universität; Goethe rief ihnen, wie erzählt wird, entgegen: „Geht der eine Stern unter, geht der andre auf!“ Er dachte an Schelling, der seit dem Wintersemester 1798/1799 in Jena wirkte. So wurde denn beschlossen, Fichte einen öffentlichen Verweis zu erteilen und sein — in dem Privatbrief an Voigt gestelltes! — Entlassungsgesuch sofort anzunehmen. Das Reskript (es wurde am 29. März ausgefertigt) erkennt an, daß philosophische Spekulationen kein Gegenstand einer rechtlichen Entscheidung sein können, findet aber, daß die Herausgeber des Philosophischen Journals sehr unvorsichtig verfahren sind, indem sie Sätze verbreitet haben, die nach dem gemeinen Wortverstande seltsam und anstößig seien. Der Senat wird daher beauftragt, den Professoren Fichte und Niethammer ihre Unbedachtsamkeit zu verweisen und ihnen eine bessere Aufmerksamkeit auf die in das Publikum zu bringenden Aufsätze anzuempfehlen. Die Annahme des Dimissionsgesuchs Fichtes war in einem Postskriptum angefügt.

Am 2. April, bevor die „Conformia“ von den drei kleineren Höfen eingelaufen waren, erhielt Fichte vorläufige Einsicht in das weimarische Reskript vom 29. März. Er war sehr überrascht, daß sein Brief an Voigt als formelles Dimissionsgesuch angesehen worden war. Selbst von der juristischen Frage abgesehen, ob es angängig war, dem Privatbrief den Charakter eines Aktenstücks

zu geben, war noch dies zu bedenken: Fichte hatte in dem Briefe von einer befürchteten Verletzung seiner Lehrfreiheit gesprochen. Das herzogliche Reskript aber stellte ausdrücklich fest, daß philosophische Spekulationen kein Gegenstand einer Rechtsentscheidung seien: der Verweis trug also gar nicht den befürchteten Charakter, er enthielt nichts gegen Fichtes Religionslehre; er war bloß ein Tadel der Terminologie. Der Fall, von dem Fichte erklärt hatte, er müsse ihn, wenn er einträte, mit Niederlegung seiner Stelle beantworten, war nicht eingetreten. Der Verweis, den Fichte wirklich bekommen hatte, war nicht von der Art, daß er deshalb aus seinem Amte hätte scheiden mögen. Paulus riet ihm, dies in einem zweiten Schreiben an Voigt auseinanderzusetzen, und Fichte ließ sich darauf ein. Er schrieb, er habe keinen Point d'honneur der Eitelkeit, der um höherer Zwecke willen eine kleine Demütigung nicht ertragen könne, und er wolle weder vor sich selbst, noch vor dem Publikum das Ansehen haben, aus einer solchen Ursache, wie der ihm wirklich zuerkannte Verweis war, seine Stelle freiwillig niedergelegt zu haben (Leben u. Briefw.[2] II, 96 f.).

Formell betrachtet hatte der Brief, der als „eine authentische Erklärung" des Briefes vom 22. März bezeichnet war, Berechtigung. Allein man hatte in Weimar zweifellos auch schon in der entscheidenden Sitzung gut genug gewußt, daß man einen Formfehler beging: man wollte ihn begehen, aus unverkennbar deutlichen Motiven. Es war unter diesen Umständen eines Mannes wie Fichte nicht würdig, die Unterhandlungen fortzusetzen; vor allem war es seiner nicht würdig, auf den trotzigen und herausfordernden ersten Brief nun einen zahmen und nachgiebigen folgen zu lassen. Seine anfängliche Absicht, die Regierung zu einer Entscheidung zwischen Beschirmung der Wissenschaft und höfischen Rücksichten zu zwingen, war infolge seines ersten Briefes gescheitert: aber noch war er sich selbst treu geblieben; im zweiten Briefe hat er, wie er selbst später sagte, zu kapitulieren versucht (V, 354). — Paulus brachte auch dieses Schreiben persönlich nach Weimar (am 3. April). Voigt aber stand nunmehr auf dem Standpunkt, daß Fichtes Dienstentlassung eine vollendete Tatsache sei: die drei kleineren Erhalterstaaten waren bereits um

ihre Zustimmung zu dem weimarischen Reskripte angegangen, und zweifellos war auch schon an Kursachsen gemeldet worden, wie getreulich der im Requisitionsschreiben erteilte Auftrag ausgeführt worden war (Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein 40). Voigt wußte, daß Weimar nicht mehr zurückgehen konnte. Darum nannte er den zweiten Brief Fichtes sofort eine „kahle Entschuldigung", die „die Sache nicht um ein Haar verändere; der Brief solle dem Herzog vorgelegt werden, wiewohl er nichts ändern könne". Als Paulus daraufhin erklärte, er wolle den Herzog selbst sprechen, erwiderte er, das stehe ihm zwar frei, sei aber eine „unnütze Behelligung Serenissimi". Auf diesen Bescheid stand Paulus von dem fruchtlosen Beginnen ab (Protokoll in den Weimarer Kanzleiakten, veröffentlicht von Kuno Fischer, „Fichte"[3] 183). — Am 22. April schrieb Fichte an Reinhold: „Mir tut es weh, daß ich nicht sagen kann: ich habe ganz recht und jenes Geschlecht ganz unrecht. Gegen sie habe ich freilich volles Recht, aber nicht vor mir selbst. Ich hätte mich mit ihnen nicht auf ihrem Felde einlassen sollen, und darum geschieht mir ganz recht daran, daß sie mich überlistet haben" (Leben u. Briefw.[2] II, 251).

Die Studenten wollten sich nicht so schnell in das Unvermeidliche ergeben. Henrich Steffens, der bekannte norwegische Schüler Schellings, entwarf, von Paulus beraten, eine Bittschrift, die sich schnell mit vielen Namen bedeckte (abgedruckt in Hases Jen. Fichte-Büchlein 92f.; vgl. Steffens, Was ich erlebte IV, 154). Aber auch die Feinde Fichtes ließen, perfide genug, durch den Professor der Jurisprudenz Hufeland eine Bittschrift in die Kreise der Studenten einschmuggeln, in der die schonende Gnade des Herzogs für den geliebten Lehrer angefleht wurde, der sich freilich in seinen Vorlesungen (!) unvorsichtig geäußert habe. Ganz richtig hatten die kollegialischen Veranstalter dieser Bittschrift auf die Harmlosigkeit der Studierenden gezählt, die im Glauben, etwas für Fichte zu tun, ihre Namen unter das Schriftstück setzten. Zufällig entdeckte Steffens die Intrige zu rechter Zeit. — Die Studenten haben sich noch während der Osterferien wiederholt nach Weimar gewendet (Hase 97; vgl. Leben u. Briefw.[2] II, 261). Am 24. April ließ Carl August durch den Senat „nochmals" abschlägigen Bescheid erteilen mit dem Bedeuten, daß er sich

dieser Angelegenheit wegen nicht weiter behelliget wissen wolle. Trotzdem lief noch zu Anfang des nächsten Jahres ein Bittgesuch der Studenten bei ihm ein. — Die Bittschriften gingen durch den Senat. Der ordentliche Professor der Philosophie, Hofrat Ulrich, schrieb bei Gelegenheit dieser letzten Eingabe ein Votum, in dem er erklärte, wenn die Studenten von ihrem Bedürfnis nach einem Lehrer wie Fichte sprächen, so hätten sie ebensogut eine Farobank und schlimmere Dinge, die ausdrücklich genannt werden, auf Grund ihrer Bedürfnisse verlangen können (Kuno Fischer, „Fichte“ [3] 184). —

Fichte hatte in dem ersten Briefe an Voigt gesagt, er werde einen öffentlichen Verweis mit Niederlegung seiner Stelle beantworten, und mehrere Kollegen würden die Verletzung seiner Lehrfreiheit als Verletzung ihrer eignen ansehen und mit ihm gehen. Daß jedoch nach Fichtes Absetzung niemand sein Geschick teilen wollte, war ebenso folgerichtig wie die Auseinandersetzungen in Fichtes zweitem Briefe: seine Lehrfreiheit war nicht verletzt worden — mithin war der Fall nicht eingetreten, für den allein jene Verabredung gelten sollte. Leider muß gesagt werden, daß Fichte diesmal nicht in dieser Weise argumentiert hat, sondern daß er es den Kollegen, namentlich Paulus, doch ein wenig verdacht hat, daß sie ihn allein ziehen ließen (Leben u. Briefw.[2] II, 260; Werke, Leipzig 1908/12, V, 354 f.). Immerhin, wenn auch in Jena „für den Augenblick alles an seiner Stelle blieb“, so hatte sich doch „ein heimlicher Unmut aller Geister so bemächtigt, daß man in der Stille sich nach außen umtat und zuletzt Hufeland, der Jurist, nach Ingolstadt, Paulus und Schelling aber nach Würzburg wanderten“. So Goethe in den „Annalen“ (1803): seine Prophezeiung, daß an Stelle des untergehenden Sternes ein anderer aufgehen werde, hat sich nicht erfüllt. — In jenem ersten Briefe an Voigt hatte Fichte ferner von einem neuen Institut gesprochen, an dem er mit denen, die mit ihm gehen würden, einen ebensolchen Wirkungskreis finden könne wie den Jenaer: dieses Institut war die Universität Mainz, damals unter französischer Herrschaft. Fichte wechselte im Jahre 1798 mehrere Briefe mit maßgebenden Persönlichkeiten der Mainzer Unterrichtsverwaltung (vgl. Leben u. Briefw.[2] II, 524—528). Die alte, seit ein paar

Jahren eingegangene Hochschule sollte zu neuem Leben erweckt werden. Den Ideen der Frankenrepublik entsprechend sollte aller Zopf und aller Schlendrian verschwinden, und dem Verfasser des Beitrags zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution war ein entscheidender Anteil an dieser tiefgreifenden Umgestaltung zugedacht. Der Plan mußte viel Lockendes für ihn haben: von solchen Mißhelligkeiten, wie sie seine Lehrwirksamkeit in Jena immer wieder gestört hatten, würde nicht eine einzige in Mainz möglich sein. Wahrscheinlich hat sich Fichte auch in ähnlichem Sinne geäußert: denn schon am 24. Januar 1799, also geraume Zeit vor Abfassung des ersten Briefes an Voigt, war in Saalfeld das Gerücht aufgetaucht, er habe die Jenaer Professur niedergelegt, um nach Mainz zu gehen[1] (Leben u. Briefw.[2] II, 529). Freilich, bereits am 28. September 1798 hatte der Präsident der Studienkommission Wilhelm Jung an Fichte geschrieben, daß sich die schönen Aussichten auf eine zweckmäßige Nationalbildung um vieles getrübt haben, daß Unverstand, Trägheit und Egoismus mächtig geworden sind; und vollends am 2. März 1799 schrieb ihm ein anderer Korrespondent einen gar jammervollen Brief, fast im Tone eines Fremdenlegionärs: „Man sorgt leider! bei uns für Erziehungsanstalten sehr wenig, spricht sehr vieles davon, nach französischer Art, und leistet im Grunde nichts ... Die französische Nation ist für Ihre Lehre noch nicht reif und, wie dieselbe jetzt sich beträgt, Ihrer nicht wert ... Wir sehen uns an allen Ecken und Enden getäuscht und überall mit Schurken umgeben, die uns mit Spott und Hohn aussaugen und ausmergeln und dann noch so unverschämt sind, uns unsere Lage als die glücklichste vorzuhalten, uns auffordern, uns gegen andere Völker beneidenswert zu finden, die nicht das Glück genossen, von der großen Nation befreit zu werden" (Leben u. Briefw.[2] II, 525). Zeigt schon dieser Brief, daß man den Mainzer Universitätsplan an den zuständigen Regierungsstellen so wenig ernst betrieb, daß Fichte auf eine Anstellung — selbst unter un-

[1] Auch schreibt er schon am 5. Januar 1799 an seinen Bruder Gotthelf (Weinhold, 48 Briefe, S. 79): „Es wird immer möglicher, daß sich mein Aufenthaltsort verändert." Aber er ahnt natürlich nicht, daß dies gegen seinen Willen geschehen wird (vgl. a. a. O., S. 80).

günstigen pekuniären Bedingungen — kaum mehr hoffen durfte, so kam nun noch dazu, daß die Republik seit dem 1. März den zweiten Koalitionskrieg zu führen hatte und gegen Ende März ein paar empfindliche Niederlagen erlitt. Als Fichte in Jena verabschiedet wurde, war infolgedessen nicht mehr daran zu denken, daß er in das „neue Institut" eintreten könnte (vgl. Leben u. Briefw.² II, 262, 274).

Fichte hatte die Frage, was er im Falle seiner Dimission zu tun habe, bis zuletzt nicht sehr ernst genommen. Als sie ihm nun doch plötzlich gestellt war, nahm er sie vielleicht schwerer, als nötig war, zumal, nachdem sein erster Versuch, in Rudolstadt eine Zuflucht zu finden, mißglückt war. Aus welchen Ursachen diese Absicht gescheitert ist, läßt sich auf Grund des bis jetzt bekannten Materials nicht mit Bestimmtheit sagen.[1] Fest steht dies: Fichte hatte maurerische Beziehungen zum Fürsten von Rudolstadt. Er hatte sich schon im Herbste 1794 in die dortige Loge „Günther zum stehenden Löwen" aufnehmen lassen, der der regierende Herr angehörte und deren Protektor er war. (In Jena selbst bestand zu Fichtes Zeit keine Freimaurerloge.) An den fürstlichen Ordensbruder hat nun Fichte sein Gesuch gerichtet: aber was in dem Gesuch gestanden hat, ist nicht bekannt geworden. Nach einem Briefe Schillers an Goethe (vom 14. Juni 1799) hätte Fichte die Naivität gehabt, dem Fürsten, „der sich den Teufel um ihn bekümmert", das Ansinnen zu tun, ihm freies Logis in einem herrschaftlichen Hause zu geben. Aber diese Mitteilung ist mit Vorsicht aufzunehmen: schon aus ihrer Form ersieht man, wie wenig freundschaftliche Gesinnung Schiller gegen Fichte hegte; es ist denkbar, daß er gerade die besonders gehässigen Gerüchte über ihn, an denen es in jener Zeit nicht fehlte, gläubig aufnahm. Frau Fichte schrieb am 3. Mai an Reinhold: „Der hiesige [gemeint ist der weimarische] Hof hat, Gott weiß durch welchen Kanal, erfahren, daß wir im Rudolstädtischen einsam und zurückgezogen leben wollten, und hat es hintertrieben; und wir wissen nicht, wann man uns gebietet, von hier weg-

[1] Nach einer mir aus dem Rudolstädter Staatsarchiv zugegangenen freundlichen Auskunft ist weder dortselbst noch im Schloßarchiv die Spur Fichtes zu finden.

zugehen“ (Leben u. Briefw.² I, 309). Nach einem allerdings beträchtlich später geschriebenen, aber auf persönliche Nachforschungen gestützten Briefe K. A. Varnhagens von Ense an Hegel war der Grund oder Vorwand, mit dem die weimarische Regierung ihr Ansuchen an den Rudolstädter Hof motivierte, die Befürchtung, die Jenaer Studenten könnten ihrem verehrten Lehrer nach Rudolstadt nachziehen (Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Karl Hegel II [1887], 372f.). Diese beiden Briefe von Frau Fichte und Varnhagen, ebenso einige Briefstellen bei Fichte selbst (Leben u. Briefw.² II, 255, 258), ferner die auch in seinen Briefen aus jenen Tagen allenthalben hervortretende Besorgnis, nirgends mehr geduldet zu sein[1]: dies alles macht es wahrscheinlich, daß Schiller in dem erwähnten Briefe nur boshaften Klatsch weitergegeben hat. Man vergleiche auch Jean Pauls Brief an Jacobi vom 4. Juni 1799 (Jacobis auserlesener Briefwechsel II, 283): „Fichte wurde mit seinen *privatissimis* aus Rudolstadt ausgesperrt. Es schmerzt mich, da er edel ist und hülflos.“ In Goethes Tagebüchern ist zum 12. Mai 1799 die Bemerkung eingetragen: „Geh. Rat Voigt. Etwas über Fichtens nächsten Aufenthalt.“ Hiernach hat man in Weimar anscheinend auch dann noch nicht aufgehört, Fichtes Bemühungen um einen neuen Wohnsitz zu überwachen, als die Rudolstädter Intrige bereits erfolgreich beendigt war.

Fichte war nicht aus Jena ausgewiesen. Aber es war doch unmöglich für ihn, als Privatmann dort wohnen zu bleiben. „Sie können es sich kaum denken, wie man sich gegen mich beträgt“, schrieb er am 22. April an Reinhold. Der Gedanke, irgendwo in den preußischen Landen eine Zuflucht zu suchen, stellte sich ihm bald; freilich ohne eine behagliche Stimmung aufkommen zu lassen. „Das Königreich Preußen [Fichte meint die altpreußi-

[1] Die Besorgnis war nicht ganz grundlos. Das hannöversche Ministerium z. B. richtete am 24. April 1799 nach Göttingen einen Erlaß mit der Anweisung, falls Fichte sich nach dort wenden sollte (wofür nicht die leiseste Wahrscheinlichkeit war), „ihm die Bedeutung zu tun, daß er sich entfernen möge, und dahin zu sehen, daß diesem Befehle nachgelebet werde“ (Nachlaß von Christoph Meiners, damals Assessor des akad. Gerichts und der Universitäts-Deputation, auf der Universitätsbibliothek zu Göttingen). Vgl. auch Fichtes Leben u. Briefw.² II, 536.

schen Provinzen] ist mir zu entfernt, zu kalt; im Brandenburgischen kann ich nicht leben; in den fränkischen Provinzen wird die Geistlichkeit mich durch den Pöbel steinigen lassen" (Brief an Reinhold vom 22. Mai 1799, Leben u. Briefw.² II, 258—259). Allein gerade in jener Zeit führte den preußischen Minister v. Dohm eine Reise durch Jena, und hier sprach er sich in einer großen Gesellschaft „laut und feurig" gegen die Rechtsverletzung aus, die sich Weimar gegen Fichte hatte zuschulden kommen lassen (Leben u. Briefw.² II, 268); privatim ließ er Fichte den Rat zukommen, sich nach Preußen zu wenden, und versprach, selbst durch Briefe an einflußreiche Männer dafür zu sorgen, daß keine Schwierigkeiten entstünden. Fichte schrieb nun an Friedrich Schlegel nach Berlin, und dieser nahm sich in herzlichster Weise der Angelegenheit an. In einem sehr schönen Briefe gab er genaue und sehr klug erwogene Ratschläge, wie die Übersiedelung nach Berlin einzuleiten und auszuführen sei: Da immerhin der Erfolg nicht ganz sicher ist, darf Fichte nicht gleich mit Familie kommen, sondern zunächst nur wie zur Zerstreuung, auf Besuch. Gibt man ihm dann doch zu verstehen, daß man sein Bleiben nicht wünscht, so bleibt es doch geheim, und anderen Staaten gegenüber ist die Lage nicht verschlimmert. Vor allem aber dürfen die Berliner Fichtes Anwesenheit nicht eher erfahren, als bis Fichte selbst eingetroffen ist (Leben u. Briefw.² II, 423 ff.). Die Ratschläge wurden treu befolgt. Aber so unauffällig dadurch auch Fichtes Ankunft in Berlin gemacht wurde: für die Berliner Behörden war es doch eine Haupt- und Staatsaktion: Am 3. Juli 1799, spät am Abend, fuhr Fichte durch das Tor, wo er seinen Namen angeben mußte. Am andern Morgen wurde im höchsten Regierungskollegium der Minister über den Fall verhandelt und beschlossen, den verdächtigen Ankömmling sehr genau beobachten zu lassen. Am Tage darauf erschien der Polizeiinspektor bei diesem und erkundigte sich, ob er nur zum Vergnügen oder in Geschäften hier sei; Fichte antwortete, er sei zum Vergnügen hier, wisse aber noch nicht, auf wie lange (Leben u. Briefw.² I, 311). Der König war damals gerade von Berlin abwesend; als er zurückgekehrt war, wurde ihm der bedrohliche Fall zur allerhöchsten Entscheidung vorgelegt: aber

mit derselben Gelassenheit, mit der er es ein paar Monate vorher abgelehnt hatte, an der Hetze gegen das Philosophische Journal teilzunehmen, und in der Form diesmal sogar höchst erquicklich, erklärte er: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, als aus allem hervorgeht, und so entfernt von gefährlichen Verbindungen, so kann ihm der Aufenthalt in meinen Staaten ruhig gestattet werden. Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gotte in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen, mir tut das nichts“ (Leben u. Briefw.² I, 324).

Im Bewußtsein, durch seinen Aufenthalt „in Berlin unter den Augen des Königs“ seine äußere Unantastbarkeit wiedergewonnen zu haben (Leben u. Briefw.² I, 320), fuhr Fichte Ende des Jahres nach Jena und verbrachte noch einmal ein paar Monate in seinem Hause. Anfang März kehrte er mit den Seinigen nach Berlin zurück. Er wußte, daß seine Existenz gesichert war: Der Geheime Kabinettsrat Beyme, ein Mann aus der unmittelbaren Umgebung des Königs, hatte ihm ausdrücklich erklärt, daß er nicht nur keine Belästigung zu befürchten habe, sondern daß „man es sich zur Ehre und zum Vergnügen schätzen werde, wenn er seinen Aufenthalt hier nähme; daß der König über gewisse Grundsätze, worein diese Frage einschlage, unerschütterlich sei usw.“ (Leben u. Briefw.² I, 315). Dazu hatte Minister v. Struensee „seine Ansiedelung durch einen Freipaß auf alle seine Effekten begünstigt“ (H. Schulz, Aus F.s Leben 29). Und von vielen Seiten war Fichte bereits gebeten worden, philosophische Vorlesungskurse einzurichten (323) — freilich nur als Privatunternehmungen: Berlin hatte noch keine Universität. Aber so viel war doch sehr schnell klar geworden: Fichte hatte eine neue Heimat gefunden und in ihr auch die Möglichkeit eines neuen Wirkungskreises. —

Fünftes Kapitel.

Berlin.

Das Verhältnis zu Schelling und zur Naturphilosophie. Der Abschied von Jena war Fichte nicht eigentlich schwer geworden. Es hatte dort zu viel Mißhelligkeiten aus-

zuhalten gegeben. Seine Studenten freilich vermißte er; auf sie hatte sich sein Verkehr fast ausschließlich beschränkt, zum Ärger der Kollegen, von denen mancher über diesen seltsamen Geschmack etwa so dachte wie im Faust beim Osterspaziergang das Bürgermädchen über den Geschmack der Schüler. Ein einziger war unter den Professoren, von dem Fichte mit aufrichtigem Schmerze Abschied nahm, — der jüngste von allen: Schelling. Bloß ein Semester hatten die beiden als Kollegen zusammen gewirkt. Fichte selbst war der erste gewesen, der sich in Weimar für die Berufung des glänzend begabten Jünglings angelegentlich verwendet hatte (A. Diezmann, Aus Weimars Glanzzeit 72). Auch Goethe war, als er ihn kennen gelernt hatte, warm für ihn eingetreten; am 29. Mai 1798 hatte er an Voigt geschrieben: „Wir waren beiderseits immer geneigt, den Dr. Schelling als Professor hierher zu ziehen; er ist gegenwärtig zum Besuche hier und hat mir in der Unterhaltung sehr wohl gefallen. Es ist ein sehr klarer, energischer und nach der neusten Mode organisierter Kopf; dabei habe ich keine Spur einer Sanscülottentournüre an ihm bemerken können, vielmehr scheint er in jedem Sinne mäßig und gebildet. Ich bin überzeugt, daß er uns Ehre machen und der Akademie nützlich sein würde."

Im Herbst 1794 hatte Schelling — noch nicht zwanzigjährig — die Beziehungen zu Fichte angeknüpft. Er hatte ihm damals seine erste philosophische Schrift übersandt zugleich mit einem Briefe, der vom reinsten, innigsten Dank und von der unbedingtesten Hochachtung redete, die der Verfasser vor dem verehrtesten Manne habe, dessen Unterricht ihm durch seine bewunderten Schriften, die Rezension des Aenesidemus und die Einladungsschrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, zuteil geworden war. Wenige Monate später erschien die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen". Schon in diesem Titel hatte Schelling sein nahes Verhältnis zu Fichte ausgesprochen: auffallenderweise war jedoch Fichtes Name nirgends genannt. Am 2. Juli 1795 schrieb Fichte an Reinhold: „Schellings Schrift ist, soviel ich davon habe lesen können, ganz Kommentar der meinigen. Aber er hat die Sache trefflich gefaßt, und mehrere, die mich nicht verstanden,

haben seine Schrift sehr deutlich gefunden. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein. Leugnen wird er es nicht wollen oder können. Ich glaube schließen zu dürfen, er wollte, wenn er mich nicht recht verstanden haben sollte, seine Irrtümer nicht auf meine Rechnung geschoben wissen, und es scheint, daß er mich fürchtet. Das hätte er nicht nötig. Ich freue mich über seine Erscheinung" (Leben u. Briefw.[2] II, 217). Allerdings sagt Fichte in diesen Worten selbst, daß er Schellings Schrift nicht ganz durchgelesen hat. Prüft man Schellings erste Arbeiten genau, so entdeckt man immerhin eine ganze Reihe von wichtigen Formulierungen, die Fichte nicht hätte gutheißen können. Fichte lehrte, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei (III, 18); Schelling meinte umgekehrt: „Die Revolution im Menschen muß vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden" (S. W. I, I, 157).[1] Ferner: Fichte forderte zwar, daß die einzelne Handlung aus einer in sich gefestigten sittlichen Überzeugung fließe: nicht die einzelnen Handlungen, sondern der Charakter, der Wille selbst soll sittlich sein; die Handlungen sollen sich von selbst verstehen — aber doch ganz anders, als es sich von selbst versteht, daß das Wasser verdampft, wenn es erhitzt wird: nicht die Unabänderlichkeit und Festigkeit der ihrer selbst unbewußten Natur, sondern die Unabänderlichkeit und Festigkeit der klaren Überzeugung, die selbstgewisse Gesetzlichkeit der Freiheit ist das Ziel. Schelling aber schrieb in der Schrift vom Ich: „Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen Sein gegeben", das moralische Gesetz fordert „seine eigene Umwandlung in ein

[1] R. Kroner macht (Von Kant bis Hegel I, 539) mit Recht darauf aufmerksam, daß jenes Fichtewort von 1797 fast unverändert aus Schellings „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" von 1795 herübergenommen ist (Schelling, S. W. I, I, 307/308). Aber nur drei Zeilen darauf folgt bei Schelling ein Satz, der den Zusammenhang mit dem oben angeführten Wort aus der Schrift „Vom Ich" herstellt. Übrigens hat Kroner ganz recht, wenn er die größte Annäherung Schellings an Fichte in den „Briefen" und der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" (1797) sieht.

bloßes Naturgesetz des Ichs"; der Endzweck ist, „die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen" (a. a. O. 198). Das war freilich eine ganz andere Einschätzung der Natur als bei Fichte, der ihr nur eine *vis inertiae* zugestand: Schelling ist in dieser Frage viel näher bei Kants Kritik der Urteilskraft stehen geblieben, die von einem „Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält," gesprochen hatte. Erscheinungen, sagte Schelling, sind „ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. Erscheinungen sind vom Ich nicht der Art (Realität), sondern nur der Quantität nach verschieden" (a. a. O. 215). „So, wie die praktische Vernunft genötigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Prinzip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist (hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sein könne), muß die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Prinzip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zusammenfallen" (a. a. O. 241 f.).

Aus solchen Sätzen wird deutlich, daß Schelling von Anfang an auf sein Ziel eingestellt gewesen ist, das ein anderes war als dasjenige Fichtes: sein absolutes Ich war nicht das, was Fichte mit diesem Namen bezeichnete: es bedeutete vielmehr eine, entschiedener als von Kant vollzogene, Erfassung der übersinnlichen Einheit von Natur und Freiheit. Die auf Hegel zurückgehende landläufige Behauptung, Schellings erste Arbeiten seien vom Standpunkte der W.-L. aus geschrieben, und die Naturphilosophie sei eine Fortbildung der W.-L., ist falsch: die naturphilosophische Auffassung ist in Schellings Schriften von Anfang an da, und ihre Konzeption verdankt Schelling der Beschäftigung nicht mit der W.-L., sondern mit der Kritik der Urteilskraft. Die besondere Gestalt, in der die Naturphilosophie bei Schelling erscheint, ist allerdings von Fichte mit beeinflußt, aber vielfach nicht so sehr von der W.-L. selbst als von deren Buchstaben, bei denen sich Schelling etwas wesentlich anderes dachte als das, was Fichte

hatte sagen wollen. Fichte und Schelling aber glaubten freilich beide noch bis über die Tage des Atheismusstreites hinaus, sie stimmten in allem wesentlichen überein. Wohl stieß Fichte gelegentlich bei dem Freunde auf Formulierungen, die ihm unverständlich waren oder unrichtig schienen: aber er hielt sie nur für zufällige Entgleisungen, die dem sehr jugendlichen Philosophen nicht sonderlich verübelt werden dürften (Leben u. Briefw.² II, 341; vgl. S. W. VIII, 403). Die Freude über den „jungen geistreichen Kopf" blieb mächtig in ihm, und Schellings naturphilosophische Interessen waren ihm durchaus nicht etwa unbequem, sondern im Gegenteil ein ganz besonderer Gegenstand der Freude: eröffneten sie doch die Aussicht, daß die Grundgedanken der W.-L. bald in eindringender Darstellung ihre Macht über das Reich der Natur zeigen werden. An Schelling in erster Linie dachte Fichte, als er im Herbst 1798 schrieb, die W.-L. habe „glücklichere Schicksale gehabt als wohl irgendeinem anderen System zuteil geworden sein dürften" (I, 163). Wie ein Willkommengruß an den für das bevorstehende Semester zu erwartenden Kollegen klingt die ganze zweite Hälfte der Vorrede zur zweiten Ausgabe des „Begriffs der W.-L.", aus der diese Worte entnommen sind. Namentlich aus dem letzten Absatz hört man es heraus, wie lebhaft sich Fichte freut, das System der W.-L. in gemeinsamer Bearbeitung „eine allgemeinere Form gewinnen zu sehen", frei von den Zufälligkeiten der „individuellen Form", in der es ihm selbst sich zuerst dargeboten hatte. Und als dann Schelling gekommen war, waren die beiden schnell nahe Freunde geworden, wenn auch das Semester bald allzu unruhvoll wurde. Fichte empfand es sehr bitter, als er schon im nächsten Frühjahr auf alle jene Hoffnungen verzichten mußte: „Es wäre doch schön gewesen, wenn ich mit Schelling noch so hätte fortarbeiten können; unsere Darstellung ist zwar verschieden, aber unser Geist ist eins; wenn mein Gang systematischer ist, so ist der seine um so genialer" sagte er zu seinem Schüler Gries, als sich dieser bei ihm verabschiedete (Aus dem Leben von Johann Diederich Gries 1855, 33).

Bald freilich hatte der philosophische Zwiespalt die freundschaftlichen Beziehungen nur zu gründlich zerstört. Die Briefe, die Fichte und Schelling zwischen dem 20. Juli 1799 und dem

25. Januar 1802 miteinander wechselten, gehören zu den lehrreichsten Dokumenten, die wir über das innerste Wesen und Wollen der beiden geistesgewaltigen Männer haben: aber ihre Lektüre, die zuerst entzückt, wird zuletzt eine Qual. Bis zum Spätherbst 1800 sind die Briefe Zeugnisse einer Freundschaft, von der man meinen möchte, es könne nie eine herzlichere und tiefer begründete gegeben haben. Am 15. November 1800 greift Fichte das Problem der Naturphilosophie auf. Er ist mit Schellings Darstellung im System des transzendentalen Idealismus nicht recht einverstanden. In demselben Briefe teilt er mit, er habe an Cotta zur vorläufigen Publikation eine Ankündigung seiner neuen Wissenschaftslehre gesandt. (Diese Darstellung der Wissenschaftslehre ist dann, gerade infolge der Zwistigkeiten mit Schelling, nicht zum Abschluß gebracht und erst aus Fichtes Nachlaß veröffentlicht worden; vgl. IV, 1—163.) Schelling bemüht sich alsbald, in einem langen Briefe Fichtes Bedenken zu zerstreuen: er ist des festen Glaubens, daß die Differenz sich in die vollkommenste Übereinstimmung auflösen und mit einer Bereicherung des gemeinsamen Systems enden wird. Fichte antwortet am 27. Dezember 1800 ziemlich kurz: er hofft, in seinem noch unausgeführten „System der intelligiblen Welt" die streitige Frage grundsätzlich zu erledigen. In Wahrheit fürchtet er bereits, Schellings Bundesgenossenschaft zu verlieren (vgl. Leben u. Briefw.^{2} II, 340); aber er formuliert einstweilen so, als glaube er, dem Satze, die Intelligenz sei eine höhere Potenz der Natur, in derselben Bedeutung zustimmen zu können, die ihm Schelling gibt. Wie weit er in Wahrheit von diesem Glauben entfernt war, zeigen deutlich die Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, die I. H. Fichte unter dem (schwerlich authentischen) Titel „Sätze zur Erläuterung des Wesens der Tiere" (S. W. XI, 362—367; mit ungenauer Datierung) hat abdrucken lassen: sie sind um dieselbe Zeit wie jener Brief, vermutlich in den letzten Tagen des Jahres 1800, geschrieben. Hier heißt es, die Naturphilosophie habe die Natur nur als eine bereits in die Grundform der Intelligenz aufgenommene zu begreifen, „d. h. nur inwiefern die Natur Produkt der absoluten Intelligenz geworden ist". Allerdings ist die wirkliche Intelligenz, das empirische Ich die höhere Potenz der noch nicht bestimmten, bloß bestimm-

baren Grundelemente der Natur: aber diese liegen diesseits des Rahmens der Naturphilosophie. „In einer Naturphilosophie ist der aufgestellte Satz [sc. das Ich ist höhere Potenz der Natur] demnach offenbar falsch. Nur durch seine hochpoetische Seite, welche Poesie stets eine Ahnung des Intelligiblen ist, zieht er an. Jacob Böhme." Eine Ahnung des Intelligiblen hat Schelling; aber was soll die Ahnung in der Philosophie? Die Philosophie bestätigt sie nicht, sondern sie stellt sie richtig. Das System des Intelligiblen wird in grundsätzlichen Auseinandersetzungen zeigen, daß zwar der Natur ein Intelligibles zugrunde liegt, daß aber dieses Intelligible in keinem Sinne Gegenstand der Naturphilosophie sein kann. Denn entweder ist das Intelligible überhaupt in Frage: dann ist es gleich Gott, die Intelligenz ist selbstverständlich niedere Potenz von ihm, und der Ort seiner Erkenntnis ist das Gewissen. Oder es ist nur dasjenige im Intelligiblen in Frage, wovon die Intelligenz höhere Potenz heißen darf, das nur Bestimmbare, die ursprüngliche Sphäre für die Tätigkeit der Einbildungskraft, die „Grundelemente" der Natur (in denen sich das Intelligible dem sinnlichen Gefühl darstellt, wie die Grundl. d. ges. W.-L. gegen Schluß ausgeführt hat): so ist dieses Etwas im Intelligiblen doch nur diesseits der Natur, also gleichfalls nicht in einer Naturphilosophie zu finden. Die Naturphilosophie hat es nur mit der bereits „zur Wirklichkeit gediehenen" Natur zu tun. Auf die Natur aber „trage ich, laut der W.-L. [man vgl. z. B. I, 502], den Begriff meiner selbst über, soweit ich es kann, ohne die Natur selbst in ihrem Charakter aufzuheben, d. i. ohne sie zur Intelligenz (Ich, sich selbst setzend) zu machen".

Fichte hat sich mit der Abfassung der kurzen Formulierungen im Briefe vom 27. Dezember viel Mühe gegeben: das beweisen nicht nur die „Sätze zur Erläuterung des Wesens der Tiere" (die vielleicht erst im Anschluß an die schon erfolgte Niederschrift jenes Briefes entstanden sind), sondern vor allem der viel ausführlichere Entwurf des Briefes selbst, den I. H. Fichte an einer falschen Stelle des Briefwechsels mit einer konfusen Fußnote hat abdrucken lassen (Leben u. Briefw.[2] II, 320—322).[1] Die schließ-

[1] Auf das Verhältnis dieses Schreibens zu dem Brief vom 27. Dezember 1800 hat mich mein Freund Julius Ebbinghaus aufmerksam gemacht.

lich an Schelling gesandten Sätze waren so gut überlegt, daß dieser in aller Harmlosigkeit zur entscheidenden Stelle eine Randbemerkung schreiben konnte, die seine volle Zustimmung aussprach (a. a. O. 333). Gleichwohl ist Schellings nächster Brief etwas kühl gehalten. Fichtes Ankündigung der neuen W.-L., die unter dem frischen Eindrucke, daß Schelling ihn nicht verstanden habe, geschrieben war, und deren gleichfalls zweideutige Bezugnahme auf Schelling nicht so glücklich formuliert war wie der eben besprochene Brief, war von Cotta veröffentlicht worden (Allgem. Zeitung 1801, Beilage Nr. 1), und Schelling bedankt sich nun bei Fichte in gedrechselten, von Fichte aber zunächst bei weitem nicht in ihrer eigentlichen Meinung verstandenen Worten für die ihm zuteil gewordene Ehre der Erwähnung seiner Arbeiten. Die beiden Freunde waren also bereits so weit, daß sie einander gegenseitig mit Briefen bedachten, die zur Verheimlichung dessen geschrieben waren, was sie gegeneinander auf dem Herzen hatten. Doch folgte noch einmal (nach einem kurzen geschäftlichen Schreiben Fichtes) ein von warmer Herzlichkeit durchdrungener Brief Schellings am 24. Mai 1801. Schelling hat Fichtes Antwortschreiben an Reinhold bekommen: „Es ist das Zeichen von Ihnen, das ich längst erwartet habe, das wichtigste Geschenk, das Sie mir machen konnten. Ich bin von allem Zweifel nun befreit und sehe mich aufs neue in der Übereinstimmung mit dem, mit welchem harmonisch zu denken mir wichtiger ist, als die Zustimmung der ganzen übrigen Welt mir sein würde oder könnte. Fortan werde ich nie mehr in Verlegenheit sein, zu sagen: Das, was ich will, ist nur dasselbe, was Fichte denkt, und Ihr könnt meine Darstellungen als bloße Variationen seines Themas betrachten“ (a. a. O. 336f.). Er ist sich einer anderen Ausdrucksweise bewußt, aber in der Erkenntnis und Gewißheit glaubt er sich mit dem Freunde völlig eins. Jede Zeile verrät die heiße Sehnsucht, die Schatten, die zwischen ihm und Fichte aufgestiegen waren, zurückzujagen ins Reich der Wesenlosigkeit. Es war für Fichte nicht leicht zu antworten. Er sah genau, gerade auch wieder aus dem jüngsten Briefe Schellings, wie wenig von innerer Übereinstimmung geredet werden durfte. Am 31. Mai begann er seinen Antwortbrief, am 7. August schickte er ihn ab. Er setzte offen auseinander, wie er über Schellings phi-

losophische Arbeiten dachte. Er war sehr bemüht, in freundschaftlicher Weise zu schreiben; doch war das ganze Verhältnis der beiden zueinander bereits zu sehr angefault, als daß die Absicht hätte gelingen können. An vielen Stellen ist der Ton des Briefes etwas schulmeisterlich überlegen, — wozu man zu bedenken hat, daß Schelling, wie noch zu zeigen sein wird, aus Fichtes sachlichen Erörterungen entnehmen mußte, daß dieser ihn gar nicht verstanden hatte; die verräterische Wendung „soviel ich in Ihrem System gelesen habe" (342) machte Schelling auch keine besondere Freude (356). Über seinen Brief vom 27. Dezember 1800, der wesentlich mitgeholfen hatte, Schelling zum Glauben an die innere Übereinstimmung zu verführen, schrieb Fichte, er habe sich dort die Behauptung von der Möglichkeit einer Ableitung der Intelligenz aus der Natur in der Weise erklärt, wie sie für Schelling am vorteilhaftesten war; über das Recht, das Intelligible in eine Naturphilosophie hineinzuziehen, habe er sich nicht weiter ausgelassen, indem er geglaubt habe, daß der Wink hierüber für Schelling genügen werde (341). Aber dieser hatte jene kurzen Bemerkungen Fichtes in der Tat nicht als einen Wink auffassen können.

Am 3. Oktober antwortete Schelling. Der lange Brief bringt trotz einiger freundschaftlichen Ausdrücke nicht viel anderes als die Bestätigung, daß die beiderseitigen Systeme wirklich sehr weit voneinander abweichen, wobei nur der Ton der Überlegenheit, der in Fichtes letztem Briefe des öfteren angeklungen hatte, gewaltig verstärkt zurückklingt. Mit Fichte harmonisch zu denken, ist Schelling jetzt unsäglich gleichgültig (356). Er ist seiner Sache gewiß. Die W.-L. bekommt mit einem Male eine ganze Reihe von Einwänden; nicht mit Unrecht wird Fichte zum Vorwurf gemacht, daß er sich nicht ernstlich bemüht habe, Schellings Ideen kennen zu lernen; der früher nur einmal versteckt angedeutete Ärger über die Ankündigung der neuen W.-L. bricht unverhohlen durch; ein paar persönliche Ausfälle, boshafte Verdrehungen harmloser Sätze aus Fichtes letztem Briefe beweisen überdies, daß Schelling nicht das geringste Bedürfnis mehr hat, mit Fichte in freundschaftlichen Beziehungen zu bleiben.

Was war geschehen? Der vorausgegangene Brief Fichtes erklärt diesen jähen Umschlag in Schellings Stimmung nicht ge-

nügend. Aber die Einwände erklären ihn, die Schelling gegen Fichtes System hat: sie stammen sämtlich aus Hegels gerade erschienenem Buche „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie". (Gegen Schluß seines Briefes weist Schelling selbst auf das Buch hin.) „Das reine Denken seiner selbst," hatte Hegel erklärt, „die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Prinzip des Fichteschen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Prinzip allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation. Sowie aber die Spekulation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Prinzip, und kommt nicht dasselbe zurück. Sie übergibt die Vernunft dem Verstand und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseins über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruiert" (Hegel, alte Gesamtausgabe I, 163; vgl. 209, 223). Und Schelling schreibt in dem erwähnten Briefe: „Die Notwendigkeit, vom Sehen auszugehen, bannt Sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist" (Leben u. Briefw.[2] II, 350). „Von dem dritten Grundsatz an, mit dem Sie in die Sphäre der Teilbarkeit, der wechselseitigen Limitation, d. h. des Endlichen, gelangen, ist Ihnen Philosophie eine stete Reihe von Endlichkeiten" (354). Ebenso hört man Hegel reden, wenn Schelling an Fichte schreibt: „Nicht undeutlich sind Sie der Meinung, durch Ihr System die Natur annihiliert zu haben, da Sie vielmehr mit dem größten Teil desselben nie aus der Natur herauskommen" (354): die Natur nämlich sei bei Fichte nur ein Überwundenwerden-Sollendes, aber kein wahrhaft Überwundenes und in der Vernunft Aufgehobenes; sie bleibe mithin letzten Endes doch eine für sich bestehende Realität. „Die Spekulation des Systems", hatte Hegel über die W.-L. geschrieben, „fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf; die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich soll gleich Ich sein" (Hegel I, 203).

In Fichtes System, hatte Hegel gesagt, spricht sich eine echte Spekulation nicht vollkommen aus; die Philosophie des Systems

und das System selbst klaffen auseinander (a. a. O. 200); bei Schelling dagegen fallen Philosophie und System zusammen; „die Identität verliert sich nicht in den Teilen, noch weniger im Resultate“ (a. a. O. 250). Noch in seinem letzten Briefe an Fichte hatte Schelling geschrieben: „Wenn wir je uneinig gewesen sind, so will ich gern und willig die Schuld auf mich nehmen“ (Leben u. Briefw.[2] II, 337); aber durch Hegel waren ihm die Augen aufgetan worden, und er war gewahr geworden, daß Fichte nackend war, er selber aber bekleidet wie selbst nicht Salomo in aller seiner Herrlichkeit. Nun ist zwar aus der oben gegebenen Darstellung der „Grundl. d. ges. W.-L.“ bereits klar geworden, daß Hegels Buch, soweit es Fichte kritisiert, zum guten Teil auf einem Mißverständnis beruht: allein es ist doch nicht verwunderlich, daß sich Schelling, der doch Fichte schon unabhängig von Hegel studiert hatte, sofort von dem Buche bekehren ließ. Es mußte ihm vorkommen, als sei es ihm aus der Seele geschrieben; vor allem deshalb, weil es gegen Fichte die Partei der Naturphilosophie nahm; und darin hatte es zweifellos recht, daß es das Problem der Naturphilosophie als einen wirklichen Differenzpunkt zwischen Fichte und Schelling festlegte. Es gehört nicht hierher, zu untersuchen, wie weit dagegen Schelling und Hegel zu jener Zeit übereinstimmten; jedenfalls hatte Schelling nicht den geringsten Verdacht hierüber; er machte sich sofort die scharfe Kritik zu eigen, die Hegel an Fichtes Stellung zur Natur übte. Bei Fichte, sagte Hegel, sind Natur und Vernunft entgegengesetzt (Hegel I, 234, vgl. 261); darum bestehen seine Deduktionen der Natur nur darin, daß von einem der Natur durchaus fremden Vernunftbegriff aus Postulate aufgestellt werden. „Findet sich das unmittelbar postulierte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deduziert usf., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deduzierten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur so weit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig“ (a. a. O. 262). „Für den Begriff ist das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Äußeres“ (a. a. O. 263).

Nun hatte Fichte in seinem letzten Briefe von der „kleinen

Region des Bewußtseins" gesprochen, in die ihm die Natur falle: sie sei ihm nichts als Sphäre der zweckvollen Betätigung (Leben u. Briefw.[2] II, 344), — eine Formulierung, über die freilich mancherlei zu sagen wäre, ehe sie in ihrer ganzen Bedeutung klar sein könnte. Schelling greift in seinem Antwortschreiben jenen Ausdruck Fichtes mit Ironie auf: „In welche kleine Region des Bewußtseins Ihnen die Natur, nach Ihrem Begriffe davon fallen müsse, ist mir zur Genüge bekannt. Sie hat Ihnen durchaus keine spekulative, sondern nur teleologische Bedeutung. Sollten Sie aber wirklich z. B. der Meinung sein, daß das Licht nur ist, damit die Vernunftwesen, indem sie miteinander sprechen, sich auch sehen, und die Luft, damit sie, indem sie einander hören, miteinander sprechen können?" (a. a. O. 355; vgl. auch Hegel I, 234 f.) Hier ist freilich Fichtes Deduktion von Luft und Licht (die Schelling übrigens seit Jahren im System des Naturrechts gelesen hatte, und die vor wenigen Wochen noch seinen Glauben an Einstimmigkeit mit Fichte nicht gestört hatte) arg vergröbert: nicht akzidentelle Zweckgesichtspunkte, wie es hiernach scheinen muß, sondern der absolute Vernunftzweck beherrscht die Ableitung; Hegel hatte Fichtes Methode genauer dargestellt. Licht und Luft sind deduziert als Bedingungen des Selbstbewußtseins vernünftiger Wesen. Auch was Hegel zum Vorwurf macht, daß es bei solcher Art des Deduzierens nicht zu einem innern Zusammenhange der deduzierten, d. h. postulierten Naturbestimmungen komme, trifft zu: nur soll man sich darüber klar sein, daß es nach den Prinzipien der W.-L. gar nicht anders sein darf; der Nachweis, daß die Natur in ihrer konkreten Bestimmtheit kein absolutes Nicht-Ich, kein vernunftloses Ding an sich, sondern etwas in der Vernunft Begründetes ist, kann nicht theoretischen Deduktionen ausgeliefert werden, sondern er wird durch sittliches Tun geleistet: dieses zeigt, daß es eine Aneignung des konkreten Daseins durch das freie Ich gibt. Dem Begriff bleibt nur die Natur *in abstracto* zugänglich, und wer jene von Schelling verspotteten Ausführungen im Naturrecht genau ansieht, erkennt sofort, daß gar nicht Luft und Licht selber in ihrer spezifischen Eigenart als Naturtatsachen deduziert werden sollen, sondern daß nur abstrakte Forderungen aufgestellt werden, von denen die Erfahrung zeigt, daß Luft und

Licht ihnen Genüge tun. Aber Luft und Licht sind — und Fichte weiß das ganz gut — in ihrer naturhaften Tatsächlichkeit noch etwas anderes als das Deduzierte. Also Fichtes Lehre vom Primat der praktischen Vernunft bringt es unweigerlich mit sich, daß die Deduktionen der Natur nur ein recht weitmaschiges Netz darstellen können: man kann sich *in concreto* alles auch ganz anders denken, ohne daß der die Deduktion beherrschende Vernunftzweck dadurch in Gefahr zu kommen brauchte; denn das unterscheidet eben ganz grundsätzlich von Schellings und Hegels Naturphilosophie, daß in Fichtes Deduktionen die konkreten Bestimmungen der Natur nicht getroffen werden sollen. Wo solche genannt sind, besagen sie nichts anderes, als daß die Erfahrung lehrt, daß das gerade aufgestellte abstrakte Postulat in dieser bestimmten Weise erfüllt ist. Das, was Schelling und Hegel unter Naturphilosophie verstanden, ist im System der W.-L. eine Unmöglichkeit, und wenn vorhin darauf aufmerksam gemacht wurde, daß Schellings Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" dem theoretischen Bewußtsein den Primat vor dem praktischen zuerkannte, so ist jetzt deutlich, daß es sich da um einen Punkt von entscheidender Bedeutung handelte.

Der Zwiespalt zwischen Fichte und Schelling lag so tief, daß keiner von beiden den anderen verstehen konnte. Schelling warf Fichte vor, daß er sich „einen willkürlichen Begriff von Naturphilosophie" mache: „Kann ich dafür, wenn man mir keinen andern Begriff der Natur zuschreibt, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat?" (Leben u. Briefw.[2] II, 354) — und er hatte damit nicht unrecht. Aber wenn Fichte in seinem nächsten Briefe (am 15. Oktober 1801) antwortete: „Alle Ihre Erklärungen über mich und meine Meinungen gründen sich auf Verkennung und Herabsetzung meines Standpunktes" (a. a. O. 357), so hatte auch er recht. Wie wunderlich mußte es ihn berühren, wenn ihm Schelling in Anknüpfung an seinen von Hegel entlehnten Vorwurf, die W.-L. verliere alsbald das Absolute und gerate in eine Reihe von Endlichkeiten, schrieb: „Das Bewußtsein oder Gefühl, das Sie selbst davon haben mußten, zwang Sie schon, in der Bestimmung des Menschen das Spekulative, weil Sie es nämlich in Ihrem Wissen wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des

Glaubens überzutragen, von dem m. E. in der Philosophie so wenig die Rede sein kann als in der Geometrie. Sie erklärten in derselben Schrift, fast mit so viel Worten: das eigentlich Urreale, d. h. doch wohl das wahrhaft Spekulative, sei im Wissen nirgends aufzuzeigen. Ist dies nicht Beweises genug, daß Ihr Wissen nicht das absolute, sondern irgendwie noch bedingtes Wissen ist, welches die Philosophie, wenn es in ihr herrschend sein müßte, zu einer Wissenschaft wie jede andere herabsetzen würde?" (a. a. O. 350 f.) Und weiterhin hatte Schelling behauptet, Fichte habe „auf Veranlassung der atheistischen Streitigkeiten" „das im Wissen (d. h. eben im Idealismus) vermißte Urreale (Spekulative) aus dem Glauben hergeholt", habe es aber durchaus nicht vermocht, den Gegensatz zwischen Wissen und Glauben aufzuheben (353). Nun stammt aber dieser Gegensatz bei Fichte weder aus der „Bestimmung des Menschen" noch aus einer andern auf Veranlassung des Atheismusstreites geschriebenen Abhandlung, sondern er ist von Anfang an systematisch in die W.-L. hineingearbeitet. Das Verhältnis von Wissen und Glauben in der „Bestimmung des Menschen" entspricht ganz genau dem zwischen dem zweiten und dritten Teil der Grundlage, und daß der Übergang zum dritten Teil unmotiviert sei, wird man nicht behaupten wollen. Hatte Fichte in der Beurteilung Schellings einen „willkürlichen Begriff von Naturphilosophie", nämlich denjenigen Begriff, den ihm sein System allein erlaubte, so vergalt ihm Schelling Gleiches mit Gleichem, wenn er dem Glauben kein Recht in der Philosophie zugestehen wollte. Und der Grund für dieses Mißverstehen lag darin, daß ihm nicht deutlich geworden war, wie Fichte den Primat der praktischen Vernunft faßte; an dieser Einsicht aber hängt die Möglichkeit, mit dem dritten Teil der Grundlage überhaupt etwas anfangen zu können, und diesen dritten Teil hatte Fichte selbst für den bei weitem wichtigsten erklärt (I, 213).

Fichte mußte sich durch Schellings Brief gekränkt fühlen. Seine Antwort vom 15. Oktober bringt wenig Sachliches über die obwaltende Differenz, und dieses wenige ist überdies vollkommen verfehlt. Unfähig, jene Intuition zu erleben, in der Schellings Stärke lag, legte er sich dessen Naturphilosophie so zurecht, als ob sie eine Verabsolutierung derjenigen Natur wäre, die er als

Objekt des Bewußtseins kannte. So machte er sich den Kampf viel zu bequem. Von der Tiefe, in der er auszutragen ist, ahnte er nichts. Der größte Teil des Briefes betrifft das persönliche Verhältnis. Bestimmt, aber doch nicht ohne ein deutlich spürbares freundschaftliches Interesse vertritt Fichte seine Haltung. Der Brief hatte denn auch die gute Wirkung, daß Schellings nächstes Schreiben (vom 4. Januar 1802; es ist leider verloren gegangen), wie sich aus Fichtes Antwort entnehmen läßt, in sehr liebenswürdigem Tone abgefaßt war. Es schien noch einmal die Möglichkeit zu sein, daß alle persönlichen Mißhelligkeiten zwischen den ehemaligen Freunden ausgetilgt werden könnten. Leider aber hatte Fichte, nachdem er über zwei Monate ohne Antwort geblieben war, wenige Tage, bevor Schelling den freundschaftlich gehaltenen Brief schrieb, am 29. Dezember 1801, einen Brief an seinen getreuesten Schüler, den Privatdozenten J. B. Schad in Jena gesandt, in dem sein (überdies durch eine ungegründete Klatscherei frisch genährter) Ärger über Schelling recht unverhohlenen Ausdruck gefunden hatte: die neue Bearbeitung der W.-L. werde Schellings Vorgeben, daß er Fichtes System, das er nie verstanden hat, weitergeführt, in seiner ganzen Blöße darstellen; Schelling habe die W.-L. so verstanden, wie sie Friedrich Nicolai auch versteht. Diesen Brief bekam Schelling zu Gesicht, und damit war seine persönliche Stellung zu Fichte entschieden. Fichte antwortete zwar auf den Brief vom 4. Januar 1802, sobald er konnte (am 15. Januar), sehr ausführlich und mit unverkennbarer heller Freude über die erquicklichen Aussichten auf die völlige Wiederherstellung guter Beziehungen; auch die sachlichen Differenzen behandelte er, ohne etwas zu verschleiern, doch mit großer Feinfühligkeit; allein es war zu spät. Am 25. Januar 1802 schrieb ihm Schelling einen eiskalten Brief zurück, der der letzte in dieser Korrespondenz gewesen zu sein scheint.

Fichte hatte in seinem letzten Briefe gebeten, Schelling und Hegel möchten, um die Mißverständnisse nicht zu vermehren, vor einer öffentlichen Behandlung des Streitpunktes seine zu Ostern erscheinende neue Darstellung der W.-L. abwarten. Schelling erklärte darauf auch, daß er dies tun werde: allein jene Darstellung erschien nicht. Da zögerte Schelling nicht mehr lange:

gegen Ende des Jahres (1802) erschien sein erster literarischer Angriff auf Fichte, die Abhandlung „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ (Schelling, S. W. I, V, 106—124); sie ist, wenn auch nicht geradezu beleidigend, so doch mit ausgesuchter Unfreundlichkeit geschrieben; die Einwürfe gegen die W.-L. sind wieder wie in dem vorhin besprochenen Briefe sichtlich von Hegel beeinflußt. Bald darauf begann auch Fichte in seinen Vorlesungen „vor Berliner Weibern, Kabinettsräten, Kaufleuten u. dgl.“, wie Schelling empört schrieb (a. a. O. I, VII, 125), mit viel Heftigkeit und wenig Verständnis gegen die Naturphilosophie zu polemisieren. In seinen im Jahre 1806 veröffentlichten Vorträgen erschienen zum ersten Male solche Ausfälle im Druck. Schelling wehrte sich noch im selben Jahre in der Schrift „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (a. a. O. I, VII, 1—126), die nun wieder ihrerseits von schweren Mißverständnissen voll war. Die Beziehungen zwischen den beiden Denkern waren so widerwärtig geworden, wie nur irgend möglich war. — Soviel zur Chronik des Streites, der darum so besonders tief bedauerlich ist, weil er ohne einen rechten philosophischen Ertrag geblieben ist: er hat auf die Frage, wie sich die W.-L. zur Naturphilosophie zu stellen hat, keine eindringende und deutliche Antwort gegeben. Vom Geschichtschreiber wird man indessen fordern dürfen, daß er ein Wort darüber sage, wie sich die damals gegeneinander eifernden Geistesmächte in Wahrheit zueinander verhalten haben.

Fichte hatte alles wahrhaft Wirkliche in die tätige Freiheit gelegt, in das Tun, das das Vernunftgesetz in Freiheit vollzieht, in das Ich, das Sich-selbst-Setzen. Die Natur ist darum kein wahres Sein: ihr „Leben“ ist kein freies, schöpferisches Sich-selbst-Realisieren, nur ein dumpfes Abrollen einer ewig mit sich identischen Gesetzmäßigkeit. Mag sein, daß sich gerade unter dem steten Wirken dieser Daseinsgesetze die Konstellationen der Phänomene völlig verschieben: das Naturdasein bleibt doch immer dasselbe, in gleicher Weise gebundene; es ist kein schöpferisches Prinzip in ihm. Ein solches ist nur die Freiheit. — Hiergegen nun kehrt sich Schelling: Diejenige Natur, die unter

mechanischen Gesetzen steht, ist eine tote Abstraktion, von der die Chemiker und Apotheker reden und Descartes und Newton; die wirkliche Natur ist ein Organismus, und als solcher hat sie ein wirkliches Leben: jene ist Produkt des Denkens, diese will von uns miterlebt sein, sofern wir selbst Natur sind. Nach Fichte ist alle Naturerkenntnis Erkenntnis eines Objekts, das uns äußerlich bleibt. Von jeder Formulierung der Wissenschaft Newtons ist das ganz richtig (Schelling I, III, 275). Aber sobald es sich nicht um jene gedachte Abstraktion, sondern um das wirkliche Leben der Natur handelt, um das „innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht-objektiv ist" (a. a. O.), da hat die Naturerkenntnis einen ganz anderen Charakter: sie ist nicht mehr äußeres Beschreiben, nicht bloß ein logisch einwandfreies Daran-vorbei-Reden, sondern ein innerliches Erfassen: — „der Tendenz nach ganz dasselbe, was die Systeme der alten Physiker sind" (a. a. O. 274). Unser Geist ist innerlich wesensverwandt mit der Natur. Er versteht die Natur, wie er sich selbst versteht. Wie wir in allem geistigen Leben organisch verfahren, das Einzelne auf das Ganze und das Ganze auf das Einzelne beziehen, so organisiert sich die Natur. Der Begriff lebt in ihr. Wir verstehen sie, weil wir mit ihr identisch sind. Die Naturphilosophie beruht auf der innersten Identität der Natur mit der Vernunft. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen" (I, II, 56).

Unbestreitbar ist an diesen Darlegungen zunächst, daß die mechanische Naturwissenschaft lediglich von einer Abstraktion handelt. Und wer wollte leugnen, daß Schelling etwas sehr Wirkliches beschreibt, wenn er von dem „sinnigen Anschauen" und Miterleben des Lebens der Natur redet. Auch darin hat Schelling völlig recht, daß er die Möglichkeit eines solchen Verstehens der Natur damit zusammenbringt, daß die Natur Organismus ist — nicht bloß als Organismus betrachtet werden kann. Aber darin widerspricht ihm Fichte nicht. Man darf nicht vergessen, daß die heftigen Ausfälle, mit denen er in seiner Berliner Zeit die Naturphilosophie bekämpft hat, durch die persönlichen Mißhelligkeiten

mit Schelling beeinflußt und also nicht rein sachlich sind. Nach der schon erwähnten Hallenser Nachschrift eines Kollegs über die W.-L. vom Ende der Jenaer Zeit ist „der Punkt, wo alle Naturphilosophie anhebt," der aus allgemeinen Prinzipien geführte Nachweis, daß die Natur „ein Ganzes" ist (letzte Worte des § 19). „In der gewöhnlichen Physik wird die Natur als mechanisch verfahrend angenommen, in der unsrigen herrscht durchaus Organismus, in jedem Punkte ist Konzentration aller Kräfte" (§ 17). Die Natur ist ein organisches Ganzes, d. h. von ihren Teilen ist keiner eine selbständige Größe, sondern sie alle stehen in einer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander. Wie die Maiglöckchenblüte nur an der Maiblume wächst und der Elefantenrüssel nur am Elefanten, so gilt letztlich von jeder Tatsache der Natur, daß sie den Realgrund ihrer Möglichkeit nur in dem Leben der Gesamtnatur hat; es gibt nichts absolut Unorganisches: in jedem Teile empfangen wir, wenn wir ihn ganz begreifen, das Ganze. Dieses Begreifen des Organischen aber ist mehr als das Begreifen eines bloßen Objekts: das Objekt ist das durch die Reflexionsform in sich abgeschlossene, auf sich gestellte Etwas. In der wirklichen Natur dagegen ist alles belebt von einem durch alle ihre Teile hindurchpulsierenden und sie in wechselseitige Abhängigkeit voneinander setzenden Wechselleben. Diese lebendige Wechselbeziehung aller Teile aber ist die Form der Ichheit. Die Form des Organismus ist die Ichform. Nun aber unterscheiden sich Fichte und Schelling in der verschiedenen Bewertung dieses Problems des Organismus für das System der Philosophie. Für Schelling begründet es ontologische Dignität der Natur, für Fichte keineswegs; ontologische Dignität hat nur, was den positiven Gehalt der Ichheit in sich hat, — die Natur ist aber nur deren leere Form. Dadurch, daß sie diese Form der Wechselwirkung an sich trägt, erscheint sie prästabiliert für das wahrhafte Leben; aber dieses selbst entfaltet sich nur als tätig-freie Wechselwirkung, d. h. als sittliche Gemeinschaft. Die Natur ist deren Sphäre — Sphäre für jenes Tun, das nichtig ist in seiner empirischen Wirklichkeit, und dennoch von unendlicher Bedeutung durch dasjenige in ihm, was nicht in diese empirische Wirklichkeit eingeht. Weil sie ein Organismus ist, also die Form

der Wechselwirkung in sich hat, ist sie fähig, den Gehalt der Ichheit aufzunehmen.

Fichtes Polemik gegen die Naturphilosophie ist voll von Mißverständnissen. Allein auch, wenn sich Fichte darüber, was Schelling eigentlich wollte und sagte, klar gewesen wäre, so hätte es doch nicht zu einer Vereinigung kommen können: denn der letzte Grund des Gegensatzes lag in jener Tiefe, von der Fichte selbst ein paar Jahre vorher gesagt hatte, daß sie der Argumentation unzugänglich bleiben müsse, weil sie ihr allezeit schon vorausgesetzt sei (III, 16f.); der Argumentation vorausgesetzt ist das Ich selber, und gerade das war von Anfang an der unerkannte Gegensatz zwischen Fichte und Schelling gewesen, daß sie das Ich verschieden erlebten, daß die Substanz des geistigen Seins, für die sie beide kämpften, ihnen doch Verschiedenes bedeutete. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" (III, 18). Die W.-L. aber war beseelt von einer demokratischen, die Naturphilosophie von einer aristokratischen Seele. Der Bandwirkerssohn von Rammenau schob es einem jeden ins Gewissen, welches sein Verhältnis zur lebendigen Wahrheit sei: eine erhebliche Leistung des Intellekts ist nur für den Bedingung zur Wahrheitserkenntnis, dem ein erheblicher Intellekt geworden ist; wer mit geringeren Verstandesgaben ausgestattet ist, ist darum von dem Ziel wahrhafter Selbstgewißheit, von dem Ziel der Erkenntnis des Absoluten nicht ferner. Schelling stimmte nun zwar darin mit Fichte überein, daß das Absolute nicht „erräsoniert", nicht mit Verstandeskünsten enträtselt werden kann: aber er war weit davon entfernt, von allen Menschen ein gleich nahes positives Verhältnis zum wahrhaft Wirklichen zu fordern: die Naturphilosophie ist die Philosophie der Genialität. „Es klingt zwar hart, ist aber deswegen um nichts weniger wahr," sagt Schelling, „daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Funktionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, ebenso unzählige nie imstande sein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann" (Schelling I, III, 549). Es ist nicht Weichherzig-

keit, wenn Fichte über Schellings Genielehre bei unzähligen Gelegenheiten mit den schärfsten Worten herfällt, sondern es ist für den Philosophen, dem in der sittlichen Gewißheit der Ausgangspunkt für alles Wahrheitsbewußtsein überhaupt liegt, eine Unmöglichkeit, sich zu einer Lehre zu bekennen, die das Absolute auf einen übermoralischen Standort bringt. Man soll nicht Gotteslästerungen reden, um Menschen zu preisen, sagt Fichte in den Reden an die deutsche Nation über die Genieverherrlichung (V, 591). Gott ist nur dann ein sittlicher Gott, es gibt nur dann eine sittliche Weltordnung, wenn die Gaben der Natur nicht die Freiheit des einzelnen aufheben. So gewiß es ist, daß die Relativität des bloß theoretischen Wissens durch das praktische Wissen überwunden wird, so gewiß es m. a. W. ist, daß der Ort der absoluten Wahrheitserkenntnis, der Ort der Gotteserkenntnis im sittlichen Bewußtsein liegt, so gewiß ist Gott ein Gott der sittlichen Freiheit, — und so gewiß ist es mithin auch, daß seine Erkenntnis nur der absoluten Freiheit im Menschen anvertraut ist. Die herrlichsten wie die widerwärtigsten Naturanlagen der Menschen bedeuten zunächst lediglich Aufgaben, Anforderungen an die sittliche Energie. Die edlen so gut wie die schlimmen sind Versuchungen, und durch die Überwindung dieser hindurch wird der Weltgrund sogar tiefer erlebt und erkannt als bloß in der Ausbildung jener; der, dem die eigene Natur nicht genug Widerstände aufgibt, hat sie außer sich aufzusuchen. Als nur auf sich bezogenes Individuum ist er ohnehin nichts: sein wahrhaftes Sein liegt in der Gemeinschaft — nicht in der Gemeinschaft als einer objektiven Tatsache, wie sich versteht, sondern in der Gemeinschaft als dem konkreten Leben der freien Ichheit.

Schelling und Hegel haben den Standpunkt Fichtes leeren Subjektivismus gescholten; sie haben es ihm zum Vorwurf gemacht, daß er das Ich als absolute Gewißheit fasse, und nicht über die Subjektivität der reinen Gewißheit hinaus führe zur an sich seienden Wahrheit des bloß subjektiv Gewissen. Allein dies eben ist das grundlegende Axiom der W.-L., die unmittelbare intellektuelle Anschauung, daß die Vernunft nur in der Gewißheit ihrer selbst Leben hat und wahrhaft Vernunft ist, daß das Wort Wahrheit nichts anderes meint als das Leben des

freien Ich, die lebendige Vollziehung der Selbstgewißheit. Die Philosophie der absoluten Wahrheit kann darum nur sein die Philosophie des absoluten Ich. Indem Fichte den Ichheits-Charakter des Absoluten streng festhält, bleibt er von der Lehre von der „List der Vernunft" verschont. Goethe, der naturphilosophische Vorarbeiter Schellings und Hegels, hat in seine Werke das berühmte, allerdings nicht von ihm selbst, sondern von dem Zürcher Christof Tobler[1] 1781 geschriebene (erstmals 1783 im Journal von Tiefurt gedruckte) Fragment „Die Natur" aufgenommen. Goethe hat nach seinem eigenen Worte mit dem Verfasser über diese Gegenstände oft gesprochen; und 45 Jahre später durfte er, wenn auch die Erinnerung an die Entstehung jener „Betrachtungen" seinem Gedächtnis entschwunden war, mit Recht schreiben, daß sie mit den Vorstellungen wohl übereinstimmen, zu denen sich sein Geist damals ausgebildet. In jenen Aphorismen nun findet sich die Wendung: Die Natur „ist listig, aber zu gutem Ziele, und am besten ist's, ihre List nicht zu merken." Diesen Gedanken hat Hegel in der Enzyklopädie und in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in begrifflich geschärftem Ausdruck dem Zusammenhang seines Systems eingefügt. „Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben. Man kann es die List der Vernunft nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet" (Hegel, hrsg. v. Lasson VIII, 2, 83; alte Gesamtausgabe IX[3], 41). „Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozeß gegenüber, sich als die absolute List verhält" (Hegel, alte Ausgabe VI, 382). Also das Leben der Vernunft, der Wahrheit ist hiernach möglich ohne subjektive Gewißheit. Diese ist ein Akzidentelles geworden: „Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Voll-

[1] Vgl. Paul Wernle im „Sonntagsblatt der Basler Nachrichten" vom 11. Januar 1920.

führung seiner Absichten, welche ein anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war" (a. a. O.). Die Absichten Gottes gehen demnach, diese sehr unfichtische Konsequenz läßt sich aus diesen Sätzen Hegels entnehmen, darauf, daß in der Sinnenwelt ein bestimmter Zustand realisiert wird — ein vernünftiger Zustand, gewiß; wenigstens ein an sich vernünftiger; auf das subjektive Moment kommt es nicht so sehr an. Bei Fichte dagegen kommt es auf den Zustand in der Sinnenwelt als solchen gar nicht an, das geschichtliche Treiben läuft zuletzt in nichts aus; aber darauf kommt alles an, in welchem Maße die ewigen Inhalte in subjektiver Gewißheit ergriffen sind: denn nur solches subjektive Bewußtsein begründet wahrhafte Gemeinschaft, konkretes Leben der Vernunft.

Hegel stellt seine Auffassung in Gegensatz zu der dem Neide dienenden „sogenannten psychologischen Betrachtung", die „alle Handlungen ins Herz hinein so zu erklären und in die subjektive Gestalt zu bringen weiß, daß ihre Urheber alles aus irgendeiner kleinen oder großen Leidenschaft, aus einer Sucht getan haben und um dieser Leidenschaften und Suchten willen keine moralischen Menschen gewesen seien" (Hegel, hrsg. von Lasson VIII, 2, 80 f.; alte Gesamtausgabe IX³, 39 f.). Aber hier wäre es nötig gewesen, zu unterscheiden zwischen jener Psychologie, die den Menschen zum Objekt macht und dementsprechend nur von seiner Unfreiheit zu reden hat, und zwischen der wahrhaft historischen Auffassung, die ihn als Subjekt wertet, die nicht, während sie vom Weltgeist, dem absoluten Ich redet, den Ich-Charakter der handelnden Persönlichkeit verliert und in dieser nur noch ein Objekt sieht, das der List der Vernunft zum Opfer fällt. Fichtes philosophische Betrachtung der Geschichte erkennt das lebendig Wirkliche in jenem Tun der Persönlichkeiten, das über die vorhandenen Kombinationen hinausdrängt, in jener Subjektsarbeit, die die Anstöße des Nicht-Ich zu überwinden strebt. Für die Beantwortung der Frage also, was in der Geschichte nicht bloß dem Erscheinenden, sondern dem wahrhaft Wirklichen angehört, kommt es in entscheidender Weise darauf an, was die einzelnen beabsichtigt haben: was sie faktisch haben ausrichten

können, ist abhängig von den Zusammenhängen des objektiven Daseins; hiernach aber ist weder der wirkliche Wert der handelnden Persönlichkeiten zu bemessen, noch stellt dieses objektive Geschehen für sich selbst einen Wert dar. Das Reale in der Geschichte ist der Subjektswille zur Freiheit: er ist das Einzige, was in das Verhältnis des Erscheinenden zum wahrhaft Wesenhaften bewegend eingreift, das einzige wahrhaft Bewegende: er bewegt, indem er da, wo er vernommen wird, die Sehnsucht nach Freiheit entzündet. Im objektiven Dasein freilich ist seine Durchsetzung gehemmt durch die Widerstände des Objektiven; aber daraus folgt nur, daß die geschichtlichen Bewegungen nur dann so erkannt werden können, wie sie in Wahrheit gewesen sind, wenn über das, was als konstatierbarer Ertrag vorliegt, hinausgefragt wird nach den rein subjektiven Willensinhalten, nach den letzten idealen Absichten der Handelnden: diese sind die Sehnsucht weckenden und zur Gemeinschaft treibenden Mächte. Nur so weit ist das wahrhaft Wirkliche in die geschichtlichen Auseinandersetzungen eingetreten, als es von den Führenden wirklich erlebt worden, und als auch denen, die ihnen folgen, eine wahrhafte Erhöhung ihres unmittelbaren Freiheitsbewußtseins zuteil geworden ist. — Freilich fehlt es bei geschichtlichen Bewegungen auch nicht an unselbständigen Leuten, die vom Staate gezwungen oder von der Mode beherrscht mitlaufen, oder die in Verfolgung selbstsüchtiger Absichten auch zu einer Führerstellung gelangen mögen: sie werden ohnmächtig mitgerissen vom Gange der Geschichte oder von ihren Leidenschaften und tragen allerdings ihre Haut zu Markte für einen Zweck, der nicht ihr Zweck ist: aber auch ihnen gegenüber benimmt sich die Vernunft nicht „listig“: Fichte ist weit von dem Glauben entfernt, die Vernunft habe es auf die Durchsetzung bestimmter empirischer Inhalte abgesehen. Wenn ein Volk niedergeht, hat es sich das selbst zuzuschreiben, es wird nicht von einem göttlichen Plane zum Niedergang verurteilt. Und wenn ein Volk emporsteigt, so ist die sittliche Tüchtigkeit, ohne die das nicht geschehen könnte, ebensowenig durch Ergießung einer *gratia irresistibilis* seitens der Vorsehung hervorgebracht: Fichtes Philosophie ist durchaus Philosophie der Freiheit. Die unverwirrbaren göttlichen Pläne, von

denen Fichte allerdings des öfteren redet, beziehen sich lediglich darauf, daß alle empirischen Möglichkeiten ihre Bedingung im Intelligiblen haben. Wenn also der einzelne arme Teufel oder „Held" unselbständig von den historischen Zusammenhängen mitgerissen wird und nun für Zwecke arbeiten muß, an denen ihm nichts gelegen ist, so ist es nicht die Vernunft, die sich seiner hierbei für ihre Absichten bediente, sondern nur seine Unselbständigkeit verurteilt ihn zu der wenig würdigen Rolle, die er spielt, und es ist denn auch gänzlich unausgemacht, ob es wirklich ein vernünftiger Zweck, d. h. ein Zweck der Freiheit ist, für den er geopfert wird. — Es ist unschwer zu sehen, daß diese Einschätzung der subjektiven Absichten, allgemeiner: die Identifizierung der Wahrheit mit der absoluten Gewißheit unabtrennbar ist von der schlechthin unbedingten Bewertung des Sittlichen als des notwendigen und durch nichts ersetzbaren Verbindungsgliedes zwischen dem objektiven Dasein und dem Absoluten.

Auch darin kommt der in Frage stehende Gegensatz zu bezeichnendem Ausdruck, daß bei Hegel die sittliche Substanz sich lediglich in Familie und Staat darstellt, in den festen Gemeinschaftsverbänden also, die den einzelnen, wenn er der persönlichen Überzeugung ermangelt, dann doch objektiv sich eingliedern. Es ist Fichtes sittliche Einsicht, die ihm eine derartige Fassung der Vernunft unmöglich macht. Vernunft ist Freiheit; sie lebt bloß da, wo die Freiheit lebendig ist. Eine Organisation, die den einzelnen auch gegen dessen Willen zwingt, mag ursprünglich aus vernünftigem Leben geflossen sein; — aber die Vernunft lebt mit ihrem Gehalte nur so weit in ihrer Schöpfung, als diese erfüllt ist von subjektiver Gewißheit. Nicht in der objektiven Organisation, sondern nur in der subjektiv-lebendigen Gemeinschaft von Persönlichkeiten ist die Substanz der Freiheit da. Was Schelling und Hegel als leere Subjektivität zu überwinden glauben, ist gerade das unbedingte Festhalten am Sittlichen. Die Versuche, den Fichtischen Subjektivismus zu einem „notwendigen und integranten Teil" das Gesamtsystems herabzusetzen (Schelling an Fichte am 3. Oktober 1801; Leben u. Briefw.[2] II, 352), schließen notwendigerweise eine Geringachtung der Aussagen des sittlichen Bewußtseins ein: dieses aber ist

für Fichte schlechthin unumstößliche Instanz. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ —

Das Verhältnis zu den Romantikern. In Berlin wurde Fichte durch Schlegel zunächst in den Kreis der Romantiker eingeführt. Gleich am Tage nach seiner Ankunft lernte er Dorothea Veit, Tieck und Schleiermacher kennen. Die große echte Güte, mit der ihm diese Menschen, besonders Schlegel selbst und seine Freundin, sofort entgegenkamen, stellte ihn vor die ihm gewiß nicht bequeme Aufgabe, nach einer Beurteilung ihrer weitherzigen sittlichen Anschauungen zu suchen, die dem Positiven, was an ihnen war, volle Gerechtigkeit widerfahren ließe. Er begann sofort mit der Lektüre der Lucinde, offensichtlich mit der Absicht, das Buch so gut zu finden wie nur möglich: „Vieles einzelne“, sagte er dem Verfasser, „gefalle ihm; um aber eine Meinung über die Idee des Ganzen zu haben, müsse er es erst recht studieren“ (Schleiermacher an Henriette Herz am 5. Juli 1799). Seiner Frau gab er brieflich eine sehr rühmende Schilderung der „Veitin“: er hofft, die beiden Frauen sollen Freundinnen werden, und bemüht sich, das Verhältnis Dorotheas zu Schlegel, von dem er voraussieht, daß es für seine Frau ein Stein des Anstoßes sein wird, in möglichst sympathischer Weise zu charakterisieren. Ja, im nächsten Jahre schreibt er an Schlegel: „Ich freue mich auf den zweiten Teil Ihrer Lucinde, daß ich's nicht zu sagen vermag.“ Und er spricht seine herzliche Freude über Schleiermachers Besprechung der Lucinde und seine „Vertrauten Briefe“ aus, wenn er auch mit diesen „nicht durchaus einig“ ist; wobei er für seine abweichende Meinung auf Schlegels eigenen Beifall rechnet: „Der Verfasser macht, scheint es mir, die Lucinde zu sehr zu einem Lehrgedicht, das da diene zur Lehre, Ermahnung, Zucht in der Gerechtigkeit der Liebe. Das war wohl Ihre Absicht nicht“ (H. Schulz, Aus F.s Leben 32—34).

Es mochte Fichte an dieser Stelle nicht schwer fallen, den Theologen zu karikieren, dessen innerliches Verhältnis zu dem Roman nicht recht klar sein konnte. Aber bei ihm selbst kam die duldsame Haltung, zu der ihn der freundschaftliche Verkehr

mit den Romantikern zwang, erst recht nicht aus dem Herzen. In Band 159 der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ (1915) hat Karl Groos eine sehr bemerkenswerte psychologisch-statistische Untersuchung der Werturteile in Fichtes Briefen und Tagebüchern veröffentlicht: die Arbeit war von dem in den Argonnen gefallenen Stuttgarter Stadtvikar G. Josenhans unvollendet zurückgelassen worden; Groos hat sie druckfertig gemacht. In den Tabellen dieser Abhandlung nimmt nun die mit Fichtes Übersiedlung nach Berlin beginnende und bis September 1806 reichende Periode eine ganz besondere Stellung ein: die ethischen Bewertungen — aber nur die der Mitmenschen, nicht die auf die eigene Person gerichteten — treten ihrer Zahl nach plötzlich beträchtlich hinter die intellektuellen Bewertungen zurück, während in allen anderen Perioden von Fichtes Leben das Übergewicht des ethischen Interesses in der Verteilung der Bewertungen ganz unverkennbar zutage tritt. Wie sehr sich aber Fichte bei diesem Zurückhalten der ethischen Werturteile Gewalt antun mußte, verrät der Umstand, daß in derselben Periode die abschätzigen Beurteilungen der intellektuellen Kräfte und Leistungen der Mitmenschen in unerhörtem Maße zunehmen: die negative intellektuelle Bewertung der Mitwelt ist in dieser Zeit die weitaus überwiegende Gattung der überhaupt gefällten Bewertungen, während sie in jeder anderen Periode nur eine bescheidene Rolle spielt. Jetzt muß sie die Spannung lösen helfen, die die unechte moralische Läßlichkeit, die dauernde Zurückdrängung der moralischen Beurteilung geschaffen hat. Man kann gewiß noch auf andere Momente hinweisen, um das erwähnte auffallende Ergebnis der Statistik der Werturteile zu erklären; aber keines dürfte an Wichtigkeit das hier hervorgehobene erreichen. Fichte paßte im Grunde nicht zu den Romantikern. Typische Bedeutung hat die Art und Weise, wie sich das Verhältnis zwischen ihm und Schleiermacher gestaltete.

Schleiermacher hegte anfangs große Erwartungen. Die W.-L. hatte ihm sehr imponiert. Verstanden hatte er nicht viel davon; aber er hatte doch den bestimmten Eindruck, daß sehr absonderliche Dinge in dem Buche ständen — noch viel seltsamere als in der Kr. d. r. V. Und dementsprechend erwartete er in Fichte

einen Mann, der auch im tätigen Leben andauernd die absolute Souveränität „seines“ Ich über alles Nicht-Ich mit imponierender Absonderlichkeit (die Romantiker nannten das Genialität) zur Schau trage. Infolgedessen war ihm Fichtes persönliche Bekanntschaft eine gründliche Ernüchterung. Daß dieser längst versichert hatte, die W.-L. stimme „wohlverstanden“ mit dem gesunden Menschenverstande innigst überein (in der „Grundlage“ I, 476; vgl. II, 28), scheint Schleiermacher überlesen oder nicht geglaubt zu haben, da es zu seiner sonstigen Auffassung von dem Buche nicht paßte. So konnte er bereits in dem Briefe vom 4. Januar 1800, also zu der Zeit, als Fichte gerade nach Jena zurückgekehrt war, um seine Familie abzuholen, folgende kostbaren und für die Stellung des romantischen Bewußtseins zu Fichte höchst bezeichnenden Sätze schreiben: „Fichte habe ich kennen gelernt: er hat mich aber nicht sehr affiziert. Philosophie und Leben sind bei ihm — wie er es auch als Theorie aufstellt — ganz getrennt, seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, solange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, alles, was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand machen könnte. Ehe er kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden, und ihm meine Meinung zu eröffnen, daß es mir mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine. Diese Segel habe ich aber bald eingezogen; da ich seh', wie eingefleischt er in der natürlichen Denkart ist, und da ich innerhalb seiner Philosophie nichts an derselben auszusetzen habe, das Bewundern aber für mich kein Gegenstand des Gesprächs ist, und es außerhalb derselben keine andern als die ganz gewöhnlichen Berührungspunkte gab, so sind wir einander nicht sehr nahe gekommen“ (Aus Schleiermachers Leben, in Briefen IV, 53). Und vier Jahre später (am 14. Dezember 1803): „Wer die Philosophie und das Leben so strenge trennt, wie Fichte tut, was kann an dem Großes sein? Ein großer einseitiger Virtuose, aber wenig Mensch... Mir ist es immer verdächtig, wenn jemand von einem einzelnen Punkt aus auf sein System gekommen ist. So Fichte offenbar nur aus dialektischem Bedürfnis, um ein Wissen zustande zu bringen, daher er nun auch

nichts hat, als Wissen um nichts als das Wissen; seitdem ich dies recht inne ward, wußte ich, wie es mit ihm stand" (a. a. O. 94f.). Und noch etwas deutlicher derselbe Vorwurf in einem Brief aus der Zwischenzeit: „Es ist doch nichts mit einer Philosophie, die so bloß auf dialektischem Grunde ruht ohne allen Mystizismus, wie es mit dem Idealismus in Fichte der Fall ist" (a. a. O. III, 350). Ein Vorurteil über den Charakter der Philosophie Fichtes hat hier das Urteil über den Charakter des Mannes völlig irregeführt.

In der Folgezeit hat sich das Verhältnis der beiden Männer ganz bedeutend verschlimmert, obgleich Fichte, wie es scheint, sorgsam bemüht gewesen ist, Reibungen zu vermeiden. In einem nicht abgesandten Briefentwurf vom Ende des Jahres 1800 hatte er einmal von Schleiermachers „verworrenem Spinozismus" gesprochen (Leben u. Briefw.[2] II, 321), ein Ausdruck, der allerdings bei ihm sehr begreiflich ist. Als Schleiermacher 1803 die erste Auflage seiner „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" erscheinen ließ, worin Fichte stark angegriffen war, erklärte dieser, er werde das Buch nie lesen. „Dies ist auch ganz in seinem System," bemerkt Schleiermacher dazu, „denn er glaubt immer schon im voraus zu wissen, was ein anderer sagen kann, und daß eben nichts daran ist" (Schleiermachers Leben, in Briefen I, 404); und in einem anderen Briefe aus derselben Zeit schreibt er: „Zu Fichtes diplomatischem System gehört es, mich nicht anzuerkennen und auch keinen Krieg mit mir zu führen" (a. a. O. IV, 93). Dieses System Fichtes war aber nicht nur diplomatisch, sondern es war vor allem auch sehr human: Fichte war Schleiermacher an dialektischer Kraft wie an philosophischer Tiefe ganz unvergleichlich überlegen: er hat sich niemals öffentlich, sei es auch nur in nicht mißzudeutenden Anspielungen, gegen ihn gewendet. Schleiermacher hat dagegen Fichtes „Grundzüge des gegenw. Zeitalters" in einer höchst gehässigen anonymen Rezension angegriffen. Als Fichte in schwerer Zeit mit gewaltigem Mut die Reden an die deutsche Nation hielt, wirkte Schleiermacher, wie Varnhagen erzählt, „dabei wenigstens mittelbar ein; er zeigte bei jedem Anlasse nur Abneigung gegen Fichte, spottete gern über dessen Beginnen, und es reizte ihn weniges so auf, als wenn

man Fichtes Geist und Richtung anrühmte" (Denkwürdigkeiten des eignen Lebens[2] I, 494). Später, bei den Schwierigkeiten, die die Gründung der Universität Berlin und dann in der ersten Zeit ihres Bestehens die Regelung der akademischen Angelegenheiten machte, standen Fichte und Schleiermacher stets in entgegengesetzten Lagern, und beide an hervorragenden Stellen. Schleiermacher verschmähte es auch nicht, bei Studenten Stimmung gegen Fichte zu machen (vgl. C. F. Georg Heinrici, „D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen" 1889, 79). Auch folgende Notiz des jungen Twesten aus dem Beginn des Sommersemesters 1811 ist recht bezeichnend: „Schleiermacher hat seine Dialektik in dieselbe Stunde verlegt, wo Fichte die Wissenschaftslehre liest. Er scheint es mit Fleiß getan zu haben; wenigstens will er sich auf eine Versetzung der Stunde gar nicht einlassen" (a. a. O. 158). Als Fichte gestorben war, wollte Schleiermacher an seinem Grab sprechen; Fichtes Enkel hat bedauert, daß er sich durch Marheinekes unerwartete Rede hat abhalten lassen, „ein Wort milder Ausgleichung und verehrender Anerkennung" zu sagen (Lichtstrahlen 120): allein es ist kaum anzunehmen, daß Schleiermacher in jener Stunde die Fähigkeit einer gerechten Würdigung Fichtes gehabt haben könnte.

An einer vorhin zitierten Briefstelle sagt Schleiermacher, es sei ihm immer verdächtig, wenn jemand von einem einzelnen Punkt aus auf sein System gekommen ist. Er selbst nannte seine theoretische Philosophie Dialektik, und dieser Ausdruck sollte bezeichnen die „Kunst des Gedankenwechsels von einer Differenz des Denkens aus bis zu einer Übereinstimmung" (Dialektik, hrsg. von Halpern, 1903, 3). Nicht ein fester Grundsatz also ist ihm der Ausgangspunkt der Philosophie, sondern die Differenz des Denkens. Und dieser Anfang entspricht innerlichst der romantischen Gesinnung: Schleiermacher will, wie alle Romantiker, überall hinhören, alle Zeugen geduldig befragen, von allen lernen, immer reicher und reifer an geistigem Leben werden, aber wohl wissen, daß die Wahrheit unerreichbar ist. Denn die Übereinstimmung der Unterredenden, die als das Ziel der Dialektik angegeben ist, ist niemals endgültig, niemals abgeschlossen. Die Begriffe führen uns wohl immer vorwärts, aber nie zum Absoluten.

Zum Absoluten kommen wir nicht im Wissen, nicht durch den Begriff, sondern nur im Gefühl. — An der Oberfläche könnte man hier Verwandtschaft mit Fichtes Lehre vom Gefühl finden. Allein bei Fichte bleibt das im Gefühl erlebte Verhältnis zum wahrhaft Wirklichen mit der Leistung des begreifenden Verstandes in durchsichtigem Zusammenhang: die Anerkennung der Irrationalität (wenn dieses bedenkliche Wort einmal gebraucht werden darf) ist rational begründet. Schleiermacher erscheint neben ihm wie ein überzeugungsloser Relativist: ihm fehlt jeder feste Maßstab, selbst in seinem Vorwärtsschreiten. „Ich wollte," so schreibt er 1802, „der Teufel holte die Hälfte alles Verstandes in der Welt — meine Quota will ich auch hergeben, wiewohl ungern — und wir könnten dafür nur den vierten Teil der Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde. Aber er wird sich hüten, denn er muß wissen, daß sein Reich schlecht bestehen würde" (Schleiermachers Briefe I, 359 f.). Für Schleiermacher also ist der Verstand nicht in eine organische Einheit mit der Überzeugung von den höchsten Lebensinhalten gebracht, sondern er ist nur der Geist, der stets verneint und so das Reich des Teufels zusammenhält. Der Verstand macht überzeugungslos. Für Fichte dagegen (dem Schelling und Hegel hierin gefolgt sind) ist der Verstand zwar auch keineswegs fähig, zum absolut Wesenhaften zu führen; aber es wird ihm doch nicht etwa das Maul gestopft, so daß er gerne noch etwas gesagt, aber nur nicht gedurft hätte: vielmehr ist es die eigentliche Aufgabe des Systems, die Einheit der Vernunft in den verschiedenen in ihrem Verhältnis zueinander begriffenen Daseinsweisen des Geisteslebens klarzulegen. Schleiermacher aber hat auf das „System" im Sinne der Vernunfteinheit in allen geistigen Lebensäußerungen Verzicht getan. Er glaubt nicht an den Verstand, weil er dem Gefühle widerspricht, — und da ist es dann schwer, ganz ehrlich an das Gefühl zu glauben, da ihm doch der Verstand widerspricht. Das romantische Bewußtsein ist keine Einheit; es ist gebrochen. Freilich ist dieser Bruch nicht das Letzte: über ihn hinaus zielt die Sehnsucht nach einer im Unendlichen liegenden Versöhnung aller Wirrungen des Erdenlebens — eine romantische Sehnsucht: denn der Verstand weist nicht aus eigener Notwendigkeit

auf diese Versöhnung hin, sondern das irrationale Gefühl postuliert sie. — Als Fichte im Sommer 1801 im Gespräch mit Schleiermacher gegen Schellings Naturphilosophie eiferte und behauptete, daß dies keine Philosophie sei, freute sich Schleiermacher über eine Aussicht, die sich ihm hier aufzutun schien: „Ich denke, es wird nun einmal über die Grenze der Philosophie gesprochen werden müssen, und wenn die Natur außerhalb derselben gesetzt wird, so wird auch Raum gewonnen werden auf der andern Seite jenseits der Philosophie für die Mystik" (a. a. O. I, 295). Mystiker waren sowohl Fichte wie Schelling; aber sie beide hörten darum nicht auf, auch da Philosophen zu bleiben, wo sie Mystiker waren.

Schleiermacher redet viel von der Phantasie. Er sagt viel Liebes und Gutes über sie: sie sei „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen und außer ihr alles nur Reflexion über sie", sie schaffe uns eine Welt und entscheide, welcher Art unser Gottesbegriff ist: „Hängt Eure Phantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit, . . . wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren, und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und fürs Einzelne, wohl, so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott" (2. Rede über die Religion). Unverkennbar ist hier die Beeinflussung durch die produktive Einbildungskraft der W.-L. (vgl. I, 402). Aber bei Fichte stand sie durchaus im Dienst der Wahrheitserkenntnis (II, 7 Anm.); jetzt ist in ganz modern romantischer Art auf die übergeordnete Unbedingtheit der Wahrheit Verzicht getan: unsere Begriffe erreichen sie doch nicht —, und so macht die Individualität ihre Phantasie als ihr Recht geltend (vgl. Schleiermacher III, I, 269). In den Monologen heißt es: „Hab ich die eigne Ansicht nur gewonnen, so ist die Zeit des Streits vorüber, ich lasse gern jede neben der meinigen bestehn, und der Sinn vollendet friedlich das Geschäft, sich jede zu deuten, und in ihren Standpunkt einzudringen." — Dieser Relativismus hat zur Unterlage den metaphysischen Glauben, das Absolute sei irrational. Darum ist auch an einem jeden Menschenkind das eigentlich Wirkliche seine irrationale Phantasie in ihrer besondern Richtung, und auch Gott gegenüber gibt es ein positives Verhältnis nur im irrationalen Gefühl. Die

Klassiker des deutschen Idealismus, Fichte voran, setzen den Sinn des Menschendaseins in ein positives Verhältnis zur lebendigen Wahrheit: ein vollbewußtes Leben in der Wahrheit ist Freiheit, ist absolute Erkenntnis. Das Geistesleben hat ein unmittelbar überzeugendes Bewußtsein von sich selbst, von seiner Selbsterfassung. Religion ist die Erfassung des eignen persönlichen Selbst in dem absoluten Selbst, in der lebendigen Wahrheit, in Gott. Wahrheit — absolute Vernunfterkenntnis — Freiheit: das sind die Grundbegriffe der Religionslehre. Schleiermacher, dem Romantiker, ist die lebendige Wahrheit unglaubwürdig geworden; ihm wird darum das Verhältnis zu Gott wesentlich Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit: nicht Erkenntnis, sondern Gefühl; nicht Freiheit, sondern Abhängigkeit; nicht lichte Wahrheit, sondern das trübe irrationale Absolute! Das Kriterium der Geistigkeit ist verloren gegangen: bis auf den heutigen Tag sucht man in der Unbestimmtheit gefühlsmäßiger Erlebnisse die Garantie der Wahrheit des religiösen Lebens, und diese hoffnungslose Situation kommt daher, daß man die klassische Philosophie vergessen hat und Schleiermacher gefolgt ist. —

Kants Erklärung gegen Fichte. Die Bestimmung des Menschen. Lange bevor die Spannung zwischen Fichte und den Romantikern fühlbar wurde, bald nach Fichtes Eintreffen in Berlin, als auch die Beziehungen zu Schelling noch durchaus herzlich waren, galt es, einen Angriff abzuwehren, der ganz unerwartet kam, und der aus persönlichen Gründen dem Angegriffenen tief schmerzlich sein mußte. Die Allgemeine Literaturzeitung in Jena veröffentlichte eine vom 7. August 1799 datierte Erklärung Kants gegen die Wissenschaftslehre. Es ist darauf hingewiesen worden, daß der Bruch zwischen Kant und Fichte doch nicht unvorbereitet war: „Der anfangs rege Briefwechsel wird immer sporadischer, abfällige Urteile Kants gelangten immer häufiger zu Fichtes Ohren“ (K. Vorländer, Immanuel Kants Leben², Leipzig, F. Meiner, 1921, 169). Es mag hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch von Fichtes Seite einmal ein Angriff erfolgt war, der von Kant übel aufgenommen worden sein könnte: Dieser hatte in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ dem Strafrecht den Gedanken der

„Wiedervergeltung" zugrunde gelegt und war gegen Beccaria ausfällig geworden, dessen Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe er auf „teilnehmende Empfindelei einer affektierten Humanität" zurückführte und dessen Argumentationen er „Sophisterei und Rechtsverdrehung" schalt. Kurz nach diesem Werke Kants (gleichfalls 1797) hatte Fichte den Zweiten Teil der „Grundlage des Naturrechts" erscheinen lassen und hier nun, allerdings ohne Kants Namen zu nennen — immerhin spricht eine Anmerkung von „dem großen, doch nicht infalliblen Manne", auf den oben Rücksicht genommen sei —, dessen „kategorische" Straftheorie als begrifflos bekämpft und den „edlen Beccaria" gegen die wörtlich aus Kant genommenen Vorwürfe warm verteidigt (II, 266, 286—88). Der Abschnitt schließt mit dem Satze, daß die straftheoretischen Behauptungen Kants (dessen Name auch hier nicht genannt wird) gar nicht in ein Rechtssystem passen, in welchem dem Volke die gesetzgebende Gewalt zugeschrieben wird (vgl. bei Kant § 46), und in welchem der Gesetzgeber nicht zugleich der Regent sein kann (vgl. bei Kant § 49); „man muß sonach glauben, daß dieselben Fragmente einer sehr alten Bearbeitung sind, die sich durch einen bloßen Zufall hierher verloren haben." Mit welcher Verehrung gleichwohl Fichte zu Kant emporsah, beleuchtet eine nur wenig Monate vor dessen Erklärung gegen die Wissenschaftslehre geschriebene Stelle in einem Briefe an Professor Schmidt in Gießen: „Dasselbe Urteil, das Sie über Kants neuste Schriften fällen, fällt man, so weit ich herum hören kann, allgemein. Es ist doch ein schönes Zeichen der Humanität unsrer Zeit, daß man aus Respekt gegen den verdienten Greis diese Urteile nicht ganz öffentlich sagt. Diese Schriften sind denn doch so sichtbar schwach, daß sie auch nichts verderben können. Die zwei Kantianer, die es noch gibt, machen sich durch das Nachbeten auch dieser Cruditäten nur immer lächerlicher" (H. Schulz, Aus F.s Leben 25/26).

Kants Erklärung nun bringt nach ein paar hohlen Eingangsworten eine Kritik der W.-L., wie man sie allenfalls einem Kantianer, aber nicht Kant selbst verzeihen könnte (es ist denn auch mit größter Sicherheit anzunehmen, daß ein Kantianer — es gab ihrer damals immerhin mehr als bloß zwei — der intellektuelle

Urheber gewesen ist: Kant litt zu jener Zeit bereits zu sehr an Altersschwäche, als daß er sich noch zur selbständigen Abfassung einer Veröffentlichung hätte aufraffen können). Die ganze Widerlegung besteht in dem Satze: „Reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger, als bloße Logik, welche mit ihren Prinzipien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als reine Logik abstrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transzendentalphilosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß." Den streng geführten Darlegungen Fichtes, daß ein philosophischer Begriff der Wissenschaft notwendig inhaltlich sein muß, wird also nichts als das Pochen auf eine Terminologie entgegengesetzt, deren Möglichkeit durch eben jene Darlegungen Fichtes erschüttert war. — Kant fährt in der Erklärung gegen Fichte fort, er habe diesem bereits in einem Briefe den Rat gegeben, „statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten (*apices*) seine gute Darstellungsgabe zu kultivieren, wie sie sich in der Kritik der reinen Vernunft mit Nutzen anwenden läßt": der Brief, auf den Kant hier anspielt (Leben u. Briefw.[2] II, 158f.), lehrt jedoch — zum Glücke für Kant —, daß dieser doch nicht die Taktlosigkeit besessen hat, die er sich hier schuld gibt. — In der Kr. d. r. V. (2. Aufl., 869) ist zu lesen: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft... und heißt Metaphysik." Noch an ein paar anderen Stellen ist dieselbe Unterscheidung zu finden. Fichte glaubte darum gewiß nicht unhöflich zu sein, als er in der „Grundlage" in einer Anmerkung schrieb: „Es ist hier weder der Ort zu zeigen, was sich übrigens handgreiflich zeigen läßt, daß Kant sehr wohl auch das wußte, was er nicht sagte; noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles sagen konnte, noch wollte, was er wußte. Die hier aufgestellten und aufzustellenden Prinzipien liegen offenbar den seinigen zum Grunde, wie jeder sich überzeugen kann, der sich mit dem Geiste seiner Philosophie (die doch wohl Geist haben dürfte) vertraut

machen will. Daß er in seinen Kritiken die Wissenschaft nicht, sondern die Propädeutik derselben aufstellen wolle, hat er einigemal gesagt; und es ist schwer zu begreifen, warum seine Nachbeter nur dieses ihm nicht haben glauben wollen" (I, 381). In Kants Erklärung aber konnte er mit Staunen lesen: „Hiebei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloß eine Propädeutik zur Transzendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können." Im Anschluß daran fordert Kant, die Kritik sei „nach dem Buchstaben" zu verstehen — eine Forderung, die in anderem Zusammenhange gegen Fichte nicht unberechtigt gewesen wäre, an dieser Stelle aber, unmittelbar nach dem Donnerwetter wegen der Propädeutik, nur komisch wirkt. Das Allerübelste an Kants Erklärung aber ist der Schlußabsatz. Er hebt an: „Ein italiänisches Sprichwort sagt: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen!"[1] Und mit giftigen Worten wird Fichte als der auf Kants Verderben sinnende und ihm Schlingen legende betrügerische und hinterlistige sogenannte Freund bezeichnet. Zu passendem Abschluß folgt die Apotheose des „Systems der Kritik", dem kein Wechsel der Meinungen, nicht einmal Nachbesserungen oder gar ein anders geformtes Lehrgebäude mehr drohen, sondern das für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich ist. Das ist der von Fichte grundsätzlich überwundene Anspruch auf Zeitlosigkeit noch einmal in äußerster Zuspitzung: Kant glaubt an sein System; solchen Glauben aber schließt der Geist der Philosophie aus: durch ihn erstarrt er, und das System, das nur in dem Streben nach steter Selbstüberwindung als Philosophie da zu sein vermag, wird zum an sich selbst toten Dogma. Neun Jahre vorher hatte Kant selbst noch etwas davon geahnt: in seiner Schrift gegen Eberhard steht das Wort: „Es gibt keinen klassischen Autor der Philosophie." Jetzt ist ihm diese Einsicht (die immerhin beträchtlich hinter dem zurückbleibt, was der

[1] Das von Kant zitierte Sprichwort lautet in seiner Heimat: *Dagli amici mi guardi Dio, Dai nemici mi guarderò io.*

Wissenschaftslehre über das Verhältnis der Philosophie zur lebendigen Geschichte zu entnehmen ist) verdunkelt von eitler Selbstgefälligkeit.

Doch, es geht nicht an, Kant selbst für die Dummheiten seiner Erklärung gegen Fichte verantwortlich zu machen. Es ist ausgeschlossen, daß er selbst eine Widerlegung der W.-L. geschrieben haben sollte, da er dieses Buch nie gelesen hat (in einem Briefe an Tieftrunk vom 5. April 1798 sagt er selbst, daß er die W.-L. nur aus der Rezension der A.L.-Z. kennt, und von dieser Zeit ab war er längst nicht mehr imstande, sich am Studium des Buches auch nur zu versuchen). Der Wortlaut der „Erklärung" macht allerdings den Eindruck, als sei er nicht ohne Kants Mitwirkung zustande gekommen. Es läßt sich nach allem nur annehmen, daß ein sogenannter Freund Kants ihn gegen Fichte aufgestachelt und ihm auch die erforderlichen Gedanken in der Hauptsache geliefert hat.

Als Antwort ließ Fichte einen sehr vornehm gehaltenen Privatbrief an Schelling abdrucken. Kant heißt auch hier noch „der ehrwürdige Mann", und Fichte behandelt ihn mit der größten Schonung. Schelling selbst, der in der Polemik die Rücksichtslosigkeit sehr liebte, und der auch diesmal bereits einen empörten und aufreizenden Brief an Fichte gesandt hatte, war entzückt, als er dessen ruhig zurückhaltendes und mit dem Bewußtsein schuldiger Verehrung abgefaßtes Schreiben erhielt (Leben u. Briefw.[2] II, 301—304), das auch nicht eine Spitze gegen Kant hat, nur ein paar sachliche Richtigstellungen bringt und zum Schluß die Überzeugung von der historischen Bedingtheit aller philosophischen Systeme ausspricht und dazu den Wunsch, daß diese Überzeugung ihm (Fichte) selbst und dem Freunde nie aus dem Bewußtsein schwinden möge (Leben u. Briefw.[2] II, 163 f.). —

Es liegt nahe, die wirklich erstaunliche Gelassenheit, mit der Fichte dem Angriffe Kants die Schärfe zu nehmen wußte, so daß er selbst unverletzt blieb, aus der Stimmung verständlich zu machen, in die ihn je länger je mehr die Arbeit an der „Bestimmung des Menschen" gebracht hatte. Dieses kleine Buch entstand im Sommer und Herbst 1799. Die beiden ersten Teile enthalten nichts, was Fichte nicht schon völlig geläufig gewesen

wäre; der dritte Teil aber, in seinem Hauptthema identisch mit dem dritten Teil der „Grundlage", sucht alles das, was der Atheismusstreit an äußerlich widrigen und innerlich quälenden Erlebnissen gebracht hatte, endgültig zu überwinden.

„Dir ward gegeben ja, zu heiligen
Mit klaren Sinns Durchschaun, was trüb und wild
Dem endlich schwachen Aug' vorüber rollt!"

Mit diesen Worten schloß etwa ein Jahrzehnt später de la Motte Fouqué in „Sigurds Rache" die Zueignung „An Fichte". Sieht man auf das Prinzipielle, so paßt dieses Dichterwort schon auf alle Schriften der Jenaer Zeit. Der „Glaube" — so ist der dritte Teil der Bestimmung des Menschen überschrieben — war schon in der „Grundlage" ein bedeutsamer Terminus technicus. Allein seine konkrete Erfüllung als Versöhnung alles Häßlichen und Bösen hat der Glaube doch erst in der Religion, und zur Abfassung einer Religionslehre war Fichte in Jena nicht gekommen. „Es fehlt der W.-L. an Vollendung. Die höchste Synthesis nämlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus" schrieb Fichte noch am 31. Mai 1801 an Schelling (Leben u. Briefw.² II, 342). Am 27. Dezember 1800 hatte er ihm geschrieben: „Es fehlt noch an einem transzendentalen System der intelligiblen Welt . . . Die deutlichsten Winke darüber finden sich im 3. Buch meiner Bestimmung des Menschen" (a. a. O. 333). Namentlich gegen Ende des Buches ist diese Idee einer intelligiblen Gemeinschaft aller Geister und ihr Beschlossensein in dem unendlichen Willen andeutend gezeigt. Alles Einzelne, die ganze Sinnenwelt wird auf den unendlichen Willen zurückgeführt: „Es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geister-Augen mich an, und redet mit Geister-Tönen an mein Herz" (III, 411). Der Satz, daß die Sinnenwelt das Materiale der Pflichterfüllung ist, ist tiefer gefaßt als vorher: das, was als Pflicht erscheint, ist das intelligible Wesen der Gemeinschaft. In diesem wahren Leben ist alles umfangen, was da ist — selbst das Böse, „die Folge des Mißbrauchs der Freiheit" (III, 403): das Böse ist keine absolute Macht, nichts dem

unendlichen Willen in letzter Wahrheit Entgegengesetztes; denn alles, was aus dem Mißbrauch der Freiheit in Wahrheit folgt, sind Pflichten und durchaus nichts anderes, Pflichten für die Täter, für die unmittelbar von der Tat Betroffenen, für die Gesellschaft: so vermag sich auch der Mißbrauch der Freiheit nicht dem unendlichen, alle Einzelwillen verbindenden Urwillen zu entziehen, und „insofern ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute" (III, 403). —

Der geschloßne Handelsstaat. Fichtes nächste größere Schrift[1] war „Der geschloßne Handelsstaat" (1800). Mit ihr kehrte er wieder zu seinem alten Lieblingsproblem des Vernunftstaates zurück, und zwar diesmal mit der Einstellung auf die Fragen der Wirtschaftspolitik. „Die Bedeutung der Schrift liegt in dem Versuche, aus einem Prinzip heraus eine gerechte Wirtschaft zu konstruieren" (H. Sieveking, Fichte und die Sozialökonomie,[2] Monatsschr. f. Soziologie I, 479). Der Staat soll sich gegen den Handelsverkehr mit dem Auslande schließen, sich ganz auf sich selbst stellen. Damit fällt nicht nur jeder Grund für einen Zusammenstoß mit dem Auslande fort, sondern es wird vor allem dadurch möglich, das ganze Erwerbsleben unter staatliche Aufsicht zu bringen, es bewußt und sicher zu leiten, Arbeitslosigkeit und Armut vollkommen zu bannen und im genauesten Sinne jedem das Seinige zukommen zu lassen.

Die Schrift über den Geschloßnen Handelsstaat ist einem preußischen Minister[3] gewidmet; sie enthält in ihrem letzten Teile ausführliche Angaben über die Art und Weise, wie ein Staat, der bisher am Welthandel teilgenommen hat, zu verfahren habe, wenn er sich handelspolitisch schließen will. Allein man

[1] In die Zwischenzeit fällt das im Januar 1800 in Jena verfaßte „Privatschreiben" (III, 239—260) — ein Nachklang zum Atheismusstreit und der formelle Abschluß der aus Anlaß jenes Streites entstandenen Abhandlungen.

[2] Die Abhandlung Sievekings ist besonders darum bemerkenswert, weil sie die Wandlungen der Gesellschaftslehre Fichtes von der Schrift über die französische Revolution an bis zu den Entwürfen seiner letzten Jahre verfolgt.

[3] v. Struensee; vgl. oben 144.

würde den Standpunkt des Buches verkennen, wenn man folgern wollte, Fichte habe gehofft, Preußen werde sich dazu bequemen, philosophischer Vernunftstaat zu werden. Auch dazu ist das Buch nicht geschrieben, daß die Staatsmänner sich in handelspolitischen Schwierigkeiten darin Rats holen sollen. Sondern wie die deutschen Sozialdemokraten vor 1914 die tätige Mitwirkung an der sozialpolitischen Arbeit verschmähten, weil sie nur dadurch ihr Programm in der Höhe des Ideals halten konnten, und weil sie im übrigen recht wohl wußten, daß sie nichtsdestoweniger entscheidenden Einfluß auf die sozialpolitische Arbeit behielten: so kennt auch Fichte nur das Entweder — Oder, aber kein Paktieren. Sein System des Geschloßnen Handelsstaates fordert, entweder „in allen seinen Teilen angenommen oder verworfen" zu werden (III, 518). Und gerade indem es damit auf „Erfolg in der wirklichen Welt" zunächst verzichtet und nur als eine „Übung der Schule" angesehen sein will, rechnet es doch darauf, zu tieferem Nachdenken über diese Gegenstände Veranlassung zu geben, wohl auch auf diese oder jene „in der Sphäre, aus der man nun einmal nicht herausgehen wollen wird, nützliche und anwendbare Erfindung" zu führen (III, 423) — und dadurch doch am Ende das Fundament zu sprengen, auf dem die alte Ordnung der Dinge steht. Tönnies hat recht, wenn er Fichtes Buch mit der „Vorbereitung des allgemeinen revolutionären Geistes" zusammenbringt, der, „durch die Zeit der Heiligen Alliance gedämpft, nach der Julirevolution wieder erwachte" (Die Entwicklung der sozialen Frage[2] 1913, 108). —

Der Zweck des wirklichen Staates ist die allmähliche Stiftung des Vernunftstaates (427). Der Begriff des Vernunftstaates wird im reinen Staatsrecht nach bloßen Rechtsbegriffen, ohne alle Rücksicht auf deren Durchführbarkeit, konstruiert. Er ist übergeschichtlich. Der „ausübende Politiker" kann die Vorschriften, die im Begriffe des Vernunftstaates liegen, nicht unmittelbar anwenden: denn diese passen nur auf einen idealen Zustand, dergleichen der ausübende Politiker nicht vorfindet. Darum aber sind sie kein müßiges „Begriffe-Spiel": denn „indem sie in ihrer höchsten Allgemeinheit auf alles passen, und eben darum auf nichts Bestimmtes, müssen sie für einen gegebenen wirk-

lichen Zustand nur weiter bestimmt werden" (420). Das heißt nun nicht einfach, nach Kantischer Denkweise, der ideale Zustand sei die Norm jedes geschichtlich wirklichen Zustandes,[1] sondern es heißt: der ideale Zustand macht den geschichtlich wirklichen erst möglich, der geschichtliche Zustand ist in seiner Tatsächlichkeit selbst nur möglich kraft der übergeschichtlichen Wertwirklichkeit des idealen. Wir hätten keine historischen Staaten, wenn nicht der Vernunftstaat wäre: Der Vernunftstaat ist das lebendige Gewissen eines jeden historisch wirklichen Staatswesens. Das Gewissen des Individuums ist das wahrhaft Reale in ihm, die Bedingung seines selbständigen Lebens. Hätten wir kein Gewissen, d. h. hätte die Vernunft kein Leben in uns, so gingen wir in den Dingen auf. Das, was uns zum Ich macht, was uns den Dingen gegenüber Selbständigkeit gibt, ist „das Bewußtsein, daß wir Pflichten haben" — wie Fichte im ersten Hauptstück seines „Systems der Sittenlehre" (1798) in tief dringenden Darlegungen gezeigt hat. Empirische Wirklichkeit haben wir freilich in der ganzen Breite unsrer sinnlichen Existenz: aber einer Erwägung, was an diesem vorüberfließenden und allezeit aus dem Nichtsein des Noch-nicht-Seins in das Nichtsein des Nicht-mehr-Seins übergehenden Dasein das im vollen Sinne Reale sei, bleibt als wahrhaft selbständige Realität lediglich die in uns lebende Vernunft, — und nicht anders verhält sich's bei der Frage nach dem, was an den empirisch wirklichen Staaten wahrhafte Realität ist. Alle wahrhafte Realität ist Realität der lebendigen Vernunft. Und die staatlichen Gebilde sind keineswegs bloße Erscheinungen, sie sind nicht wesenlose Produkte des Zufalls, nicht Hervorbringungen eines vernunftlosen, gierigen Trieblebens oder eines blinden Instinkts, sondern in ihrem innersten Kerne sind sie vernünftiges Leben, unmittelbares Dasein des Absoluten. Der Vernunftstaat gehört nicht in die Reihe jener Ideale, mit denen uns der moderne

[1] Adolfo Ravà, dessen Schrift „Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche" (Palermo 1907) das Verdienst hat, den philosophischen Gehalt des „Geschloßnen Handelsstaates" in helles Licht gestellt zu haben, ist gerade in diesem Punkte nicht entschieden genug (bes. p. 37).

Sprachgebrauch beglückt, wenn er etwa von einer idealen Waschmaschine oder einem idealen Entfettungsmittel redet: nicht darum handelt es sich, daß empirisch zufällige Zwecke nach irgendeinem Wertgesichtspunkte bis zur Vollkommenheit geführt werden; der Vernunftstaat ist kein empirisch zufälliger Zweck. Die Vollkommenheit, die ihm wesentlich ist, ist nicht einem empirischen Dasein äußerlich angeheftet durch eine die eigentliche Wurzel dieser empirischen Existenz gar nicht berührende lediglich teleologische Beziehung: sondern der Vernunftstaat ist selbst die vernünftige Wurzel der Existenz aller in historischer Erfahrung aufweisbaren Staaten. Er ist das lebendige Band der Sozietät, er macht es, daß überhaupt soziales Leben sein kann. In den sogenannten Tierstaaten gibt es kein soziales Leben. Soziales Leben ist die Erscheinung der Freiheit. Die Existenz im Tierstaat ist dagegen durch blinde, sich selbst nicht wissende Naturnotwendigkeit gebunden. Nicht durch die Natur (im strengen Sinne des Worts), sondern durch die Vernunft ist der Mensch ein politisches Wesen — würde Fichte gegen die berühmte aristotelische Formulierung sagen. In allem, wie auch immer beschränkten, sozialen Leben ist der Vernunftstaat das eigentlich und wahrhaft Wirkliche.

Das innerste Wesen dieser sozialen Gestalt der Vernunft anschaulich darzustellen, ist von je das Bestreben der utopischen Staatstheorien gewesen. Die abstrakte Idee des nach reinen Rechtsbegriffen konstruierten Vernunftstaates hat in diesen Utopien Konkretheit gewonnen, aber — eine nur fingierte Konkretheit: die allgemeine Regel ist dargestellt an einem erdichteten Zustand der Dinge „wie an einem Exempel der Rechenkunst“ (420). Die eigentümliche Aufgabe nun, die Fichte dem „spekulativen Politiker“ stellt (und als solcher will er im „Geschloßnen Handelsstaat“ reden), ist die, statt auf dem Weg der Utopie, auf dem Weg der Wissenschaft aus der Abstraktheit des „reinen Staatsrechts“ zur Konkretheit der Geschichte zu führen und damit über die utopischen Versuche den Vorteil zu gewinnen, daß er nicht von einer erdichteten Geschichte, sondern von der wirklichen Geschichte handelt. Die Politik ist die Wissenschaft von der Ausführbarkeit dessen, was der nach reinen

Rechtsbegriffen konstruierte Vernunftstaat fordert; sie beschreibt, wie der historische Staat zur Überwindung der auf ihm lastenden und sich an ihn herandrängenden Zufälligkeiten des geschichtlichen Treibens geführt werden kann (427 f.). Die Einteilung der ganzen Schrift in drei Bücher entspricht dem gewöhnlichen Schema des Syllogismus und zeigt deutlich die Eigenart der Politik als einer Wissenschaft: das erste Buch „Philosophie" hat überhistorischen, also allgemeinen Charakter wie eine erste Prämisse. Es stellt Forderungen des Vernunftstaates auf. Das zweite Buch „Zeitgeschichte" behandelt die gegenwärtige Lage des Handelsverkehrs: es entspricht der spezielleren zweiten Prämisse. Das dritte Buch „Politik" zieht die Konklusion: „Wir kennen das Ziel, auf welches in Absicht des Handelsverkehrs die Staaten hinzustreben haben; wir kennen den Punkt, in welchem sie in derselben Rücksicht gegenwärtig stehen: es kann nicht schwierig sein, die Bahn zu finden und anzugeben, auf welcher sie aus dem letztern zum erstern fortzugehen haben" (505).

Fichte ist tief davon durchdrungen, daß er nichts Unausführbares in Vorschlag bringt; dennoch sieht er voraus, daß seine Vorschläge — nur das dritte Buch enthält solche; der im ersten Buche entwickelte Grundgedanke des handelspolitisch geschloßnen Staates ist kein Vorschlag, sondern eine Forderung der Vernunft selbst — Fichte sieht voraus, daß seine Vorschläge trotz ihrer Ausführbarkeit unausgeführt bleiben werden (422 f.). Man wird sie nicht ausführen wollen, der „Leichtsinn", die „vernunftwidrige Denkart" des gegenwärtigen Zeitalters (540 ff.) wird es nicht dahin kommen lassen, daß in den für das Werden der Nationen und für die Gestaltung fester Nationalbildung (542) entscheidend wichtigen Beziehungen schon jetzt die Vernunft durchbreche. Einer spätern Zeit wird es zufallen, die Forderung des Geschloßnen Handelsstaates zu verwirklichen; aber die „Politik" wird dann neue Vorschläge zu machen haben: denn die „Zeitgeschichte" wird eine andre geworden sein. Vorerst lassen sich die Staaten ihre Geschicke noch vorwiegend vom blinden Ohngefähr der menschlichen Selbstsucht bestimmen. Nur so viel darf von der Gegenwart gehofft werden, daß die Strenge der Wissenschaft doch hier und dort den Leichtsinn vertreiben mag, und auch

die Schrift über den Geschloßnen Handelsstaat selbst rechnet darauf, in dieser mittelbaren Weise wirksam zu werden. Die politischen Vorschläge, die sie erhebt, werden nicht ausgeführt werden. Dennoch ist auch ihr drittes Buch nicht vergebens geschrieben: denn es ist wichtig, daß einmal dies mit wissenschaftlicher Strenge gezeigt werde: Der Vernunftstaat liegt nicht in Utopien, sondern er kann in Deutschland, in Italien, in England liegen — er ist überall, wo der tatkräftige Wille ist, die Folgerungen, die sich aus den beiden Vordersätzen Philosophie und Zeitgeschichte für die Politik ziehen lassen, mit selbstlosem Ernst zu verwirklichen. Es ist die wissenschaftliche Aufgabe des spekulativen Politikers, jene Folgerungen in ihrer Unvermeidlichkeit den Zeitgenossen vor Augen zu stellen. Er kann keinen Kompromiß schließen wollen. Was er vorzuschlagen hat, ist ein System, das „in allen seinen Teilen angenommen oder verworfen werden müßte". Aber die Zeitgenossen werden Kompromisse mit ihm schließen. Sein System als Ganzes werden sie ablehnen; aber etwas von der Vernünftigkeit des Rechts lebt doch auch in ihnen, und zwar im innersten, freien Kern ihres Wesens; und darum ist bei ihnen die Möglichkeit, sich selbst zu achten, viel zu eng mit der Erfüllung der Forderungen verknüpft, die ihnen dieses Etwas von sozialer Vernunft stellt, als daß sie sich ganz darüber hinwegzusetzen vermöchten. Die Vernunft, die in ihnen lebt, bewegt sie, nicht kausal zwingend, sondern mit der Macht der Freiheit zu sich emporziehend — κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Deshalb stellt Fichte im Schlußkapitel den Zeitgenossen ihr Bild vor Augen, damit vor ihm die Liebe zu ihrem bessern Selbst sie ergreife: „Werden auch die schon — gemachten Männer dadurch nicht gebessert, so kann man doch hoffen, daß diejenigen, die noch an sich bilden, und die künftigen Generationen die Fehler und Irrtümer der vorhergehenden vermeiden werden" (540). Die Vernunft ist nicht machtlos in der Geschichte: sie wirkt freilich nicht mechanisch, aber sie ist auch keine bloße Aufgabe, kein bloß sein Sollendes: sie ist absolute Realität, sie ist Selbständigkeit allen Dingen der Welt gegenüber, sie ist die Freiheit, alle Dinge als das zu behandeln, was sie in Wahrheit sind. Nur im Zusammenhang dieser Philosophie der absoluten Vernunft läßt sich Fichtes Lehre

vom Vernunftstaat und seine nationalökonomische Leistung würdigen. —

Schriftstellerische und rednerische Tätigkeit. Das Verhältnis zur Freimaurerei. In seinen ersten Berliner Jahren war Fichte sehr darauf bedacht, durch Schriftstellerei seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Bald nach dem Geschloßnen Handelsstaat erschien ein offener Brief an Reinhold, dann der „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", hierauf „Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen" (als Herausgeber dieser letzten Schrift nannte sich A. W. Schlegel, um Fichte die Zensurschwierigkeiten zu ersparen); alle drei Schriften, sowie eine zweite Auflage der Bestimmung des Menschen, im Jahre 1801. Außerdem schwebten in den Jahren 1800 und 1801 Unterhandlungen über Gründung einer neuen Zeitschrift, allerdings erfolglos. Im Jahre 1802 erschienen von der Grundlage und dem Grundriß der W.-L. zwei neue Auflagen, eine bei Gabler, dem alten Verleger, eine andere bei Cotta.[1] Außerdem war für dieses Jahr die Publikation einer neuen Bearbeitung der W.-L. geplant; da sich aber das Verhältnis zu Schelling in jener Zeit gänzlich verschob, erschien es Fichte untunlich, das an fast allen Stellen schon völlig druckfertige Manuskript, das unter der Adresse Spinozas vielfachen Bezug auf Schelling nahm, der Öffentlichkeit zu übergeben. — „Fichte ist jetzt eigentlich Schriftsteller", schrieb 1803 Friedrich Schlegel. „Da er zuerst bloß als Erfinder und Stifter der Wissenschaftslehre auftrat, in der zweiten Epoche seiner Laufbahn aber mit der Anwendung derselben auf Naturrecht, Moral und Religion beschäftigt war, so

[1] Ob auch die maurerischen „Briefe an Konstant", die 1802 und 1803 in den „Eleusinien des 19. Jahrhunderts" (Berlin, bei Heinrich Frölich) erschienen, Fichte ein Honorar eingebracht haben, erscheint zweifelhaft. Sie sind aus Vorträgen entstanden, die Fichte im April 1800 vor zahlreichen Freimaurern gehalten hat. In Briefform sind sie erst von dem Herausgeber der Eleusinien, Johann Karl August Fischer, gebracht worden, der auch verschiedene Zusätze gemacht hat (z. B. den ganzen zweiten Brief). Fichte ist nicht als Verfasser genannt, jedoch vom Herausgeber in seinen beiden Vorreden deutlich genug bezeichnet.

scheint ihn gegenwärtig die literarische Form und mit dieser die Popularität am meisten zu interessieren" (Europa I, 1, 54).

Doch trat nach den genannten Veröffentlichungen eine längere Pause im Schriftstellern ein: von ein paar kleinen Gedichten abgesehen, die im Musenalmanach von Schlegel und Tieck (1802) und in dem von Chamisso und Varnhagen (Bd. II, 1805) ohne Namensnennung erschienen, brachte erst das Jahr 1806 wieder literarische Erzeugnisse. Fichte hatte inzwischen entdeckt, daß seine Lebenshaltung auch ohne sonderliche Beschäftigung der Druckerpresse möglich war, — obwohl er so viel verdienen wollte, daß er besser leben könnte als ein Berliner Kriegsrat,[1] und obwohl ihm seine Buchhändler ganz reichliche Honorare zahlten: für die 1. Auflage der „Bestimmung des Menschen" z. B. erhielt er von der Vossischen Buchhandlung 500 Reichstaler, und als er die 2. Auflage der W.-L. für 300 Reichstaler an Gabler verkaufte, erklärte er ihm, er stelle den Preis so außerordentlich niedrig, nur um Gablers Fortkommen zu befördern. Fichte war lieber Redner als Schriftsteller. Zudem waren wissenschaftliche Vorträge damals in Berlin nichts Ungewöhnliches: „Männer der Forschung, der praktischen Tätigkeit, Akademiker und Professoren, Verwaltungsräte und Geistliche, Privatgelehrte, wer irgend Beruf hatte oder zu haben meinte, trat als Lehrer auf. Dazu genügte die Erlaubnis der Ortspolizei, die kaum verweigert wurde, da es sich um Verbreitung nützlicher Kenntnisse handelte" (Köpke, Die Gründung der Universität zu Berlin, Berlin 1860, 26). Zu Anfang hielt sich Fichte begreiflicherweise etwas zurück. In einem Briefe an Schelling vom 15. November 1800 meldete er aber bereits, daß er mit drei Kollegien beladen sei. (Auch der aus dem Nachlaß herausgegebenen

[1] Seiner Frau schrieb Fichte am 17. August 1799: „Ich kenne einen Kriegsrat, der einen Bedienten in prächtiger Livree hält. Dieser kocht verflossenen Sonnabend für seine Familie ½ Pfund Rindfleisch und für sechs Pfennige Kartoffeln und Mohrrüben zum Mittagessen. Es findet sich, daß das Fleisch nicht weich gekocht ist, es wird sonach nur das Gemüse verspeist und das halbe Pfund Fleisch den andern Tag wieder gekocht zum Sonntagsessen. Seine Frau wäscht das Hemd, das sie den Sonntag tragen will, Sonnabends selbst in ihrer Stube und geht indes ohne Hemd. So sollen gar viele Berliner leben. So freilich können wir es nicht" (Leben u. Briefw.[2] I, 318).

Darstellung der W.-L. von 1801 merkt man es an ein paar Stellen noch an, daß sie aus Vorträgen entstanden ist.) Solche Privatvorlesungen hielt er bis zu der Zeit, wo er wieder als Professor von Amts wegen las. Er hatte sich schnell eine Menge angesehener und vornehmer Bekannter erworben — ein Kriegsrat wurde eben erst erwähnt, etwas weiter oben ein Minister und ein Geheimer Kabinettsrat, und noch eine ganz lange Reihe von Würdenträgern könnte man unter denen nennen, mit denen Fichte in Beziehung gekommen war, und die seine Vorlesungen besuchten. Man kann sich, wenn man auf Schilderungen jenes Publikums trifft (vgl. Köpke 29 und vor allem Lichtstrahlen 101), freilich nicht des Eindruckes erwehren, daß es nur zu sehr zum guten Ton gehört hat, in Fichtes Vorlesungen zu gehen. Eine Bestätigung hierfür gibt ein Brief Chamissos aus dem Mai 1805, in dem es heißt: „Gall aus Wien [der Phrenologe] hat seine Faxen hier getrieben mit ungeheurem Zulaufe von Zuschauern, und seine Begaffer waren die, die es auch von Fichte gewesen. Dem Volke gilt mein Champagnisches Refrain-Wort: *tout d'même*" (Ludwig Geiger, Aus Chamissos Frühzeit, Berlin 1905, 75).

Seine Verbindungen mit den ersten Männern von Berlin verdankte Fichte hauptsächlich dem Umstande, daß er Freimaurer war: er hat es zwar — wenn man dem im allgemeinen sehr zuverlässigen Varnhagen hier glauben darf — im Orden nie weiter als zu der Lehrlingsstufe gebracht (Varnhagen, Denkwürdigkeiten des eignen Lebens[2] II, 329)[1]; überdies erklärte er bereits am 7. Juli 1800 seinen Austritt aus der Loge Royale York de l'Amitié:[2] aber

[1] Den in den obigen Worten der 1. Auflage angedeuteten Zweifel steigert E. Hirsch — vielleicht allzu kühn — zur Behauptung, daß Fichte „den höchsten Grad besessen haben muß" (Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie 53 f.).

[2] Doch scheint er diesen Austritt nicht als einen solchen aus dem Freimaurerorden überhaupt betrachtet zu haben. Dagegen spricht schon der Umstand, daß er darein gewilligt hat, daß noch 1802 und 1803 seine ehemals über das Wesen der Freimaurerei gehaltenen Vorträge als „Briefe an Konstant" gedruckt wurden; noch mehr die von ihrem Herausgeber in der zweiten Vorrede ausgesprochene Bitte, es möge Fichte gefallen, jene Untersuchungen fortzusetzen; endlich eine Stelle in einem Briefe Fichtes aus dem Jahre 1806 (Leben u. Briefw.[2] I, 369).

für den Anfang brachte ihm seine Zugehörigkeit zum Bunde zweifellos manche ansehnliche Bekanntschaft. Die schnelle Auflösung des Verhältnisses kam daher, daß Fichte versucht hatte, „seine Lehre dem Freimaurerorden zur Pflege und Ausbreitung zu übergeben und diesem selbst dadurch eine neue Weihe zu verschaffen" (Varnhagen I, 289), und daß dieser Versuch vollkommen gescheitert war.[1] Fichte hatte den Plan darum für aussichtsvoll gehalten, weil der damalige Meister vom Stuhl, Feßler, ein begeisterter Kantianer, mit seinem bedeutenden organisatorischen Talent in der Loge Royale York bereits kräftig vorgearbeitet hatte. Freilich hatte Feßler die Aufnahmefähigkeit, die in der Loge für wirkliche Philosophie bestand, schon bis zur äußersten Grenze und unter Überwindung manchen Widerstandes in Anspruch genommen. Fichtes Forderungen führten sofort zu Skandalszenen unter den Logenbrüdern. — Lange nachher (1811) hatte Varnhagen Gelegenheit, mit Fichte über diese Dinge zu sprechen. Fichte äußerte sich ihm gegenüber sehr anerkennend über den Orden, und Varnhagen hatte den Eindruck, Fichtes Einsichten in die Maurerei seien nicht aus ihr selbst, sondern aus seinem philosophischen Standpunkte genommen gewesen (Denkwürdigkeiten[2] II, 328 f.). Fichte hat nie aufgehört, die Daseinsberechtigung des Bundes darin zu sehen, daß er als geheime Gesellschaft bestimmt sei, das Bewußtsein des höchsten Lebensgehaltes zu pflegen.

Man kann es seltsam und dem Charakter der Fichtischen Lehre widersprechend finden, daß gerade eine geheime Gesellschaft ihre Hüterin sein sollte. Aber die Briefe an Konstant lösen das Rätsel. Sie bemühen sich, darzutun, daß geheime Gesellschaften für die Pflege des rein Menschlichen notwendig seien, seitdem die allgemeine Kultur das Ganze der menschlichen Ausbildung in Teile zerrissen hat und dem einzelnen nur noch eine einseitige Fachbildung gewährt. Die öffentlichen Angelegenheiten verlangen Fachbildung; darum bedarf es der Absonderung, die jedoch auch keine völlige sein darf: „denn diese verstärkt unsre

[1] Vgl. außer den „Briefen an Konstant" den Artikel „Fichte" im Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei (Leipzig, Brockhaus 1863) I, 339—351 und Xavier Léon, Feßler, Fichte et la loge Royale York à Berlin, Rev. de Métaph. et de Mor. XVI (1908), 813—843.

Einseitigkeit mehr, als daß sie sie aufhebt, und überzieht unser Herz mit einer egoistischen Rinde". Es bedarf einer größeren abgesonderten Gesellschaft von Männern aus allen Ständen: „Jeder bringt und gibt, was er hat. Aber keiner gibt es auf dieselbe Weise, wie er es in seinem Stande erhalten hat und in seinem Stande fortpflanzen würde. Jeder läßt gleichsam das Einzelne und Spezielle liegen, und holt das heraus, was es als Resultat in seinem Innern gewirkt hat" (4. Brief). Gewiß kann das maurerische Ideal des vollendeten Menschen auch außerhalb des Ordens angestrebt werden; aber das Leben im Orden macht den Tüchtigen fähiger, auch andere dazu zu machen, was er selbst ist; „seine ganze Bildung würde gesellschaftlicher... Was in der Gesellschaft entsteht, hat für die Praxis mehr Leben und Kraft als das, was in der Abgeschiedenheit erzeugt wird" (6. Brief). So erscheint der ganze Sinn des Kulturlebens in den geheimen Gesellschaften zusammengefaßt, deren es denn auch gegeben hat, seitdem die gesellschaftliche Verfassung durch Trennung der einzelnen Stände die Pflege der rein menschlichen Bildung verkümmern läßt. Die Mysterien der geheimen Gesellschaften bedeuten nichts anderes als jenen Sinn des Kulturlebens, die reine Menschlichkeit; darum verhindert nichts, über den wahren Geist der Maurerei laut und öffentlich zu reden: dieser Geist will ja sogar Einfluß auf die öffentliche Kultur haben. Geheim aber muß die Form bleiben, in der der Orden das Bewußtsein der höchsten Werte zum Ausdruck gebracht hat; denn nur dadurch, daß er eine geheime Lehre hat, ist er eine geheime Gesellschaft. Diese geheime Lehre durfte von den ältesten Zeiten an, eben um geheim zu bleiben, nur mündlich weitergegeben werden; was doch auf irgendeinem Wege in die Öffentlichkeit gedrungen war, mußte sofort als profan aus den Symbolen der geheimen Gesellschaft getilgt werden. Darum kann kein Datum der öffentlichen Kulturgeschichte zugleich Datum der geheimen sein. Dennoch hängen die beiden Arten der Überlieferung eng zusammen: manche Begebenheit der öffentlichen Geschichte, die in ihr abgebrochen dasteht, möchte sich daraus begreifen lassen, daß unter den willensmächtigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens auch solche waren, „die da Glieder der geheimen Überlieferung waren". „Es

ist also wohl denkbar, daß die öffentliche Geschichte sich aus der geheimen werde erklären lassen können" (15. Brief).[1]

Dieser Satz, den Fichte selbst als „bedeutend" hervorhebt, hat mehr zu besagen, als der unmittelbare Zusammenhang verrät: die geheime Geschichte ist nicht eigentlich Geschichte; ihr Charakter ist Mythologie, bedeutungsvolle Mythologie: in Mythen ist der Sinn aller öffentlichen Geschichte niedergelegt, und wer wahrhaft verstehen will, um was es sich in dieser gehandelt hat und handelt, der muß zuvor begriffen haben, was das ist, wovon die Mythen Kunde geben: der Sinn des Menschheitslebens. Der Freimaurerorden legt in dem geheimen Unterricht keine Fesseln auf; er fordert nichts als dies: „daß man willig voraussetze, in ihm möge Weisheit verborgen sein, daß man sich ernstlich bestrebe, diese Weisheit zu finden, und daß man sie freudig aufnehme, nachdem man sie gefunden und an seinem eignen Verstande und Herzen bewährt hat" (letzter, 16. Brief). In demselben Zusammenhange betont Fichte, daß die geheime Kultur so wenig wie die öffentliche, von der sie stets ihre Aufgabe gestellt bekommt, stehen bleiben dürfe. Und jetzt versteht man ganz, warum die W.-L. zur Ordensangelegenheit gemacht werden sollte: die fortgeschrittene öffentliche Kultur forderte, daß die Maurerei, deren Zweck in Wirklichkeit bisher nur der gewesen zu sein scheint, „ihren Zweck zu suchen", nunmehr in begrifflicher Klarheit erkenne, was ihr Zweck ist. Der wissenschaftliche Begriff dieses Zweckes aber, der Begriff des vollendeten Menschen, der Begriff der Einheit des reinen Geistes in der Mannigfaltigkeit aller Kulturbestrebungen — ist die Wissenschaftslehre. Und wenn Fichte noch 1811 Varnhagen gegenüber es aussprach, daß die Maurerei „eines solchen Gehaltes fähig sei" (Varnhagen, Denkwürdigkeiten[2] II, 328), so

[1]) In Lessings „Ernst und Falk" heißt die bürgerliche Gesellschaft einmal ein bloßer „Sprößling der Freimaurerei". E. Hirsch hat auf die Verwandtschaft der „Briefe an Konstant" mit jenen Lessingschen Gesprächen aufmerksam gemacht (Christentum u. Geschichte in F.s Philos. 54); doch darf der Einfluß Lessings nicht überschätzt werden: die meisten Ähnlichkeiten halten sich zu nahe am Selbstverständlichen; das hier angeführte Wort Lessings aber besagt in seinem Zusammenhang schließlich etwas anderes als der oben mitgeteilte Satz Fichtes.

wird dieses Wort um so verständlicher, wenn man bemerkt, wie alle Bearbeitungen der W.-L. aus der Berliner Zeit darin übereinkommen, daß sie das Praktische mehr betonen und es deutlicher und weiter durchführen, als dies die „Grundlage" von 1794/95 getan hatte, daß aber darum die Anforderungen, die an die Energie des Denkens gestellt werden, durchaus nichts an Strenge einbüßen.

Diese späteren Bearbeitungen der W.-L. sind keine Bücher mehr, sondern Vorlesungen. Mit alleiniger Ausnahme des Schlußvortrages eines Kurses vom Winterhalbjahr 1809/10 sind sie auch gar nicht von Fichte selbst in den Druck gegeben, sondern erst nach seinem Tode aus seinen Heften, teilweise mit Benutzung von Nachschriften, veröffentlicht worden; auch unter den Werken, die Fichte über andere Themata hat erscheinen lassen, ist nach 1802 kein eigentliches Buch mehr. Fichte ist ganz und gar Redner geworden; er läßt Reden[1] drucken — Reden populärer Art, oder vielmehr solche, die er für populär hielt: denn seine Zeitgenossen waren, nicht ganz ohne Grund, hierin anderer Meinung als er selbst. Jean Paul führte einmal (in der „Clavis Fichtiana") ein Zitat aus Fichte mit den Worten ein: „Fichte sagt popular, und eben darum unverständlich: . . ." Über den Grund, aus dem Fichte in der ganzen späteren Zeit so außerordentlich wenig mehr und fast nur Reden veröffentlicht hat, hat er sich ein paarmal ausgesprochen; sehr deutlich in den Grundzügen des gegenwärtigen

[1] Die einzigen Veröffentlichungen aus dieser Zeit, die nicht Reden sind, sind — abgesehen von dem 1803 erschienenen 2. Teil der (nicht von Fichte selbst in Druck gebrachten) „Briefe an Konstant" — folgende drei Beiträge zu Zeitschriften: „Über Machiavell als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften" (zum erstenmal gedruckt in der Zeitschrift Vesta, Königsberg 1807, I, 17—81; wieder abgedruckt in den Musen, Berlin 1813, 133—224, mit Weglassung des unter den damaligen politischen Zuständen höchst anzüglichen Abschnittes „Machiavells Schilderung der Franzosen und der Deutschen seiner Zeit"; eine Übersetzung des 28. Gesanges von Dantes Purgatorio mit kurzer Einleitung (Vesta I, 105—110); endlich eine Übersetzung aus Camoens' Lusiaden, Gesang 3, Stanze 118—135 (Pantheon, Berlin 1810, I, 1—8). Allerdings existieren noch ein paar philosophische und besonders politische Entwürfe, von denen einige ursprünglich zur Veröffentlichung bestimmt waren.

Zeitalters (vgl. IV, 483ff.): „Das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich.“ Man hat sich an das Lesen gewöhnt wie an ein narkotisches Mittel, durch das man sich „in den behaglichen Halbzustand zwischen Schlafen und Wachen“ versetzen läßt. „Wer einmal die Süßigkeit dieses Zustandes geschmeckt hat, der will sie immerfort genießen und mag im Leben nichts anderes mehr tun; er liest nun, sogar ohne alle Beziehung auf Kenntnis der Literatur und Fortgehen mit dem Zeitalter, lediglich damit er lese und lesend lebe, und stellt in seiner Person dar den reinen Leser. Und an diesem Punkte hat denn die Schriftstellerei und die Leserei ihr Ende erreicht; sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen, und hat durch ihren höchsten Effekt ihren Effekt vernichtet.“ Fichte hat in der in Frage kommenden Zeit noch fünf Vorreden zu seinen Veröffentlichungen geschrieben: vier von ihnen geben der Abneigung gegen das lesende Publikum Ausdruck; nur die Reden an die deutsche Nation beginnen nicht damit, daß dem Leser versichert wird, er verstehe das Folgende doch nicht.

So hatte Fichte wenig Geneigtheit mehr, irgend etwas in Druck zu geben. Auch der mehrere Jahre lang gehegte Plan, mit einer neuen, möglichst klar geschriebenen und sorgsam ausgefeilten Darstellung der W.-L. hervorzutreten, verschwand. Ein paarmal zwar tauchte er noch auf, aber nur vorübergehend. Für Leute, die wirklich zu lesen verstanden, konnte die alte Ausgabe genügen; sie war „gut und richtig“ (S. W. VIII, 369). Freilich war Fichte schon in den Jenaer Vorlesungen längst zu einer anderen Disposition übergegangen. In einem Briefe vom 31. Januar 1801 (Leben u. Briefw.^{2} II, 551) sagt er: „Meine gedruckte Wissenschaftslehre trägt zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophieren, der sie der Zeit nach folgte. Sie wird dadurch undeutlicher, als eine Darstellung des transzendentalen Idealismus zu sein bedarf. Weit mehr sind zu empfehlen die ersten Hauptstücke meines Naturrechts und meiner Sittenlehre (besonders der letzteren), meine Aufsätze im Philosophischen Journal sowie die Schellingschen, und überhaupt alle Schriften Schellings, ferner die Bestimmung des Menschen... Überdies werde ich nächstens meine seit vier

Jahren im Manuskript liegende neue Darstellung der W.-L., nach der ich in Jena zu lesen pflegte, erscheinen lassen." Eine Nachschrift dieses Kollegs (aus dem Winter 1797/98 oder 1798/99) ist das mehrerwähnte Manuskript in der Universitätsbibliothek zu Halle. Dieses trägt unmittelbar nach dem Titel „Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Herrn Prof. Fichte" folgende Bemerkung: „NB. Und zwar nach einem ganz entgegengesetzten Gange seines Kompendiums von 1794, wo er vom theoretischen, *i. e.* von dem, was erklärt werden soll, zum praktischen Teil der Philosophie, woraus jenes erklärt werden soll, übergeht. In seinen Vorlesungen findet aber die bisher gewöhnliche Abteilung der Philosophie in theoretische und praktische nicht statt. Sondern er trägt Philosophie überhaupt vor — theoretische und praktische vereinigt —, fängt nach einem weit natürlichern Gange vom Praktischen an,[1] oder zieht da, wo es zur Deutlichkeit was beiträgt, das Praktische ins Theoretische hinüber, um aus jenem dieses zu erklären. — Eine Freiheit, die der Verfasser sich damals, als er seine Wissenschaftslehre in Druck gab, noch nicht herauszunehmen getraute." Diese freie Art der Gedankenführung ist in sämtlichen späteren Behandlungen der W.-L. anzutreffen, jedoch immer wieder charakteristisch verschieden. Fichte nimmt sich hier Leibnitz zum Vorbild; er hat an ihm „die Leichtigkeit und Freiheit des Geistes", „die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Teile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden," hoch bewundert (III, 98/99). Es ist der Probierstein des Systems, daß es von den verschiedensten Ausgangspunkten aus und in der mannigfaltigsten Terminologie entwickelt werden kann. Bereits die W.-L. von 1801 ist durchaus nicht identisch mit dem Kollegheft. Dieses schließt sich vielmehr noch eng an den in dem Philos. Journ. gegebenen „Versuch einer neuen Darstellung" (mit Einschluß der Ersten Einleitung) von 1797 an (wozu auch die in dem vorhin zitierten Briefe genannten 4 Jahre genau stimmen). Die W.-L. von 1801 dagegen ist die-

[1] Die Darstellung beginnt mit dem Problem des Grundes der notwendigen Vorstellungen und schließt an diese Fragestellung sofort die Unterscheidung des Idealismus und Dogmatismus: die Dinge werden also sogleich als Produkte des Ich eingeführt.

jenige Darstellung, von der Fichte an Schelling schrieb, sie werde, um Anstoß zu vermeiden, nicht den Freund, sondern Spinoza zum Gegner nehmen (Leben u. Briefw.[2] II, 367). Fichte hat also in Berlin zuerst die Absicht gehabt, das Jenaer Kollegheft für den Druck auszuarbeiten; im Jahre 1801 geriet ihm jedoch eine Vorlesung, die nach etwas anderem Plane angelegt war, und die vor allem das neueste Ereignis, Schellings Naturphilosophie, zwar nicht offen, doch grundsätzlich behandelte, so gut, daß jene erste Absicht zurücktrat und die neue Darstellung für die Öffentlichkeit bestimmt wurde. Bald ließ dann der Bruch mit Schelling auch diese Publikation als untunlich erscheinen, und in jener selben Zeit stellte sich der Ekel vor der Druckerschwärze überhaupt ein. Wozu hatte Fichte bis jetzt drucken lassen? Nicht einmal Schelling hat ihn verstanden! Und selbst der treueste Anhänger, J. B. Schad, ließ 1802 ein Buch erscheinen, in dem ihm, Fichte, die Gabe sich verständlich zu machen durchaus abgestritten war (Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion, 149, 494ff.). Solch starken Beweisen des Nichtlesenkönnens gegenüber blieb Fichte nur übrig, literarisch zu verstummen. Er gab sich der Hoffnung hin, „durch mündliche Vorträge eine Schule zu stiften" (Leben u. Briefw.[2] II, 563, vgl. 176), und in dieser Hoffnung hat er, wie die nach seinem Tode herausgegebenen Kolleghefte bezeugen, mit unermüdlichem Eifer fortgearbeitet.

Einen ergötzlichen Ausdruck hat Fichte seiner Abneigung gegen weitere Veröffentlichungen der W.-L. in einem an das Kgl. Kabinett gerichteten Promemoria vom 3. Januar 1804 gegeben. Hier schrieb er, er habe sich „durch vieljährige Beobachtungen des sog. literarischen Publikums sattsam überzeugt, daß durch die bisherige Weise des Studierens die Bedingungen des Verständnisses" für die W.-L. „größtenteils verloren gegangen, auch daß gerade jetzo eine größere Menge Irrungsstoff sich im allgemeinen Umlaufe befindet, als vielleicht je"; er sei deshalb „nicht gesonnen, seine Entdeckung in ihrer dermaligen Form durch den Druck dem allgemeinen Mißverständnis und Verdrehung preiszugeben". Er wolle „sich auf mündliche Mitteilung beschränken, indem hiebei das Mißverständnis auf der Stelle erscheinen und gehoben werden kann". Um aber das Urteil von

Sachkennern zu erhalten, schlage er vor, der König möge die Prüfung der W.-L. der Akademie aufgeben: die Akademie solle Kommissarien ernennen, die seine Vorlesungen zu hören hätten. — Es ist natürlich ausgeschlossen, daß Fichte dieses Schreiben vollkommen ernst gemeint haben könnte: er redet von „Sachkennern", und als „Philosophen" hatte die Akademie die unmöglichsten Gestalten der Aufklärung, voran Nicolai und Biester! Der Schlußsatz des Promemoria lautet mit genialer Unverfrorenheit: „Gegen ein in der Form nichtiges Urteil behalte ich mir vor, durch einen allgemeinfaßlichen und unmittelbar einleuchtenden Bericht, wie die Wissenschaftslehre nicht beurteilt werden könne, den ich zunächst der Akademie und ihren Kommissarien, und erforderlichenfalls dem Publikum vorlegen würde, mich noch vorhero zu decken" (aus dem Geh. Staatsarchiv mitgeteilt von A. Harnack, Geschichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, 542f.). Fichtes Beziehungen zu den maßgebenden Persönlichkeiten der Regierung waren damals die denkbar besten; er hat zweifellos für möglich gehalten, daß der Geh. Kabinettsrat Beyme den König bestimmen könne, der Akademie die betreffende Aufgabe zu stellen. Aber Fichte hat sicherlich keinen Augenblick die Naivität gehabt, den Philosophen der Akademie ein vernünftiges Urteil über die W.-L. zuzutrauen: er kann es nur darauf abgesehen haben, diese Herren entweder durch die bloße Stellung der Aufgabe in Verlegenheit zu bringen, oder sie durch Kritik ihres Gutachtens zu blamieren. Aber die Akademie ist vor dem Schicksal bewahrt geblieben, mit saurem Schweiß über die W.-L. zu Gericht sitzen zu müssen. —

Die Fortbildung des Systems. Für das Studium der W.-L. sind die Berliner Vorlesungen von hoher Wichtigkeit. Denn dies war ohne Zweifel ein Mangel der alten Darstellung, daß sie nicht fertig geworden war. Die „Grundlage" war zwar abgeschlossen, aber sie war doch so geschrieben, daß zu ihrem vollen Verständnis die „besonderen philosophischen Wissenschaften" kaum zu entbehren waren. Von diesen aber war der „Grundriß" Fragment geblieben, und noch fragmentarischer war die Religionslehre behandelt. Dieser, der Religionsphilosophie, wandte sich Fichte in Berlin mit besonderer Liebe zu. Schon in der „Be-

stimmung des Menschen" war ein Anfang zur systematischen Erfassung ihrer Probleme gemacht. Mehr und mehr wurde dann die „Synthesis der Geisterwelt", die intelligible Gemeinschaft, entscheidend wichtiges Problem: und mit dem Begriff der Gemeinschaft gewann der eben seit Fichte untrennbar mit ihm verbundne Begriff der Persönlichkeit immer reifere Gestalt.

Eine besonders wichtige Stelle unter den Zeugnissen dieser Entwicklung gebührt der W.-L. von 1804. In ihr läßt sich, wenigstens auf Grund des bis jetzt veröffentlichten Materials, zum erstenmal der bewußte Anschluß an die Theologie des Johannesevangeliums nachweisen. Vom Jahre 1804 ab beginnt die johanneische Periode in Fichtes Philosophie; in den meisten Arbeiten der späteren Jahre wird Johannes ausdrücklich genannt, in allen ist der Einfluß der johanneischen Schriften zu spüren. Auch auf die häusliche Ordnung erstreckte sich dieser Einfluß: indem Fichte die Religion als Bewährung des Gemeinschaftsbewußtseins begriff, gab er der christlichen Sitte gemeinschaftlicher Hausandachten Aufnahme; auch das Gesinde nahm in der Regel teil. Besonders gerne knüpfte Fichte an Abschnitte aus den johanneischen Schriften an.

Fichtes Stellung zu Johannes ist durchaus selbständig. Zu den theologischen Schulen der Zeit hat sie kein positives Verhältnis, und selbst das des ausgesprochenen oder angedeuteten Gegensatzes nur an einzelnen Stellen. Mit einigem Rechte könnte man sagen, daß Fichte die alte, vorschnell abgebrochne Tradition der griechischen Kirchenlehrer wieder aufgenommen hat, freilich wohl ohne eine nähere Kenntnis von ihr gehabt zu haben. Jenes wunderbare Stück Geschichte vom Verfasser des 4. Evangeliums bis auf Gregor, Bischof von Nyssa († 394), war durchflutet von der großen hellenischen Überzeugung, daß Freiheit und Wahrheit zusammengehören, daß die Wahrheit frei macht, daß nur ein befreiendes Wort wahr sein kann. Was die Philosophen der alten Welt in nie gestillter Sehnsucht angestrebt hatten, das war ihren christlichen Schülern zum selbstgewissen Erlebnis geworden: im Evangelium war die Welt, die ganze Welt überwunden; das Wort des Evangeliums machte „recht frei" (Joh. 8, 36), und eben darum, weil es als das Wort der vollkommenen Befreiung, als

das Wort von der Erlösung erlebt wurde: darum war es wahr. — Infolge des übermächtigen Einflusses Augustins war diese griechische Gedankenreihe in der Folgezeit dazu verurteilt, als bloße Unterströmung hier und dort hervorzubrechen: für Augustin ist das Evangelium darum noch nicht glaubwürdig, weil es das Erlebnis der vollkommenen und wesenhaften Freiheit ist: *evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret auctoritas!* Von den Mystikern der spätern Jahrhunderte wurde der Autoritätsgedanke allerdings immer wieder zurückgeschoben: Fichte hatte denn auch ein Bewußtsein einer gewissen geistigen Verwandtschaft mit ihnen; aber er fand zu viel Stimmung und zu wenig Methode bei ihnen, als daß er sich ihnen eigentlich nahe hätte fühlen können (von dem griechisch gebildeten Eriugena hat er kaum viel gewußt).

Fichte nennt das Evangelium Johannis die „lauterste Urkunde des Christentums"; es ist die Urkunde, die die Göttlichkeit des Logos bezeugt. Logos heißt Vernunft. Johannes entfernt vom Gottesgedanken alle Willkürlichkeit, alle Laune, überhaupt alles, was nicht lichte Klarheit und Freiheit ist; mit einem Worte, er versteht Gott als das absolute Ich, um in der Sprache der ersten W.-L. zu reden. Nur darum kann er schreiben, das ewige Leben sei Gotteserkenntnis (17, 3). Und von hier aus versteht sich auch, daß Fichte der liberalen Aufklärungstheologie ganz orthodox klingende Wendungen entgegenhält: wenn das Erkennen Gottes nicht etwa zum Leben nur führt, sondern das Leben ist, so ist es konsequent, daß „in allen Jahrhunderten und in allen Formen des Christentums gedrungen worden ist auf den Glauben, d. h. auf die Lehre, die wahre Erkenntnis des Übersinnlichen, als die Hauptsache und das Wesentliche; erst seit einem halben Jahrhunderte, nach dem fast gänzlichen Untergange wahrer Gelehrsamkeit und tiefen Denkens, hat man das Christentum in eine Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre verwandelt. Daß bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntnis der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe, und daß derjenige, dem nur innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äußerlich zu leuchten, hat jene Lehre gar nicht vergessen, beizubringen; und unsere Philosophie vergißt es ebensowenig. Nur ist ein großer Unterschied zwischen dem Recht-

tun aus so verschiedenen Quellen. Das aus eigennütziger Klugheit oder auch aus Selbstachtung zufolge eines kategorischen Imperativs entsprungene gibt tote oder kalte Früchte, ohne Segen für den Geber und den Empfänger. Jener haßt nach wie vor das Gesetz, und sähe weit lieber, wenn es nicht wäre; es kommt daher nie zu innerer Freude an sich selbst und seiner Tat; und diesen kann nicht begeistern und beleben, was in der Wurzel kein Leben hat. Nur wo das Rechttun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust, und die Tat belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürfend" (IV, 369 f.). Von der „Religion des freudigen Rechttuns" hatte schon die des Atheismus angeklagte Abhandlung von 1798 gesprochen (III, 132). Aber damals war das freudige Rechttun das Wesentliche der Religion gewesen, nicht bloß ihr Ausfluß. Der Glaube „wird konstruiert durch das Rechttun" hieß es in derselben Abhandlung (129), und in der Appellation: „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen" (III, 170). Ganz ebenso hatte Kant betont, daß nicht die Moralität auf den Glauben, sondern umgekehrt der Glaube auf die Moralität gegründet werden müsse. In der W.-L. von 1804 aber hat eine vertiefte Erfassung des Glaubens dahin geführt, daß dieser das Ursprüngliche ist und die Moralität erst aus ihm folgt, also allerdings auf ihn gegründet wird. In den Schriften des Atheismusstreites war die eudämonistische Aufklärungstheologie der einzige Gegner, den Fichte angriff; jetzt geht der Kampf zugleich gegen den abstrakten Formalismus des absolut gesetzten kategorischen Imperativs: das Rechttun ist aufgehoben in einer Synthese der absoluten Erkenntnis.

Fichtes Interesse an Johannes ist, ihn so eindringlich wie möglich die „Vernünftigkeit" des religiösen Lebens behaupten zu lassen. In den Berliner Vorlesungen von 1806 „Die Anweisung zum seligen Leben" (sechste Vorlesung und erste Beilage) spricht er sich grundsätzlich über die johanneische Theologie aus und gibt eine ganz eigentliche Auslegung des Prologs des Johannesevangeliums. Diese Auslegung ist nun wohl nicht frei von Gewaltsamkeiten; aber sie bleibt lehrreich durch den wesenstiefen Unterschied

von allen damaligen (wie fast allen späteren[1]) theologischen Schulen, die die Religion in unüberwundener Zufälligkeit stecken ließen, sei es nun Zufälligkeit des Gefühls oder Zufälligkeit der historischen Fakta. Es ist der eigentümliche Charakter der W.-L., alles Faktische genetisch zu machen und es damit von seiner Zufälligkeit zu erlösen. Die Philosophie der Aufklärung hatte — infolge ihres dürftigen Begriffs der Vernünftigkeit — im Faktischen nur das Nicht-Vernünftige zu sehen vermocht; auch Kant war durch seine bloß formale Fassung der Vernunft letzten Endes auf diesem Standpunkt festgehalten. Die W.-L. aber hatte, und zwar von Anfang an, die Inhaltlichkeit der Vernunft betont: indem das Faktische von der Vernunft durchdrungen wird, geschieht dasselbe, wovon das Johannesevangelium spricht, wenn es vom Logos sagt: „er kam in sein Eigentum". Das Faktische ist kein der Vernunft absolut Entgegengesetztes, sondern es ist ein abstraktes Schema der Vernunft selber. Es gibt für Fichte kein absolut Unvernünftiges, wie noch bei Kant aller „Stoff" an denjenigen Stellen erscheint, an denen von ihm gesagt wird, daß er von den an sich, also außer der Vernunft seienden Dingen gegeben werde (z. B. Kant, S. W. Hartenstein[2] VI, 31). Von Anfang an hatte die W.-L. dadurch, daß sie die Dinge an sich leugnete, das Dasein auch seinem Inhalt nach in der Vernunft befestigt; aber erst die Untersuchung des religiösen Problems in der Berliner Zeit führte zu der tiefsten Erfassung des Faktischen, zur Erfassung der Bedeutung, die das Faktische für die Synthesis der Geisterwelt hat.

In der frühesten Jenaer Wissenschaftslehre sollte die Religionsphilosophie (in einer gewissen Analogie zu Spinoza) auf das Wechselverhältnis zwischen der Substanz und ihren Akzidenzien begründet werden (Synthese D). Daran hat sich auch später nichts geändert. Der Begriff der intelligiblen Gemeinschaft ist abhängig von jener Fassung des Gottesgedankens. In der „Anweisung zum seligen Leben" wird das Wesentliche, wodurch sich die religiöse

[1] Als Ausnahme aus der jüngsten Zeit sei Wilhelm Lütgerts bedeutendes Buch „Die johanneische Christologie"[2] 1916 hervorgehoben. Hier wird wiederholt Fichtes Auslegung mit Zustimmung zitiert und wird ihre Überlegenheit über heute verbreitete theologische Meinungen ans Licht gestellt (54, 66, 212).

Weltansicht über die sittliche erhebt, in die „klare Erkenntnis" gesetzt, „daß das Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, — sondern, daß es die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar sei" (V, 182). „Gott allein ist und außer ihm nichts" (a. a. O.). Wird aber gefragt, was denn nun Gott sei, so ist die Antwort: „Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut" (184). Es gibt kein anderes wahrhaftes Leben als das Leben Gottes: das Leben Gottes aber ist Liebe (113ff.). Es ist kein Widerspruch hiergegen, wenn Fichte gelegentlich formuliert, das Element des wahrhaftigen Lebens sei der Gedanke. Der lebendige Gedanke ist die Daseinsweise der lebendigen Wahrheit, und die lebendige Wahrheit ist Gott. Gott aber ist nur dadurch lebendige Wahrheit, daß das Nicht-Ich nicht absolut ist, sondern restlos in der Klarheit des absoluten Ich, in Gott aufgeht. Nun aber ist diese Aufhebung des Nicht-Ich dem Intellekt unerreichbar; vielmehr ist die Gewißheit von der Überwindbarkeit jeden Widerstandes gegen das Ich begründet in einem vernunftnotwendigen Tun. So weit hatte schon die „Grundl. d. ges. W.-L." die Antwort gegeben; die spätere Lehre aber fügt die nähere Charakterisierung hinzu, daß das vernunftnotwendige Tun Liebe ist. Und nun sind jene beiden Formulierungen vereinigt: weil Gott die Wahrheit ist, ist sein Leben, wie es in dem von ihm Erfüllten sichtbar wird, Liebe — nicht Liebe als naturhafter Affekt, wie sich versteht, sondern Liebe als tätiges Gemeinschaftsbewußtsein. Wahrhafte Liebe erweist sich wirksam als Bruderliebe, führt Fichte in Anknüpfung an I. Joh. 4, 20 aus (V, 256). Die intelligible Gemeinschaft also, die Gemeinschaft, die dadurch bewährt wird, daß einer des anderen Last trägt, daß „wohlgetan wird auch den Undankbaren, und gesegnet werden mit Taten und Gütern diejenigen, die da fluchen, und in der klaren Vorhersicht, daß sie abermals fluchen werden" (V, 410f.): diese in der göttlichen Liebe begründete Gemeinschaft ist es, die das Nicht-Ich auch in seiner härtesten Gestalt überwindet. Die Erkenntnis der Wahrheit ist die Erkenntnis, daß die absolute Macht die Liebe ist: „Die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibet er ewig, wie er

in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr, als Grundstoff, sind vermittelst der lebendigen Reflexion alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist" (V, 255). — Am eingehendsten haben nächst der „Anweisung zum seligen Leben" die an der Universität Berlin gehaltenen „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie" (die sog. Staatslehre) die religionsphilosophischen Probleme behandelt; aber auch in den Darstellungen der W.-L. selbst kommt in den spätern Jahren in wachsendem Maße der religiöse Grundton zu starkem Ausdruck.

Das ist der bedeutsame Fortschritt der johanneischen Periode Fichtes, daß nun als das Prinzip der Gemeinschaft die Liebe erkannt ist. Gewiß war auch der Gemeinschaftsgedanke in der früheren Zeit (besonders wichtig ist hier die Einleitung in das „Naturrecht") zuletzt im absoluten Ich, also in Gott, begründet. Aber der Gottesgedanke selber war damals noch sehr abstrakt: er schloß allen Gehalt, die ganze Materie der Ichheit nur im allgemeinen, *in abstracto* in sich. Und dementsprechend konnte auch der Gemeinschaftsgedanke nur erst abstrakt ausfallen. Daß es eine individuelle Persönlichkeit nur geben kann zufolge einer Begrenzung durch andere Vernunftwesen, daß also die Persönlichkeit nur in der Gemeinschaft und durch sie „möglich" ist: dies stand schon 1796 fest. Aber jene wechselseitige Begrenzung der vernünftigen Individuen war lediglich als eine Begrenzung durch Pflichten begriffen. Der Gedanke war groß und tief; doch war er noch abhängig von der Kantischen Zuspitzung der gesamten praktischen Philosophie auf den Begriff der Pflicht. Auch die „vollständige Materie der Ichheit" (III, 100) hat Fichte während der Jenaer Zeit nicht anders gemeint, denn als den Inbegriff der unendlich vielen Möglichkeiten konkreter Pflichten, und nur weil hier an die konkreten Pflichten gedacht ist (die als Sinnenwelt anschaubar werden), redet Fichte von Materie oder Gehalt. — Fichte wußte in der Jenaer Zeit also bereits, daß sich die konkreten Pflichten auf das Verhältnis zu den andern Personwesen beziehen: aber der letzte Schritt, der nicht nur die Pflicht, sondern die Gemeinschaft selbst zu etwas Konkretem macht, dieser ganz unkantische Schritt ist in Jena zwar vorbereitet, aber noch nicht eigentlich getan: im ganzen bleibt es, wie bei Kant, dabei, daß das Gemeinschaftsbewußtsein

sich auf die Anerkennung der Pflicht, des gegenseitig verbindenden Sollens gründet. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens weiß Fichte von einem Gemeinschaftsbewußtsein, das viel näher an das Absolute heranführt als das Bewußtsein der Pflicht. Nicht die Pflicht, sondern die Liebe bindet hier Person an Person — nicht jene „pathologische Liebe", von der Kant ganz richtig sagt, daß es „in keines Menschen Vermögen stehe, jemanden bloß auf Befehl zu lieben"; auch nicht jene „praktische Liebe", die Kant von der pathologischen zu unterscheiden versucht und doch nicht klar von ihr zu unterscheiden vermag, weil sie nichts Besseres bezeichnet als dies, daß die Pflichten gerne erfüllt werden; sondern eine Liebe, die ein tätiges Verhalten ist, und deren Begriff in den Kantischen Gedankenkreis darum schlechthin nicht eintreten kann, weil sie in der Gemeinschaft, auf die sie sich bezieht, weder etwas Formales noch etwas empirisch Zufälliges sieht, sondern etwas inhaltlich Bestimmtes und zugleich vernünftig Notwendiges. Eine Ehe bezeichnet gewiß einen Kreis von Pflichten: aber die Ehe ist nicht um dieser Pflichten willen da, sondern diese Pflichten sind um der Ehe willen da: diese stellt die vernünftige Wirklichkeit dar, die jene Pflichten erst begründet. Und wie eine jede wahrhafte Ehe, so hat überhaupt jede sittliche Gemeinschaft ihre sittliche Begründung nicht in einer Pflicht, sondern in dem Gemeinschaftsbewußtsein selbst, durch das sie besteht: Das tätige Gemeinschaftsbewußtsein, die Liebe, ist — in höherem Maße als die Pflicht — Darstellung des Absoluten; in der Liebe lebt der Gehalt der Ichheit —: im Pflichtbewußtsein, dem Bewußtsein des Sollens, stellt sich nur ihre Form dar. Der Gehalt der Ichheit ist der Gehalt des absoluten Ich; im endlichen Bewußtsein erscheint er als der eigentümliche Gehalt einer Persönlichkeit: aber die Persönlichkeit ist nur durch die Gemeinschaft; ihr ganzer Gehalt ist das, was an ihrem Verhältnis zu den Gemeinschaftszusammenhängen, in denen sie steht, wahrhaft Positives ist. „Die Gemeinde der Iche oder Geister, ihre Einheit", ist die Offenbarung des „Seins an sich". „In Individuen ist diese zerrissen nur durch die Form des Bewußtseins... Das einzige Kriterium darum, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird: wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines

Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint" (VI, 70 f.). Die übersinnliche Einheit der intelligiblen Gemeinschaft in der Erscheinung heraustreten zu lassen, ist das sittliche Ziel alles Handelns. Diese Einheit schließt die Fülle alles Gehaltes in sich: nicht nur für eine endliche Persönlichkeit, sondern auch für eine räumlich und zeitlich begrenzte Gemeinschaft von Persönlichkeiten ist sie zu viel. Die Liebe aber als tätiges Gemeinschaftsbewußtsein braucht notwendig, um sich überhaupt tätig erweisen zu können, eine begrenzte Gemeinschaft: die unendliche Gemeinschaft ist nur abstrakt.

Von hier aus wird der historische Einschlag in Fichtes Theorie der Gemeinschaft einleuchtend. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelnheit im Großen und Ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäß, und in jedem derselben jeder Einzelne, jener gemeinsamen sowie seiner besondern Eigenheit gemäß, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus" (V, 578). Die „Reden an die deutsche Nation", denen dieses letzte Zitat entnommen ist, haben den Begriff der Volksgemeinschaft unter den im vorstehenden entwickelten Gesichtspunkten behandelt. Wahrhafte Vaterlandsliebe, heißt es da, umfaßt die Nation „als Hülle des Ewigen" (V, 498):[1] Im Historischen ergreift sie das

[1] Allerdings findet sich dieser letzte Ausdruck fast ebenso schon in den „Briefen an Konstant" (12. Brief): aber dort war er anders gemeint. Das Nationale war dort die bloß zufällige Form des rein Menschlichen, die der vollkommen Gebildete allgemach ablegen soll (10. Brief); die Vaterlandsliebe liebte im Vaterlande nicht die eigentümliche Gestaltung ewiger Lebenswerte, sondern der Bestimmungsgrund des auf das Vaterland gerichteten Handelns war der auf die Menschheit ausblickende Weltbürgersinn. „Vaterlandsliebe ist die Erscheinung, Weltbürgersinn der innere Geist dieser Erscheinung" (12. Brief). Dies ist das Entscheidende in der späteren Geschichtsphilosophie, daß die konkrete Gemeinschaft des Vaterlandes Zweck ist, nicht bloß ein Mittel für die Idee einer universalen Gemeinschaft überhaupt. Mehrere Ausdrücke in den „Briefen an Konstant" rufen durch eine ins Ohr klingende Ähnlichkeit den Gedanken an bekannte Wendungen der „Reden an die deutsche Nation" wach: an dem angegebnen Kriterium erweist sich durchgehends, daß die Ähnlichkeit äußerlich ist.

Überzeitliche; ja es gibt gar keine Möglichkeit, das Ewige ohne Beziehung auf die Welt unserer Pflichten zu erfassen: denn sein innerster Gehalt ist Liebe, tätiges Gemeinschaftsbewußtsein: „Alles Höhere muß eingreifen wollen auf seine Weise in die unmittelbare Gegenwart, und wer wahrhaftig in jenem lebt, lebt zugleich auch in der letztern; lebte er nicht auch in dieser, so wäre dies der Beweis, daß er auch in jenem nicht lebte, sondern in ihm nur träumte“ (V, 558). — Man kann häufig lesen, daß erst die schweren politischen Ereignisse, die tiefe Demütigung Preußens vor allem, Fichtes Geschichtsphilosophie haben reif werden lassen. Das ist auch nicht unrichtig; doch haben die Tatsachen der Geschichte nur eine auslösende Rolle zu spielen gehabt: sie fanden den Denker vor, der sie im klaren philosophischen Bewußtsein zu ergreifen vermochte. Die Wurzeln der neuen Geschichtsphilosophie liegen in der gründlichen Überwindung der abstrakten Pflichtethik durch Anerkennung der auf Liebe gegründeten konkreten Gemeinschaft. Dementsprechend sind denn auch die entscheidenden Einsichten bereits in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804/05) da: man lese, wie Fichte auseinandersetzt, daß es zu den notwendigen Charakterzügen des Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit und der leeren Freiheit gehöre, daß dieses „auf luftige und gehaltleere Abstraktionen Staatsverfassungen aufbauen“ wird (IV, 424). Die positive Ergänzung zu dieser Kritik ist allerdings in den „Grundzügen“ (14. Vorlesung) nur wenig durchgeführt: aber sie drängte nach ihrer Formulierung, und wenn sie drei Jahre später in den „Reden an die deutsche Nation“ geleistet ist, so darf man über dem offenbaren Zusammenhang mit Tatsachen der äußern Geschichte nicht die das philosophische System beherrschende innere Notwendigkeit übersehen.

Es hat ein besonderes Interesse, die Entwicklung der Geschichtsphilosophie Fichtes zu verfolgen. Sie war schon im Jahre 1800 viel genauer ausgebildet, als gemeinhin angenommen wird. Was in den Vorträgen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ wesentlich Neues zu finden ist, ist durch den angegebenen johanneischen Gemeinschaftsgedanken bestimmt. — Die Geschichtsphilosophie von 1800 steht in den „Briefen an Kon-

stant" und in einer (im Anschluß an die ihnen zugrunde liegenden Vorträge) im Sommer 1800 geführten Diskussion mit Ignaz Aurelius Feßler, dem zugeordneten Großmeister der Loge Royale York (abgedruckt im Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei I, 341 bis 348). In dieser Diskussion unternimmt es Fichte, den Begriff des historischen Faktums (der historischen Wahrheit, des historischen Wissens) zu bestimmen. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" heißt die Geschichte „der zweite Teil der Empirie", nämlich neben der Physik (IV, 523): die Verdeutlichung dieses Wortes kann aus jenen Auseinandersetzungen von 1800 gegeben werden: „Faktum ist nur das, was in irgendeinen menschlichen Sinn gefallen. Geschichte ist Überlieferung solcher Sinneneindrücke an andere, in deren Sinn dasselbe nicht fiel. Historisch erwiesen ist mir dasjenige Faktum, ohne welches ein anderes, das in meine Sinne fällt, so gar nicht sein konnte, wie es ist. Jedes Faktum, von welchem die letztere Bedingung nicht gilt, ist mir unerweislich, und ich werde darüber nie, weder für noch wider, etwas behaupten. Jedes Faktum, nach dessen Voraussetzung etwas, das in meine Sinne fällt, nicht so sein könnte, wie es wirklich ist, ist mir erwiesen falsch. Auf den Sinneneindruck reduziert sich sonach zuletzt alle historische Wahrheit: und dieser ist kein aus Teilen Zusammengesetztes, sondern ein Positives, Unteilbares, das da ist oder nicht ist" (an Feßler, Handbuch I, 346).

Und mit diesen formalen methodologischen Sätzen verknüpft sich ferner bereits damals ein Gedanke, der auf ein ganz anderes Problem der „Grundzüge" vorausdeutet. Es ist zum Verständnis nötig, mit zwei Worten auf den Anlaß der Diskussion mit Feßler einzugehen: Feßler arbeitete an einer Geschichte der maurerischen Gnosis. Fichte suchte — dabei auf seine kurz zuvor gehaltenen Vorträge („Briefe an Konstant") zurückgreifend — ihm klarzumachen, daß eine solche unmöglich sei; daß der Begriff des historischen Faktums dahin nicht reiche, wovon es nur mündliche Tradition gibt. Am Maßstab der historischen Wahrheit gemessen bleibt nur übrig, zu bekennen, „daß wir überall nichts wissen, nichts haben, und erst durch unsere eigene Arbeit in das uns seinem Ursprunge nach Unbekannte etwas hineinlegen wollen" (Handbuch I, 347). Deutlicher als im 15. Briefe an Konstant ist

hier das negative Resultat herausgestellt; aber das Positive, das dort ausgesprochen worden war (vgl. oben S. CXCII), klingt doch auch in diese eben angeführten Worte hinein: die Geschichte des Freimaurerbundes ist mythisch, aber die Mythen sind bedeutungsvoll. Feßler ist im Begriffe, geschichtlich bezeugte Fakta mit Hilfe von Fiktionen zusammenzuleimen. Besser würde er sich zu einer „durchaus konsequenten und auf dem Wege der Geschichte unwiderlegbaren Fiktion" entschließen, „diese so einrichten, daß sie für den klügern Kopf zugleich Allegorie wäre; und dem, der es errät, freimütig das wahre Geheimnis und wie wir alle zu unsern Kenntnissen gekommen sind, gestehen. Ich finde," fährt Fichte fort, „da nun einmal eine Freimaurerei ist, schlechthin nichts Unerlaubtes, Jesuitisches, keine *piam fraudem* in einem solchen Verfahren; ich halte mich dabei durchaus für den geraden, ehrlichen und offenen Mann, der ich zeitlebens war und sein werde: dies aber nur deswegen und so lange, weil und wie lange ich bereit sein werde, jedem, der fähig ist, es zu tragen, die wahre Bewandtnis mitzuteilen" (345). Fähig sein, es zu tragen, heißt hier vor allem: das Positive festhalten können, wenn man die historische Form durchschaut. Der Freimaurerbund verlangt von seinen Mitgliedern — so hatte Fichte in einem Abschnitte seiner maurerischen Vorträge, an den er Feßler ganz besonders wieder erinnerte, ausgeführt (16. Brief an Konstant, vgl. oben S. CXCII) —, daß sie willig voraussetzen, die Ordensgeheimnisse möchten Weisheit enthalten, und daß sie sich ernstlich bemühen, diese Weisheit zu finden. Der Sinn der Geheimnisse ist etwas Überzeitliches. Es wäre herzlich wenig erreicht, wenn die maurerischen Gebräuche und Formeln als historische Gebilde begriffen wären — gesetzt, solches Begreifen wäre überhaupt möglich. Aber sehr viel ist dann erreicht, wenn ihr übergeschichtlicher Sinn erfaßt ist, wenn sie in ihrem Symbolwert begriffen sind. Der Symbolwert, dem die historische Form nur als Form der Mitteilung anhängt, der nicht in historischen Tatsachen begründet ist, sondern vielmehr selbst gewisse historische Tatsachen — in diesem Falle das historische Dasein der Freimaurerei — begründet und möglich macht: dieser Symbolwert ist es, der die konsequente mythische Fiktion „auf dem Wege der Geschichte unwiderlegbar" macht. Auf dem Wege

der Geschichte, d. h. durch geschichtliche Fakta können nur wieder geschichtliche Fakta widerlegt werden: die Bedeutung der maurerischen Geheimnisse liegt aber nicht darin, daß sie Fakta zu behaupten scheinen, sondern darin, daß in ihnen dasjenige symbolisch ausgesprochen ist, was allem historischen Maurertum als Überzeitliches zugrunde liegt.

Fichte hat mit dieser Theorie der maurerischen Geheimnisse bereits einen der systematisch wichtigsten Gedanken der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" ausgesprochen. Dort entwickelt die erste Vorlesung das bekannte Schema der fünf Zeitalter: Stand der Unschuld, der beginnenden Sündhaftigkeit, der vollendeten Sündhaftigkeit, der anhebenden Rechtfertigung, der vollendeten Rechtfertigung. Dieser Weltplan ist nicht selbst Geschichte, sondern dasjenige, was aller Geschichte als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt ist. „Über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts hat weder der Philosoph, noch der Historiker etwas zu sagen: denn es gibt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und notwendige Sein. Über die Bedingungen des faktischen Daseins aber als eben hinausliegend über alles faktische Dasein und alle Empirie hat der Philosoph Rechenschaft zu geben: trifft aber etwa der Historiker in seinen Quellen auf dergleichen Rechenschaftsablegungen, so wisse er, daß dies seinem Inhalte nach nicht Geschichte ist, sondern Philosophem: — etwa in der alten einfachen Form der Erzählung, in welcher Form man es Mythe nennt" (IV, 526). „Die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts" werden „als zur Metaphysik gehörig" der Geschichte abgenommen (501). Der Weltplan der fünf Zeitalter sagt also nichts darüber, wie die Geschichte faktisch angefangen habe, und wohin sie führen werde: er sagt aber, welches übergeschichtliche Weltgesetz die Bedingung alles geschichtlich Tatsächlichen ist. Er ist darum auch Maßstab der Beurteilung. Kantischen Denkgewöhnungen gegenüber ist es wichtig, darauf aufmerksam zu machen, daß als Maßstab des Historischen die bloße Idee eines Zieles der Geschichte (etwa das fünfte Zeitalter des Fichtischen Weltplans) nicht ausreicht: in einem solchen Ideal ist das Historische abgestreift. Aber der Maßstab des Historischen hat mit Grund selbst die Form des Histo-

rischen — ganz wie die Mythen: er ist die als Geschichte gedachte Freiheit.

Die Kantianer denken sich die Geschichte als die geschehensollende Entwicklung der Freiheit. Als Anfangszustand wird ein Zustand der naturhaften Gebundenheit angesetzt, als Ziel die absolute Unterordnung alles Naturhaften unter den sittlichen Willen. Die Entwicklung soll geradlinig geschehen; die durch Anfangszustand und ideales Ziel bestimmte gerade Linie ist die Regel für alle Bewertung historischer Verhältnisse. Ganz anders Fichtes Plan der fünf Zeitalter. Er läßt sich durchaus nicht als gerade Linie denken: „Der gesamte Weg, den zufolge dieser Aufzählung [der fünf Epochen] die Menschheit hienieden macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zutun gewesen: und darum mußte sie aufhören, es zu sein" (IV, 405 f.). — Es ist klar, warum Fichte nicht mit einem vernunftlosen Naturzustande anfangen kann: wäre die Menschheit in ihrem Anfange nichts als Natur, kausalgeordnetes Dasein, so wäre nicht abzusehen, wie es die Vernunft anfangen sollte, in diese kausale Weltordnung hineinzukommen: Geschichte der Freiheit ist nur dadurch möglich, daß die Vernunft von Anbeginn an in der Menschheit da ist. „Aus nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen" (527). Allerdings gibt auch Kant schon dem Urmenschen die Bestimmung zur Vernünftigkeit: der Mensch ist ursprünglich das *animal rationabile*, und er hat die Aufgabe, aus sich selbst ein *animal rationale* zu machen (Kant, S. W., Hartenstein[2] VII, 646). Allein die Vernunft ist hier doch nur *in abstracto* gedacht, nicht als lebendige das Dasein in Wahrheit beherrschende Potenz. Vielmehr schneidet Kant jede Frage danach, wie es denn die Vernunft macht, wenn sie in der kausal bestimmten Welt zu wirklichem Durchbruch kommt, als unlösbar ab. „Das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebenden Triebfedern Meister zu werden, ist schlechterdings unerklärlich" (a. a. O. VI, 153 Anm.). „Die Vernunft würde

alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei" (a. a. O. IV, 306). M. a. W., die Ausdrücke *animal rationabile* und *animal rationale* bezeichnen abstrakte Postulate, die das sittliche Bewußtsein an das metaphysische Wesen der Welt stellt; aber einen philosophischen Begriff dieser Wortverknüpfungen hat Kant nicht. Fichte hat ihn im Begriff seines Weltplans.

Es ist vor allem nötig, das erste Zeitalter recht zu verstehen. Hier wird sich auch insbesondere der Punkt entdecken lassen, an dem Fichte den Rahmen seiner ältern Geschichtsphilosophie überschreitet. Fichte will nichts darüber aussagen, wie das Menschengeschlecht tatsächlich in den ersten Jahrzehnten oder Jahrtausenden seines Bestehens gelebt hat: die Grenzen des historisch Erweislichen sind uns viel enger gesteckt. Das erste Zeitalter und damit der ganze Weltplan wäre also nichts als Mythologie, wenn nicht ein geschichtsphilosophischer Zusammenhang sie in sich aufgenommen und sie als Mythen aufgehoben hätte: die Mythen vom goldenen Zeitalter und von der Unschuld des Paradieses sind hier abgelöst; ihr Gehalt ist in die „Metaphysik" übergegangen. Diese aber redet nicht vom tatsächlichen Dasein und von dem in irgendeiner Empirie Möglichen, sondern von den (allerdings, im Gegensatz zu Kant, realen) Bedingungen alles tatsächlichen Daseins, die als solche über alle Empirie hinausliegen. Der Sinn der Lehre vom ersten Zeitalter ist die Anerkennung der sittlichen Weltordnung: einen „Naturzustand" im genauen Sinne des Wortes, einen Zustand, in dem die Menschheit nichts als Natur, nichts als vernunftlos unfreies Dasein gewesen wäre, hat es nie gegeben. Die Beziehung auf die Werte der Freiheit hat immer in ihr gelegen. Das vernunftlose Dasein ist überhaupt nur eine Abstraktion, nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die Naturgesetze sind nicht Gesetze des wahrhaft Wirklichen. In letzter Instanz richten sich alle Verhältnisse der Menschheit jederzeit — im Anfang und auch jetzt, im Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit — nach der Vernunft (der Unterschied der Zeiten liegt darin, ob und mit welcher Einstellung die Menschen persönlich am Leben der Ver-

nunft teilnehmen, ob und wie sie die Zwecke der Vernunft zu ihren Zwecken machen). Das Dasein ist so völlig in der absoluten Vernunft, der sittlichen Weltordnung gehalten, daß nie etwas geschehen kann, was sie zu beeinträchtigen vermöchte. „Daraus, daß die Gattung [im ersten Zeitalter] noch nicht mit freier Tat ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet, folgt nicht, daß diese Verhältnisse überhaupt sich nicht nach ihr richten. Es wäre ja möglich, daß die Vernunft durch sich selber und ihre eigene Kraft ohne alles Zutun der menschlichen Freiheit, die Verhältnisse der Menschheit bestimmte und ordnete. Und so verhält es sich denn wirklich. Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, sowie alles geistigen Lebens. Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Dasein kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Dasein bestehen" (IV, 402).

Die Vernunft also liegt von Anfang an in der Menschheit; sie kann kein Produkt des bloßen Daseins sein. Die Vernunft aber „in jeglicher Gestalt" geht „durchaus nur auf das Leben und die Verhältnisse der Gattung", „keineswegs auf das Leben des bloßen Individuums. Auf das letztere geht der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins" (416, 417). Die Erscheinung der Vernunft ist die Gemeinschaft. Der „Vernunftinstinkt" also, der im ersten Zeitalter die Verhältnisse der Menschheit ordnet, ist nicht als ein Trieb zu denken, den jedes Individuum für sich hätte (so wie wir die Naturtriebe für uns selbst als Individuen haben), sondern als ein Trieb der Gemeinschaft, ein Trieb, der im Individuum nur insofern zur Äußerung kommen kann, als sich dieses als Glied einer Gemeinschaft fühlt. Hier liegt der Punkt, von dem aus man die Theorie des „ursprünglichen Normalvolkes" (527) in den „Grundzügen" versteht, die dann in den „Reden an die deutsche Nation" wieder auftaucht in der vielbesprochenen These, daß die Deutschen ein Urvolk seien. Wer sich klar gemacht hat, wie die Lehre vom Normalvolk, d. h. von einer ursprünglichen Gemeinschaft, durch Fichtes Begriff der Vernunft gefordert ist, der wird zugestehen, daß sich in jener seltsamen Formulierung ein

ernstes (nicht historisches, aber) philosophisches Problem verbirgt; und zugleich wird er davor bewahrt sein, Fichte an dieser Stelle aus Rousseau erklären zu wollen. „Der auffallendste Zug in der Schilderung des Naturmenschen bei Rousseau ist der, daß er in völliger Isoliertheit erscheint. Während uns keine Beobachtung den jetzt lebenden Menschen anders als mindestens im Verband der Horde erblicken läßt, glaubte Rousseau, durch psychologische und ethnographische Erwägungen veranlaßt, hinter diese primitiven sozialen Verbände zurückgehen zu müssen... Nur die Paarungszeit führte die Menschen zusammen" (P. Hensel, Rousseau, Leipzig 1907, 23f.). —

Sechstes Kapitel.

Unruhige Jahre.

Die Professur in Erlangen. Die ausgebreitete Vorlesungstätigkeit, die Fichte als Privatmann, doch unter Begünstigung der einflußreichsten Persönlichkeiten und selbst der Regierung und des Hofes, in Berlin ausübte, wäre im Jahre 1804 beinahe zu Ende gegangen. Rußland und Kurbayern bemühten sich, den Philosophen zu gewinnen: in Charkow und in Landshut waren ihm Professuren angeboten. Fichte trat mit beiden Staaten in Unterhandlungen. Von Rußland forderte er namentlich höheres Gehalt, als ihm angeboten war (Leben u. Briefw.² II, 400), und Bayern gegenüber betonte er, daß er „absolute Lehrfreiheit und Schreibefreiheit" nötig habe, um seine auf eine tiefgehende Neugestaltung des philosophischen Unterrichts zielenden Pläne zu verwirklichen (a. a. O. I, 356). Beide Angelegenheiten waren noch in der Schwebe, als sich eine dritte Möglichkeit zeigte. Am 3. September 1804 schrieb Fichte in einem nach Petersburg gerichteten Privatbriefe: „Im tiefsten Vertrauen eröffne ich Ihnen, daß mir die Berliner es gar zu unsinnig anstellen. Sie wittern, daß ich ins Bayrische gerufen bin (was richtig ist, nur wissen sie nicht recht die Bestimmung), betreiben es seitdem — die Höchsten und Mächtigsten in der Stadt und bei Hofe — mich hier zu behalten, und haben den vernünftigen Gedanken gefaßt,

daß die Berliner Akademie beim König einkommen soll um meine Anstellung in ihrer Mitte mit einer hinreichenden Pension. Damit hat man zögernd geeilt, und heute stehen wir da, daß einer der Direktoren — erst Nicolai bereden will, daß er einwillige, und keinem fällt ein Zweifel ein, ob ich auch einwillige, daß Nicolai einwilligt. Ich werde also für die Schmach dieser Behandlung entweder nach Bayern oder nach Rußland gehen" (a. a. O. II, 401). Aber es kam ganz anders. Die 8 Monate vorher von Fichte in dem oben erwähnten, allerdings nicht bekannt gewordenen Promemoria arg verspottete Akademie lehnte am 28. März 1805 mit 15 gegen 13 Stimmen die Aufnahme Fichtes ab.[1] Fichte blieb dennoch in Preußen. Am 9. April erhielt er die zunächst auf das Sommerhalbjahr 1805 beschränkte, später in eine dauernde umgewandelte Anstellung als ordentlicher Professor an der Universität Erlangen. Ende April reiste er mit seiner Familie ab; im Herbst kehrte er nach Berlin zurück, um seine gewohnten Vorlesungen fortzusetzen.

Die Beziehungen zur Mehrzahl der Kollegen gestalteten sich in Erlangen sehr unerquicklich;[1] doch hörten mehrere seine Vorlesungen, und er selbst hörte bei einigen von ihnen. Auch zu den Studenten gewann er in dem einzigen Semester, das er in Erlangen verbrachte, kein rechtes Verhältnis; seine Vorlesungen wurden nur wenig verstanden, und seine Hörsäle leerten sich infolge davon mit bedenklicher Schnelle. — Im folgenden Jahre schrieb er in Berlin für den Minister von Hardenberg seine „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen" (S. W. XI, 275—294, vollständig und genau bei Erben 50—73), die eine weitere Ausführung des Programms darstellen, das er schon der kurbayrischen Regierung vorgelegt hatte, als die Professur in Landshut für ihn in Frage war. Die Erfahrungen, die

[1] Über die an unfreiwilliger Komik reichen Verhandlungen vgl. A. Harnack, Gesch. d. Preuß. Akademie der Wissensch. zu Berlin, Bd. I, 2. Hälfte (Berlin 1900), 544—551.

[1] Vgl. Wilhelm Erben, Fichtes Universitätspläne (Innsbruck 1914) 14, sowie H. Schulz, Aus F.s Leben 47 f. Durch Erbens Feststellungen ist das freundliche Bild, das I. H. Fichte vom Erlanger Aufenthalt seines Vaters gezeichnet hatte, gründlich zerstört worden.

er in Jena gesammelt hatte, sollten fruchtbar gemacht werden (vgl. oben LXXVIII): „Eine Akademie, die wahrhaft Akademie sei," nämlich „eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs" sollte eingerichtet werden: „Soll die Akademie wirklich existieren, so muß sie etwas leisten, das durchaus weder ein Buch, noch irgend etwas anderes in der Welt außer ihr zu leisten vermag. Sie muß schlechthin alles, was im Buche theoretisch und tot auch stehen kann, praktisch und zu einem lebendigen Besitztume des Schülers machen" (Erben 51/52). Hardenberg ließ von Altenstein ein Gutachten über Fichtes Vorschläge ausarbeiten; es fiel sehr günstig aus. Allein als das nächste Sommersemester heranrückte, ließ sich Fichte wegen des drohenden Krieges von der Verpflichtung, nach Erlangen zurückzukehren, entbinden, und als der Krieg durch den Tilsiter Frieden beendigt war, hatte Erlangen aufgehört, preußisch zu sein.

Der Krieg gegen Frankreich. Königsberg. Fichte hatte von jenem Kriege das Höchste gehofft. „Es soll durch ihn die Frage entschieden werden, ob dasjenige, was die Menschheit seit ihrem Beginne durch tausendfache Aufopferungen an Ordnung und Geschicklichkeit, an Sitte, Kunst und Wissenschaft und fröhlichem Aufheben der Augen zum Himmel errungen hat, fortdauern und nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung fortwachsen werde; oder ob alles, was Dichter gesungen, Weise gedacht und Helden vollendet haben, versinken solle in den bodenlosen Schlund einer Willkür, die durchaus nicht weiß, was sie will, außer daß sie eben unbegrenzt und eisern will! Die Entscheidung hierüber ist endlich, nach vereitelten Versuchen anderer, demjenigen Staate in Europa anheimgefallen, der im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen, und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muß; gleichsam, als ob er recht eigentlich zu diesem Zwecke in der neuern Zeit sich entwickelt und seine Bedeutsamkeit erhalten hätte" (S. W. VII, 506). Hier ist der Staat als konkrete sittliche Gemeinschaft gedacht: er ist selbst ein sittlicher Wert, er begründet Pflichten — jetzt vor allem die Pflicht, von dem Interesse dieses Krieges höher als von dem Interesse des eignen Lebens oder irgendeinem anderen Interesse ergriffen zu sein

(a. a. O.). Doch ist darauf aufmerksam zu machen, daß dieser Patriotismus, dieses Gemeinschaftsbewußtsein nicht positivistisch, sondern „vernünftig" ist: seine Wurzeln liegen in einer weltbürgerlichen Gesinnung,[1] nicht in einer dumpfen Gebundenheit an die ererbte Scholle und die angestammte Sitte. Die Liebe, die sich auf das wahre Vaterland richtet, umfaßt in der begrenzten Gemeinschaft die Menschheit; eine endliche Gemeinschaft ist nur dann würdig, geliebt zu werden und Opfer zu nehmen, wenn sie durch ihren Gehalt über sich hinausdeutet auf das Absolute. So glühend Fichtes Patriotismus war: er war nie anders gemeint als „vernünftig"; für Fichte hatte die Vernunft aufgehört, eine leere abstrakte Form zu sein, sie war ihm Substanz geworden, und darum konnte sie feuriges Leben ent-

[1] Vgl. in dem wenige Wochen vorher (Sommer 1806) geschriebenen ersten Gespräch über den „Patriotismus und sein Gegenteil" folgende Stelle: „Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechts im Menschengeschlechte erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht... Es wird Ihnen, wenn Sie den aufgestellten Begriff noch mehr in der Nähe ansehen, zugleich einleuchten, daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt wirklich geben könne, sondern daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus notwendig Patriotismus werden müsse... Wo irgend der herrschende Wille ist, daß der Zweck des Menschengeschlechts erreicht werde, da bleibt dieser Wille nicht untätig, sondern er bricht aus, arbeitet und wirket nach seiner Richtung. Er kann aber nur eingreifen in die nächsten Umgebungen, in denen unmittelbar als lebendige Kraft er lebet und da ist. So gewiß er nun in irgendeinem Staate lebet, so stehen diese Umgebungen unter den Wirkungsmöglichkeiten des Staates, in dem er lebt, welcher Staat durch seine eigne organische Einheit sich scheidet von der übrigen Welt und so die Wirksamkeit jenes seines guten Bürgers, zwar in seinem Medium und nach seinen Gesetzen, innerhalb seiner selbst, fortleitet, da aber, wo er selber sich abscheidet von der Umgebung, auch dieser Wirksamkeit den ihn selbst als Einheit haltenden Damm vorsetzt. Und so wird denn jedweder Kosmopolit ganz notwendig, vermittelst seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot; und jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot ist, ist eben darum der regsamste Weltbürger, indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Geschlecht" (Ausgabe von H. Schulz, Leipzig 1918, 10 f.; S. W. XI, 228 f.).

zünden. Selbstverständlich ist Fichtes weltbürgerliche Gesinnung, seitdem er den Gehalt der Vernunft in den konkreten Gemeinschaftsbeziehungen suchen gelernt hatte, etwas anderes geworden als sie im Jahre 1800 gewesen war (vgl. oben S. CCV Anm.). Sie bedeutet nunmehr das Bewußtsein der unbegrenzten Allgemeingültigkeit der gemeinschaftbegründenden Ichheitsinhalte: eine konkrete sittliche Gemeinschaft schließt sich zwar durch den ihr Sosein begründenden Ewigkeitsgehalt insofern in sich ab, als sie eben hierdurch ihren eigentümlichen Charakter hat; aber so sehr sie auch ihre sittliche Eigentümlichkeit zu wahren und mithin ihre Grenzen festzuhalten strebt, so betrachtet sie doch ihren sittlichen Gehalt nicht als ihr Privateigentum, woran die außerhalb Stehenden keinen Teil haben dürften. Im Gegenteil, so gewiß das Bewußtsein ihrer Eigenart ein Bewußtsein konkreter Sittlichkeit ist, so gewiß lebt in ihr der Trieb, über ihre und über alle Grenzen hinaus Anerkennung ihres Wertbewußtseins zu bewirken; jede konkrete sittliche Gemeinschaft will durch ihr bloßes Dasein in sittlichem Sinne über sich hinauswirken. Dieser Wille zur Universalität, der die quantitative Begrenztheit der eignen Gemeinschaft nicht zerstört, sondern sie zur Voraussetzung hat, ist das Wesen von Fichtes weltbürgerlicher Gesinnung in der johanneischen Periode.

Fichte machte der Regierung das Anerbieten, als Redner mit ins Feld zu ziehen, damit „die Ersten des Heeres und die Besten, die der reinen und klaren Besinnung fähig sind“ (S. W. VII, 505), sich an gewissen Tagen „zu ernster und feierlicher Betrachtung über die nächste große Bestimmung sich um ihn versammelten“ (507). „Schwerter und Blitze“ wollte er reden — und nicht gefahrlos und sicher begehrte er dies zu tun; sondern mit aller Klarheit, mit allem Nachdruck, mit seines Namens Unterschrift wollte er Wahrheiten aussprechen, die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind (510). Wenn es, um Anstoß zu vermeiden, für nötig gehalten würde, wollte er, als alter Theologe, im Talar des Predigers sprechen, lieber aber in der „freieren Form eines weltlichen Staatsredners“ (507), als ein „Gesandter der Wissenschaft und des Talentes“ (509). — Sein Anerbieten wurde mit höflichem Danke abgelehnt.

Gleichwohl nahm Fichte, als das Kriegsunglück schwer über Preußen hereinbrach, seine Stellung bei den Männern der Regierung. Er wollte „seine Anhänglichkeit an die gute Sache öffentlich zeigen“ (Leben u. Briefw.² I, 382), wich deshalb, bevor die Franzosen in Berlin einzogen, nach Königsberg aus, und setzte in einem Schreiben an den König seine Absicht auseinander, bis zum Äußersten bei der preußischen Monarchie auszuhalten. In Königsberg hatte er, solange das Hauptquartier dortselbst war, viel Verkehr mit den ersten Beamten des Staates; am 20. Dezember 1806 wurde er „von jetzt bis zu hergestellter Ruhe“ ordentlicher Professor an der Universität; er las auch im Winter 1806/07 Kollegia (Leben u. Briefw.² I, 383; H. Schulz, Aus F.s Leb. 53), fand jedoch bald, daß die Hyperboreer von den Küsten der Ostsee für die W.-L. nicht reif seien. Für das folgende Sommersemester kündigte er zwar 4 Kollegia an, wußte jedoch die Abneigung der Königsberger Studenten gegen das Honorarzahlen so geschickt zu benutzen, daß nicht eine Vorlesung zustande kam. Das Verhältnis zu den Kollegen war auch hier wieder nicht ungetrübt (H. Schulz, Aus F.s Leben 53). — Gleichzeitig mit der Ernennung zum Professor hatte er die zum politischen Zensor in Königsberg erhalten: als solcher hatte er die Königsberger Hartungsche Zeitung zu beaufsichtigen. Aber schon Ende Februar 1807 wurde ihm dieses Amt wieder entzogen: ein Bericht über die Schlacht bei Eylau, den er, da er aus offizieller Feder kam, hatte genehmigen müssen, hatte beim König Anstoß erregt.

Fichtes Familie war in Berlin zurückgeblieben. Im Frühjahr 1807 bat ihn seine Frau, zu ihr zurückzukehren; da aber Berlin noch von den Franzosen besetzt war, schrieb er ihr, sein Weggehen würde zu einem feigen Entlaufen werden, wenn er unter solchen Verhältnissen zurückkäme: „Hält mich auch kein anderer beim Worte, so wird es um desto mehr Pflicht, daß ich mich selbst dabei halte. Gerade, wenn andere deutsche Gelehrte von Namen sich wankelmütig zeigen, muß der bisherige rechtliche um so fester stehen in seiner Redlichkeit. — Die Gründe unsers Verfalls, daß ich nun eben nichts zu demselben beigetragen, daß wir zu Aufopferungen bereit gewesen, die man verschmäht, daß wir andere sehr wesentliche Einbuße dadurch erlitten haben, führst Du richtig an;

dennoch aber muß man niemals die Menschheit aufgeben, sich stets in der Lage erhalten, zu ihrem Dienst gerufen werden zu können; nie aber sich in eine solche Lage bringen lassen, wobei man wirklich verschlimmert werden oder wenigstens zweideutig erscheinen könne" (Leben u. Briefw.² I, 385).

Fichte bemühte sich, auch schriftstellerisch dem Vaterland zu dienen. Er unterstützte die neugegründete, im vornehmsten Sinne vaterländische Zeitschrift „Vesta" (hrsg. von Fr. v. Schrötter und Max v. Schenkendorf in Königsberg) durch seine Mitarbeit. Gleich das erste Heft bringt einen sehr bedeutenden Beitrag von ihm: „Über Machiavell als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften." Die Abhandlung ist geschrieben, um auf den König Eindruck zu machen. Sie stellt zunächst den Gesichtspunkt fest, aus dem der viel verkannte und geschmähte Florentiner zu verstehen ist; sie verkennt nicht die Schranken seiner Persönlichkeit, fordert aber eine gerechte Beurteilung, die die Fülle des Positiven würdigt, das in seinem Charakter war und in seinen Schriften zum Ausdruck gekommen ist. „Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Not- und Hilfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage, in der sich einer befinden könnte" (S. W. XI, 406). Vor allem, erklärt Fichte, ist das, was Machiavell über das Verhältnis des Regenten zu anderen Staaten sagt, heute noch in vollem Maße zu beherzigen: stets muß den politischen Maßnahmen der Satz zugrunde gelegt werden, „daß jeder jede Gelegenheit ergreifen werde, um dem andern zu schaden, so oft er seinen eignen Vorteil dabei zu ersehen glauben wird. Man hat sich hier nicht darauf einzulassen, ob die Menschen wirklich also gesinnt sind oder nicht; davon haben wir nicht geredet, und es gehört nicht hierher. Wir haben nur gesagt: nach dieser Voraussetzung muß man seine Berechnung machen" (422). „Man glaube nicht, daß, wenn alle Fürsten so dächten und nach den aufgestellten Regeln handelten, der Kriege in Europa kein Ende sein würde. Vielmehr wird, da keiner den Krieg anzufangen gedenkt, wenn er es nicht mit Vorteil kann, alle aber stets gespannt und aufmerksam sind, keinem irgendeinen Vorteil zu lassen, ein Schwert das andere in Ruhe erhalten. . . Mehr als die Hälfte der Kriege sind durch große Staatsfehler der Angegriffenen, welche

dem Angreifer die Hoffnung eines glücklichen Erfolgs gaben, entstanden" (425 f.). Der Verantwortung des Fürsten sind die höchsten Güter, die seine Nation erworben hat, anvertraut: er darf sie nicht wie seine Privatangelegenheiten behandeln, indem er auf die Treue und die Redlichkeit der andern baut; Privatangelegenheiten haben eine Rechtsordnung über sich: im Verhältnis zu andern Staaten aber gibt es nur das Recht des Stärkeren, „und dieses Verhältnis erhebt den Fürsten über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: *Salus et decus populi suprema lex esto.* Diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst tut es, unsers Erachtens, not, bei unserm Zeitalter zu erneuern" (427). — Aus den Stellen aus Machiavells Schriften, die den zweiten Teil der Abhandlung ausmachen, ist der Abschnitt „Machiavells Schilderung der Franzosen und der Deutschen seiner Zeit"[1] besonders bemerkenswert. Die Franzosen sind in sehr wenig vorteilhaftem Lichte gezeichnet; unverkennbar ist Fichtes Absicht, durch die Auswahl geeigneter Stellen seinem König zu sagen, was für Leute die Feinde in Wahrheit seien. „Die Natur des Franzosen ist begehrlich nach fremdem Gute; nachher sind sie Verschwender dieses, sowie zugleich des eignen." „Sie sind gieriger auf Geld denn auf Blut. Sie sind freigebig lediglich in Audienzen." „Demütig im Unglücke, im Glücke insolent." An den Deutschen wird ihre einfache Lebensweise und kriegstüchtige Art gerühmt. „Und auf diese Weise genießen sie denn ihres derben und kräftigen Lebens, und ihrer Freiheit."

Fichte war tief davon durchdrungen, daß eigne Schuld die Widerstandskraft des deutschen Volkes gegen den fremden Eroberer gelähmt habe. Durch seinen „Machiavell" klingt die Anklage hindurch; das in Königsberg nach eingehenden Pestalozzistudien entstandene zweite Gespräch über den „Patriotismus und sein Gegenteil", das die besten Grundgedanken der „Reden an

[1] S.. 74—79 des Originaldruckes; bei dem Wiederabdruck in den „Musen", hrsg. von Fouqué und Neumann, Jahrg. 1813, und ebenso in Fichtes S. W. XI weggelassen; in der „kritischen Ausgabe" (J. G. Fichte, Machiavell, nebst einem Briefe Carls von Clausewitz an Fichte, Leipzig 1918) von Hans Schulz S. 52—56.

die deutsche Nation" bereits im Zusammenhange entwickelt, redet von der Selbstsucht, die infolge unseres Erziehungssystems zur einzigen Triebfeder des menschlichen Lebens werde, und vor der Bürgersinn, Moralität und Religion verschwinden (Ausgabe v. Hans Schulz, Leipzig 1918, 49; S. W. XI, 263).

Durch Zensurschwierigkeiten wurde die Drucklegung der Gespräche über den Patriotismus verhindert; nicht lange danach aber kamen die (erst im Jahre 1824 von der preußischen Zensur unterdrückten[1]) „Reden an die deutsche Nation", die es gleich in ihrem Beginne mit gewaltigem Ernst aussprachen, daß die Selbstsucht das Gemeinschaftsbewußtsein aufgelöst hat; daß dadurch dem deutschen Volke das Vermögen verloren gegangen ist, in den Zeitfluß einzugreifen; und daß eine Erhebung aus diesem Zustande nur möglich ist, wenn das deutsche Volk wiederersteht als eine „Einheit, in der kein Glied irgendeines andern Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal hält" (V, 378). In den Königsberger Briefen Fichtes dasselbe Thema: „Es kommt mir vor, als ob die Hiesigen kein Herz hätten, sondern die leere Stelle desselben nur eine unnatürliche Erweiterung des Magens ausfüllte," schreibt er am 18. Dezember 1806 an seine Frau (Leben u. Briefw.[2] I, 376). Bestimmter am 18. April 1807 an den Minister v. Altenstein über den Königsberger Pöbel: „Dieser schreit noch jetzt, wenn ihm irgendeine Frechheit, z. B. der schändliche Wucher, den er in den Tagen der Not getrieben, nicht geduldet werden soll: o, wenn doch die Franzosen kämen; wir wollen ihnen selber die Tore aufmachen" (H. Schulz, Aus Fs. Leben 52). Und ein paar Wochen später, am 20. Mai, wieder an seine Frau: „Wie ich die Menschen diesen Winter kennen gelernt, läßt sich nicht sagen. Den Leichtsinn, die Sorglosigkeit mitten im Schiffbruche; daneben andere, die aus dem Brande so viel zu rauben suchen als irgend möglich, ungeachtet sie mit eigenen Augen sehen könnten, daß sie es nicht für sich rauben! Dennoch hasse oder verachte ich sie weit weniger als sonst; es scheint, ich mußte zu der Tiefe der Einsicht in ihr Wesen kommen, um endlich

[1] Ganz ohne Zensurschwierigkeiten war es übrigens schon bei der ersten Drucklegung nicht abgegangen.

ganz Ruhe zu erhalten und ganz rein in meinem verbrüderten Geschlechte nur Gott zu dienen" (Leben u. Briefw.[2] I, 388). Diese letzten Worte bestätigen wieder, daß das Vaterland, dem Fichte dient, im Ewigen gegründet ist: „Die Eine und ewige Wahrheit", heißt es im zweiten Gespräch über den Patriotismus, „ist das Einzige, was die Menschen zu Einigkeit der Gesinnung verbindet und dieselben als Einheit in ihren ewigen Urquell einsenkt" (S. W. XI, 262). Wenige Menschen haben das nationale Unglück so schwer empfunden wie Fichte: denn in wenigen war das Gemeinschaftsbewußtsein von solcher Stärke und Tiefe; aber eben weil es von solcher Tiefe war, weil es seine Wurzeln bis ins absolute Diesseits alles Historischen hineinerstreckte, darum entbehrte Fichte auch der Kraft nicht, das Unheil zu tragen. Die lebendige ewige Wahrheit, die alle echte Gemeinschaft begründet und trägt, konnte ihm nicht entrissen werden: ihr diente er, wenn er der Gemeinschaft diente, deren historische Gestalt nicht der letzte Gegenstand seiner Liebe war.

Der erste Band der „Vesta" enthält außer der Abhandlung über Machiavell noch einen zweiten Beitrag von Fichte: „Dantes irdisches Paradies (28. Gesang des Purgatorium)." Durch seinen Freund Bernhardi, den Sprachforscher und Verfasser der Bambocciaden, Tiecks Schwager, angeregt, hatte er sich mit dem Italiänischen, Spanischen und Portugiesischen vertraut gemacht. In Königsberg hat er, wie auch schon der Machiavell beweist, besonders das Italiänische gepflegt. Am 19. Mai 1807, seinem 45. Geburtstage, verbrachte er den Abend in geistig angeregter Gesellschaft. „Um die Geister etwas höher zu stimmen," las er sein damals noch ungedrucktes Manuskript der Übersetzung jenes erstaunlich beziehungsvollen Gesanges vor, der den Garten Eden als das Pfand ewigen Friedens nennt, das Gott dem Menschen gegeben hat. Durch eigne Schuld ist der Mensch in Jammer und Schrecknisse gekommen: aber die niedern Dünste vermögen nicht bis dahin zu dringen, wo die Buße anhebt; im Reich der sittlichen Erneuerung ist der Mensch frei. Gottes Gnade läßt den schuldig Gewordenen wieder aufsteigen zu dem Paradies, von dem die Menschheit ausgegangen ist: hier trinkt er aus dem Doppelquell Lethe und Eunoë, der die Last des Schuldgedächtnisses von ihm

nimmt und ihm die Erinnerung jeder guten Tat wiedergibt. Fichtes Übersetzung ist ungelenk; die ersten acht Terzinen sind mühsam gereimt, dann geht es in Prosa, aber auch hier ohne Leichtigkeit weiter. Und doch hatte Fichte an jenem Abend den zweifellos richtigen Eindruck, seinen Tischgenossen eine ungewöhnliche geistige Erhebung vermittelt zu haben. Auf ihnen allen lag der Druck der schweren Zeit, sie alle waren wie die Büßenden, die sich nach Erlösung sehnen, nach einem Freiwerden von der Qual des schuldbeschwerten Daseins. Fichte hat mit großer Feinfühligkeit gerade den Gesang vom irdischen Paradies aus Dantes göttlichem Gedicht herausgegriffen, den Gesang von der ewigen Liebe, die das aus Schuld geborne Elend in nichts zerfließen läßt, wenn der Mensch durch tiefe Einkehr in sich selbst jene Reinheit der Gesinnung wiedergewonnen hat, die ihn reif macht, emporzusteigen zu den Sternen.

Auch die Wissenschaftslehre ist in der Königsberger Zeit gepflegt worden — nicht bloß in den Vorlesungen. Sowohl ein Brief an die Gattin aus dem Dezember 1806 (Leben u. Briefw.^{2} I, 376) wie ein solcher an den Minister v. Altenstein aus dem Juni 1807 meldet von bedeutsamen Fortschritten: Fichte glaubt sich dem ersehnten Ziel seines Lebens nahe, einer „vollendeten Darstellung" der W.-L. „Dann ist mein Testament gemacht, und ich kann mein Leben, das sodann keinen absolut notwendigen Zweck mehr hat, feil tragen" (H. Schulz, Aus F.s Leben 53). —

Am 13. Juni, drei Tage vor dem Einzuge der Franzosen, schied Fichte von Königsberg. Er mochte nicht auf einem von dem Feinde besetzten Boden leben; sein Urlaubsgesuch wurde „mit höchster Achtung und Güte" behandelt (Leben u. Briefw.^{2} I, 390). Er reiste zunächst nach Memel, und als zu befürchten war, daß ein freies Preußen bald nirgends mehr sein werde, zu Schiff nach Dänemark. Am 9. Juli, dem Tage des Tilsiter Friedens, kam er in Kopenhagen an. Gerne hätte er hier gewartet, bis die fremden Truppen Berlin verlassen hätten; aber der Friedensvertrag bestimmte, daß diese bis zur Bezahlung der außerordentlich hohen Kriegskosten blieben, und dieser Zeitpunkt war nicht abzusehen. Auf die Bitten seiner Frau kehrte Fichte darum im August zu den Seinigen zurück.

Siebentes Kapitel.

Wieder in Berlin.

Der Universitätsplan und die Reden an die deutsche Nation. Varnhagen von Ense hat in seinen „Denkwürdigkeiten des eignen Lebens“ (² I, 469 f.) eine anschauliche Schilderung des Berliner Lebens nach dem Friedensschluß gegeben: „Berlin empfand von dem Frieden nichts. Eine teilweise Fensterbeleuchtung in mehreren Straßen der Stadt gab mir ein schlechtes Bild dürftiger Freude, wo in der Tat mehr Ursache zum tiefsten Schmerze vorhanden war. Einige preußische Offiziere hatten sich die Befriedigung nicht versagt, ihre bis dahin geächtete Uniform wieder anzulegen, allein schnell belehrte ein strenges Verbot des französischen Kommandanten die Voreiligen, daß hier noch niemand sich unterstehen dürfe, wieder ein Preuße zu sein. Französische Verwaltung, französische Besatzung, die letztere noch die wenigst feindliche, setzten ihr Wesen fort, als habe der Krieg noch nicht aufgehört, sie richteten sich auf längere Zeit nur noch bequemer und drückender ein und verhehlten es nicht, daß sie nun erst recht alle Hilfsmittel des Landes noch erschöpfen wollten. Vorstellungen der städtischen Behörde, der ständischen Körperschaften, der Gemeinden, nichts fruchtete, die Lasten stiegen ins Ungeheure. In dieser Zeit des Jammers fühlte man sich gewaltsam auf das geistige Leben hingeworfen, man vereinte und ergötzte sich in Ideen und Empfindungen, welche das Gegenteil dieser Wirklichkeit sein wollten. Nicht wenig verstärkt wurde dieser Sinn durch das Wiedererscheinen Fichtes, der von Königsberg über Kopenhagen nach Berlin unerwartet gegen Ende des August zurückkam.“ Ihren bedeutsamsten Ausdruck fand die Hinwendung zu den Werten des geistigen Lebens in der **Gründung der Universität Berlin.** Schon im Juli hatte Fichte aus einem Briefe seiner Frau von diesem Vorhaben gehört. Am 10. August versprach der König einer Abordnung von zwei Professoren der verlornen Universität Halle, es solle ein neues Lehrinstitut in Berlin eingerichtet werden. Am 4. September beauftragte er den Geh. Kabinettsrat Beyme, die Ausführung „in an-

gemessener Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften" in die Wege zu leiten, und dieser richtete sofort an Fichte (sowie an Friedrich August Wolf) die Aufforderung, ihn durch eingehende Pläne zu unterstützen. Freilich mußte Beyme schon wenige Wochen später zurücktreten; die Unterrichtsverwaltung wurde dem Freiherrn v. Stein als Minister des Innern unterstellt.

Vom 19. (29.?) September ab reichte Fichte abschnittweise seinen „Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe", ein (S. W. VIII, 95—204). Völlig unbekümmert, die neue Hochschule den bestehenden Universitäten ähnlich zu gestalten, hat er auf diesen Blättern die schon für die Neuordnung von Erlangen aufgestellte Forderung einer „Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches" (und zwar, im Gegensatz zu den „niederen Gelehrtenschulen", des Verstandesgebrauches nicht als bloßen Auffassungsvermögens oder Gedächtnisses, sondern als Beurteilungsvermögens) wiederum erhoben. Zunächst wird die Forderung aus dem wissenschaftlichen Zustande der Zeit begründet, und dann wird auseinandergesetzt, wie unter den gegebenen Verhältnissen der aufgegebene Begriff verwirklicht werden könne. Dabei werden die gegebenen Verhältnisse höchst selbstherrlich behandelt. Die Akademie der Wissenschaften sollte nach dem Willen des Königs in Verbindung mit der neuen Lehranstalt gesetzt werden: Fichte nimmt denn auch Rücksicht auf sie; aber die Stellung, die er ihr anweist, macht etwas gänzlich Neues aus ihr, „da das, was sie bis jetzt gewesen, gar nicht länger das Recht hat, da zu sein" (a. a. O. 102). Die Strenge, mit der Fichte die Einrichtung seiner Musterhochschule durchgedacht hat, kann dem Leser Bewunderung abnötigen. Aber die Freiheit der Wissenschaft, die Freiheit des Lehrens und Lernens wird hier durch so viele Zwangsbestimmungen gehütet, daß füglich bezweifelt werden darf, ob sie in solcher Eingeschnürtheit überhaupt gedeihen könnte. Die regularen Studierenden — „es wird sich wohl auch eine anständige deutsche Benennung für sie finden lassen" (144) — „treten zusammen zu einer einzigen großen Haushaltung, zu gemeinschaftlicher Wohnung und Kost, unter einer angemessenen liberalen Aufsicht. Ihre Bedürfnisse ohne alle

Ausnahme, nicht ausgeschlossen Bücher, Kleider, Schreibmaterialien usf. werden ihnen von der Ökonomieverwaltung in Natur gereicht, und sie haben, die Verwaltung eines mäßigen Taschengeldes abgerechnet, während ihrer Studienjahre mit keinem anderen ökonomischen Geschäfte zu tun... Sie werden fortdauernd erforscht und in ihrem Geistesgange beobachtet" (143). Die Vorzüge der mittelalterlichen Klosterschulen vor der Ungebundenheit des modernen Studentenlebens wären bei solcher Einrichtung allerdings wieder erreicht; aber wo hielte es ein hervorragend begabtes Menschenkind aus, Tag für Tag auf seine neusten Fortschritte untersucht zu werden! Das Moment der Willkür, das vom Begriff der menschlichen Freiheit nicht getrennt werden kann, braucht viel mehr Spielraum, als die von Fichte geforderte „angemessene liberale Aufsicht" gewähren würde.[1] — Im ganzen sind der Regierung 13 verschiedene Pläne für die Gestaltung der neuen Universität eingereicht worden. Die Angelegenheit verzögerte sich. Nach Steins Entlassung kam sie an Wilhelm v. Humboldt, der sie durchführte, Fichtes Vorschläge mit freundlicher Anerkennung beiseite schiebend.

In manchem Betracht nahe verwandt mit dem Universitätsplan sind die Reden an die deutsche Nation, die Fichte im Dezember 1807 begann. Hier wie dort steht ein Erziehungsproblem in der Mitte, und Fichte selbst hat schon im Universitätsplan den Kernpunkt, um den es ihm dann in den Reden zu tun war, bestimmt angegeben. Im letzten Paragraphen des ersten Abschnittes, nachdem der Begriff der neuen Hochschule im allgemeinen festgestellt ist, sagt er: „Der bis hierher entwickelte Begriff, selbst angesehen in einem wissenschaftlichen Ganzen, gibt der Kunst der Menschenbildung oder der Pädagogik den Gipfel, dessen sie bisher ermangelte. Ein anderer Mann hat in unserem Zeitalter die ebenfalls vorher ermangelnde Wurzel derselben Pädagogik gefunden. Jener Gipfel macht möglich die höchste und letzte Schule der wissenschaftlichen Kunst; diese Wurzel macht möglich die erste und allgemeine Schule des Volks, das letzte Wort nicht für

[1] Eine sehr anerkennende Beurteilung hat Fichtes Hochschulpädagogik bei Alois Riehl gefunden: „Fichtes Universitätsplan," Berlin 1910.

Pöbel genommen, sondern für die Nation. Der mittlere Stamm der Pädagogik ist die niedere Gelehrtenschule. Aber der Gipfel ruht fest nur auf dem Stamme, und dieser zieht seinen Lebenssaft nur aus der Wurzel; alle insgesamt haben nur an-, in- und durcheinander Leben und versicherte Dauer" (S. W. VIII, 116). „Daß die Menschenbildung im großen und ganzen aus den Händen des blinden Ohngefährs unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst komme": das ist die dringende Aufgabe aller Pädagogik. Das böse Prinzip, die Selbstsucht, ist zum Prinzip des Zeitalters geworden: „es ist sich selbst vollkommen klar geworden, und schreitet frei und besonnen und ohne alle Scheu und Scham vorwärts. Klarheit siegt allemal über die Dunkelheit; und so wird denn das böse Prinzip ohne Zweifel Sieger bleiben so lange, bis auch das Gute sich zur Klarheit und besonnenen Kunst erhebt" (117). In diesen Worten, die es am allerdeutlichsten sagen, was Fichte mit seinem Universitätsplan eigentlich will, daß er nämlich auch hier die Verwirklichung einer wahrhaften Gemeinschaft als Endziel ins Auge gefaßt hat, — in diesen Worten deutet der „Deduzierte Plan" zurück auf das zweite Gespräch über den Patriotismus und vorwärts auf die „Reden an die deutsche Nation". Das Reich der Selbstsucht zu zerstören durch eine neue Erziehung, ist die große Forderung dieser Reden. Und diese neue Erziehung soll anknüpfen an den von Pestalozzi vorgeschlagnen Unterrichtsgang. Pestalozzis Tat ist aus echtem Gemeinschaftsbewußtsein entsprungen, aus „einem unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Triebe, aus der Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Diese allmächtige Liebe hatte ihn zu ihrem Werkzeuge gemacht und war das Leben geworden in seinem Leben" (V, 513 f.). Echte Liebe behandelt den Menschen, mit dem sie Gemeinschaft sucht, als Subjekt, — und mit diesem einen Wort ist der gewaltige Abstand von der alten Erziehungsweise bezeichnet, die im Menschen nichts Besseres sah als ein von seinen selbstsüchtigen Trieben durch das Dasein gehetztes Wesen — also ein Objekt. Eben darin, daß sie dies ganz offen, wie etwas ganz Selbstverständliches bekannte, zeigte sie, daß in ihr das böse Prinzip sich selbst vollkommen klar geworden war (vgl. schon IV, 421, 424 f.). Nicht als ein passives, durch die Motive der Furcht und der Hoff-

nung bestimmbares Objekt darf der Zögling von seinem Erzieher behandelt werden, nicht ein Anfüllen des belastbaren Gedächtnisses mit einem gewissen Maß des Erkenntnisstoffes ist die Aufgabe: „Die neue Erziehung geht unmittelbar nur auf Anregung regelmäßig fortschreitender Geistestätigkeit. Die Erkenntnis ergibt sich nur nebenbei und als nicht außenbleibende Folge“ (V, 399). Nur Subjektstätigkeit führt ins Reich der Wahrheit. Die bisherige Pädagogik hat die Wahrheit behandelt, als könnte sie in das passiv stillhaltende Gedächtnis wie auf eine geduldige Wachstafel geschrieben werden; aber Wahrheit ist lebendige Tätigkeit; sie kann niemandem „gegeben“ werden: gegeben werden können nur „Nebel und Schatten“: darein hat die bisherige Unterrichtsweise den Schüler eingetaucht, und zur wirklichen Wahrheit und Realität hat sie ihn nicht gelangen lassen. Mit den Fesseln der Selbstsucht hat sie ihn in die öde Welt der Nebel und Schatten gekettet, für die große Liebe zum wahrhaft Wirklichen hat sie ihn unfähig gemacht. Pestalozzi will „in Absicht der Form eine feste und sicher berechnete Kunst der Erziehung“, und von dieser fordert er „in Absicht des Inhalts, daß sie die freie Geistestätigkeit des Zöglings, sein Denken, in welchem späterhin die Welt seiner Liebe ihm aufgehen soll, anrege und bilde“ (V, 514). Nur eines hat Fichte an Pestalozzis Leistung auszusetzen: sein Gedanke ist, wie schon das zweite Gespräch über den Patriotismus formuliert hat, „unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst; wie denn jedes wahrhaft genialen Gedankens Verhältnis zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht Er hat diesen Gedanken gedacht, oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann“ (S. W. XI, 267). „Er wollte“, heißt es in den Reden, „bloß dem Volke helfen; aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt, statt der gesuchten Volkserziehung, Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elendes emporzuhelfen“ (V, 514). Wo die Scheidung zwischen dem in seiner Erziehung verwahrlosten Volke und einem gebildeten Stande besteht, da ist Selbstsucht, Mangel

an Gemeinschaft, Mangel an tätiger Liebe: die einzige Errettung aus dem dermaligen Elende aber liegt in einer Überwindung der Selbstsucht (V, 385). In der Gemeinschaft allein erleben wir das wesenhaft Wirkliche. Das deutsche Volk hat seine Selbständigkeit verloren: will es sie wiedergewinnen, will es, daß all das Herrliche, all das Göttliche, das in seiner Geschichte erschienen ist, Bestand behalte auf Erden, so muß es neu erwachen zu einem wahrhaft nationalen Leben, einem kraftvoll tätigen Gemeinschaftsleben. An den gebildeten Ständen Deutschlands ist es, zunächst die Kluft zu entfernen, die ihre Selbstsucht zwischen ihnen und dem Volke errichtet hat, und für eine nationale Erziehung zu arbeiten (V, 389). Der Staat soll sich der großen Aufgabe annehmen: Pestalozzis eigene Schule hat für den Anfang bereits die nötigen Lehrer gebildet (V, 554). Ist dann erst einmal eine Generation der nachgewachsenen Jugend durch diese neuen Bildungsstätten hindurchgegangen, so würde der Staat „gar keines besondern Heeres bedürfen, sondern er hätte an ihnen ein Heer, wie es noch keine Zeit gesehen" (V, 542).

Wilhelm Roscher hat recht, wenn er die Reden an die deutsche Nation „Reden von ebenso demosthenischer wie platonischer Herrlichkeit" nennt (Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschland, 1874, 648). In ihnen hat Fichtes demokratische Gesinnung ihren edelsten Ausdruck gefunden. Sie erheben nicht nur mit Worten das unbeirrbare todesmutige Gemeinschaftsbewußtsein, sondern sie sind an sich selbst dessen starke Bewährung. „Ich weiß recht gut, was ich wage:" schrieb Fichte am 2. Januar 1808 an Beyme, „ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich töten kann; aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich gern auch sterben" (Köpke 183). Diese sittliche Kraft hat gewaltig gewirkt, bei den zahlreichen Männern und Frauen, die an den 14 Sonntagen mittags um 12 Uhr im runden Saale des Akademiegebäudes zusammenkamen, und bei vielen Tausenden, die die alsbald im Druck erschienenen Reden lasen. Aber von jener Wirkung, die Fichte vor allem gewünscht hatte, hat er nichts mehr gesehen. Er hat damals als Politiker, als freier Ratgeber der obersten Schulbehörde sprechen wollen, — und er hat doch „nur" als Philosoph gesprochen. Unmittelbar gewirkt hat das per-

sönliche Beispiel eines aufopferungsfreudigen Willens, das im formalen Sinne Sittliche. Aber die Freiheitsinhalte, um die es ihm zu tun war, die haben gewirkt und wirken heute noch — so, wie die Philosophie, das Selbstbewußtsein der Vernunft, wirkt — als das wachgewordene Gewissen der geschichtlich bedingten Zustände. Als Fichte den „Geschloßnen Handelsstaat" schrieb, an dessen Inhalt er freilich nicht mit solch glühender Leidenschaft beteiligt war, war er viel klarer darüber, von welcher Art allein die Hoffnungen eines Philosophen sein dürfen, als jetzt, wo das Bangen um die Geschicke des Vaterlandes ihn vergessen ließ, daß er Philosoph war. —

Schicksale und Kämpfe, Arbeiten und Freuden der letzten Jahre. Ende. Im Sommer 1808 wurde Fichte — zum erstenmal in seinem Leben — schwer krank. Die sehr verschiedenartigen Symptome (Hautausschlag, rheumatische Lähmungen, schmerzhafte Augenentzündungen) ließen darauf schließen, daß das Leiden seine Wurzeln tief geschlagen hatte. Die Ärzte wußten nicht viel zu helfen. Fichte war lange Zeit arbeitsunfähig; in den Sommern 1809—11 besuchte er die Bäder von Warmbrunn und Teplitz — im muntern, buntbewegten Treiben, durch das doch hin und wieder ernste Schatten der schweren Zeit hindurchschlichen, „der einsame Denker, der strenge Waller, unbekümmert um Gesellschaft und Welt", die „große Welt" nämlich der Herren und Damen von Rang und Adel (Varnhagen, Denkwürdigkeiten des eignen Lebens[2] II, 327); wie er ja auch in Berlin nicht ungesellig, doch ohne Anteil an den gesellschaftlichen Zerstreuungen lebte. Der Gebrauch der Bäder schaffte seinen Leiden Linderung; doch ist er nie mehr völlig davon genesen, und bis ans Ende seines Lebens hatte er von Zeit zu Zeit schmerzhafte Anfälle zu ertragen, die ihn trotz seiner gewaltigen Willenskraft einige Male zwangen, die Vorlesungen auszusetzen.

Im Herbst 1810 wurde die Universität Berlin formell eröffnet. Der Rektor und die vier Dekane wurden für dieses erste Mal vom Könige selbst ernannt: Fichte erhielt das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät. Die Befugnisse der Universität und ihrer Repräsentanten, die Formen der Amtsführung waren zunächst noch wenig bestimmt; infolgedessen waren die Schwierigkeiten

der Verwaltung sehr groß. Die vorgesetzte Behörde war überdies keineswegs wohlwollend: Schuckmann stand an der Spitze des Departements für Kultus und Unterricht. Als der Senat zum erstenmal einen Rektor zu wählen hatte, glaubte er, dem Ministerium den unbeugsamsten entgegensetzen zu sollen, um solche demütigenden Widerwärtigkeiten für alle Zeit unmöglich zu machen, wie sie dem ersten Rektor widerfahren waren. Ungern nahm Fichte — überdies wieder von seinem Leiden schwer geplagt — die Wahl an, nachdem er verschiedentlich den Kollegen klarzumachen versucht hatte, daß sein Mangel an Gefügigkeit in diesem Falle wirklich kein Vorzug sei. In der Tat war denn auch die kurze Zeit seines Rektorats eine ununterbrochene Kette von Zusammenstößen, und die häßlichsten waren solche mit dem Senat selbst, der die Energie seines neuen Rektors nur für die Vertretung der Senatsbeschlüsse ausnützen, ihm dagegen keinen persönlichen Willen gestatten wollte.[1] Bald war Fichte wieder wie einst in Jena in die Frage nach der Behandlung studentischer Ehrenangelegenheiten verwickelt. Schon die Rektoratsrede „Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit" (S. W. VI, 449—476) war auf das Thema eingegangen: diese einzig mögliche Störung nämlich könne nur von „jener bekannten Menschenart" kommen, „die, da sie in den übrigen menschlichen Verhältnissen nirgends geduldet wird, sich für Studierende ausgibt und sich an die Universitäten anschließt" (457/58). In der feudalen Auffassung der Ehre, dem „Rittergeist", der sich in Duellen und Verrufserklärungen äußert, sah Fichte undeutschen Leichtsinn. „Der Geist der Ritterschaft besteht darin, daß sie ihre Edel- und Großtaten sich selbst macht, meist nach historischen Vorbildern, und die Gelegenheit aufsucht, solche zu verüben, weil sie keinen Beruf und keine Pflicht anerkennt, welche ihr immerfort vollauf zu tun geben würden. Der deutsche Geist aber besteht in der Anerkennung eines solchen Berufs. Der *point d'honneur*, der immer aufmerkt, was andere zu ihm denken oder sagen, zeigt, daß er bloß zum Scheine und um des Scheins willen lebt. Der deutsche Sinn

[1] Das Urteil der Gegenpartei kann man aus Solgers „Nachgelassenen Schriften und Briefwechsel" (Leipzig 1826), I, 226 ff. kennen lernen.

geht aus auf Sein und ist unbekümmert um den Schein" (Leben u. Briefw.[2] II, 135, vgl. 124). Die überwiegende Mehrheit der Senatoren, von Schleiermacher geführt und vom Universitätssyndikus Eichhorn, dem spätern Kultusminister, unterstützt, nahm alle jene Dinge nicht sehr ernst und beraubte Fichte der Möglichkeit, diejenigen Studierenden, die nicht duellieren wollten, wirksam zu schützen. Ein bestimmter Fall solcher Art wurde schließlich der Anlaß, daß Fichte, als er noch nicht ein halbes Jahr lang Rektor war, um Enthebung von diesem Amte einkam (14. Februar 1812). Nachdem noch einige weitere wenig erfreuliche Aktenstücke in dieser Sache eingelaufen waren, berichtete Schuckmann am 11. April an Hardenberg, Fichtes Gesuch sei anzunehmen, „da er wegen seiner Reden an die deutsche Nation ohnehin bei den französischen Behörden übel notiert sei".

Wenn Fichte an der vorhin mitgeteilten Stelle die Frage der studentischen Ehre auf den deutschen Geist bezieht und sie von da aus beantwortet, so entspricht das durchaus der Grundstimmung seines Lebens in jenen Jahren. Er war ein Deutscher. Sein freundschaftlicher Verkehr erstreckte sich vorzugsweise auf ausgesprochen deutsche Männer. Er nahm teil an der von A. v. Arnim gegründeten Christlich-deutschen Gesellschaft. Der von Begeisterung für germanische Kunst und Art tief erfüllte Baron Friedrich de la Motte Fouqué, der ihm bald nach dem Erscheinen der „Reden an die deutsche Nation" den „Helden des Nordens" gewidmet hatte, wurde einer seiner nächsten Freunde, obgleich er viel zu sehr von Jacob Böhme ergriffen war, als daß er Fichtianer hätte sein können (vgl. Leben u. Briefw.[2] II, 468 ff., Lebensgeschichte des Baron Friedrich de la Motte Fouqué, aufgezeichnet durch ihn selbst, Halle 1840, 269 f., 295 ff.).

Doch die trüben politischen Verhältnisse brachten es mit sich, daß Fichte die hohe Schätzung, die er in früheren Jahren bei der preußischen Regierung genossen hatte, verlor. Zensurschwierigkeiten (vgl. oben CCXXI) waren die ersten Anzeichen mangelnden Vertrauens gewesen. Bald danach schwirrten in der aufgeregten und undurchsichtigen Atmosphäre allerlei Gerüchte, die seinen Namen in phantastischer Weise mit franzosenfeindlichen, aber auch mit demokratischen, also sozusagen hoch-

verräterischen Bestrebungen zusammenbrachten. Ein Schreiben des Kaisers Franz an den Grafen Metternich vom 18. Januar 1811 redet von der „Sekte, welche Professor Fichte zu stiften bemüht sein soll," und wünscht Nachforschungen, damit für den Fall, daß Nachteile von dieser Seite zu besorgen wären, „die angemessenen Gegenvorkehrungen zur rechten Zeit getroffen werden können" (Alfred Stern, Abhandlungen und Aktenstücke zur Geschichte der preuß. Reformzeit 1807—1815, Leipzig 1885, 37; vgl. auch 38—41). —

Inzwischen ging die Arbeit an der W.-L. ununterbrochen fort. Die „vollkommene Darstellung", die im Jahre 1807 bevorzustehen schien, kam freilich nicht; die gar knappe Fassung, die Fichte 1810 veröffentlichte, „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse", kann nicht als die Erfüllung jener Absicht gelten. Doch ist die kleine Schrift von hoher Bedeutung. Das Verhältnis der Philosophie zum Leben findet in ihr reifste begriffliche Durchdringung.

Von Anbeginn an hat Fichte um des Lebens willen philosophiert. Durch Bücher hat er sich philosophische Begriffe und Aufgaben nur so weit bestimmen lassen, als die Unmittelbarkeit seines Lebensprozesses an einen Punkt gekommen war, an dem ihm diese Bücher Glück und Not werden mußten (so ist es auch gekommen, daß seine Werke weniger als die der meisten anderen großen Denker mit Gelehrsamkeit beladen sind). Aber Fichte hat bald entdeckt, daß die philosophischen Leistungen wohl innerhalb der Kreise des Wissens fördern und befriedigen, daß aber diese Kreise nicht das Leben selbst umschließen. Ein Brief an Jacobi vom 30. August 1795 (Leben u. Briefw.[2] II, 165—167) legte, an dessen „Allwill" anknüpfend, den Gegensatz zwischen Philosophie und Leben in großer Schärfe dar; die Aufhebung des Gegensatzes erschien als eine unendliche Aufgabe: „Wir fingen an zu philosophieren aus Übermut und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit und philosophieren seitdem aus Not für unsere Erlösung." Die unmittelbare Gewißheit, nur um des Lebens willen zu philosophieren, gab Fichte den Mut, Jacobi, dem Philosophen des Lebens, zu sagen, daß er den Rechten nach auf ein Bündnis in aller Art mit ihm

rechne (Schluß des Briefes; vgl. dazu Jacobis Werke I, 124). Aber Jacobi, der den wahren Sinn dieser Worte nicht verstand, weil ihm das „Leben" Fichtes unbekannt und fremd blieb, brachte es fertig, an Reinhold über Fichte zu schreiben: „Es ist Jammer und Schade um diesen Kopf, daß er einem so saft- und blutlosen Menschen zu teil geworden ist" (am 28. Januar 1800; K. L. Reinholds Leben 250/51). Dies war nun ein paar Jahre später, in der Zeit des Atheismusstreites, durch den das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Leben für Fichte ganz besonders dringend geworden war: denn die Mißverständnisse kamen nach seiner Überzeugung — bei den besten unter seinen Gegnern (Männern wie Jacobi und Lavater) — eben daher, daß man den notwendigen Gegensatz nicht begriff, in dem sich die Philosophie zum Leben befindet: so forderte man von der Religionsphilosophie, daß sie die Wärme und Kraft der Religion selbst habe, — während ihre Aufgabe nur sein kann, dem in den Zusammenhängen des Kulturdaseins und damit des Wissens stehenden Menschen zu zeigen, was ihm die Religion sein kann und muß — die Religion, die etwas anderes ist als ihre philosophische Erkenntnis.

In dem nach dem Atheismusstreit bis zur „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" verflossenen Jahrzehnt erwuchs das System zu immer größerer Fülle: denn das Leben selbst, aus dem es hervorbrach und das nach ihm verlangte, war umfassender und tiefer geworden. Und indem es philosophierte, hatte es nicht versäumt Klarheit darüber zu fordern, warum es dies tat. Was soll ihm, dem Leben, die Philosophie? In dem sehr lesenswerten Briefe, mit dem Fichte die Übersendung dieser W.-L. von 1810 an Jacobi begleitete (Leben u. Briefw.[2] II, 179—84), schrieb er — den Brief von 1795 gewissermaßen fortsetzend — die bedeutenden Worte: „Da der Mensch spekulieren *kann*, so muß er wohl spekulieren *sollen*; und da dies in seinem ursprünglichen Vermögen liegt, so muß auch wohl die Entwickelung dieses Vermögens zur vollständigen Entwickelung seines Wesens gehören. Der Grund davon findet sich auch bald. Wir werden durch unsere natürliche Geburt keineswegs in eine Welt der Wahrheit, sondern in eine Schatten- und Nebelwelt hineingeboren. Um

diesen unfreien Schematismus abzustreifen, erhielten wir das freie Vermögen zu schematisieren, damit wir die Schemen, die wir ohne dies nicht dafür ansehen, durch andere, die wir als solche erkennen, auflösen." Die W.-L. ist als solche unlebendig, bloßes Schema — aber dasjenige Schema, das den gefährlichen Schemen der „Schatten- und Nebelwelt" überlegen ist und den in der Nichtigkeit haltenden Glauben an diese Scheinwirklichkeit zerstört. Darum heißt es am Schlusse der inhaltschweren letzten Darstellung, die Fichtes Philosophie vor der Öffentlichkeit erhalten hat: „So endet denn die Wissenschaftslehre ... mit der Erkenntnis ihrer selbst, als eines bloßen Schema, jedoch als eines notwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine Weisheitslehre, das ist in den Rat, nach der in ihr erlangten Erkenntnis, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben; nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben" (V, 627/28). Die Spekulation gibt dem Leben die entscheidende Erhöhung: sie „zeigt sich als eine durchaus notwendige Bestimmung des Lebens selbst, als der wahre Paraklet, auf den das Christentum ... vertröstet hat" (an Jacobi, a. a. O.). —

Zu Beginn des Sommerhalbjahrs 1812 wurde Fichte von dem österreichischen Gesandten in Berlin, der seiner Regierung Mitteilung über die Grundsätze des höheren Unterrichts in Philosophie und Theologie machen sollte,[1] um Auskunft angegangen. Fichtes Antwort berücksichtigt zunächst die theologischen Kollegen Schleiermacher, Marheineke, de Wette, Bellermann, Bernstein und fährt sodann fort: „Den Hauptunterricht in der Philosophie an der Universität zu Berlin gibt der unterzeichnete ordentliche Professor derselben. Seiner Überzeugung zufolge ist die Philosophie eine strenge Wissenschaft, die ihren besonderen Standpunkt und ihre eigene Sprache hat, und die da eben gelernt werden

[1] Der Regierung in Wien war um der Beaufsichtigung des geistigen Lebens willen daran gelegen, diese Grundsätze zu kennen: die ungarischen und siebenbürgischen Protestanten hatten die Erlaubnis, deutsche Hochschulen zu besuchen.

muß, sowie auch Mathematik und andere Wissenschaften gelernt werden müssen. Es kann darum Keiner, der sie nicht gelernt hat, über irgend einen Satz derselben urteilen, und es läßt sich ihm ein bestimmter Begriff von derselben gar nicht beibringen. Überdies ist auch diese Wissenschaft noch nirgends in einer gedruckten Darstellung niedergelegt, die ihren Verfasser befriedigte und auf die er sich berufen könnte, sondern sie wird dermalen nur durch mündliche Mitteilung überliefert. Wohl aber kann dem Ungelehrten die Frage beantwortet werden, wie dieses ihm unbekannte wissenschaftliche System zur Bildung des Lebens und der Ansicht desselben wirke. Hierüber können nun Zeugnis ablegen meine in den neueren Zeiten erschienene populäre Schriften, als: die Reden an die deutsche Nation, die Anweisung zum seligen Leben, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten. Diese selbst zu lesen lade ich alle ein, welche eine ohngefähre und vorläufige Vorstellung vom Inhalte meiner Lehre begehren.

Mein Lehrplan ist dieser: Mein Hauptkollegium ist das über die Wissenschaftslehre, d. i. die eigentliche wissenschaftliche Philosophie, dasselbe, was ehedem Metaphysik genannt wurde. Zum Verständnisse dieses Kollegium bereite ich vor durch mancherlei Vorlesungen, als: über die Tatsachen des Bewußtseins, über das Verhältnis der gewöhnlichen Logik zur eigentlichen Philosophie u. dgl. Die Wissenschaftslehre wende ich an zur Erzeugung besonderer philosophischer Wissenschaften. So lese ich in diesem Halbjahre die Rechtslehre, sodann die Sittenlehre. So werde ich späterhin eine Philosophie der Natur, vielleicht auch eine Philosophie der Mathematik vortragen" (Alfred Stern, Ein Beitrag zur Biographie Fichtes, „Die Nation", 1. Jahrg., 1884, Nr. 44). Der Bericht ist von großer Wichtigkeit: er gibt vor allem den Aufriß des Systems in dessen letzter Gestalt, und dazu meldet er, mit welchen Arbeitsplänen sich Fichte vor seinem Tode noch trug. —

Am 19. Februar 1813 brach Fichte seine Vorlesungen über die Wissenschaftslehre ab mit ausgezeichneten, an die „Reden an die deutsche Nation" anknüpfenden Abschiedsworten. Der Ort, an den die waffenfähigen jungen Männer nun gehörten, war nicht

der Hörsaal: „Wer möchte in dem Falle, daß das Unternehmen scheitern sollte, oder nicht auf die gehoffte Weise gelingen sollte, den Gedanken auf sich laden, daß durch sein Sichausschließen und durch das Beispiel, das er dadurch gegeben habe, das Mißlingen veranlaßt sei? Das Bewußtsein, meine Streitkraft ist nur klein, wenn es auch ganz begründet wäre, könnte dabei nicht beruhigen: denn wie, wenn nicht sowohl auf die Streitkraft, als auf den durch das Ganze zu verbreitenden Geist gerechnet wäre, der hoffentlich aus den Schulen der Wissenschaft ausgehend ein guter Geist sein wird; wie, wenn gerechnet wäre auf das große, den verbrüderten deutschen Stämmen zu gebende Beispiel eines Stammes, der einmütig und in allen seinen Ständen ohne Ausnahme sich erhebt, um sich zu befreien?“ (S. W. IV, 609.) Fichte selbst hatte die Ruhe nicht mehr, die die wissenschaftliche Arbeit erfordert. Wieder wie 1806 erbot er sich, im Hauptquartier als Redner mitzuziehen, um „die Kriegführer in Gott einzutauchen“ (Leben u. Briefw.² I, 444). Wieder wurde sein Antrag abgelehnt.

Im Sommersemester hielt er wieder Vorlesungen: es waren die „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie“, die 1820 unter dem nicht gerade glücklichen Titel „Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“ herausgegeben und später unter dieser Überschrift auch in die Sämtlichen Werke aufgenommen wurden. Die ungeheure geistige Spannung, unter der sie entstanden sind, hat sie bei aller ihrer literarischen Formlosigkeit zu einem der gehaltvollsten Werke Fichtes werden lassen. Vielfach nehmen sie auf die unmittelbar gegenwärtigen Ereignisse Bezug: vor allem enthalten sie die berühmte Charakteristik Napoleons (VI, 473 ff.), neben der man mit Interesse lesen wird, was Fichte schon 15 Jahre vorher über den blinden Trieb nach absoluter Selbständigkeit zu sagen gewußt hatte (II, 580). Fichte hat in jenem Semester den Hörsaal oft mit den Abzeichen des Landsturmmannes betreten. Obwohl sein Körper unter rheumatischen Beschwerden zu leiden hatte, machte er mit größtem Eifer die militärischen Übungen mit, und er nahm sich, wenn er vom Übungsplatz nach der Universität eilte, nicht die Zeit, den umgeschnallten Säbel abzulegen. Es leuchtet ein, daß ihm, dem philosophischen Verkündiger des

Gemeinschaftsgedankens, die Einrichtung des Landsturms als ein bedeutsamer Beginn der Erfüllung seiner Forderungen erscheinen mußte: „Es ist unmittelbare Volkssache... Sogar die Regierung hat den gegenwärtigen Krieg für einen wahren erklärt, ganz in dem Sinne, den ich aufstellen werde, in mehreren Verordnungen, unter anderen in der über den Landsturm. Einer der seltenen, nicht oft erlebten Fälle, wo Wissenschaft und Regierung übereinkommen" (VI, 451).

Fichte bewährte sein nationales Gemeinschaftsbewußtsein damals in jeder möglichen Weise. Als sich vom August ab die Hospitäler von Berlin mit Kranken und Verwundeten füllten, und die Behörden um freiwillige Krankenpflegerinnen baten, war Frau Fichte, die seine Gesinnung ganz zu der ihrigen gemacht hatte, unter den ersten, die ihre Kraft zur Verfügung stellten. Sie war keine starke Frau, und es war ihr zuerst nicht leicht, unbekannten Männern an Krankenlagern und Sterbebetten Dienste zu tun; aber das anfängliche Gefühl des Ekels schwand bald vor dem großen Bewußtsein des Ernstes und der Heiligkeit der übernommenen Aufgabe. Von tiefer Religiosität erfüllt, begnügte sie sich nicht damit, körperlichen Leiden Erleichterung zu bringen: echte Liebe sucht das Innere der Persönlichkeit und begründet dadurch Gemeinschaft. In einem Brief an die Witwe Schillers hatte Johanna Fichte einmal die Vorlesungen über die „Anweisung zum seligen Leben" ihre „Lieblinge" genannt. Am Schlusse des neunten Vortrages stehen dort die Worte: „Du linderst vielleicht, soweit deine Hand reicht, Menschenleiden mit Aufopferung deiner eigenen liebsten Genüsse. Aber begegnet dir dies etwa nur darum, weil dir die Natur ein so zartes und mit der übrigen Menschheit so harmonisch gestimmtes Nervensystem gab, daß jeder erblickte Schmerz schmerzlicher in diesen Nerven wiedertönt, so mag man dieser deiner zarten Organisation Dank bringen; in der Geisterwelt geschieht deiner Tat keine Erwähnung. Hättest du die gleiche Tat getan, — mit heiligem Unwillen, daß der Sohn der Ewigkeit, in welchem sicher auch ein Göttliches wohnt, durch solche Nichtigkeiten geplagt werden, und von der Gesellschaft so verlassen daliegen solle, — mit dem Wunsche, daß ihm einmal eine frohe Stunde zuteil werde, in der er fröhlich und dankbar aufblicke zum

Himmel, — mit dem Zwecke, daß in deiner Hand ihm die rettende Hand der Gottheit erscheine, und daß er inne werde, der Arm Gottes sei noch nicht verkürzt, und er habe noch allenthalben Werkzeuge und Diener genug, und daß ihm Glaube, Liebe und Hoffnung aufgehen möchten; wäre daher der eigentliche Gegenstand, dem du aufhelfen wolltest, nicht sein Äußeres, das immer ohne Wert bleibt, sondern sein Inneres: so wäre die gleiche Tat mit moralisch-religiösem Sinne getan" (V, 249).

Dieser moralisch-religiöse, im Bewußtsein der intelligiblen Gemeinschaft wurzelnde Sinn[1] war in Frau Fichte lebendig und gab ihr Tapferkeit, der Gefahr der Ansteckung zu trotzen, und gab ihr ungeahnte Kraft. Unermüdlich hat sie fünf Monate lang dem Dienst an den Kranken obgelegen: da brach sie, am 3. Januar 1814, vom Lazarettfieber ergriffen, zusammen. Kaum mehr schien Hoffnung auf Genesung zu sein. Mit gewaltiger Selbstbeherrschung begann Fichte am Tage der schwersten Gefahr, während seine Frau schon bewußtlos lag, seine Vorlesungen über die Wissenschaftslehre. Doch ging die Krisis glücklich vorüber; langsam erholte sich die Kranke. Aber Fichte selbst begann am Tage nach jener Wendung krank zu werden — vielleicht in demselben Augenblicke angesteckt, in dem er sich in freudiger Bewegung über die ihm neu geschenkte Gattin beugte. Bald hüllte Betäubung sein Bewußtsein ein; nur von Zeit zu Zeit blickte, nach Hufelands Krankheitsbericht, der Geist wunderbar lichtvoll hindurch (Leben u. Briefw.[2] I, 458). Fieberphantasien führten ihn auf das Schlachtfeld, wo er siegesfreudig mit zu kämpfen wähnte — bald gegen den Feind, bald gegen die physische Natur, die gegen sein höheres Geistiges im Aufruhr sei. In einem der letzten lichten Augenblicke vernahm er mit inniger Freude, daß Blücher über den Rhein gezogen war. Am 29. Januar ist er gestorben — kurz nach dem Tode seiner Mutter, den er nicht mehr erfahren hat: die furchtbaren Heimsuchungen, die der Krieg über Sachsen herauf-

[1] Es ist lehrreich, mit der angeführten Stelle zu vergleichen, was Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" (Reclam 100) über Menschenliebe sagt: der Unterschied in der Art, wie der Standpunkt der Sentimentalität überwunden wird, fließt aus dem Innersten der beiderseitigen Systeme.

geführt hatte, hatten ihre zähe Kraft aufgerieben (vgl. Weinhold 107 ff.). Fichtes Vater war ihr im September 1812 vorangegangen.

Am 31. Januar 1814 wurde Fichte unter großer Beteiligung auf dem alten Dorotheenstädtischen Friedhof beerdigt. Nach dem Geistlichen der Dorotheenkirche sprach Marheineke, der einst in Erlangen, als junger Kollege Fichtes, dessen Vorlesungen besucht hatte; de la Motte Fouqué hat die bedeutende und von Fichtischem Geist tief berührte Rede in seine (gemeinschaftlich mit Wilhelm Neumann herausgegebene) Zeitschrift „Die Musen" aufgenommen (Jahrgang 1814, 126—146).

Das Grabdenkmal trägt die Inschrift aus dem Buche Daniel (12, 3): „Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich"; ein Bronzemedaillon (von dem Bildhauer L. Wichmann) zeigt die edlen Züge des großen Toten.

Buchdruck von Julius Klinkhardt in Leipzig.

Versuch

einer

Kritik aller Offenbarung.

Von

Johann Gottlieb Fichte.[1]

Königsberg 1792.
Im Verlag der Hartungschen Buchhandlung.

---

[1] Diese Angabe des Verfassers fehlt — gegen den Willen Fichtes — auf den meisten Exemplaren der ersten Auflage (vgl. die Anmerkung auf der übernächsten Seite).

Vorbemerkung des Herausgebers. Die vorliegende Ausgabe bringt die Schrift in ihrer ursprünglichen Gestalt, in der sie für Fichtes Lebensschicksale entscheidend geworden ist. Von der Angabe der vielen und zum Teil sehr umfangreichen Varianten der „Zweiten, vermehrten und verbesserten Auflage“ (1793) ist Abstand genommen worden.

Vorrede.[1]

[V, 12]

Dieser Aufsatz heißt ein Versuch, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen der Art blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse, und nie ein sicheres Resultat finden könne; sondern darum, weil ich mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurteilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publikum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trifft, trifft nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muß einer strengen, aber sorgfältigen und unparteiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unparteiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publikum.

---

[1] Die Vorrede ist (ebenso wie der Name des Verfassers auf dem Titelblatt) nur in wenig Exemplaren der 1. Auflage enthalten. In der 2. Auflage ist sie wieder abgedruckt mit folgender Anmerkung:

Diese Vorrede, und das echte vom Verfasser mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben. Der Verleger.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefaßt sei, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich, bei meinem ersten Eintritte ins Publikum. Ohne Rücksicht auf Partei, oder auf eigne Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publikum verzeihe es mir, dieses
[V, 13] erste und einzige Mal vor ihm von mir gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig sein; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

Königsberg, im Dezember 1791.

Inhalt.[1]

[V, 173

Seite

Vorrede 3

§ 1.

Einleitung 7

§ 2.

Deduktion der Religion überhaupt 8

§ 3.

Einteilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte 27

§ 4.

Erörterung des Begriffs der Offenbarung, als Vorbereitung einer Deduktion desselben 33

§ 5.

Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Prinzipien der reinen Vernunft *a priori* 37

§ 6.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums 44

§ 7.

Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung 66

[V. 174

§ 8.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach 71

§ 9.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts *(materiae revelationis)* 75

[1] Vom Herausgeber der Sämtlichen Werke (I. H. Fichte) hinzugefügt.

§ 10.

Seite

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts 89

§ 11.

Systematische Ordnung dieser Kriterien 98

§ 12.

Von der Möglichkeit, eine gegebne Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen 100

§ 13.

Begriff dieser Kritik im allgemeinen 116

Schlußanmerkung 119

Versuch [V, 1

einer

Kritik aller Offenbarung.

§ 1.

Einleitung.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, sowie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Roheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmitteilung zwischen höhern Wesen und Menschen, Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der Offenbarung vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmaßungen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maßgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urteil zu sprechen, als ihn geradezu und unverhört, entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch sein soll, so muß sie aus Prinzipien *a priori*, und zwar, da dieser Begriff sich auf Religion bezieht, aus denen der praktischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem Besondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänz- [V, 1
lich abstrahieren, ja sogar ignorieren, ob irgendeine gegeben sei, um allgemein für jede Offenbarung gültige Prinzipien aufzustellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt, oder unmäßig verachtet und gehaßt ist, nur zu leicht von einer vorgefaßten Meinung fortgerissen wird: so ist es hier doppelt nötig, bloß auf den Weg zu sehen, den die Kritik vorzeichnet; ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen; und ihren Ausspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

[V, —]

§ 2.

Deduktion der Religion überhaupt.

Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthin *a priori*, und ohne Beziehung auf irgendeinen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nämlich das höchste Gut, d. i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit. Wir sind durch das Gebot notwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen; aber wir können nach theoretischen Gesetzen, unter denen alle unsere Erkenntnis steht, weder seine Möglichkeit noch seine Unmöglichkeit erkennen. Wollten wir ihn darum für unmöglich halten, so würden wir teils, schon in Rücksicht auf die theoretischen Gesetze, etwas ohne Grund annehmen, teils würden wir uns mit uns selbst in den Widerspruch setzen, etwas Unmögliches zu wollen: oder wollten wir auch nur seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit an ihren Ort gestellt sein lassen, und weder die eine, noch die andre annehmen; so wäre dies eine völlige Gleichgültigkeit, die mit unserm ernsten Wollen dieses Endzwecks nicht beisammenstehen kann. Es bleibt uns also nichts übrig, als an seine Möglichkeit zu glauben, d. h. dieselbe anzunehmen, nicht durch objektive Gründe gedrungen, sondern durch die notwendige Bestimmung unsers Begehrungsvermögens, seine Wirklichkeit zu wollen, bewogen. Nehmen wir die Möglichkeit dieses Endzwecks an, so können wir, ohne die höchste Inkonsequenz, nicht umhin, auch alle die Bedingungen anzunehmen, unter denen allein sie uns denkbar ist. Die höchste Sittlichkeit, vereint mit

der höchsten Glückseligkeit, soll möglich sein. Die höchste Sittlichkeit aber ist*) nur in einem Wesen möglich, dessen praktisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden soll): ein solches Wesen muß auch zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesetzes als erreicht gedacht wird. Dies nun: es existiert ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Satze: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, völlig identisch. Da wir aber uns gar nicht denken können, worinne die höchste Seligkeit eines solchen Wesens bestehe, und wie sie möglich werde, so ist dadurch sein Begriff noch nicht im geringsten erweitert. Um ihn erweitern zu können, müssen wir andere moralische Wesen betrachten, die wir kennen, und das sind Wir. Wir nämlich, endliche vernünftige Wesen, sollen zwar, in Absicht unsrer vernünftigen Natur, auch lediglich durch das Moralgesetz bestimmt werden: unsre sinnliche Natur aber, die auf unsre Glückseligkeit einen großen Einfluß hat, wird nicht durch dieses, sondern durch ganz andre Gesetze bestimmt. Unsre Vernunft soll zwar den einen Teil des höchsten Gutes in uns hervorbringen; den zweiten aber vermag sie nicht zu realisieren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesetzgebung steht. Soll nun dieser zweite Teil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden welches doch unsrer Willensbestimmung widersprechen würde; so müssen wir, so gewiß wir annehmen müssen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich sei, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebiete

*) Wenn wir uns hier kategorisch, und im folgenden mit dem Ausdrucke der Notwendigkeit erklären; so wollen wir unsre Sätze dadurch gar nicht für objektiv gültig, und an sich notwendig ausgeben: sondern wir sagen nur, daß, die Möglichkeit des höchsten Guts angenommen, wir, nach unsrer subjektiven Beschaffenheit, uns auch diese notwendig als wahr denken müssen. Wir reden also nur von einer hypothetischen, subjektiven Notwendigkeit, welches wir hiermit einmal für allemal, und als für diese ganze Abhandlung gültig erinnern wollen.

irgendeiner vernünftigen Natur, wenn auch gleich nicht der unsrigen, stehe, und daß ein Wesen sei, das von der sinnlichen Natur nicht nur selbst unabhängig sei, sondern von dem sie vielmehr abhänge; und da dieses Abhängigkeit vom Moralgesetze sein soll, so muß dieses Wesen gänzlich durch das Moralgesetz bestimmt sein. So ein Wesen ist aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes unmittelbar angenommene Gott. Es muß ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen geben. Dieses Wesen muß, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn, jenes völlig gleiche Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen; da es nur durch und in Ihm
[V, 40] ist, daß die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: es muß ganz gerecht sein. Im Begriffe alles Existierenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesetzen in der Sinnenwelt, und die freien Entschließungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muß die erstere ganz übersehen, denn er hat die Gesetze der Natur vermöge seiner Kausalität durch Freiheit bestimmt, und der nach denselben fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoß gegeben: er muß die letztern alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens; und dieser Grad ist der Maßstab, nach welchem die Austeilung der Glückseligkeit an vernünftige Wesen laut des Moralgesetzes, dessen
[V, 41] Exekutor er ist, geschehen muß. Da nun außer diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott allwissend denken. So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die völligste Kongruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dies ganz unbedingt und ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu sein, da es nie erreicht sein wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt sein wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es tut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut

in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen: jenes Wesen muß also selbst ewig sein, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muß, diesem Gesetze gemäß, allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muß also ein ewiger Gott sein, und jedes moralische Wesen muß ewig fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich sein soll. Dieses sind die Postulate der Vernunft, welche wir, um unsrer moralischen Bestimmung durch dieselbe willen, nicht als objektiv gewiß, sondern als subjektiv für unsere, nämlich menschliche Art zu denken gültig, annehmen müssen.

Es waren eigentlich zwei Hauptbestimmungen im Begriffe von [V, 4
Gott, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte: die erste, welche unmittelbar aus der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes überhaupt folgte, daß sein Wesen gänzlich und allein durch das Moralgesetz*) bestimmt sei; die zweite, welche aus der Anwendung dieser angenommenen Möglichkeit auf endliche moralische Wesen folgte, daß er nach diesem Gesetze die sinnliche Natur außer sich bestimme. Die erste stellt Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz [illegible]achtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Allein eilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das höchste Gut selbst, dessen Möglichkeit sie postulierte: die zweite als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die erste betrachtet ihn an und für sich selbst, nach seinem Sein, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes: die zweite nach den Wirkungen dieses Seins auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, niemandem untergeordneter Exekutor der

*) Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der praktischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein Sollen, sondern ein Sein aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht imperativ, sondern konstitutiv.

Verheißungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber; welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläufiger erörtert werden soll. So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mußten, um unsere theoretischen Überzeugungen und unsre praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine Religion, die selbst [V, 43] wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluß hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion?

Theologie (*λογία*) ist bloße Wissenschaft, tote Kenntnis ohne praktischen Einfluß; Religion aber (*religio*) soll der Wortbedeutung nach etwas sein, das uns verbindet, und zwar stärker verbindet, als wir es ohne dasselbe waren. Inwiefern diese Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar sei, muß sich sogleich ergeben.

Nun scheint es fürs erste, daß Theologie, auf solche Prinzipien gegründet, nie bloße Wissenschaft ohne praktischen Einfluß sein könne, sondern daß sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bei jeder Bestimmung des untern Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objekts unsrer Begierde annehmen, und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertigt und vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, ist an sich vernünftig; denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objekts: diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin ist das Verhältnis hier umgekehrt. Beim untern Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung erst durchs Objekt; beim obern wird das Objekt erst durch die Bestimmung des Willens realisiert.

Der Begriff von etwas, das schlechthin recht ist*), d. i. von der notwendigen Kongruenz des Grades der Glückseligkeit eines

*) Das Wort recht (welches wohl zu unterscheiden ist von einem Rechte, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden,) hat einen ihm

vernünftigen, oder eines als solches betrachteten Wesens, mit [V, dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit, ist in unserer Natur, unabhängig von Naturbegriffen, und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, *a priori*, da. Betrachten wir diese Idee nur bloß als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehrungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter sein und werden, als ein durch die Vernunft unsrer Urteilskraft gegebnes Gesetz zur Reflexion, über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer andern Absicht, als der ihres Seins, nämlich der ihres Seinsollens, zu betrachten. In diesem Falle scheint es fürs erste, daß wir gänzlich gleichgültig gegen die Übereinstimmung mit dieser Idee bleiben, und weder Wohlgefallen noch Interesse für dieselbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre alles, was außer uns mit dem *a priori* in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmäßig für eine uns durch die Vernunft aufgegebne Art über die Dinge zu reflektieren, und müßte, da alle Zweckmäßigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Mißlingen böser Absichten, und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, ebenso wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend und über die Entschädigung des Rechtschaffnen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesses, das

---

eigentümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig [V, ist. Nichts ist so gut, oder so edel, daß sich nicht noch etwas Besseres oder Edleres denken ließe; aber recht ist nur eins: alles, worauf dieser Begriff anwendbar ist, ist entweder schlechthin recht oder schlechthin unrecht, und da gibt's kein drittes. Weder das lateinische *honestum*, noch das griechische καλὸν κἀγαθὸν hat diesen Nachdruck. Es ist ein Glück für [V, unsere Sprache, daß man diesem Worte durch Mißbrauch desselben seinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches sie ohne Zweifel dem Geschmacke der Superlativen, und der Übertreibung, der Meinung, daß es eben nicht viel gesagt sei, wenn man z. B. eine Handlung recht nenne, und daß sie wenigstens edel heißen müsse, zu verdanken hat.

wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in so einer Welt, wo alles der Regel des Rechts gemäß ist, weit besser, als in
[V, 45] der wirklichen, wo wir so mannigfaltige Verstöße gegen dieselbe zu entdecken glauben. Aber es kann uns auch etwas, ohne daß wir Interesse dafür fühlen, d. i. ohne daß wir das Dasein des Gegenstandes begehren, gefallen; und von der Art ist z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am moralisch Guten ebenso beschaffen, so wäre dasselbe ein Gegenstand unsrer bloßen Billigung. Wenn uns einmal ein Gegenstand gegeben wäre, der diesem Begriffe entspräche, so könnten wir nicht vermeiden, Vergnügen, und bei dem Anblicke eines Gegenstandes, der ihm widerspräche, Mißvergnügen zu empfinden; aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entstehen, daß überhaupt etwas gegeben werden möchte, worauf dieser Begriff anwendbar sei. Hier wäre also bloße Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, ohne die geringste Bestimmung des Begehrungsvermögens.

Abgerechnet, daß der Begriff des Sollens an sich schon eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, das Dasein eines gewissen Objekts zu wollen, anzeigt: so bestätigt es die Erfahrung ebenso allgemein, daß wir auf gewisse Gegenstände notwendig diesen Begriff anwenden, und die Übereinstimmung derselben mit ihm unnachläßlich verlangen. So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiele oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet, und seine Unschuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist, und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt sein mag, daß dies nicht geschehe; zum sichern Beweise, daß wir es nicht von uns erhalten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen und ihre Folgen sind, bloß nach der Kausalität der Naturgesetze zu betrachten; sondern daß wir sie notwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sei nicht geendigt; und ebensowenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt

und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun alles aus, und der Schauplatz auf immer geschlossen sein soll. [V, 46
Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist also keine bloße Billigung, sondern es ist mit Interesse verbunden. Es kann aber ein Wohlgefallen gar wohl mit einem Interesse verbunden sein, ohne daß wir darum diesem Wohlgefallen eine Kausalität zur Hervorbringung des Objekts desselben zuschreiben; ohne daß wir auch nur das geringste zum Dasein des Gegenstandes desselben beitragen wollen, oder auch nur wollen können. Dann ist das Verlangen nach diesem Dasein ein müßiger Wunsch *(pium desiderium)*. Wir mögen es begehren so heftig wir wollen, wir müssen uns doch bescheiden, daß es nicht von uns abhängt. So ist das Begehren vieler Arten des Angenehmen bloß ein müßiger Wunsch. Wer verlangt z. B. nicht nach anhaltendem ungestümen Wetter einen hellen Tag? aber einem solchen Verlangen können wir gar keine Kausalität zur Hervorbringung eines solchen Tages zuschreiben.

Hätte es mit dem Wohlgefallen am Sittlichguten eine solche Bewandtnis, wie mit irgendeinem der Dinge, die wir angeführt haben, so könnten wir keine Theologie haben, und bedürften keiner Religion: denn so innig wir auch im letzten Falle die Fortdauer der moralischen Wesen, und einen allmächtigen, allwissenden und gerechten Vergelter ihrer Handlungen wünschen müßten, so wäre es doch sehr vermessen, aus einem bloßen Wunsche, so allgemein und so stark er auch wäre, auf die Realität seines Objekts zu schließen, und dieselbe auch nur als subjektiv-gültig anzunehmen.

Aber die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, das Recht zu wollen, soll eine Kausalität haben, es wenigstens zum Teil wirklich hervorzubringen. Wir sind unmittelbar genötigt, das Recht in unserer eignen Natur als von uns abhängig zu betrachten; und wenn wir etwas dem Begriffe desselben Widerstreitendes in uns entdecken, so empfinden wir nicht bloßes Mißvergnügen, wie bei der Nichterfüllung eines müßigen Wunsches, oder auch nur bloßen Unwillen gegen uns selbst, wie bei der Abwesenheit eines Gegenstandes unseres Interesses, daran wir selbst Schuld sind (also bei Vernachlässigung einer [V, 4

Regel der Klugheit), sondern Reue, Scham, Selbstverachtung. In Absicht des Rechts in uns fordert also das Moralgesetz in uns schlechterdings eine Kausalität zur Hervorbringung desselben, in Absicht desselben außer uns aber kann es dieselbe nicht geradezu fordern, weil wir dasselbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können. In Absicht des letztern also wirkt das Moralgesetz in uns ein bloßes Verlangen des Rechts, aber kein Bestreben es hervorzubringen. Dieses Verlangen des Rechts außer uns, d. i. einer dem Grade unsrer Moralität angemessenen Glückseligkeit ist wirklich durch das Moralgesetz entstanden. Glückseligkeit zwar überhaupt zu verlangen, ist ein Naturtrieb; diesem gemäß aber verlangen wir sie unbedingt, uneingeschränkt, und ohne die geringste Rücksicht auf etwas außer uns; mit Moralbegriffen aber, d. i. als vernünftige Wesen, bescheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maß derselben verlangen zu können, dessen wir wert sind, und diese Einschränkung des Glückseligkeitstriebes ist unabhängig von aller religiösen Belehrung selbst der ununterrichtetsten Menschheit tief eingeprägt, der Grund aller Beurteilung über die Zweckmäßigkeit der menschlichen Schicksale, und jenes eben unter dem unbelehrtesten Teile der Menschheit am meisten ausgebreiteten Vorurteils, daß der ein vorzüglich böser Mensch sein müsse, den vorzüglich traurige Schicksale treffen.

Dieses Verlangen aber ist so wenig weder müßig, d. i. ein solches, dessen Befriedigung wir zwar gerne sehen, bei dessen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Ruhe weisen lassen würden, noch unberechtigt, daß vielmehr das Moralgesetz das Recht in uns zur Bedingung des Rechts außer uns macht (das heißt nicht soviel, als ob es nur unter der Bedingung Gehorsam von uns verlange, wenn wir die demselben angemessene Glückseligkeit erwarten dürfen [denn es gebietet ohne alle Bedingung], sondern, daß es uns alle Glückseligkeit nur als Bedingung[1] unsers Gehorsams möglich darstellt; das Gebot
[V, 48] nämlich ist das Unbedingte, die Glückseligkeit aber das dadurch Bedingte): und dies tut es dadurch, indem es uns unsre Handlungen dem Prinzip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen be

[1] als unter der Bedingung (?)

fiehlt; da allgemeines Gelten (nicht bloß Gültigkeit) des Moralgesetzes und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit identische Begriffe sind. Wenn nun die Regel des Rechts nie allgemeingeltend werden, weder würde noch könnte, so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Kausalität des Moralgesetzes zur Hervorbringung des Rechts in uns, als Faktum da, aber es wäre schlechterdings unmöglich, daß sie *in concreto*, in einer Natur, wie die unsrige, erfüllt werden könnte. Denn sobald wir bei einer moralischen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch? so müßte unsre theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas schlechthin Unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Schimäre, ich handle offenbar unvernünftig; und sobald wir wieder auf die Stimme des Gesetzes hörten, müßten wir urteilen: ich denke offenbar unvernünftig, indem ich dasjenige, was mir schlechthin als Prinzip aller meiner Handlungen aufgestellt ist, für unmöglich erkläre. Folglich wäre in diesem Zustande, so fortdauernd auch die Forderung des Moralgesetzes, eine Kausalität in uns zu haben, bliebe, eine fortgesetzte Erfüllung derselben nach Regeln schlechterdings unmöglich; sondern unser Ungehorsam oder Gehorsam hinge davon ab, ob eben der Ausspruch der theoretischen, oder der der praktischen Vernunft das Übergewicht in unserm Gemüte hätte (wobei jedoch im letztern Falle offenbar die theoretisch-geleugnete Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes stillschweigend angenommen, und durch unsere Handlung anerkannt würde); worüber wir, nach aufgehobner Machtgewalt des praktischen Vermögens über das theoretische nichts bestimmen könnten, folglich weder freie, noch moralische, noch der Imputation fähige Wesen, sondern wieder ein Spiel des Zufalls, oder eine durch Naturgesetze bestimmte Maschine würden. Theologie also ist, auf diese Grundsätze gebaut, *in concreto* betrachtet nie bloße Wissenschaft, sondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entstehung schon dadurch Religion, indem sie allein, durch Aufhebung des Widerspruchs zwischen unsrer [V, 49] theoretischen und unsrer praktischen Vernunft, eine fortgesetzte Kausalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.

Und dies zeigt denn auch, welches wir bloß im Vorbeigehn erinnern, das eigentliche Moment des moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Wie man aus theoretisch anerkannten Wahrheiten praktische Folgerungen herleiten könne, welche dann eben den Grad der Gewißheit haben, als die Wahrheiten, auf welche sie sich gründen, wie z. B. aus unsrer *a priori* theoretisch erwiesenen Abhängigkeit von Gott die Pflicht folgen werde, sich gegen ihn dieser Abhängigkeit gemäß zu betragen, hat man immer leicht einsehen zu können geglaubt, weil man sich an diesen Gang der Folgerung gewöhnt hatte, da er doch eigentlich gar nicht begreiflich ist, weil es nicht richtig ist, und der theoretischen Vernunft keine Machtgewalt über die praktische zugeschrieben werden kann. Umgekehrt aber können aus einem praktischen Gebote, das schlechthin *a priori* ist, und sich auf keine theoretischen Sätze, als seine Prämissen, gründet, theoretische Sätze abgeleitet werden, weil der praktischen Vernunft allerdings eine Machtgewalt über die theoretische, doch gemäß den eignen Gesetzen derselben, zuzuschreiben ist. Es ist also ganz der umgekehrte Gang der Folgerung, und hat man sie je mißverstanden, so ist es bloß daher gekommen, weil man sich das Moralgesetz nicht als schlechthin *a priori*, und die Kausalität desselben nicht als schlechthin (nicht theoretisch, aber praktisch) notwendig dachte.

Der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist nun gehoben, und die Handhabung des Rechts ist einem Wesen übertragen worden, in welchem die Regel desselben nicht bloß allgemeingültig, sondern allgemeingeltend ist, der[1] also das Recht auch außer uns uns zusichern kann. — Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht moralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer Wesen Einfluß hat. Insofern auf diese Glückseligkeit auch andrer moralischen Wesen Betragen einfließt, lassen auch diese sich betrachten als Natur. In dieser
[V, 50] Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die Kausalität ihres Willens in der Natur hervorgebrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst; und so gegenseitig der durch den unsrigen hervorgebrachten, insofern sie auf die Glückseligkeit anderer moralischer Wesen einen Einfluß haben.

[1] J. H. Fichte (Fichtes Sämtl. Werke V, 49): das

Moralische Wesen aber, als solche, d. i. in Absicht ihres Willens, können nicht so durch den Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt werden, wie die unmoralische Natur, denn sonst hörten sie auf es zu sein, und die Bestimmung der erstern durch diesen Willen ist, wenn sie anders möglich ist, was vorher auszumachen ist, ganz etwas anderes, als die der letztern. Die letztere kann nie selbst moralisch werden, sondern nur[1] in Übereinstimmung mit den moralischen Ideen eines vernünftigen Wesens gesetzt werden; die ersteren sollen frei, und bloß durch sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen sein. In Absicht der letztern ist also Gott nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Beweger, Bestimmer; sie ist bloßes Instrument, und der moralisch handelnde bloß Er.

Moralische Wesen sind aber, nicht nur insofern sie nach Naturgesetzen tätig, sondern auch insofern sie nach denselben leidend sind, Teile der Natur, und als solche Gegenstand der Bestimmung der Natur nach moralischen Ideen, insofern durch dieselbe ihnen der gebührende Grad der Glückseligkeit zugemessen wird, und als solche sind sie völlig in der moralischen Ordnung, wenn der Grad ihrer Glückseligkeit dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit völlig angemessen ist.

Dadurch nun kommen wir zuerst, daß ich mich so ausdrücke, in Korrespondenz mit Gott. Wir sind genötigt, bei allen unsern Entschließungen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Wert derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsre Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Mißbilligung das einzig richtige Urteil über dieselben ist. Unsere Furcht, unsere Hoffnung, alle unsere Erwartungen beziehen sich auf ihn: nur in seinem Begriffe von uns finden wir unsern wahren Wert. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch notwendig in uns entstehen muß, verbunden mit der Begierde der nur von ihm zu erwartenden Glückseligkeit, bestimmt nicht unser oberes Begehrungsvermögen, das Recht überhaupt zu wollen (das kann sie nie, da sie selbst auf die schon geschehene Bestimmung desselben sich gründet), sondern unser niederes, dasselbe wirklich in uns [V, 51

[1] nur fehlt in der 1. Auflage.

anhaltend und fortgesetzt hervorzubringen. Hier ist also schon Religion, gegründet auf die Idee von Gott, als Bestimmer der Natur nach moralischen Zwecken, und in uns auf die Begierde der Glückseligkeit, welche aber gar nicht etwa unsre Verbindlichkeit zur Tugend, sondern nur unsre Begierde, dieser Verbindlichkeit Genüge zu tun, vermehrt und verstärkert.

Nun läßt aber ferner das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als passive Wesen, uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als aktive Wesen schließen. Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders, als durch seine Vernunft gegeben sein kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urteile also liegt sein Wille, als allgemeingeltendes Gesetz für vernünftige Wesen, auch insofern sie aktiv sind, zum Grunde, indem ihre Übereinstimmung mit demselben der Maßstab ist, nach welchem ihnen, als passiven, ihr Anteil an der Glückseligkeit zugemessen wird. Die Anwendbarkeit dieses Maßstabes erhellt sogleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nie widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen ebendasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch ebendieselbe Vernunft gegebenen Gesetze sein muß. Es ist nach diesem für die Legalität unsrer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir sie dem Vernunftgesetze darum gemäß einrichten, weil unsere Vernunft gebietet; oder darum, weil Gott das will, was unsre Vernunft fordert; ob wir unsre Verbindlichkeit vom bloßen Gebote der Vernunft, oder ob wir sie vom Willen Gottes herleiten: ob es aber für die Moralität derselben völlig gleichgültig sei, ist dadurch noch nicht klar und bedarf einer weitern Untersuchung.

Unsre Verbindlichkeit vom Willen Gottes ableiten, heißt, seinen Willen, als solchen, für unser Gesetz anerkennen; sich darum zur Heiligkeit verbunden erachten, weil Er sie von uns fordert. Es ist also dann nicht bloß von einer Vollbringung des Willens Gottes, der Materie des Wollens nach,
[V, 52] sondern von einer auf die Form desselben gegründeten Verbindlichkeit die Rede; — wir handeln dem Gesetze der Vernunft gemäß, weil es Gottes Gesetz ist.

Hierbei entstehen folgende zwei Fragen: Wie erkennen wir das Gesetz der Vernunft in uns als Gesetz Gottes? und dann: Gibt es eine Verbindlichkeit, dem Willen Gottes, als solchem, zu gehorchen, und worauf könnte sich dieselbe gründen? Die Beantwortung der ersten Frage, welche von der zweiten wesentlich unterschieden ist, findet nicht eher statt, bis wir mit der letzten in völliger Richtigkeit sind, weil man vor Ausmittelung dieser nicht wissen kann, ob die Bemühung jene zu beantworten nicht völlig ohne Nutzen ist.

Schon der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsere Vernunft gegeben, und bloß durch sie, insofern sie *a priori* gebietend ist, realisiert, und es ist schlechterdings keine andere Art gedenkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie, so daß sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu sein, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Gesetze dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts anderes, als auf die Übereinstimmung desselben mit ihrem eigenen Gesetze, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Hieraus erhellt nun fürs erste zwar soviel, daß es völlig gleich für die Moralität unsrer Handlungen ist, ob wir uns zu etwas darum verbunden erachten, weil es unsre Vernunft befiehlt, oder weil es Gott befiehlt; aber es läßt sich daraus noch gar nicht einsehen, wozu uns letztere Vorstellung dienen soll, da ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit der erstern schon voraussetzt, da das Gemüt schon bestimmt sein muß, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille, Gott zu gehorchen, möglich ist; da es mithin scheint, daß die letztere Vorstellung uns weder allgemeiner noch stärker bestimmen könne, als diejenige, von der sie abhängt, und durch die sie erst möglich wird. Gesetzt aber, es ließe sich zeigen, daß sie unter gewissen Bedingungen wirklich unsre Willensbestimmung erweitere, so ist vorher doch noch auszumachen, ob eine Verbindlichkeit sich ihrer überhaupt zu [V, 53]

bedienen stattfinde: und da folgt denn unmittelbar aus dem Obigen, daß, obgleich die Vernunft uns verbindet, dem Willen Gottes seinem Inhalte nach *(voluntati ejus materialiter spectatae)* zu gehorchen, weil dieser mit dem des Vernunftgesetzes völlig gleichlautend ist, sie doch unmittelbar keinen Gehorsam fordert, als den für ihr Gesetz, aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; daß sie folglich, da nur unmittelbare praktische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes, als solchen, *(voluntatem ejus formaliter spectatam)* verbinde. Die praktische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, gesetzlich für uns zu denken, sondern bloß eine Erlaubnis; und sollten wir *a posteriori* finden, daß diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Klugheit anraten, uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie sein. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt, um so weniger, da, so notwendig es auch ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unsrer Seele anzunehmen, weil ohne diese Annahme die geforderte Kausalität des Moralgesetzes uns gar nicht möglich ist, und diese Notwendigkeit ebenso allgemein gilt als das Moralgesetz selbst, wir doch nicht einmal sagen können, wir seien verbunden diese Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Praktischen gilt. Inwieweit aber die Vorstellung von Gott, als Gesetzgeber, durch dieses Gesetz in uns, gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung, und diese hinwiederum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Wesen durch sie bestimmt werden können. Könnte nämlich gezeigt werden, daß diese Vorstellung nötig sei, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Gesetzeskraft zu geben (wovon aber das Gegenteil gezeigt worden ist), so würde sie für alle[1] vernünftige Wesen gelten; kann gezeigt werden, daß sie in allen endlichen vernünftigen Wesen die Willensbestimmung erleichtert, so ist sie gemeingültig für diese; sind die Bedingungen, unter denen sie
[V, 54] diese Bestimmung erleichtert und erweitert, nur von der menschlichen Natur gedenkbar, so gilt sie, falls sie in allgemeinen Eigen-

[1] alle fehlt in der 1. Auflage.

schaften derselben liegen, für alle, oder wenn sie in besondern Eigenschaften derselben liegen, nur für einige Menschen.

Die Bestimmung des Willens, dem Gesetze Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Gesetz der praktischen Vernunft geschehen, und ist als bleibender und dauernder Entschluß des Gemüts vorauszusetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die bloße Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen, sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch der Vorstellung bedarf, daß eine gewisse Handlung durch Gott geboten sei. Diese Unzulänglichkeit des Vernunftgebotes, als solches, kann keinen andern Grund haben, als Verminderung unsrer Achtung gegen die Vernunft in diesem besondern Falle; und diese Achtung kann durch nichts anderes vermindert worden sein, als durch ein derselben widerstreitendes Naturgesetz, das unsre Neigung bestimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unser oberes Begehrungsvermögen bestimmt, in einem und ebendemselben Subjekte, nämlich in uns erscheint, und mithin, wenn die Würde des Gesetzes bloß nach der des gesetzgebenden Subjekts bestimmt wird, von einerlei Range und Werte mit jenem zu sein scheinen könnte. Hier noch ganz davon abstrahiert, daß wir in einem solchen Falle uns täuschen, daß wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreien der Neigung nicht hören, sondern uns in der Lage zu sein dünken könnten, wo wir unter bloßen Naturgesetzen stehen; sondern vorausgesetzt, daß wir die Anforderungen beider Gesetze und ihre Grenze richtig unterscheiden, und unwidersprechlich erkennen, was unsre Pflicht in diesem Falle sei, so kann es doch leicht geschehen, daß wir uns entschließen, nur hier dies eine Mal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dies eine Mal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabei niemandem verantwortlich zu sein glauben, als uns selbst, und weil wir meinen, es sei unsre Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen; es verschlage niemandem etwas, als uns selbst, wenn wir uns dem Nachteile, der freilich daraus für uns entstehen müßte, wenn [V, 55] ein moralischer Richter unsrer Handlungen sei, unterwerfen, durch welche Strafe unser Ungehorsam gleichsam abgebüßt zu werden

scheint; wir sündigten auf eigne Gefahr. Ein solcher Mangel an Achtung für die Vernunft gründet sich mithin auf Mangel der Achtung gegen uns selbst, welche wir bei uns wohl verantworten zu können glauben. Erscheint uns aber die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder, welches eben das ist, erscheint das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir machen bei jedem wissentlichen Ungehorsame gegen dasselbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel, sondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir sündigen nicht bloß gegen eine von derselben abgeleitete Regel, sondern gegen ihr erstes Gebot; wir sind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns selbst nenmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen bloßer Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht einprägen muß, und welches nicht zu verehren der höchste Unsinn ist, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welches durch keine Strafe abzubüßen ist.

Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung des unsrigen, auf Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Prinzip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinne unsre Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich bloß auf seine anerkannte Übereinstimmung mit diesem Gesetze, und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst gründet; aber sie kann unsre Achtung für die Entscheidungen derselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muß, dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in ein-
[V, 56] zelnen Fällen die Vorstellung dieses uns hinwiederum bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

Im Vorbeigehn ist noch zu erinnern, daß diese Achtung für Gott, und die auf dieselbe gegründete Achtung für das Moralgesetz

als das seinige, sich auch bloß auf die Übereinstimmung desselben mit diesem Gesetze, d. i. auf seine Heiligkeit gründen müsse, weil sie nur unter dieser Bedingung Achtung für das Moralgesetz ist, die allein die Triebfeder jeder rein moralischen Handlung sein muß. Gründet sie sich etwa auf die Begierde, sich in seine Güte einzuschmeicheln, oder auf Furcht vor seiner Gerechtigkeit, so läge unserm Gehorsame auch nicht einmal Achtung für Gott, sondern Selbstsucht zu Grunde.

Der Pflicht widerstreitende Neigungen sind wohl in allen endlichen Wesen anzunehmen, denn das ist eben der Begriff des Endlichen in der Moral, daß es noch durch andere Gesetze, als durch das Moralgesetz, d. i. durch die Gesetze seiner Natur bestimmt werde; und warum Naturgesetze unter irgendeiner Bedingung, für Naturwesen, auf welch einer erhabnen Stufe sie auch stehen mögen, stets und immer mit dem Moralgesetze zusammenstimmen sollten, läßt sich kein Grund angeben; aber es läßt sich gar nicht bestimmen, inwieweit und warum notwendig dieser Widerstreit der Neigung gegen das Gesetz die Achtung für dasselbe, als bloßes Vernunftgesetz, so schwächen solle, daß es, um tätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Gesetzgebung geheiligt werden müsse; und wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches, nicht weil die Neigung in ihm schwächer ist, in welchem Falle es kein Verdienst haben würde, sondern weil die Achtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit größere Verehrung zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es läßt sich also der Religion, insofern sie nicht bloßer Glaube an die Postulate der praktischen Vernunft ist, sondern als Moment der Willensbestimmung gebraucht werden soll, auch nicht einmal für Menschen subjektive Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede sein) zusichern; [V, 57] ob wir gleich auch von der andern Seite nicht beweisen können, daß endlichen Wesen überhaupt, oder daß insbesondre Menschen in diesem Erdenleben eine Tugend möglich sei, die dieses Moments gänzlich entbehren könne.

Diese Übertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott nun gründet sich laut obigem darauf, daß ihm durch seine eigne

Vernunft ein Gesetz gegeben sein muß, welches für uns gültig ist, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unsre eigene Vernunft gegebnen, wonach wir handeln sollen, völlig gleichlautend sein muß. Hier werden also zwei an sich voneinander gänzlich unabhängige Gesetze, die bloß in ihrem Prinzip, der reinen praktischen Vernunft, zusammenkommen, beide für uns gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhalts, bloß in Absicht der Subjekte verschieden, in denen sie sich befinden. Wir können jetzt bei jeder Forderung des Sittengesetzes in uns sicher schließen, daß eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, daß also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sei der Materie nach: aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns sei schon als solches, mithin der Form nach, Gebot Gottes. Um das letztere annehmen zu dürfen, müssen wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen.

Nun scheint es zwar ganz einerlei zu sein, ob wir die Befehle unsrer Vernunft, als völlig gleichlautend mit dem Befehle Gottes an uns, oder ob wir sie selbst unmittelbar als Befehle Gottes ansehen; aber teils wird durch das letztere der Begriff der Gesetzgebung erst völlig ergänzt, teils aber und vorzüglich muß notwendig beim Widerstreite der Neigung gegen die Pflicht die letztere Vorstellung dem Gebote der Vernunft ein neues Gewicht hinzufügen.

Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns annehmen, kann zweierlei heißen, nämlich daß der Wille Gottes entweder Ursache vom Inhalte des Sittengesetzes, oder daß er es nur von der Existenz des Sittengesetzes in uns sei.
[V, 58] Daß das erstere schlechterdings nicht anzunehmen sei, ist schon aus dem Obigen klar, denn dadurch würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willkür unterworfen, das heißt, es gäbe gar kein Recht. Ob das zweite gedenkbar sei, und ob sich ein vernünftiger Grund dafür finde, bedarf einer weitern Untersuchung.

Die Frage also, um deren Beantwortung es jetzt zu tun ist, ist diese: Finden wir irgendeinen Grund, Gott als die Ursache der Existenz des Moralgesetzes in uns anzusehen? oder als Aufgabe ausgedrückt: wir haben ein Prinzip zu suchen, aus welchem Gottes Wille, als Grund der Existenz des Moralgesetzes in uns erkannt werde. Daß das Sittengesetz in uns das Gesetz Gottes an uns enthalte, und *materialiter* sein Gesetz sei, ist aus dem Obigen klar: ob es auch der Form nach sein Gesetz, d. i. durch ihn und als das seinige promulgiert sei, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird, davon ist jetzt die Frage, welche mithin auch so ausgedrückt werden kann: hat Gott sein Gesetz an uns wirklich promulgiert? können wir ein Faktum aufweisen, das sich als eine dergleichen Promulgation bestätigt?

Würde diese Frage in theoretischer Absicht, bloß um unsre Erkenntnis zu erweitern, erhoben, so könnten wir uns auch ohne Antwort auf dieselbe begnügen, und schon *a priori* (vor ihrer Beantwortung) sicher sein, daß eine zu dieser Absicht befriedigende Antwort gar nicht möglich sei, indem nach der Ursache eines Übernatürlichen, nämlich des Moralgesetzes in uns gefragt, mithin die Kategorie der Kausalität auf ein Noumen angewendet wird. Da sie aber in praktischer Absicht zur Erweiterung der Willensbestimmung getan wird, so können wir teils sie nicht so geradezu abweisen, teils bescheiden wir uns schon zum voraus, daß auch eine nur subjektiv, d. i. für unsre Denkgesetze, gültige Antwort uns befriedigen werde.

§ 3. [V, 59]

Einteilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte.

In der allgemeinsten Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unsrer Willensbestimmung durch das Gesetz der Vernunft angenommenen Sätze praktisch auf uns wirken. Diese Wirkung geschieht entweder auf unser ganzes Vermögen, zur Hervorbringung der Harmonie in desselben verschiedenen Funktionen, indem die theoretische und praktische Vernunft in Übereinstimmung gesetzt, und die postulierte Kausalität der letztern

in uns möglich gemacht wird. Hierdurch erst wird Einheit in den Menschen gebracht, und alle Funktionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet. Oder sie geschieht insbesondre auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht, und für den einzig richtigen Beurteiler unsrer Moralität und gerechten Bestimmer unsrer Schicksale nach derselben, Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren. Man würde aber nicht wohl tun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen, besonders insofern sie sich auf den Begriff Gottes als unsers moralischen Richters gründen (und welche zusammen das ausmachen, was man Frömmigkeit nennt), hinzuarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das was recht ist schlechthin darum zu wollen, weil es recht ist, dadurch leicht Abbruch geschehen könnte. Oder endlich sie geschieht unmittelbar auf unsern Willen, durch das dem Gewichte des Gebots hinzugefügte Moment, daß es Gebot Gottes sei; und dadurch entsteht Religion in der eigentlichsten Bedeutung.

Daß das Sittengesetz in uns seinem Inhalte nach als Gesetz Gottes an uns anzunehmen sei, ist schon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Exekutors des Vernunftgesetzes überhaupt, klar.
[V, 60] Ob wir einen Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, ist die jetzt zu untersuchende Frage. Da hierbei gar nicht vom Gesetze an sich die Frage ist, als welches wir in uns haben, sondern vom Urheber des Gesetzes: so können wir im Begriffe der göttlichen Gesetzgebung von dem Inhalte *(materia)* derselben hier gänzlich abstrahieren, und haben nur auf ihre Form zu sehen. Die gegenwärtige Aufgabe ist also die: ein Prinzip zu suchen, aus welchem Gott als moralischer Gesetzgeber erkannt werde; oder es wird gefragt: hat sich Gott uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt, und wie hat er's?

Dies läßt sich auf zweierlei Art als möglich denken, nämlich daß es entweder in uns, als moralischen Wesen, in unsrer vernünftigen Natur, oder außer derselben geschehen sei. Nun liegt in unsrer Vernunft, insofern sie rein *a priori* gesetzgebend

ist, nichts, das uns berechtigte, dies anzunehmen: wir müssen uns also nach etwas außer ihr umsehen, welches uns wieder an sie zurückweise, um nun aus ihren Gesetzen mehr schließen zu können, als wozu diese allein uns berechtigten: oder wir müssen es ganz aufgeben, aus diesem Prinzip Gott als Gesetzgeber zu erkennen. Außer unsrer vernünftigen Natur ist das, was uns zur Betrachtung und Erkenntnis vorliegt, die Sinnenwelt. In dieser finden wir allenthalben Ordnung und Zweckmäßigkeit; alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch ihre Betrachtung geführt werden, muß unsre Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zu dem Bedingten, suchen. Alles aber in unsrer Erkenntnis ist bedingt, außer dem durch die praktische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welcher schlechthin und unbedingt geboten wird. Dieses allein also ist fähig, der gesuchte Endzweck zu sein; und wir sind durch die subjektive Beschaffenheit unsrer Natur gedrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben, als dasjenige, dessen praktisches Vermögen bloß durch das Moralgesetz bestimmt wird; und keins die Natur demselben anpassen, als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist also Weltschöpfer. Kein [V, 61] Wesen ist fähig Objekt dieses Endzwecks zu sein, als nur moralische Wesen, weil diese allein des höchsten Guts fähig sind. Wir selbst also sind als moralische Wesen (objektiv) Endzweck der Schöpfung. Wir sind aber, als sinnliche, d. i. als solche Wesen, die unter den Naturgesetzen stehen, auch Teile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unsrer Natur, insofern sie von diesen Gesetzen abhängt, ist Werk des Schöpfers, d. i. des Bestimmers der Naturgesetze durch seine moralische Natur. Nun hängt es zwar teils offenbar nicht von der Natur ab, daß die Vernunft in uns eben so, und nicht anders spricht; teils würde die Frage, ob es von ihr abhänge, daß wir eben moralische Wesen sind, durchaus dialektisch sein. Denn erstens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg, und nähmen dennoch an, daß wir dann noch wir sein würden, d. i. unsre Identität beibehalten haben würden, welches sich nicht annehmen läßt;

zweitens geht sie auf objektive Behauptungen im Felde des Übersinnlichen aus, in welchem wir nichts objektiv behaupten dürfen.*) Da es aber für uns ganz einerlei ist, ob wir uns des Gebots des Moralgesetzes in uns nicht bewußt sind, oder ob wir überhaupt keine moralischen Wesen sind; da ferner unser Selbstbewußtsein ganz unter Naturgesetzen steht: so folgt daraus sehr richtig, daß es von der Einrichtung der sinnlichen Natur endlicher Wesen herkomme, daß sie sich des Moralgesetzes in ihnen bewußt sind; und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig bestimmt haben, hinzusetzen: daß sie moralische Wesen sind. Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes in uns durch das Selbstbewußtsein zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bei unsrer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn also für den Schöpfer unserer
[V, 62] Natur erkennen, müssen wir ihn auch für unsern moralischen Gesetzgeber anerkennen; weil nur durch eben eine solche Einrichtung uns Bewußtsein des Moralgesetzes in uns, möglich war. Diese Ankündigung Gottes selbst geschieht nun durch das Übernatürliche in uns; und es darf uns nicht irren, daß wir, um das zu erkennen, einen Begriff außer demselben, nämlich den der Natur, zu Hilfe nehmen mußten. Denn teils war es die Vernunft, die uns das, ohne welches jener Begriff uns zu unsrer Absicht gar nicht hätte dienen können, den Begriff des möglichen Endzwecks hergab, und dadurch erst die Erkenntnis Gottes als Schöpfers möglich machte; teils hätte auch diese Erkenntnis uns Gott noch gar nicht als Gesetzgeber darstellen können, ohne das Moralgesetz in uns, dessen Dasein erst die gesuchte Ankündigung Gottes ist.

Die zweite uns gedenkbare Art, wie sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen konnte, war außer dem Übernatürlichen in uns, also, in der Sinnenwelt, da wir außer diesen beiden kein drittes Objekt haben. Da wir aber, weder aus dem Begriffe

*) Die Frage: warum überhaupt moralische Wesen sein sollten? ist leicht so zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut außer Sich zu befördern, welches nur durch Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.

der Welt überhaupt, noch aus irgendeinem Gegenstande oder Vorfalle in derselben insbesondre, mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas Übernatürliches schließen können; dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers aber etwas Übernatürliches zum Grunde liegt: so müßte dies durch ein Faktum in der Sinnenwelt geschehen, dessen Kausalität wir alsbald in ein übernatürliches Wesen setzten, und dessen Zweck, es sei eine Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, wir sogleich erkennten; wenn dieser Fall überhaupt möglich sein soll.

Diese Untersuchung stellt nun vorläufig zwei Prinzipien der Religion, insofern diese sich auf Anerkennung einer formalen Gesetzgebung Gottes gründet, dar; deren eines das Prinzip des Übernatürlichen in uns, das andere das Prinzip eines Übernatürlichen außer uns ist. Die Möglichkeit des erstern ist schon gezeigt; die Möglichkeit des zweiten, um welches es hier eigentlich zu tun ist, müssen wir weiter dartun. Eine Religion, die sich auf [V, 63] das erste Prinzip gründet, können wir, da sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hilfe nimmt, Naturreligion nennen: und eine solche, der das zweite zum Grunde liegt, nennen wir, da sie durch ein geheimnisvolles, übernatürliches Mittel zu uns gelangen soll, das ganz eigentlich zu dieser Absicht bestimmt ist, geoffenbarte Religion. Subjektiv, als Habitus eines vernünftigen Geistes (als Religiosität) betrachtet, können beide Religionen, da sie zwar entgegengesetzte, aber nicht sich widersprechende Prinzipien haben, sich in einem Individuum gar wohl vereinigen, und eine einzige ausmachen.

Ehe wir weitergehen, müssen wir noch anmerken, daß, da hier bloß von einem Prinzip der Gesetzgebung ihrer Form nach die Rede gewesen, vom Inhalte derselben aber gänzlich abstrahiert worden, die Untersuchung, wohin nach diesen beiden verschiedenen Prinzipien die Gesetzgebung ihrem Inhalte nach *(legislatio materialiter spectata)* zu setzen sei, nicht berührt werden konnte. Daß nach dem ersten Prinzip, welches die Ankündigung des Gesetzgebers in uns setzt, auch die Gesetzgebung selbst in uns, nämlich in unsrer vernünftigen Natur zu suchen sei, ist sogleich von selbst klar. Nach dem zweiten Prinzip aber sind

wieder zwei Fälle möglich: entweder die Ankündigung des Gesetzgebers außer uns verweist uns an unsre vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung sagt, in Worten ausgedrückt, nur soviel: Gott ist Gesetzgeber; das euch ins Herz geschriebne Gesetz ist das Seinige; oder sie schreibt uns auf eben dem Wege, auf dem sie Gott als Gesetzgeber bekannt macht, noch sein Gesetz besonders vor. Nichts verhindert, daß in einer *in concreto* gegebnen Offenbarung nicht beides geschehen könne.

Anmerkung. Man hat seit Erscheinung der Kritik schon mehrmals die Frage aufgeworfen: Wie ist geoffenbarte Religion möglich? — eine Frage, die sich zwar immer aufdrang, die aber erst, seitdem dieses Licht den Pfad unsrer Untersuchungen beleuchtet, gehörig gestellt werden konnte. Aber wie mir's scheint, hat man in allen Versuchen, die ich [V, 64] wenigstens kenne, den Knoten mehr zerschnitten als aufgelöst. Der eine deduziert die Möglichkeit der Religion überhaupt richtig, entwickelt ihren Inhalt, stellt ihre Kriterien fest; und gelangt nun durch drei ungeheure Sprünge (1. indem er Religion in der weitesten, und die in der engsten Bedeutung verwechselt, 2. indem er natürliche und geoffenbarte Religion verwechselt, 3. indem er geoffenbarte überhaupt und christliche verwechselt) zu dem Satze: völlig so eine Vernunftreligion ist die christliche. Ein andrer, dem es sich freilich nicht verbergen konnte, daß diese noch etwas mehr sei, setzt dieses Mehrere bloß in größere Versinnlichung der abstrakten Ideen jener. Aber die Vernunft gibt *a priori* gar kein Gesetz und kann keins geben, über die Art, wie wir uns die durch ihre Postulate realisierten Ideen vorstellen sollen. Jeder, auch der schärfste Denker, meine ich, denkt sie sich, wenn er sie in praktischer Absicht auf sich anwendet, mit einiger Beimischung von Sinnlichkeit, und so geht es bis zu dem rohsinnlichsten Menschen in unmerkbaren Abstufungen fort. Ganz rein von Sinnlichkeit ist *in concreto* keine Religion; denn die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfnis der Sinnlichkeit. Das Mehr oder Weniger aber berechtigt zu keiner Einteilung. Wo hören denn nach dieser Vorstellungsart die Grenzen der Vernunftreligion auf, und wo gehen die der geoffenbarten an? Es gäbe nach ihr so viele Religionen, als es schriftliche oder mündliche Belehrungen über Religionswahrheiten, als es überhaupt Subjekte gäbe, die an eine Religion glaubten; und es ließe sich durch nichts, als durch das Herkommen begreiflich machen, warum eben diese oder jene Darstellung der Religionswahrheiten die autorisierteste sein sollte; und durch gar nichts, woher die Berufung auf eine übernatürliche Autorität käme, die wir als das charakteristische Merkmal aller

vorgeblichen Offenbarungen vorfinden. Diese Verirrung vom einzig möglichen Wege einer Deduktion des Offenbarungsbegriffs kam bloß daher, daß man jene allbekannte Regel der Logik vernachlässigte: Begriffe, die zu einer Einteilung berechtigen sollen, müssen unter einem höhern Geschlechtsbegriffe enthalten, unter sich aber spezifisch verschieden sein. Hier ist der Begriff der Religion überhaupt Geschlechtsbegriff. Sollen Natur- und [V, 65] geoffenbarte Religion, als ihm untergeordnet, spezifisch verschieden sein, so müssen sie es entweder in Absicht ihres Inhalts, oder wenn dies, wie schon *a priori* zu vermuten, nicht möglich ist, wenigstens in Absicht ihrer Erkenntnisprinzipien sein; oder die ganze Einteilung ist leer, und wir müssen auf die Befugnis, eine geoffenbarte Religion anzunehmen, gänzlich Verzicht tun. Der oben angezeigte Begriff ist es denn auch, den der Sprachgebrauch von jeher mit dem Worte Offenbarung verknüpft hat. Alle Religionsstifter haben sich zum Beweise der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Beistimmung unsrer Vernunft, noch auf theoretische Beweise, sondern auf eine übernatürliche Autorität berufen, und den Glauben an diese, als den einzigen rechtmäßigen Weg der Überzeugung, gefordert; sie haben sich nicht das Ansehen gegeben, etwas, das schon in uns lag, zu entwickeln, sondern uns ganz etwas Neues, Unbekanntes zu sagen; nicht für menschenfreundliche, weise Leiter, sondern für inspirierte Gesandten der Gottheit gelten wollen: mit welchem Rechte, das werden wir erst weiter unten beantworten können; oder vielmehr, es wird sich selbst beantworten.

§ 4. [V, —]

Erörterung des Begriffs der Offenbarung, als Vorbereitung einer Deduktion desselben.

Der Begriff der Offenbarung ist also ein Begriff von einer durch übernatürliche Kausalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachten Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzgeber ankündiget. Es entsteht die Frage: ist dieser Begriff *a priori* möglich, oder ist er bloß empirischen Ursprungs? Ist er das letztere, so ist es vergebens über ihn zu philosophieren, d. i. *a priori* etwas über seine Möglichkeit, Realität, Anmaßungen und Befugnisse ausmachen zu wollen: wir müssen dann ruhig die Erfahrung, und bloß von ihr alle Belehrung über denselben, erwarten. Aber schon durch den ersten flüchtigsten Blick auf diesen Begriff erblicken wir in ihm so viel, das uns auf einen Ursprung desselben *a priori* hinzuweisen scheint: den Begriff Gottes, den

eines Übernatürlichen, den einer moralischen Gesetzgebung; alles Begriffe, die nur *a priori* durch die praktische Vernunft möglich sind. Dadurch nun wird zwar sein Ursprung *a priori* noch nicht bewiesen, aber es wird uns doch einige Hoffnung gemacht, daß wir, beim Aufsuchen desselben in diesem Felde, ihn wohl finden könnten: zumal, da aus der Analysis desselben sogleich klar ist, daß, wenn er sich auf nichts weiter, als auf Erfahrung, beruft, er sicher falsch und erschlichen ist, indem er uns eine Aussicht in das Feld des Übernatürlichen verspricht, welche durch keine Erfahrung, und von keiner Erfahrung aus, möglich ist. Soll er nun *a priori* sein, so muß er sich von Begriffen *a priori*, und zwar, da es offenbar kein Naturbegriff ist, von Ideen der reinen Vernunft deduzieren lassen, wenn auch nicht ohne Voraussetzung
[V, 76] aller Erfahrung, dennoch bloß mit Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, und zwar ohne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, sondern um einer gewissen Erfahrung — die aber nicht als Erfahrung nach theoretischen, sondern als Moment der Willensbestimmung nach praktischen Gesetzen beurteilt wird, und bei der es nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung, sondern um ihre praktischen Folgen zu tun ist — selbst das Gesetz nach praktischen Grundsätzen vorzuschreiben. Es ist hier nicht wie im Felde der Naturbegriffe, wo wir bei Deduktion eines Begriffs *a priori* zeigen können und müssen, daß ohne ihn entweder Erfahrung überhaupt, wenn er rein ist, oder eine gewisse bestimmte Erfahrung, wenn er nicht rein ist, gar nicht möglich sei: sondern, da wir im Felde der Vernunft sind, können und dürfen wir nur zeigen, daß ohne den Ursprung eines gewissen Begriffs *a priori* keine vernunftmäßige Anerkennung einer gewissen Erfahrung für das, für was sie sich gibt, (aber wohl ein Meinen) möglich sei. Dies ist hier um so nötiger, da dieser Begriff von einem Wege aus, der in dieser Rücksicht schon verdächtig ist, uns — wer weiß, welche? — Erkenntnisse im Felde des Übersinnlichen verspricht, und aller Schwärmerei Tor und Türe zu öffnen droht, wenn er nicht *a priori* ist, und wir ihm also Gesetze vorschreiben können, an welche wir alle seine *a posteriori* möglichen Anmaßungen halten, und sie nach denselben beschränken können. Es muß also gezeigt

werden, daß dieser Begriff vernunftmäßig nur *a priori* möglich sei, und daß er also die Gesetze des Prinzips, durch welches es[1] möglich ist, anerkennen müsse; oder, wenn er das nicht sei, und seine Befugnisse gänzlich und allein *a posteriori* zu erweisen Anspruch mache, gänzlich falsch und erschlichen sei, und daß von dieser Untersuchung sein ganzes Schicksal abhange. Sie ist also der Hauptpunkt dieser Kritik.

Gesetzt nun aber auch, die Möglichkeit seines Ursprungs *a priori*, als einer Vernunftidee, ließe sich durch eine Deduktion dartun: so bliebe immer noch auszumachen, ob er *a priori* gegeben, oder gemacht, und erkünstelt sei; und wir gestehen, daß der sonderbare Weg, den er aus der Ideen- in die Sinnenwelt, und aus dieser wieder in jene nimmt, ihn des letztern [V, 77] wenigstens sehr verdächtig mache. Sollte sich dies bestätigen, so gäbe es freilich fürs erste kein gutes Vorurteil für ihn; da es schon bekannt ist, daß die Vernunft im Felde des Übersinnlichen zwar ins Unermeßliche schwärmen und dichten; aber daraus, daß es ihr möglich war sich etwas zu denken, noch nicht einmal die Möglichkeit folgern könne, daß dieser Idee überhaupt etwas entspreche. Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, diese Idee aus den leeren Träumen der Vernunft herauszuheben, wenn sich nämlich in der Erfahrung, und zwar, da hier von einem praktischen Begriffe die Rede ist, ein empirisch gegebenes praktisches Bedürfnis zeigt, welches jenen Begriff, der *a priori* freilich nicht gegeben war, *a posteriori* zwar nicht gibt, aber doch berechtigt. Diese Erfahrung ergänzt dann, was zur Rechtmäßigkeit dieses Begriffs *a priori* fehlte; sie liefert das vermißte Datum. Daraus nun folgt noch nicht, daß der Begriff selbst *a posteriori* sei, sondern nur, daß sich *a priori* nicht zeigen lasse, ob er nicht überhaupt ganz leer sei.

Diese Einschränkung bestimmt denn auch die wahre Beschaffenheit der Deduktion dieses Begriffs *a priori*. Es soll nämlich durch dieselbe nicht dargetan werden, daß er wirklich *a priori* da sei, sondern nur, daß er *a priori* möglich sei; nicht, daß jede Vernunft ihn notwendig *a priori* haben müsse, sondern daß sie ihn, wenn ihre Ideenreihe ohngefähr nach dieser

[1] er (?)

Richtung hingeht, haben könne. Das erstere wäre nur möglich, wenn ein Datum der reinen Vernunft *a priori* angezeigt werden könnte, wie z. B. bei der Idee von Gott, vom absoluten Weltganzen usw. die notwendige Aufgabe der Vernunft war, zu allem Bedingten das schlechthin Unbedingte zu suchen, welches die Vernunft nötigte, auf diesen Begriff zu kommen. Da aber ein solches Datum *a priori* sich nicht vorfindet, so darf und kann die Deduktion desselben nur seine Möglichkeit als Idee, und insofern er das ist, zeigen. Keine historische Deduktion also
[V, 78] der Entstehung dieses Begriffs unter der Menschheit, welche es auch noch so wahrscheinlich machte, daß er zuerst durch wirkliche Fakta in der Sinnenwelt, die man aus Unwissenheit übernatürlichen Ursachen zugeschrieben, oder durch geflissentlichen Betrug, entstanden sei; selbst kein unwiderlegbarer Beweis, daß keine Vernunft ohne jenes empirisch gegebne Bedürfnis je auf diese Idee gekommen sein würde, wenn ein solcher möglich wäre, würde dieser Deduktion widersprechen. Denn im ersten Falle wäre der Begriff *in concreto* freilich ganz unrechtmäßig entstanden, welches aber der Möglichkeit, sich einen rechtmäßigen Ursprung desselben *in abstracto* zu denken, nicht den geringsten Eintrag tun kann: im zweiten wäre jenes empirische Datum zwar die Gelegenheitsursache gewesen, auf ihn zu kommen; wenn er aber durch den Inhalt der gemachten Erfahrung nur nicht bestimmt ist (und eine Deduktion *a priori* muß die Unmöglichkeit hiervon zeigen), so wäre sie nicht sein Prinzip gewesen. Ein andres ist die Gültigkeit dieses Begriffs, d. i. ob sich vernünftigerweise annehmen lasse, daß ihm etwas außer uns korrespondieren werde; diese kann freilich nur empirisch deduziert werden, und erstreckt sich mithin nicht weiter, als das Datum gilt, aus dem sie deduziert wird. Laßt uns dies durch ein Beispiel erläutern! Der Begriff eines bösen Grundprinzips neben einem guten ist offenbar ein Begriff *a priori*, denn er kann in keiner Erfahrung gegeben sein, und zwar eine Vernunftidee; und sie muß sich mithin, ihrer Möglichkeit nach, deduzieren lassen, wenn sie nicht etwa den Vernunftprinzipien gar widerspricht. Diese Idee ist aber *a priori* nicht gegeben, sondern gemacht, denn es läßt sich kein Datum der reinen Vernunft für sie anführen.

In der Erfahrung aber kommen mehrere Data vor, welche diesen Begriff zu berechtigen scheinen, und welche die Gelegenheitsursachen seiner Entstehung gewesen sein können. Wenn nun nur diese Data ihn wirklich berechtigten; wenn man ihn nur für ein praktisches, wenngleich empirisch bedingtes Bedürfnis, und nicht lediglich zur theoretischen Naturerklärung hätte brauchen wollen; wenn er nur endlich der praktischen Vernunft nicht gar widerspräche: so hätte man ihn, ohngeachtet seine Gültigkeit [V, 79] sich nur auf empirische Data beruft, wenigstens für eine Idee, der etwas entsprechen könnte, wohl annehmen dürfen.

Durch die erstere Deduktion der Möglichkeit des Begriffs der Offenbarung *a priori* scheint nun nicht viel ausgerichtet zu werden, und es ist nicht zu leugnen, daß sie eine sehr leere und unnütze Bemühung sein würde, wenn nicht gezeigt werden könnte, daß dieser Begriff, wenn er nicht *a priori* möglich ist, überhaupt nicht vernunftmäßig ist. Folglich hängt sein ganzer Wert von dieser Deduktion ab.

§ 5. [V, —]

Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Prinzipien der reinen Vernunft *a priori*.

Durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sollte sich uns Gott, laut des Begriffs der Offenbarung, als moralischen Gesetzgeber ankündigen. Wir sollen also durch diese Wirkung erst unterrichtet werden, daß Gott moralischer Gesetzgeber ist; wir können erst von dieser in der Erfahrung gegebnen Erscheinung den Begriff von ihr, ihrer übernatürlichen Ursache, und ihrer Absicht, d. i. den Begriff einer Offenbarung, abstrahieren — so meint man auf den ersten Anblick schließen zu können; aber wir haben jetzt die Richtigkeit dieses Schlusses zu prüfen.

Vorher ist nochmals zu erinnern, daß hier gar nicht davon die Frage ist, ob nicht *a posteriori* Gelegenheitsursachen gegeben werden können, und ob nicht die verlangte übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt, und alles, was mit ihr verbunden ist, eine derselben sein könne, dasjenige, was schon *a priori* in unsrer Vernunft lag, zu entwickeln und uns zum deutlichen Be-

wußtsein desselben zu erheben; in welchem Falle wir von der Erfahrung nichts lernen, sondern durch sie nur geleitet werden, uns desjenigen zu erinnern, was wir wissen: und ebensowenig davon, ob wir nicht von der Erfahrung aus durch Erschleichung, durch unvermerkte Ergänzung dessen, was wir erfahren, durch dasjenige, was uns schon *a priori* gegeben war, auf den Begriff einer Offenbarung kommen, und meinen können, daß eine gewisse Begebenheit Eine sei: sondern davon, ob durch sie und von ihr aus, vernünftigerweise und den Gesetzen des Denkens gemäß, dieser Begriff, und ein vernünftiges Annehmen, daß eine gegebene Erscheinung ihm korrespondiere, möglich sei.

Wir wollen den Fall annehmen, daß irgendeinem Menschen, in einer Erscheinung, in einem Traume, u. dergl. gesagt würde: es ist ein Gott, und dieser ist moralischer Gesetzgeber. Entweder hätte nun dieser Mensch noch schlechterdings keinen Begriff von Gott und von Pflicht, d. i. er hätte keine praktische Vernunft — und wenn wir wollen, daß er jene Wahrheiten durch diese Ankündigung erst l e r n e n soll, so müssen wir dies annehmen; denn, gestehen wir ihm die Gesetzgebung der praktischen Vernunft zu, so hat er schon *a priori*, und notwendig, wenn gleich vielleicht dunkel und unentwickelt, jene Begriffe —, so könnte er sie auch durch diese Ankündigung nicht bekommen, denn es sind Begriffe, die in keiner Naturphilosophie enthalten sind Er würde von dem, was er hörte, schlechterdings nichts verstehen; es würden ihm Begriffe aus einer andern Welt sein, wie sie es denn sind. Oder nehmt an, dieser Mensch hätte praktisches Vermögen *a priori*; er hätte demnach die Idee von Pflicht, und von Gott, und sollte durch diese Erscheinung nur vergewissert werden, daß Gott wirklich sein moralischer Gesetzgeber sei, was er *a priori* schon vermutet und gewünscht hätte: so müßte er aus der gegebenen Erfahrung mit Sicherheit auf ihren übernatürlichen Ursprung, und zwar auf ihren Ursprung von Gott schließen können. Nun ist alle Erfahrung nach Naturgesetzen zu beurteilen, und im vorliegenden Falle ist die Aufgabe die: aus der Beschaffenheit einer Wirkung ihre Ursache zu finden. Da die Wirkung in der Sinnenwelt gegeben wäre, so wäre er durch die Gesetze des Denkens genötigt, die Ursache in ebenderselben zu suchen. Gesetzt nun,

er fände sie hier nicht, er fände kein Gesetz der Natur, durch welches die Kausalität dieser Ursache hätte bestimmt werden können, so könnte er daraus nichts weiter schließen, als daß dieses Gesetz für seine Nachforschung zu tief läge. Wollte er aber so schließen: Weil ich die Ursache dieser Erscheinung nicht in der Sinnenwelt finde, so ist sie überhaupt nicht in derselben, sondern in der übernatürlichen, — so würde er dadurch den ersten Fehler machen, indem er sich eine völlige Kenntnis der Naturgesetze zuschriebe, welche er, gesetzt auch er hätte sie, dennoch weder andern, noch sich selbst, welches jedoch zu einer vernünftigen Überzeugung erfordert würde, je beweisen kann. Wollte er weiter schließen: da nun die Ursache dieser Erscheinung in ein Wesen der übernatürlichen Welt zu setzen ist; so ist sie in Gott zu setzen, — so würde er den zweiten Fehler machen, indem er ganz ohne Beweis die Kausalität aller in der übernatürlichen Welt denkbaren Wesen, d. i. aller Wesen, die durch Freiheit Ursache in der Sinnenwelt werden können, überginge, und ganz willkürlich Gott als die Ursache dieser Erscheinung annähme. So ein Schluß widerstreitet den Gesetzen des Denkens; die Möglichkeit einer Entstehung des Begriffs der Offenbarung *a posteriori* aber würde einen solchen Schluß voraussetzen; folglich ist dieser Begriff vernünftigerweise *a posteriori* nicht möglich.

Es kann wohl sein, daß obiger Schluß mehrmals gemacht worden; daß er sogar wirklich vermeinten göttlichen Offenbarungen zum Grunde liegt; ja, daß durch ihn die Idee der Offenbarung überhaupt erst unter die Menschen gekommen ist: aber alle, die ihn machten, nahmen etwas ohne Beweis an, und wenn wir keinen andern Ursprung für diesen Begriff auffinden können, so müssen wir ihn, als unmöglich und den Gesetzen des Denkens gänzlich widersprechend, aufgeben.

Da er nicht *a posteriori* möglich ist, so muß er's *a priori* sein, wenn er's überhaupt sein soll, und zwar, da in ihm eine praktische Absicht ausgesagt wird, aus Prinzipien der reinen[1] Vernunft; und das muß sich durch eine Deduktion von diesen Prinzipien zeigen lassen.

[1] reinen praktischen (?)

[V. 79] Wenn nämlich endliche moralische Wesen, d. i. solche Wesen, welche außer dem Moralgesetze noch unter Naturgesetzen stehen, als gegeben gedacht werden: so läßt sich, da das Moralgesetz nicht bloß in demjenigen Teile dieser Wesen, der unmittelbar und allein unter desselben Gesetzgebung steht (ihrem obern Begehrungsvermögen), sondern auch in demjenigen, der zunächst unter den Naturgesetzen steht, seine Kausalität ausüben soll, vermuten, daß die Wirkungen dieser beiden Kausalitäten, deren Gesetze gegenseitig ganz unabhängig voneinander sind, auf die Willensbestimmung solcher Wesen, in Widerstreit geraten werden. Dieser Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz kann nach Maßgabe der besondern Beschaffenheit ihrer sinnlichen Natur der Stärke nach sehr verschieden sein, und es läßt sich ein Grad dieser Stärke denken, bei welchem das Sittengesetz seine Kausalität in ihrer sinnlichen Natur entweder auf immer, oder nur in gewissen Fällen, gänzlich verliert. Sollen nun solche Wesen in diesem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muß ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen. Soll dies kein Widerspruch sein — und es ist an sich allerdings einer, sinnliche Antriebe als Bestimmungsgründe reiner Moralität gebrauchen zu wollen —, so kann es nichts anders heißen,
[V, 80] als daß rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden sollen. Der einzige rein moralische Antrieb ist die innere Heiligkeit des Rechts. Diese ist durch ein Postulat der reiner praktischen Vernunft in Gott *in concreto* (folglich der Sinnlichkeit zugänglich), und er selbst als moralischer Richter aller vernünftigen Wesen nach diesem ihm durch seine Vernunft gegebnen Gesetze, mithin als Gesetzgeber jener Wesen, dargestellt worden. Diese Idee vom Willen des Heiligsten als Sittengesetze für alle moralischen Wesen ist nun von der einen Seite völlig identisch mit dem Begriffe der innern Heiligkeit des Rechts, folglich jener einige rein moralische Antrieb, und von der andern des Vehikulums der Sinne fähig. Sie allein also entspricht der zu lösenden Aufgabe. Nun aber ist kein Wesen fähig, diese Idee auf dem Wege der sinnlichen Natur an sie gelangen zu lassen, oder, wenn sie schon in ihnen mit Bewußtsein vorhanden ist,

sie auf demselben zu bestätigen, als ein Gesetzgeber dieser Natur, welches denn auch, laut der Postulate der praktischen Vernunft, jener moralische Gesetzgeber endlicher vernünftiger Wesen ist Gott selbst also müßte ihnen sich und seinen Willen als gesetzlich für sie in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber ist in der Sinnenwelt überhaupt so wenig eine Ankündigung der gesetzgebenden Heiligkeit enthalten, daß wir vielmehr von ihr aus durch die auf sie anwendbaren Begriffe auf gar nichts Übernatürliches schließen können; und ob wir gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit diesen Begriffen, und den dadurch möglichen Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt auf diese Gesetzgebung schließen können (§ 3), so setzt doch dieser Schluß schon eine Kausalität des Moralgesetzes in dem so schließenden Subjekte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgesetzen mögliche Bewußtsein seines Gebots, sondern auch den festen Willen, die Wirksamkeit desselben in sich durch freie Aufsuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren, bewirkt hat, welche aber in den vorausgesetzten sinnlich bedingten Wesen nicht angenommen worden ist. Gott müßte sich also durch eine besondre, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moral- [V, 81]
gesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralischen Mittel zu befördern, so läßt sich erwarten, daß er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden sein sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist.

Diese Deduktion leistet, was sie versprochen. Der deduzierte Begriff ist wirklich der Begriff der Offenbarung, d. i. der Begriff von einer durch die Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Er ist aus lauter Begriffen *a priori* der reinen praktischen Vernunft deduziert; aus der schlechthin und ohne alle Bedingung geforderten Kausalität des Moralgesetzes in allen vernünftigen Wesen, aus dem einzig reinen Motiv dieser Kausalität, der innern Heiligkeit des Rechts, aus dem für die Möglichkeit der geforderten Kausalität als real anzunehmenden Begriffe Gottes, und seiner Bestimmungen. Aus dieser Deduktion ergibt sich un-

mittelbar die Befugnis, jede angebliche Offenbarung, d. i. jede Erscheinung in der Sinnenwelt, welche diesem Begriffe als korrespondierend gedacht werden soll, einer Kritik der Vernunft zu unterwerfen. Denn wenn es schlechterdings nicht möglich ist, den Begriff derselben *a posteriori* durch die gegebene Erscheinung zu bekommen, sondern er selbst, als Begriff, *a priori* da ist, und nur eine ihm entsprechende Erscheinung erwartet, so ist es offenbar Sache der Vernunft, zu entscheiden, ob diese gegebene Erscheinung mit ihrem Begriffe von derselben übereinkomme, oder nicht; und sie erwartet demnach von ihr so wenig das Gesetz, daß sie vielmehr es ihr selbst vorschreibt. Aus ihr müssen sich ferner alle Bedingungen ergeben, unter denen eine Erscheinung als göttliche Offenbarung angenommen werden kann: näm-
[V, 82] lich, sie kann es nur insofern, als sie mit diesem deduzierten Begriffe übereinstimmt. Diese Bedingungen nennen wir Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung. Alles also, was als ein dergleichen Kriterium aufgestellt wird, muß sich aus dieser Deduktion ableiten lassen, und alles, was sich aus ihr ableiten läßt, ist ein dergleichen Kriterium.

Sie leistet aber auch nicht mehr, als sie versprochen. Der zu deduzierende Begriff wurde bloß als eine Idee angekündigt; sie hat mithin keine objektive Gültigkeit desselben zu erweisen, mit welchem Erweise sie auch nicht sonderlich fortkommen dürfte. Alles, was von ihr gefordert wird, ist, zu zeigen, daß der zu deduzierende Begriff weder sich selbst, noch einem der vorauszusetzenden Prinzipien widerspreche. Er kündigte sich ferner nicht als gegeben, sondern als gemacht an *(conceptus non datus, sed ratiocinatus)*; sie hat mithin kein Datum der reinen Vernunft aufzuzeigen, wodurch er uns gegeben würde, welches sie zu leisten auch nicht vorgegeben hat. Aus diesen beiden Bestimmungen ergibt sich denn vorläufig die Folge, daß, wenn auch eine Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben sein sollte, welche mit ihm vollkommen übereinstimmte (eine Offenbarung, welche alle Kriterien der Göttlichkeit hätte), dennoch weder eine objektive, noch selbst für alle vernünftigen Wesen subjektive Gültigkeit dieser Erscheinung behauptet werden könnte, sondern die wirkliche Annehmung derselben als einer solchen noch unter andern Bedin-

gungen stehen müßte. Das von der reinen Vernunft ausvermißte, nur in der Erfahrung mögliche Datum zu diesem Begriffe, daß nämlich moralische Wesen gegeben seien, welche ohne Offenbarung der Moralität unfähig sein würden, wird als Hypothese vorausgesetzt, und eine Deduktion des Offenbarungsbegriffs hat nicht die Wirklichkeit desselben darzutun, welches sie ohnehin als Deduktion *a priori* für ein empirisches Datum nicht leisten könnte, sondern es ist für sie völlig hinreichend, wenn diese Voraussetzung sich nur nicht widerspricht, und demnach nur vollkommen denkbar ist. Aber eben darum, weil dieses Datum erst von der Erfahrung erwartet wird, ist dieser Begriff nicht rein *a priori*. Die physische Möglichkeit einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung kann eine Deduktion desselben, die nur aus Prinzipien der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft geführt wird, nicht erweisen, sondern muß sie voraussetzen. Ihre moralische Möglichkeit wird zur Möglichkeit ihres Begriffs schlechterdings erfordert, und folgt im allgemeinen aus der Möglichkeit obiger Deduktion. Ob aber eine *in concreto* gegebene Offenbarung dieser Erfordernis nicht widerspreche, ist das Geschäft einer Kritik derselben; und unter welchen Bedingungen sie ihr nicht widerspreche, das Geschäft einer Kritik ihres Begriffs. [V, 83]

Aus allem bis jetzt Gesagten ergibt sich nun auch, welchen Weg unsre Untersuchung weiter zu nenmen habe. Die Möglichkeit dieses Begriffs, insofern er das ist, d. i. seine Gedenkbarkeit, ist gezeigt. Ob er aber nicht etwa überhaupt leer sei, oder ob etwas ihm Korrespondierendes sich vernünftigerweise erwarten lasse, hängt von der empirischen Möglichkeit (nicht der bloßen Gedenkbarkeit) des in ihm als Bedingung vorausgesetzten empirischen Datums ab. Diese also ist es, welche vor allen Dingen dargetan werden muß. Eine Kritik aller Offenbarung überhaupt hat aber in Rücksicht dieses Datums auch weiter nichts darzutun, als seine absolute Möglichkeit; da hingegen die Kritik einer angeblichen Offenbarung *in concreto* die bestimmte Wirklichkeit des vorausgesetzten empirischen Bedürfnisses zu zeigen hätte, wie erst weiter unten bewiesen werden kann.

Daß eine durch Freiheit einem Begriffe vom Zwecke gemäß bewirkte Erscheinung in der Sinnenwelt überhaupt, folglich auch

eine Offenbarung sich als physisch möglich denken lasse, bedarf keines Beweises, indem es zum Behufe der Möglichkeit der schlechthin geforderten Kausalität des Moralgesetzes auf die Sinnenwelt schon angenommen worden ist. Dennoch werden wir zur Erläuterung, nicht zum Beweise, und wegen einiger daraus herfließender wichtigen Folgen auf Berichtigung des Offenbarungsbegriffs, einige Untersuchungen über diese physische Möglichkeit anstellen.

[V, 84] Beim Schlusse dieser beiden Untersuchungen muß es völlig klar sein, ob sich vernünftigerweise etwas dem Offenbarungsbegriffe Korrespondierendes überhaupt erwarten lasse, oder nicht. Zum Behufe der Möglichkeit aber, diesen Begriff auf eine besondre *in concreto* gegebne Erscheinung anzuwenden, bedarf es noch einer genauern Zergliederung des Offenbarungsbegriffs selbst, welcher angewendet werden soll. Die Bedingungen, unter welchen eine solche Anwendung möglich ist, müssen alle im Begriffe liegen, und sich durch eine Analysis desselben aus ihm entwickeln lassen. Sie heißen Kriterien. Unser nächstes Geschäft nach jenen Untersuchungen wird also das sein, diese Kriterien aufzustellen und zu beweisen.

Hierdurch wird nun nicht nur die Möglichkeit, für diesen Begriff überhaupt etwas ihm Korrespondierendes zu erwarten, sondern auch die, ihn auf eine wirklich gegebne Erscheinung anzuwenden, völlig gesichert. Wenn aber eine solche Anwendung gleich völlig möglich ist, so läßt sich doch daraus noch kein Grund erkennen, warum wir sie wirklich machen sollten. Nur nach Aufzeigung eines solchen Grundes also ist die Kritik aller Offenbarung geschlossen.

§ 6.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums.

Die in der Deduktion des Begriffs der Offenbarung von praktischen Vernunftprinzipien *a priori* vorausgesetzte Erfahrung ist die: es könne moralische Wesen geben, in welchen das Moralgesetz seine Kausalität für immer, oder nur in gewissen Fällen verliere. Das Moralgesetz fordert eine Kausalität auf

das obere Begehrungsvermögen, um die Bestimmung des Willens, es fordert vermittelst jenes eine auf das untere, um die völlige Freiheit des moralischen Subjekts vom Zwange der Naturtriebe hervorzubringen. Ist die erstere Art der Kausalität aufgehoben, so fehlt der Wille, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und ihm Gehorsam zu leisten; ist nur die zweite gehindert, so ist bei allem guten Willen der Mensch zu schwach, das Gute, das er will, wirklich auszuüben. Dieser Hypothese empi- [V, 85]
rische Möglichkeit soll bewiesen werden, d. h. es soll, nicht aus der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie allgemein und *a priori* zu erkennen ist, sondern aus ihren empirischen Bestimmungen gezeigt werden, daß es möglich und wahrscheinlich sei, daß das Sittengesetz seine Kausalität in ihnen verlieren könne; wodurch denn die Frage beantwortet wird: Warum war eine Offenbarung nötig, und warum konnten die Menschen sich nicht mit der Naturreligion allein behelfen? Die Ursachen davon können nicht in der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie *a priori* zu erkennen ist, liegen; denn sonst müßten wir das Bedürfnis einer Offenbarung schon *a priori* fühlen, es müßte sich ein Datum der reinen Vernunft dafür anführen lassen, und der Begriff von ihr wäre ein gegebner: sondern in zufälligen Bestimmungen derselben. Um aber die völlige Einsicht in die Grenzen, innerhalb welcher Vernunftreligion zulänglich ist, innerhalb welcher Naturreligion eintritt, und wo endlich geoffenbarte nötig wird, zu eröffnen, wird es sehr dienlich sein, das Verhältnis der menschlichen Natur zur Religion, sowohl überhaupt, als ihren besondern Bestimmungen nach, zu untersuchen.

Der Mensch steht, als Teil der Sinnenwelt, unter Naturgesetzen. Er ist in Absicht seines Erkenntnisvermögens genötigt, von Anschauungen, die unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen, zu Begriffen fortzugehen; und in Absicht des untern Begehrungsvermögens sich durch sinnliche Antriebe bestimmen zu lassen. Als Wesen einer übersinnlichen Welt aber, seiner vernünftigen Natur nach, wird sein oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Gesetz bestimmt, und dieses Gesetz eröffnet durch seine Anforderungen ihm Aussichten auf Erkenntnisse, die weder unter den Bedingungen der Anschauung, noch unter denen der

Begriffe stehen. Da aber sein Erkenntnisvermögen schlechterdings an jene Bedingungen gebunden ist, und er ohne sie sich gar nichts denken kann, so ist er genötigt, auch diese Gegenstände einer übernatürlichen Welt unter jene Bedingungen zu setzen, ob er gleich erkennt, daß eine solche Vorstellungsart nur subjektiv, nicht
[V, 86] objektiv gültig sei, und daß sie ihn weder zu theoretischen, noch praktischen Folgerungen berechtige. Sein unteres, durch sinnliche Antriebe bestimmbares Begehrungsvermögen ist dem obern untergeordnet, und es soll nie seinen Willen bestimmen, wo die Pflicht redet. Dies ist wesentliche Einrichtung der menschlichen Natur. So soll der Mensch sein, und so kann er auch sein, denn alles, was ihn verhindert, so zu sein, ist seiner Natur nicht wesentlich, sondern zufällig, und kann also nicht nur weggedacht werden, sondern auch wirklich weg sein. In welchem Verhältnisse steht er nun in diesem Zustande gegen die Religion? bedarf er ihrer? welcher? und wozu?

Die nächste Folge dieser ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur ist die, daß ihm das Moralgesetz als Gebot, und nicht als Aussage erscheint, daß es zu ihm von Sollen redet, und nicht von Sein; daß er sich bewußt ist, auch anders, als dieses Gesetz befiehlt, handeln zu können; daß er folglich, seiner Vorstellung nach, einen Wert und ein Verdienst erhält, wenn er so handelt. Dieser Wert, den er sich selbst gibt, berechtigt ihn, die demselben angemessene Glückseligkeit zu erwarten: aber diese kann er sich nicht selbst geben, so wie jenen; er erwartet sie also vom höchsten Exekutor des Gesetzes, der ihm durch dasselbe angekündigt wird. Dieses Wesen zieht seine ganze Verehrung auf sich, weil es einen unendlichen Wert hat, gegen welchen der seinige in nichts verschwindet; und seine ganze Zuneigung, weil er alles von ihm erwartet, was er Gutes zu erwarten hat. Er kann nicht gleichgültig gegen den stets gegenwärtigen Beobachter, Späher und Beurteiler seiner geheimsten Gedanken, und den gerechtesten Vergelter derselben bleiben. Er muß wünschen, ihm seine Bewunderung und Verehrung zu bezeigen, und da er's durch nichts anderes kann, es durch pünktlichen in Rücksicht auf Ihn geleisteten Gehorsam zu tun. — Dies ist reine Vernunftreligion. Religiosität von dieser Art erwartet nicht vom Ge-

danken des Gesetzgebers ein Moment zur Erleichterung der Willensbestimmung, sondern nur Befriedigung ihres Bedürfnisses, ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, sondern nur die Erlaubnis, bei ihrem willigen Gehorsame auf ihn zu sehen. Sie will nicht Gott eine Gunst erweisen, indem sie ihm dient; sondern sie erwartet es von ihm als die höchste Gnade, sich von ihr dienen zu lassen. — Dies ist die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen. Sie setzt nicht nur den ernsten Willen, immer sittlich gut zu handeln, sondern auch völlige Freiheit voraus. Es ist *a priori* unmöglich zu bestimmen, ob *in concreto* irgendein Mensch dieser moralischen Vollkommenheit fähig sei, und es ist bei gegenwärtiger Lage der Menschheit gar nicht wahrscheinlich. [V, 87]

Der zweite Grad der moralischen Güte setzt eben diesen ernsten Willen, im ganzen dem Moralgesetze zu gehorchen, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen voraus. Die sinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl, und ist ebenso oft Siegerin, als besiegt. Die Ursachen dieser moralischen Schwäche liegen nicht im Wesentlichen der menschlichen Natur, sondern sie sind zufällig: teils bei diesem und jenem Subjekte eine körperliche Konstitution, welche die größere Heftigkeit und die anhaltendere Dauer der Leidenschaften begünstigt; teils, und hauptsächlich, die gegenwärtige Lage der Menschheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moralischen Gründen, und weit öfter in den Fall kommen, uns durch die ersteren bestimmen lassen zu müssen, als durch die letzteren, so daß unsre Ausbildung als Naturmenschen meist immer große Vorschritte vor unsrer moralischen Bildung hat. Da in diesem Zustande der ernste Wille moralisch zu handeln, mithin ein lebhaftes, tätiges, sittliches Gefühl vorausgesetzt wird, so muß diese Schwäche dem Menschen sehr unangenehm sein, und er muß begierig jedes Mittel aufsuchen und ergreifen, um seine Bestimmung durchs Moralgesetz zu erleichtern. Wenn es darum zu tun ist, der moralischen Neigung das Übergewicht über die sinnliche zu verschaffen, so kann dies auf zweierlei Art geschehen, teils indem man die sinnliche Neigung

schwächt, teils indem man die Antriebe des Sittengesetzes verstärkert. Das erste geschieht nach technisch-praktischen Regeln,
[V, 88] die auf Naturprinzipien beruhen, und über welche jeden sein eignes Nachdenken, Erfahrung und empirische Selbstkenntnis belehren muß. Sie liegen außer dem Kreise unsrer gegenwärtigen Untersuchung. Die Antriebe des Moralgesetzes lassen sich, ohne der Moralität Abbruch zu tun, nicht anders verstärken, als durch lebhafte Vorstellung der innern Erhabenheit und Heiligkeit seiner Forderungen; durch ein dringenderes Gefühl des Sollens und Müssens. Und wie kann dies dringender werden, als wenn uns stets die Vorstellung eines ganz heiligen Wesens vorschwebt, das uns heilig zu sein befiehlt? In ihm erblicken wir die Übereinstimmung mit dem Gesetze nicht mehr bloß als etwas, das sein soll, sondern als etwas, das ist; in ihm erblicken wir die Notwendigkeit, so zu sein, dargestellt. Wie kann das sittliche Gefühl mehr verstärkt werden, als durch die Vorstellung, daß bei unmoralischen Handlungen nicht bloß wir selbst, die wir unvollkommne Wesen sind — nein, daß die höchste Vollkommenheit uns verachten müsse? daß bei Selbstüberwindung, und Aufopferung unsrer liebsten Neigungen für die Pflicht nicht nur wir selbst, sondern die wesentliche Heiligkeit uns ehren müsse? Wie können wir aufmerksamer auf die Stimme unsers Gewissens, und gelehriger gegen sie werden, als wenn wir in ihr die Stimme des Heiligsten hören, der unsichtbar uns immer begleitet, und die geheimsten Gedanken unsers Herzens späht — vor dem wir wandeln? Da die Neigung im Subjekte gegen dieses neue Moment des Sittengesetzes, welches ihr Abbruch tut, streitet, so wird die Vernunft suchen, dasselbe durch völlige Sicherung des Grundes, auf dem es beruht, zu befestigen; sie wird einen Beweis für den Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers suchen, und sie wird ihn im Begriffe desselben, als Weltschöpfers, finden. Dies ist der zweite Grad der sittlichen Vollkommenheit, welcher sich auf die Naturreligion gründet. Diese Religion soll allerdings Mittel der Willensbestimmung in einzelnen Fällen, bei eintretendem Kampf der Neigung gegen die Pflicht, werden; aber sie setzt die erste, höchste Bestimmung des Willens, dem Moralgesetze überhaupt zu gehorchen, als durch dasselbe schon ge-

schehen, voraus, denn sie bietet sich nicht dar, sondern sie muß [V, 89]
gesucht werden, und niemand kann sie suchen, der sie nicht wünscht.

Der tiefste Verfall vernünftiger Wesen in Rücksicht auf Sittlichkeit endlich ist es, wenn nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen; wenn sinnliche Triebe die einzigen Bestimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens sind. Es scheint wenigstens vor der Hand gar nichts für die Notwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, wenn man auch in der Gesellschaft unter andern moralisch bessern Menschen noch so viele in diesem Grade verdorbene Subjekte sollte aufzeigen können: denn es muß den bessern möglich sein, und es ist ihre Pflicht, könnte man sagen, in den schlechtern durch Belehrung und Bildung das moralische Gefühl zu entwickeln, und sie so bis zum Bedürfnis einer Religion zu führen. Ohne uns vor der Hand auf diese Untersuchung einzulassen, wollen wir die Frage nur so stellen, wie ihre Beantwortung für den Erweis eines empirischen Bedürfnisses der Offenbarung entscheidend wird: War es möglich, daß die ganze Menschheit, oder wenigstens ganze Völker- und Länderstriche in diesen tiefen moralischen Verfall geraten konnten? Um sie beantworten zu können, müssen wir erst den Begriff der Sinnlichkeit etwas bestimmter erörtern.

Sinnlichkeit überhaupt, nämlich empirische, könnte man füglich als eine Unfähigkeit zur Vorstellung der Ideen beschreiben; um dadurch zugleich den theoretischen Fehler, sich dieselben entweder gar nicht, oder nicht anders, als unter den Bedingungen der empirischen Sinnlichkeit, denken zu können, und den praktischen, sich nicht durch dieselben bestimmen zu lassen, der aus dem erstern notwendig folgt, zu befassen. Man kann die empirische Sinnlichkeit, ebenso wie die reine, in zwei Gattungen einteilen, in die äußere und innere. Die erstere besteht in theoretischer Rücksicht darin, wenn man sich alles unter die empirischen Bedingungen der äußern Sinne, alles hörbar, fühlbar, sichtbar usw. denkt, und auch alles wirklich sehen, hören, fühlen will, und damit ist immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüssen, wenn es auch nur über [V, 90]
Gegenstände der Natur ist, verbunden; und in praktischer, wenn

man sich nur durch die Lust des äußern Sinns, durch das Angenehme bestimmen läßt. Dieses ist derjenige Grad derselben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweite besteht in theoretischer Rücksicht darin, daß man sich alles wenigstens unter die empirischen Bedingungen unsers innern Sinns, alles modifizierbar denkt, und es auch wirklich modifizieren will; und in praktischer, wenn man sich durch nichts Höheres bestimmen läßt, als durch die Lust des innern Sinns. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabnen), selbst am Nachdenken, am Gefühl seiner Kraft, und sogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, d. i. wenn wir bloß und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgesetz uns bestimmen lassen, so ist klar, daß sie allen Willen gut zu sein, und alle Moralität gänzlich ausschließt. Aber bei den meisten Menschen hat sie zwar bei weitem das Übergewicht, und sie werden in den meisten Fällen bloß durch sie bestimmt; aber dennoch sind sie darum noch nicht überhaupt aller rein-moralischen Handlungen unfähig, und haben wenigstens noch so viel moralisches Gefühl, um die Sträflichkeit und Unanständigkeit ihrer Handlungsart in auffallenden Fällen oder bei gewissen Veranlassungen zu fühlen, und sich deren zu schämen. Gesetzt aber, sie wendeten das Moralgesetz auch nie auf sich selbst an, und hätten nie Scham oder Reue über ihre eigne Unvollkommenheit empfunden, so zeigt es sich doch in ihrer Beurteilung der Handlungen andrer, in ihrer oft starken Mißbilligung derselben aus richtigen moralischen Gründen, daß sie des moralischen Sinns nicht gänzlich unfähig sind. Auf Menschen von dieser Art, sollte man glauben, würde man eben von der Seite aus, wo sie noch Empfänglichkeit für Moralität zeigen, wirken, — man würde sich eben der Grundsätze, die sie auf andre anwenden, bedienen können, um ihnen über ihren eignen Zustand die Augen zu öffnen, sie so allmählich zum guten Willen, und durch ihn endlich zur Re-
[V, 91] ligiosität zu führen. Es müßte also zum Behuf der Notwendigkeit einer Offenbarung gezeigt werden können, daß Menschen, und ganze Menschengeschlechter möglich seien, die durch herrschende Sinnlichkeit des Sinns für Moralität entweder gänzlich, oder doch

in einem so hohen Grade beraubt wären, daß man von diesem Wege aus gar nicht auf sie wirken könne; welche sich des Moralgesetzes in ihnen entweder gar nicht, oder doch so wenig bewußt seien, daß man auf diesen Grund in ihnen gar nichts bauen könne. Es läßt sich *a priori* wohl denken, daß die Menschheit entweder von ihrem Ursprunge an, oder durch mancherlei Schicksale in so eine Lage habe kommen können, daß sie, in beständigem harten Kampfe mit der Natur um ihre Subsistenz, genötigt gewesen sei, alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füßen lag, zu richten; auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige, und kein ander Gesetz hören zu können, als das der Not. In so einer Lage ist es unmöglich, daß das moralische Gefühl sich entwickle: aber die Menschheit wird nicht immer, sie wird außer besondern Fällen nicht lange in derselben bleiben: sie wird durch Hilfe der Erfahrung sich Regeln machen, und Maximen ihres Verhaltens abstrahieren. Diese Maximen, bloß durch Erfahrung in der Natur entstanden, werden auch bloß auf diese angewendet sein, und möglichen moralischen Regeln oft widersprechen. Sie werden sich dennoch, durch ihre Anwendbarkeit und durch das allgemeine Beispiel bewährt, von Generation auf Generation fortpflanzen, und vermehrt werden; und nun werden sie es sein, die die Möglichkeit der Moralität vernichten, nachdem jene dringende Not, die es vor ihnen tat, durch sie zum Teil gehoben ist. Denkt man an die Bewohner des Feuerlandes, welche ihr Leben in einem Zustande, der so nahe an die Tierheit grenzt, hinbringen, an die meisten Bewohner der Südsee-Inseln, welchen der Diebstahl etwas ganz Gleichgültiges zu sein, und welche sich desselben nicht im geringsten zu schämen scheinen, an jene Neger, welche ohne langes Bedenken ihre Frau, oder ihre Kinder gegen einen Trunk Branntwein in die Sklaverei verkaufen, an alle jene Völker, welche ein Mann von berühmtem Namen einer so traurigen Tugendleere beschuldigt, daß er sich besonders auch dadurch berechtigt glaubt, ihnen eine abgesonderte Klasse in der Menschheit anzuweisen, so scheint man die erstere Bemerkung in der Erfahrung bestätigt zu finden; und um sich [V, 92] von der Richtigkeit der zweiten zu überzeugen, hat man nur die Sitten und Maximen polizierter Völker zu studieren.

Wie soll nun die Menschheit aus diesem Zustande zur Moralität, und durch sie zur Religion gelangen? Kann sie dieselbe nicht selbst finden? Um diese Frage bestimmter zu beantworten, müssen wir dasjenige, was hierzu vorausgesetzt wird, mit ihrem Zustande vergleichen. Um zu entscheiden, ob ein Volk der Sittlichkeit überhaupt in seinem gegenwärtigen Zustande fähig sei oder nicht, ist es nicht genug, ihr Verhalten zu betrachten, und der Schluß: ein gewisses Volk begeht allgemein, und ohne Spur der geringsten Scham, Handlungen, die gegen die ersten Grundsätze aller Moral streiten, also ist es ohne alles moralisches Gefühl; ist übereilt. Man muß untersuchen, ob sich denn nicht einmal der Begriff von Pflicht überhaupt, wenngleich noch so dunkel gedacht, bei ihnen zeigt, und wenn man denn da z. B. nur soviel findet, daß sie auf die Beobachtung eines Vertrags, die sie nicht erzwingen können, auch in dem Falle, da es dem zweiten Teile zuträglich wäre ihn nicht zu halten, trauen, und in diesem Vertrauen sich wagen; daß sie im Fall der Verletzung desselben lebhaftern und bitterern Unwillen zeigen, als sie über den ihnen dadurch zugefügten Schaden an sich zeigen würden: so muß man ihnen den Begriff der Pflicht überhaupt zugestehen. Nun aber ist ohne dieses Vertrauen auf Beobachtung der Verträge es auch nicht einmal möglich, sich zur Gesellschaft zu verbinden. Jedes Volk also, das nur in gesellschaftlicher Vereinigung lebt, ist nicht ohne allen moralischen Sinn. Aber leider ist es allgemeine Gewohnheit aller derer, bei denen die Sinnlichkeit herrschend ist, sich dieses Gefühls nicht sowohl als Bestimmungsgrundes ihrer eignen Handlungen, als vielmehr bloß und lediglich als Beurteilungsprinzips der Handlungen anderer zu bedienen. Ja, sie gehen wohl so weit, besonders wenn die Sinnlichkeit schon in Maximen gebracht ist, eine Aufopferung, eine Verleugnung des Eigennutzes für die Pflicht, sich als lächerliche Torheit anzurechnen, und sich derselben zu schämen; sich also stets und immer als bloß unter dem Naturbegriffe stehend zu
[V, 93] betrachten; verfahren endlich auch wohl so konsequent, es auch dem andern für eben das anzurechnen, wofern sie nicht etwa selbst persönlich dabei interessiert sind, und durch die Pflichtverletzung des andern an ihrem eignen Vorteile gekränkt worden

sind. Nur im letztern Falle erinnern sie sich, daß es Pflichten gibt; und dies macht denn die Entwickelung dieses Begriffs, wo wir ihn mit herrschender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, sehr verdächtig, und berechtigt uns zu glauben, daß bloß das Prinzip der letztern, das des Eigennutzes, sie bewirkt habe. Mit herrschender Sinnlichkeit ist also sogar der Wille, moralisch gut zu sein, nicht zu vereinigen. Da aber dieser Wille unumgänglich nötig ist, um eine Religion als Mittel einer stärkern Bestimmung durchs Moralgesetz zu suchen, so kann die Menschheit in diesem Zustande nie von selbst eine Religion finden, denn sie kann sie nicht einmal suchen.

Und wenn sie dieselbe auch suchen könnte, so kann sie sie nicht finden. Um sich auf die oben entwickelte Art zu überzeugen, daß Gott es ist, der durchs Moralgesetz zu uns redet, bedarf es fürs erste des Begriffs einer Schöpfung der Welt durch eine Ursache außer ihr. Auf diesen Begriff wird die Menschheit, selbst die noch sehr ungebildete Menschheit, leicht kommen. Sie ist *a priori* genötigt, sich absolute Totalität der Bedingungen zu denken; und sie schließt die Reihe derselben nur eher und schneller, je weniger sie gebildet, und je unfähiger sie ist, eine lange Reihe zu verfolgen. Daher wird unter rohsinnlichen Menschen alles voll von Glauben an übernatürliche Ursachen, von Vorstellungen von Dämonen ohne Zahl sein. Eine gebildetere Sinnlichkeit wird sich vielleicht zum Begriffe einer einzigen ersten Ursache, eines kunstvollen Architekten der Welt erheben. Aber zum Behuf einer Religion brauchen wir nicht diesen, sondern den von einem moralischen Weltschöpfer, und um zu ihm zu gelangen, den Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt. Nun wird abermals die Sinnlichkeit zwar leicht auf den Begriff von möglichen Zwecken in der Welt kommen, weil sie selbst durch die Vorstellung von Zwecken bei ihren Geschäften hienieden geleitet wird: aber der Begriff eines moralischen Endzwecks der Schöpfung ist nur dem gebildeten moralischen Gefühle möglich. Der bloß sinnliche [V, 94] Mensch wird also nie weder auf ihn, noch durch ihn auf das Prinzip einer Religion kommen.

Fürs erste, wenn doch ein Mittel sollte ausfindig gemacht werden, Religion an ihn zu bringen, wozu bedarf er ihrer? Der

beste moralische Mensch, der nicht nur den ernsten Willen hätte, dem Moralgesetze zu gehorchen, sondern auch die völlige Freiheit, bedurfte ihrer bloß dazu, um die Empfindung der Verehrung und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen auf irgendeine Art zu befriedigen. Derjenige, der zwar eben den ernsten Willen, aber nicht völlige Freiheit hatte, bedurfte ihrer, um der Autorität des Moralgesetzes ein neues Moment hinzuzufügen, durch welches der Stärke der Neigung das Gegengewicht gehalten und die Freiheit hergestellt würde. Derjenige, der auch nicht den Willen hat, ein sittliches Gesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, bedarf ihrer, um nur erst diesen Willen, und dann durch ihn die Freiheit in sich hervorzubringen. Mit ihm hat also die Religion einen andern Weg zu nehmen. Die reine Vernunftreligion sowohl, als die natürliche, gründeten sich auf Moralgefühl: die geoffenbarte hingegen soll selbst erst Moralgefühl begründen. Die erstere fand gar keinen Widerstand, sondern alle Neigungen im Subjekte bereit, sie anzunehmen; die zweite hatte nur in einzelnen Fällen die Neigungen zu bekämpfen, kam aber im Ganzen erwünscht und gesucht; die letztere hat nicht nur allen unmoralischen Neigungen, sondern sogar dem völligen Widerstreben, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und der Abneigung gegen sie selbst, die sie das Gesetz gültig machen will, das Gegengewicht zu halten. Sie kann also und wird sich wichtigerer Momente bedienen, so viel es geschehen kann, ohne der Freiheit Abbruch zu tun, d. h. ohne gegen ihren eignen Zweck zu handeln.

Durch welchen Weg nun kann diese Religion an die so beschaffne Menschheit gelangen? Natürlich auf eben dem, auf welchem alles an sie gelangt, was sie sich denkt, oder wodurch sie sich bestimmen läßt, auf dem der Sinnlichkeit. Gott muß
[V, 95] sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorsam von ihnen verlangen.

Aber hier sind noch zwei Fälle möglich, nämlich entweder Gott entwickelt durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt in dem Herzen eines oder mehrerer, die er zu seinen Mittelspersonen an die Menschheit ausersehen hat, auf dem Wege des Nachdenkens das moralische Gefühl, und baut auf eben dem Wege auf dasselbe das Prinzip aller Religion, mit dem Befehle, an den

übrigen Menschen eben das zu tun, was er an ihnen getan hat: oder er kündigt geradezu dieses Prinzip an, und gründet es auf seine Autorität, als Herr. Im erstern Falle wären wir nicht einmal genötigt, Gott als unmittelbare Ursache dieser übernatürlichen Wirkung anzunehmen, sondern, ob wir gleich ein allgemeines sittliches Verderben der Menschheit angenommen haben, so könnte doch recht füglich eins der möglichen höhern moralischen Wesen Ursache einer solchen Wirkung sein. Finden wir aber anderweitige Gründe, den Grund einer solchen Wirkung unmittelbar in Gott zu setzen, so werden wir diese Gründe dadurch gar nicht entkräften, wenn wir sagen, es sei Gott unanständig, den Pädagogen zu machen; denn nach unsrer Erkenntnis von Gott ist nichts ihm unanständig, als was gegen das Moralgesetz ist. In diesem Falle hätten wir denn auch, ununtersucht, welches moralische Wesen die Kausalität der Entwickelung des moralischen Gefühls sei, keine Offenbarung, sondern eine auf einem übernatürlichen Wege an uns gebrachte Naturreligion. Wenn dieses Mittel nur möglich und zur Erreichung des Zwecks hinlänglich war, so war keine Offenbarung, d. i. keine unmittelbar auf Gottes Autorität gegründete Ankündigung desselben, als Gesetzgebers, nötig. Laßt uns einen Augenblick annehmen, Gott wolle sich desselben bedienen. Er wird ohne Zweifel in den Seelen derer, auf die er wirkt, die erwartete vernünftige Überzeugung hervorbringen. Diese werden seinem Befehle, und ihrem eignen Gefühl der Verbindlichkeit, Moralität weiter zu verbreiten, gemäß, sich an die übrige Menschheit wenden, und eben diese Überzeugung auf eben dem Wege in ihnen aufzubauen suchen, auf welchem sie in ihnen selbst aufgebaut wurde. Es liegt weder [V, 96] in der menschlichen Natur überhaupt, noch in der empirischen Beschaffenheit der angenommenen Menschen insbesondre ein Grund, warum es diesen Abgeordneten unmöglich sein sollte, ihren Zweck zu erreichen, wenn sie nur Gehör finden, wenn sie sich nur Aufmerksamkeit verschaffen können. Aber wie wollen sie sich diese verschaffen bei Menschen, die schon im voraus gegen das Resultat ihrer Vorstellungen eingenommen sein müssen? Was wollen sie diesen das Nachdenken scheuenden Menschen geben, um sie zu bewegen, daß sie die Mühe desselben auf sich

nehmen, um die Wahrheit einer Religion erkennen zu müssen, welche ihre Neigungen einschränken und sie unter ein Gesetz bringen will? Es bleibt also nur der letzte Fall übrig: sie müssen ihre Lehren unter göttlicher Autorität, und als seine Gesandten an die Menschheit, ankündigen.

Auch dies scheint wieder auf zweierlei Art möglich zu sein, daß nämlich Gott entweder auch dieser seiner Gesandten Glauben schlechthin auf Autorität gründe, oder daß er nur wolle, und es von ihrer eignen Einsicht erwarte, daß sie dasjenige, was auf dem bloßen Wege des Nachdenkens durch irgendein Mittel aus ihrem Herzen entwickelt worden, den übrigen Menschen unter göttlicher Autorität ankündigen, insofern sie einsehen, daß kein anderes Mittel übrig ist, Religion an sie zu bringen. Das letztere aber ist unmöglich; denn dann hätte Gott gewollt, daß diese seine Abgeordneten zwar in der wohltätigsten Absicht, aber doch, daß sie lügen und betrügen sollten: Lügen und Betrug aber bleibt immer, in welcher Absicht es auch geschehe, unrecht, weil es nie Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann; und Gott kann nie etwas Unrechtes wollen.

Man könnte endlich sich drittens noch als möglich denken, Gott habe gewollt, daß sich diese angeblichen Inspirierten täuschen, und eine auf Autorität gegründete Ankündigung der göttlichen Moralgesetzgebung, die ganz natürlich, z. B. durch die vom Wunsche darnach aufgeregte Phantasie in ihnen entstanden wäre, einer übernatürlichen Ursache zuschreiben sollten. Da jede kategorische Antwort auf diese Frage, die bejahende
[V, 97] sowohl, als die verneinende, sich lediglich auf theoretische Prinzipien gründen könnte, weil von Erklärung einer Naturerscheinung nach derselben Gesetzen die Rede ist; alle Naturphilosophie aber nicht so weit reicht, um zu beweisen, daß etwas in der Sinnenwelt nur durch Gesetze der Natur, oder, daß es durch sie nicht möglich sei; so kann diese Behauptung, auf Erörterung einer Offenbarung *in concreto* angewandt, nie weder bewiesen noch widerlegt werden; sie gehört aber auch nicht in die Untersuchung vom möglichen Ursprunge einer geoffenbarten Religion, als welche bloß aus praktischen Prinzipien angestellt wird. Allerdings könnte eine gewisse Wirkung, als Naturerscheinung betrachtet, aus uns

entdeckbaren Naturgesetzen entstanden sein, und dennoch könnte es zugleich dem Begriffe eines vernünftigen Wesens sehr gemäß sein, daß wir sie, wenigstens bis zur Erreichung ihrer moralischen Absicht, einer übernatürlichen Ursache zuschrieben; und jener disjunktive Satz: Gewisse angebliche Inspirierte waren entweder wirklich inspiriert, oder sie waren Betrüger, oder sie waren Schwärmer — richtiger und gelinder ausgedrückt, sie waren unvollkommne Naturforscher — reicht bei weitem nicht hin, durch ihn die kategorischen Behauptungen, auf welche er ausgeht, zu begründen. Denn erstens heben die Begriffe, die als Glieder der Einteilung nebeneinander gestellt sind, sich nicht wechselseitig auf. Die Möglichkeit, den letztern anzunehmen, muß aus Naturbegriffen widerlegt, oder bewiesen werden; die Möglichkeit der beiden erstern aber kann nur aus praktischen Prinzipien dargetan werden: beide Prinzipien aber treffen sich nicht, und aus dem einen kann sehr wohl bejaht werden, was das andre verneint. Der letzte Fall also, und einer von den beiden ersten, sind zugleich möglich, nur die beiden ersten widersprechen sich. Zweitens ist die Unmöglichkeit des letztern nie in einem gegebnen Falle darzutun. Aber dies alles wird erst in der Folge, wo wir von der physischen Möglichkeit der erwarteten übernatürlichen Wirkung in der Sinnenwelt reden werden, seine völlige Deutlichkeit erhalten.

Da also die Möglichkeit des letztern Falles, die wir freilich nicht wegräumen können, uns nicht irre machen darf, so [V, 98] können wir nun aus allem bis jetzt Bewiesenen sicher folgende Resultate ziehen: Die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall geraten, daß sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nicht anderes gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität: da Gott nicht wollen kann, daß irgendein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muß er selbst es sein, der sie einer solchen Religion beilegt.

Aber wozu soll nun diese Autorität? und worauf kann Gott, wenn er es mit Menschen, die in diesem Grade sinnlich sind, zu tun hat, sie gründen? Offenbar nicht auf eine Erhabenheit, für

welche sie keinen Sinn und keine Ehrfurcht haben, auf seine Heiligkeit, als welches das moralische Gefühl in ihnen schon voraussetzen würde, das erst durch die Religion entwickelt werden soll; sondern auf diejenige, für deren Bewunderung sie aus Naturgründen empfänglich sind, auf seine Größe und Macht als Herr der Natur und als ihr Herr. Nun aber ist es Heteronomie, und bewirkt keine Moralität, sondern erzwingt höchstens Legalität, wenn wir nur darum uns dem Inhalte des Moralgesetzes gemäß betragen, weil ein übermächtiges Wesen es will; und eine auf diese Autorität gegründete Religion widerspräche folglich sich selbst. Aber diese Autorität soll denn auch nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen. Aufmerksamkeit aber, als eine empirische Bestimmung unsrer Seele ist durch natürliche Mittel zu erregen. Es würde zwar offenbar widersprechend sein, auch nur diese durch Furcht vor angedrohten Strafen dieses mächtigen Wesens, oder wohl gar durch physische Mittel erzwingen, oder durch verheißene Belohnungen erschleichen zu wollen; widersprechend, weil Furcht und Hoffnung die Aufmerksamkeit mehr zerstreuen, als erregen, und höchstens nur ein mechanisches Nachsagen, aber keine auf vernünftige Überlegung gegründete Überzeugung, welche allein der Grund aller Moralität sein muß, her-
[V, 99] vorbringen können; widersprechend, weil dies gleich anfangs das Prinzip aller Religion verfälschen, und Gott als ein Wesen darstellen würde, dem man sich noch durch etwas anderes, als durch moralische Gesinnungen, — hier durch unwilliges Anhören von Dingen, an denen man kein Interesse hat, und durch ängstliches Nachplaudern derselben — gefällig machen könnte. Aber die Vorstellung einer noch so großen Macht erregt auch, so lange wir uns nicht im Widerstreite gegen sie denken, nicht Furcht, sondern Bewunderung und Verehrung, die zwar nur auf pathologischen, und nicht moralischen, Gründen beruht, die aber unsre Aufmerksamkeit auf alles, was von dem mächtigen Wesen herkommt, kräftig hinzieht. So lange sich nun Gott noch nicht als moralischen Gesetzgeber, sondern bloß als redende Person ankündigt, so denken wir uns noch nicht im Widerstreite gegen ihn; und wenn er sich als solchen ankündigt, so kündigt er uns

zugleich seine Heiligkeit an, welche uns alle mögliche Furcht vor seiner Macht benimmt, indem sie uns zusichert, daß er nie einen willkürlichen Gebrauch von derselben gegen uns machen, sondern daß ihre Wirkungen auf uns gänzlich von uns selbst abhängen werden. Die Anforderung Gottes also an uns in einer möglichen Offenbarung, ihn anzuhören, gründet sich auf seine Allmacht und unendliche Größe, und kann sich auf nichts anderes gründen, indem Wesen, die einer Offenbarung bedürfen, fürs erste keiner andern Vorstellung von ihm fähig sind. Seine Anforderung aber, ihm zu gehorchen, kann sich auf nichts anderes, als auf seine Heiligkeit gründen, weil sonst der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit sowohl, als die Verehrung gegen sie, muß schon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden sein. Wir haben einen erhabnen Ausspruch, der dies erläutert: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, spricht der Herr. Der Herr redet, als Herr, und fordert dadurch alles zur Aufmerksamkeit auf. Aber die Forderung der Heiligkeit gründet er nicht auf diese seine Herrschaft, sondern auf seine eigne Heiligkeit.

Aber, wie sollen denn diese Menschen, ehe ihr sittliches Gefühl noch entwickelt ist, beurteilen, ob es Gott sein könne, welcher redet? wird noch gefragt; und hier kommen wir dann auf die Beantwortung eines Einwurfs, der schon seit langem vor der Seele jedes Lesers geschwebt haben muß. Wir haben im vorigen Paragraphen bewiesen, daß der Begriff der Offenbarung vernünftigerweise nur *a priori* möglich sei, und *a posteriori* gar nicht rechtmäßig entstehen könne; und in diesem haben wir gezeigt, daß es einen Zustand geben könne, ja daß die ganze Menschheit in diesen Zustand verfallen könne, in welchem es ihr unmöglich ist, *a priori* auf den Begriff der Religion, und also auch der Offenbarung zu kommen. Dies sei ein förmlicher Widerspruch, kann man sagen; oder man kann uns das Dilemma vorlegen: Entweder fühlten die Menschen schon das sittliche Bedürfnis, das sie treiben konnte, eine Religion zu suchen, und hatten schon alle Moralbegriffe, die sie von den Wahrheiten derselben vernünftig überzeugen konnten; so bedurften sie keiner [V, 100]

Offenbarung, sondern hatten schon *a priori* Religion: oder sie fühlten weder jenes Bedürfnis, noch hatten sie jene Begriffe; so konnten sie sich nie aus moralischen Gründen von der Göttlichkeit einer Religion überzeugen; aus theoretischen konnten sie es auch nicht; sie konnten es also überhaupt nicht, und eine Offenbarung ist folglich unmöglich. Aber es folgt nicht, daß Menschen, die sich des Moralgebots in ihnen wenig bewußt waren, und durch dasselbe nicht zur Aufsuchung einer Religion getrieben werden konnten, also der Offenbarung bedurften, nicht nachher eben durch Hilfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln, und so geschickt werden konnten, eine Offenbarung zu prüfen, und so vernünftig zu untersuchen, ob sie göttlichen Ursprungs sein könne, oder nicht. Es kündigte sich ihnen eine Lehre als göttlich an, und erregte dadurch wenigstens ihre Aufmerksamkeit. Entweder nahmen sie nun dieselbe sogleich für göttlich an; und da sie dies weder aus theoretischen Prinzipien folgern, noch nach moralischen untersuchen konnten, weil noch bis jetzt ihr Moralgefühl unentwickelt war, nahmen sie etwas ganz ohne Grund an, und es war ein Glück für sie, wenn ihnen der Zufall
[V, 101] nützlich wurde: oder sie verwarfen sie sogleich; so verwarfen sie wieder etwas ganz ohne Grund: oder endlich sie ließen die Sache unentschieden, bis sie vernünftige Gründe eines Urteils finden würden, und in diesem einzigen Falle handelten sie vernünftig. Daß Gott rede, oder daß er *nicht* rede (als kategorische, aus theoretischen Gründen mögliche, Behauptung), konnten sie nie beweisen; ob er geredet haben *könne*, konnte nur aus dem Inhalte dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt ward; sie mußten es also fürs erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde, so wurde zugleich der Begriff einer Religion, und des möglichen Inhalts derselben, sie komme nun durch Offenbarung, oder ohne sie an uns, entwickelt; und nun konnten und mußten sie, um zu einem vernünftigen Fürwahrhalten zu gelangen, die ihnen als göttlich angekündigte Offenbarung mit ihrem nun entwickelten Begriffe einer Offenbarung *a priori* vergleichen, und nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit demselben ein Urteil über sie fällen: und das löst dann den vermeinten Wider-

spruch völlig auf. Ein vernünftiges Aufnehmen einer gegebnen Offenbarung, als göttlich, ist nur aus Gründen *a priori* möglich, aber *a posteriori* können, und müssen in gewissen Fällen, Gelegenheitsursachen gegeben werden, um diese Gründe zu entwickeln.

Alle diese Untersuchungen nun haben den eigentlichen Fragepunkt mehr vorbereitet, als bestimmt und entwickelt. Da nämlich nach allem bisher Gesagten kein vernünftiges Aufnehmen einer Offenbarung als göttlich eher, als nach völliger Entwickelung des Moralgefühls in uns, stattfindet; da ferner nur auf dieses Gefühl und den dadurch in uns begründeten Willen, der Vernunft zu gehorchen, jeder Entschluß, einem Gesetze Gottes zu gehorchen, sich gründen kann (§ 2): so scheint die göttliche Autorität, worauf eine gegebne Offenbarung sich gründen könnte, ihren ganzen Nutzen zu verlieren, sobald es möglich wird, sie anzuerkennen. So lange nämlich eine solche Offenbarung noch arbeitet, um den Menschen zur Empfänglichkeit für Moralität zu bilden, ist es demselben völlig problematisch, ob sie göttlichen Ursprungs auch nur sein könne, weil dies sich nur aus einer Beurteilung derselben [V, 102] nach Moralprinzipien ergeben kann; sobald aber nach geschehener Entwickelung des Moralgefühls in ihm eine solche Beurteilung möglich ist, so scheint dies Moralgefühl allein hinlänglich sein zu können, um ihn zum Gehorsam gegen das Moralgesetz, bloß als solches, zu bestimmen. Und obgleich, wie ebenfalls oben (§ 2) gezeigt worden, auch bei dem festesten Willen, dem Moralgesetze, bloß als Gesetze der Vernunft, zu gehorchen, einzelne Fälle möglich sind, in denen dasselbe einer Verstärkerung seiner Kausalität durch die Vorstellung, es sei Gottes Gesetz, bedarf, so ist doch in dem durch eine geschehne Offenbarung zur Moralität gebildeten Subjekte die Vorstellung dieser göttlichen Gesetzgebung sowohl ihrer Materie nach durch praktische Vernunftprinzipien, als ihrer Form nach durch Anwendung derselben auf den Begriff einer Welt, völlig möglich, und es erscheint kein Grund, warum er sie sich, als durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt gegeben, denken sollte. Es muß also ein Bedürfnis, freilich nur ein empirisches, aufgezeigt werden, welchem nur durch die bestimmte Vorstellung einer durch eine Wirkung in der

Sinnenwelt geschehnen Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers abgeholfen werden kann, wenn diese ganze Vorstellung nicht vergeblich, und der Begriff einer Offenbarung nicht leer sein soll, indem ein Glaube an dieselbe allenfalls nützlich sein könnte, solange er nicht möglich ist, und sobald er möglich wird, seinen ganzen Nutzen verlöre: denn unmöglich können wir die frommen Empfindungen über die zu unsrer Schwachheit sich herablassende Güte Gottes, u. dergl., die durch eine solche Vorstellung in uns entstehen müssen, als den ganzen bleibenden Nutzen einer Offenbarung angeben.

Nun sind in obiger Deduktion des Offenbarungsbegriffs (§ 5) zum Behuf der Möglichkeit desselben nicht nur solche vernünftige Wesen vorausgesetzt worden, in denen das Moralgesetz seine Kausalität auf immer, sondern auch solche, bei denen es dieselbe in einzelnen Fällen verloren habe. Wo auch nicht der Wille, ein Sittengesetz anzuerkennen und ihm zu gehorchen, vorhanden ist,
[V, 103] ist das Moralgesetz ganz ohne Kausalität; wo hingegen zwar dieser, aber nicht die völlige Freiheit da ist, verliert es seine Kausalität in einzelnen Fällen. Wie die Offenbarung die Wirksamkeit desselben im ersten Falle wiederherstelle, ist jetzt gezeigt worden: ob sie auch im zweiten einen ihr wesentlichen, nur durch sie möglichen Einfluß habe, davon ist jetzt die Frage. Da im ersten Falle die Offenbarung noch gar nicht als das, für was sie sich gibt, vernünftigerweise anerkannt werden kann, so könnte man diese ihre Funktion die der Offenbarung an sich, insofern sie von unsrer Vorstellungsart ganz unabhängig ist, oder ihrer Materie nach *(functio revelationis materialiter spectatae)* nennen; hingegen das, was sie im zweiten Falle zu leisten hätte, die Funktion der Offenbarung, insofern wir sie dafür anerkennen oder ihrer Form nach *(functio revelationis formaliter spectatae)*, und, da Offenbarung eigentlich nur dadurch es wird, daß wir sie dafür erkennen, der Offenbarung im eigentlichsten Sinne.

Wir haben oben bei Erörterung der Funktion einer Offenbarung ihrer Materie nach ganz richtig angenommen, daß dieselbe sich nur auf Subjekte beziehe, in denen auch nicht einmal der Wille, dem Vernunftgesetze zu gehorchen, vorhanden sei, daß sie hingegen in dieser Funktion diejenigen, denen es nicht

an diesem Willen, wohl aber an völliger Freiheit, ihn zu vollbringen, mangelt, nicht zu Objekten habe, sondern daß zu Herstellung der Freiheit in dergleichen Subjekten die Naturreligion hinlänglich sei. Da nun durch die Offenbarung vermittelst ihrer ersten Funktion die Willensbestimmung durchs Moralgesetz möglich gemacht, mithin alle vernünftigen Wesen zur zweiten Stufe der moralischen Vollkommenheit erhoben werden sollen, so würde, wenn Wesen auf dieser zweiten Stufe die Naturreligion stets genugtuend sein könnte, gar keine Funktion der Offenbarung ihrer Form nach, nämlich keine Wirksamkeit derselben zur Herstellung der Freiheit stattfinden, und da dies die Funktion der Offenbarung im eigentlichsten Sinne ist, kein wahres Bedürfnis eines Glaubens an Offenbarung gezeigt werden können; fände sie aber statt, so scheint dies dem obigen Satze von der Hinlänglichkeit der Naturreligion zur Herstellung der Freiheit zu widersprechen. [V, 104] Wir haben also fürs erste zu untersuchen, ob sich ein Einfluß der Vorstellung von einer geschehnen Offenbarung auf das Gemüt zur Herstellung der gehemmten Freiheit des Willens denken lasse, und dann, wenn sich ein solcher Einfluß zeigen sollte, zu untersuchen, ob und inwiefern beide Behauptungen beisammenstehen können.

Es ist eine der Eigentümlichkeiten des empirischen Charakters des Menschen, daß, so lange eine seiner Gemütskräfte besonders aufgeregt, und in lebhafter Tätigkeit ist, andere, und das um desto mehr, je mehr sie sich von jener entfernen, untätig, und gleichsam erschlafft sind: und daß diese ihre Erschlaffung größer ist, je größer die Tätigkeit jener. So vergeblich man sich bemühen würde, jemanden, der durch sinnlichen Reiz bestimmt, oder in einem heftigen Affekte ist, durch Vernunftgründe anders zu bestimmen; ebenso sicher ist's, daß im Gegensatze eine Erhebung der Seele durch Ideen, oder eine Anstrengung derselben durch Nachdenken möglich ist, bei welcher sinnliche Eindrücke fast ihre ganze Kraft verlieren. Soll in solchen Fällen auf einen Menschen gewirkt werden, so kann es fast nicht anders geschehen, als vermittelst derjenigen Kraft, die eben jetzt in Tätigkeit ist, indem auf die übrigen kaum ein Eindruck zu machen ist, oder

wenn er auch zu machen wäre, er nicht hinreichend sein würde, den Willen des Menschen zu bestimmen.

Einige Gemütskräfte haben eine nähere Verwandtschaft und einen größern wechselseitigen Einfluß aufeinander, als andere. Denjenigen, der vom Sinnenreize fortgerissen ist, wird man durch Vernunftgründe vergeblich zurückhalten wollen, aber durch Darstellung eines andern sinnlichen Eindrucks durch die Einbildungskraft kann es sehr leicht, ohne Anwesenheit des sinnlichen Gegenstandes, also ohne unmittelbare Sinnenempfindung gelingen. Alle durch empirische Sinnlichkeit bestimmbaren Kräfte stehen in solcher Korrespondenz.

Die der Pflicht widerstreitenden Bestimmungen werden alle durch Eindrücke auf diese Kräfte bewirkt; durch Sinnenempfin-
[V, 105] dung, die entweder unmittelbar dem Gegenstande außer uns korrespondiert, oder die durch die empirische Einbildungskraft reproduziert wird, durch Affekte, durch Leidenschaften. Welches Gegengewicht soll nun der Mensch einer solchen Bestimmung entgegensetzen, wenn sie so stark ist, daß sie die Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muß dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüts an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite sinnlich, und also fähig ist einer Bestimmung der sinnlichen Natur des Menschen entgegenzuwirken, von der andern durch Freiheit bestimmbar ist, und Spontaneität hat: und diese Kraft des Gemüts ist die Einbildungskraft. Durch sie also muß das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorstellung der Gesetzgebung des Heiligen, an die Seele gebracht werden. Diese Vorstellung nun gründet in der Naturreligion sich auf Vernunftprinzipien; ist aber diese[1], wie wir voraussetzen, gänzlich unterdrückt, so erscheinen die Resultate derselben dunkel, ungewiß, unzuverlässig. Auch die Prinzipien dieser Vorstellung also sollten durch die Einbildungskraft vorstellbar sein. Dergleichen Prinzipien nun wären Fakta in der Sinnenwelt, oder eine Offenbarung. Gott ist, denn er hat geredet und gehandelt, muß sich der Mensch in solchen Augenblicken sagen können: er will, daß ich jetzt nicht so handle, denn er hat es ausdrücklich, mit solchen

[1] sc. Vernunft; vgl. 2. Aufl.: ist aber diese Vernunft . . .

Wörten, unter solchen Umständen usf., verboten; ich werde einst wegen der Entschließung, die ich jetzt fassen werde, unter gewissen bestimmten Feierlichkeiten ihm Rechenschaft geben. Sollen solche Vorstellungen aber Eindruck auf ihn machen, so muß er die denselben zum Grunde liegenden Fakta als völlig wahr und richtig annehmen können; sie müssen also nicht etwa durch seine eigne Einbildungskraft erdichtet, sondern ihr gegeben werden. Daß durch eine solche Vorstellung der reinen Moralität einer durch sie bewirkten Handlung kein Abbruch getan wird, folgt unmittelbar aus unsrer Voraussetzung, das sich die Einbildungskraft versinnlicht dargestellte Motiv solle kein andres als die Heiligkeit des Gesetzgebers, und nur das Vehikulum derselben solle sinnlich sein.

Ob inzwischen die Reinheit des Motivs nicht oft durch die [V, 106] Sinnlichkeit des Vehikulums leide, und ob nicht oft Furcht der Strafe, oder Hoffnung der Belohnung, auf einen durch die Vorstellung der Offenbarung bewirkten Gehorsam weit mehr Einfluß habe, als reine Achtung für die Heiligkeit des Gesetzgebers, hat eine allgemeine Kritik des Offenbarungsbegriffs eigentlich nicht zu untersuchen; sondern nur zu erweisen, daß dies *in abstracto* nicht notwendig sei, und *in concreto* schlechterdings nicht geschehen dürfe, wenn die Religiosität echt und nicht bloß feinere Selbstsucht sein solle. Da dies inzwischen nur zu leicht geschehen kann; da sich ferner im allgemeinen nicht zeigen läßt, wann, inwieweit, und warum überhaupt eine solche Verstärkerung des Moralgesetzes durch Vorstellung einer Offenbarung nötig sei; da endlich es schlechterdings nicht zu leugnen ist, daß nicht ein allgemeiner unbezweifelt auf das Moralgesetz gegründeter Trieb in uns sei, ein vernünftiges Wesen mehr zu ehren, je weniger Verstärkung die Idee des schlechthin Rechten in seinem Gemüte bedarf, um ihn zu bewegen, es hervorzubringen: so läßt sich auch nicht leugnen, daß es weit ehrenvoller für die Menschheit sein würde, wenn die Naturreligion stets hinlänglich wäre, sie in jedem Falle zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen: und in diesem Sinne können denn beide Sätze wohl beisammenstehen, nämlich, daß sich *a priori* (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einsehen lasse, warum die Vor-

stellung einer Offenbarung nötig sein sollte, um die gehemmte Freiheit herzustellen; daß aber die fast allgemeine Erfahrung in uns und andern uns fast täglich belehre, daß wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen.

§ 7.

Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung *a priori*, wie er durch Aufzeigung des Bedürfnisses der empirischen Sinnlichkeit *a posteriori* bestätigt ist, erwartet eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Ist diese auch überhaupt möglich? ist es überhaupt gedenkbar, daß etwas außer der Natur eine Kausalität in der Natur habe? könnte man dabei noch fragen: und wir beantworten
[V, 107] diese Frage, um teils in die noch immer dunkle Lehre von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Notwendigkeit nach Natur-, und der Freiheit nach Moralgesetzen, wenigstens für unsre gegenwärtige Absicht, wo möglich, etwas mehr Licht zu bringen, teils um aus ihrer Erörterung eine für die Berichtigung des Begriffs der Offenbarung nicht unwichtige Folge herzuleiten.

Daß es überhaupt möglich sein müsse, ist erstes Postulat, das die praktische Vernunft *a priori* macht, indem sie das Übernatürliche in uns, unser oberes Begehrungsvermögen, bestimmt, Ursache außer sich in der Sinnenwelt, entweder der in uns, oder der außer uns zu werden, welches hier Eins ist.

Es ist aber fürs erste zu erinnern, daß es ganz zweierlei ist, ob wir sagen: der Wille, als oberes Begehrungsvermögen, ist frei; denn wenn das letztere heißt, wie es denn das heißt, er steht nicht unter Naturgesetzen, so ist dies sogleich einleuchtend, weil er, als oberes Vermögen, gar kein Teil der Natur, sondern etwas Übersinnliches ist: — oder ob wir sagen: eine solche Bestimmung des Willens wird Kausalität in der Sinnenwelt; wo wir allerdings fordern, daß etwas, das unter Naturgesetzen steht, durch etwas, das kein Teil der Natur ist, bestimmt werden soll, welches sich zu widersprechen und den Begriff von der Naturnotwendigkeit aufzuheben scheint, der doch den Begriff einer Natur überhaupt erst möglich macht.

Hierauf ist fürs erste überhaupt zu erinnern, daß, so lange die Rede von bloßer Naturerklärung ist, es uns schlechterdings nicht erlaubt ist, eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen, weil die ganze Naturphilosophie von einer solchen Kausalität nichts weiß; und hinwiederum, so lange die Rede von bloßer Willensbestimmung, als obern Vermögens ist, es gar nicht nötig ist, auf die Existenz einer Natur überhaupt Rücksicht zu nehmen. Beide Kausalitäten, die des Natur- und die des Moralgesetzes, sind sowohl der Art ihrer Kausalität, als ihrer Objekte nach, unendlich verschieden. Das Naturgesetz gebietet mit absoluter Notwendigkeit, das Moralgesetz befiehlt der Freiheit; das erstere beherrscht die Natur, das zweite die Geisterwelt. Muß, das Losungswort des ersten, und Soll, das Losungswort des zweiten, reden von ganz verschiednen Dingen, und können sich, auch [V, 108] einander entgegengesetzt, nicht widersprechen, denn sie begegnen sich nicht.

Ihre Wirkungen in der Sinnenwelt aber begegnen sich, und dürfen sich auch nicht widersprechen, wenn nicht entweder Naturerkenntnis von der einen, oder die durch die praktische Vernunft geforderte Kausalität der Freiheit in der Sinnenwelt von der andern Seite unmöglich sein soll. Die Möglichkeit dieser Übereinkunft zweier voneinander selbst gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen läßt sich nun nicht anders denken, als durch ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von einer obern Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist. Könnten wir das Prinzip derselben einer Weltanschauung zum Grunde legen, so würde nach ihm eine und ebendieselbe Wirkung, die uns auf die Sinnenwelt bezogen nach dem Moralgesetze als frei, und auf Kausalität der Vernunft zurückgeführt, in der Natur als zufällig erscheint, als völlig notwendig erkannt werden. Da wir aber dies nicht können, so folgt daraus offenbar, daß wir, sobald wir auf eine Kausalität durch Freiheit Rücksicht nehmen, nicht alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nach bloßen Naturgesetzen als notwendig, sondern viele nur als zufällig annehmen müssen; und daß wir sonach nicht alle aus den Gesetzen der Natur, sondern manche bloß nach Naturgesetzen erklären dürfen. Etwas bloß nach Na-

turgesetzen erklären aber heißt: die Kausalität der Materie der Wirkung außer der Natur, die Kausalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. Nach den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntnis werden.

Laßt uns jetzt diese Grundsätze auf jene erwartete übernatürliche Einwirkung Gottes in die Sinnenwelt anwenden. Gott ist, laut der Vernunftpostulate, als dasjenige Wesen zu denken, welches die Natur dem Moralgesetze gemäß bestimmt. In ihm also ist die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Prinzip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde. Ihm ist also nichts natürlich,
[V, 109] und nichts übernatürlich, nichts notwendig, und nichts zufällig, nichts möglich, und nichts wirklich. Soviel können wir negativ, durch die Gesetze unsers Denkens genötigt, sicher behaupten; wenn wir aber positiv die Modalität seines Verstandes bestimmen wollten, so würden wir transzendent. Es kann also die Frage gar nicht davon sein, wie Gott eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich als möglich denken, und wie er sie wirklichmachen könne; sondern wie wir uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Kausalität Gottes gewirkt denken können?

Wir sind durch unsre Vernunft genötigt, das ganze System der Erscheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Kausalität durch Freiheit nach Vernunftgesetzen, und zwar von der Kausalität Gottes abzuleiten. Die ganze Welt ist für uns übernatürliche Wirkung Gottes. Es ließe sich also wohl denken, daß Gott die erste natürliche Ursache einer gewissen Erscheinung, die einer seiner moralischen Absichten gemäß war, gleich anfangs (denn wir dürfen hier ganz menschlich reden, da wir hier nicht objektive Wahrheiten, sondern subjektive Denkmöglichkeiten aufstellen) in den Plan des Ganzen verflochten habe. Die Einwendung, die man dagegen gemacht hat: das heiße durch einen Umweg tun, was man geradezu tun könne; gründet sich auf eine grobe Anthropomorphose, als ob Gott unter Zeitbedingungen stehe. In diesem Falle würde die Erscheinung ganz

und vollkommen aus den Gesetzen der Natur, bis zum übernatürlichen Ursprunge der ganzen Natur selbst, erklärt werden können, wenn wir dieselbe im Zusammenhange übersehen könnten; und dennoch wäre sie auch zugleich, als durch die Kausalität eines göttlichen Begriffs vom moralischen dadurch zu erreichenden Zwecke bewirkt, anzusehen.

Oder wir könnten fürs zweite annehmen, Gott habe wirklich in die schon angefangne, und nach Naturgesetzen fortlaufende Reihe der Ursachen und Wirkungen einen Eingriff getan, und durch unmittelbare Kausalität seines moralischen Begriffes eine andere Wirkung hervorgebracht, als durch die bloße Kausalität der Naturwesen nach Naturgesetzen würde erfolgt sein; so haben wir hierdurch wieder nicht bestimmt, bei welchem [V, 110] Gliede der Kette er eingreifen sollte, ob eben bei dem der beabsichtigten Wirkung unmittelbar vorhergehenden, oder ob er es nicht auch bei einem der Zeit und den Zwischenwirkungen nach vielleicht sehr weit von ihr entfernten tun konnte. Nehmen wir den zweiten Fall an, so werden wir, wenn wir die Naturgesetze durchaus kennen, die Erscheinung, von der die Rede ist, nach Naturgesetzen richtig aus der vorhergehenden, und diese wieder aus der vorhergehenden, und so vielleicht ins unendliche fort, erklären können, bis wir endlich freilich auf eine Wirkung stoßen, die wir nicht mehr aus, sondern bloß nach Naturgesetzen erklären können. Gesetzt aber, wir könnten oder wollten dieser Reihe der natürlichen Ursachen nur bis auf einen gewissen Punkt nachspüren, so wäre es sehr möglich, daß innerhalb dieser uns gesetzten Grenzen jene nicht mehr natürlich zu erklärende Wirkung nicht fiele: aber wir wären dadurch noch gar nicht berechtigt, zu schließen, daß die untersuchte Erscheinung überhaupt nicht durch eine übernatürliche Kausalität bewirkt sein könnte. Nur im ersten Falle also würden wir sogleich von der Erscheinung aus auf eine aus Naturgesetzen nicht zu erklärende Kausalität stoßen, die es uns theoretisch möglich machte, eine übernatürliche für sie anzunehmen.

Aber will Gott nicht, daß der sinnliche Mensch, gegen welchen er sich durch diese Wirkung als Urheber der Offenbarung legitimiert, sie für übernatürlich anerkennen solle? Es

würde nicht anständig sein, zu sagen, Gott wolle, daß wir jenen falschen Schluß machen sollten, auf welchen eine theoretische Anerkennung einer Erscheinung in der Natur, als durch eine Kausalität außer ihr bewirkt, sich nach obiger Erörterung offenbar gründet. Aber da sie denn auch nicht Überzeugung, welches sie nicht kann, sondern nur Aufmerksamkeit begründen soll, so ist es für diese Absicht völlig hinreichend, wenn wir es indes, bis wir der moralischen Überzeugung fähig sind, theoretisch nur für möglich annehmen, daß sie durch übernatürliche Kausalität bewirkt worden sein könne, und dazu (um es theoretisch möglich zu denken, denn um es moralisch möglich zu finden, gehört laut obiger Erörterung auch nicht
[V, 111] einmal das) gehört weiter nichts, als daß wir keine natürlichen Ursachen dieser Erscheinung sehen. Denn es ist der Vernunft ganz gemäß gedacht: wenn ich eine Begebenheit nicht aus Naturursachen erklären kann, so kommt dies entweder daher, weil ich die Naturgesetze, nach denen sie möglich ist, nicht kenne, oder daher, weil sie nach dergleichen Gesetzen überhaupt nicht möglich ist.*) — Wen faßt nun hier dieses Wir in sich? Offenbar diejenigen, und nur sie, welche in dem Plane der zu erregen-

*) Ich sehe nicht ab, wie die Bewohner von Hispaniola, wenn Christoph. Colon, statt durch seine vorgebliche Verfinsterung des Mondes nur Lebensmittel von ihnen zu erzwingen, dieselbe als göttliche Beglaubigung einer Gesandtschaft von ihm an sie in moralischen Absichten gebraucht hätte, ihm vorderhand vernünftigerweise ihre Aufmerksamkeit hätten versagen können, da der Erfolg dieser Naturbegebenheit nach seiner bestimmten Vorherverkündigung ihnen nach Naturgesetzen schlechterdings unerklärbar sein mußte. Und wenn er denn auf diese Beglaubigung eine den Prinzipien der Vernunft völlig angemessene Religion gegründet hätte, so hätten sie nicht nur auf keinen Fall etwas dabei verloren, sondern sie hätten auch diese Religion mit völliger Überzeugung so lange für unmittelbar göttlichen Ursprungs halten können, bis sie durch eigne Einsicht in die Naturgesetze, und durch die historische Belehrung, daß Colon sie ebensogut gekannt, und daß er also nicht allerdings ehrlich mit ihnen umgegangen, diese Religion zwar nicht mehr für göttliche Offenbarung hätten halten können, aber doch verbunden geblieben wären, sie wegen ihrer gänzlichen Übereinstimmung mit dem Moralgesetze für göttliche Religion anzuerkennen.

den Aufmerksamkeit befaßt sind. Gesetzt also, man könnte, nachdem dieser Zweck erreicht, und die Menschheit zur Fähigkeit eines moralischen Glaubens an die Göttlichkeit einer Offenbarung erhoben ist, durch erhöhte Einsicht in die Gesetze der Natur zeigen, daß gewisse für übernatürlich gehaltne Erscheinungen, auf welche diese Offenbarung sich gründet, aus Naturgesetzen völlig erklärbar seien: so würde bloß hieraus, wenn nur diesem Irrtume nicht willkürlicher geflissentlicher Betrug, sondern bloß unwillkürliche Täuschung zum Grunde gelegen, gegen die mögliche Göttlichkeit einer solchen Offenbarung gar nichts gefolgert werden können: da eine Wirkung, besonders wenn sie dem Urgrunde aller Naturgesetze zugeschrieben wird, gar wohl völlig natürlich, und doch zugleich übernatürlich, d. i. durch die Kausalität seiner Freiheit gemäß dem Begriffe einer moralischen Absicht, gewirkt sein kann. [V, 112

Das Resultat des hier Gesagten ist, daß, sowenig es dem dogmatischen Verteidiger des Offenbarungsbegriffs erlaubt werden dürfe, aus der Unerklärbarkeit einer gewissen Erscheinung aus Naturgesetzen auf eine übernatürliche Kausalität, und wohl gar geradezu auf die Kausalität Gottes zu schließen; ebensowenig sei es dem dogmatischen Gegner desselben zu verstatten, aus der Erklärbarkeit eben dieser Erscheinungen aus Naturgesetzen zu schließen, daß sie weder durch übernatürliche Kausalität überhaupt, noch insbesondre durch Kausalität Gottes möglich seien. Die ganze Frage darf gar nicht dogmatisch, nach theoretischen Prinzipien, sondern sie muß moralisch, nach Prinzipien der praktischen Vernunft, erörtert werden, wie sich aus allem bisher Gesagten zur Genüge ergibt; wie dieses aber geschehen müsse, wird im Verfolge dieser Abhandlung gezeigt werden.

§ 8.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach.

Um uns von der Möglichkeit, daß eine gegebne Offenbarung von Gott sei, vernünftig überzeugen zu können, müssen wir sichere Kriterien dieser Göttlichkeit haben. Da der Begriff

einer Offenbarung *a priori* möglich ist, so ist es dieser Begriff selbst, an den wir eine *a posteriori* gegebne Offenbarung halten müssen, d. i. von diesem Begriffe müssen sich die Kriterien ihrer Göttlichkeit ableiten lassen.

Wir haben bisher den Begriff der Offenbarung, bloß ihrer Form nach, mit gänzlicher Abstraktion vom möglichen Inhalte einer *in concreto* gegebnen Offenbarung, erörtert; wir haben also vor jetzt nur die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihrer Form festzusetzen. An der Form einer Offenbarung aber, d. i. an einer bloßen Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers durch eine übernatürliche Erscheinung in der Sinnenwelt, können wir zweierlei unterscheiden, nämlich
[V, 113] das Äußere derselben, d. i. die Umstände, unter welchen, und die Mittel, durch welche diese Ankündigung geschah, und dann das Innere, d. i. die Ankündigung selbst.

Der Begriff der Offenbarung *a priori* setzt ein empirisch gegebnes moralisches Bedürfnis derselben voraus, ohne welches sich die Vernunft eine Veranstaltung der Gottheit, die dann überflüssig und gänzlich zwecklos war, nicht als moralisch möglich denken konnte, und die empirische Deduktion der Bedingungen der Wirklichkeit dieses Begriffs entwickelte dieses Bedürfnis. Es muß also gezeigt werden können, daß zur Zeit der Entstehung einer Offenbarung, die auf einen göttlichen Ursprung Anspruch macht, dieses Bedürfnis wirklich da gewesen, und daß nicht schon eine andere, alle Kriterien der Göttlichkeit an sich tragende Religion unter eben den Menschen, denen sich diese bestimmte, vorhanden, oder ihnen leicht durch natürliche Mittel mitzuteilen war. Eine Offenbarung, von der dies gezeigt werden kann, kann von Gott sein: eine, von der das Gegenteil gezeigt werden kann, ist sicher nicht von Gott. Es ist nötig, dieses Kriterium ausdrücklich festzusetzen, um aller Schwärmerei und allen möglichen unberufenen Religionsstiftern jetziger oder künftiger Zeiten Einhalt zu tun. Ist eine Offenbarung, ihrem Inhalte nach, verfälscht, so ist es Pflicht und Recht jedes tugendhaften Mannes, ihr ihre ursprüngliche Reinigkeit wiederzugeben, aber dazu bedarf es keiner neuen göttlichen Autorität, sondern bloßer Berufung auf die schon vor-

handne, und Entwickelung der Wahrheit aus unserm moralischen Gefühle. Auch wird durch dieses Kriterium nicht schlechthin die Möglichkeit zweier zugleich existierender göttlicher Offenbarungen geleugnet, wenn die Besitzer derselben nur nicht in der Lage sind, sie sich mitzuteilen.

Gott soll Ursache der Wirkungen sein, durch welche die Offenbarung geschieht. Alles aber, was unmoralisch ist, widerspricht dem Begriffe von Gott. Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott. — Es ist allemal, die Absicht mag sein, welche sie wolle, unmoralisch zu betrügen. Unterstützt also ein angeblich göttlicher [V, 114] Gesandter seine Autorität durch Betrug, so kann das Gott nicht gewollt haben. Überdies bedarf ein wirklich von Gott unterstützter Prophet keines Betrugs. Er führt nicht seine Absicht, sondern die Absicht Gottes aus, und kann es also Gott völlig überlassen, inwieweit, und wie er diese Absicht unterstützen wolle. Aber, könnte man noch sagen, der Wille des göttlichen Gesandten ist frei, und er kann, vielleicht aus wohlmeinender Absicht, mehr tun wollen, als ihm aufgetragen ist, die Sache noch mehr beglaubigen wollen, als sie schon beglaubigt ist, und dadurch zum Betruge hingerissen werden; und dann ist nicht Gott, sondern der Mensch, dessen er sich bediente, Ursache dieses Betruges. — Wir dürfen nicht überhaupt leugnen, daß sich Gott nicht unmoralischer, oder moralisch chwacher Menschen zur Ausbreitung einer Offenbarung bedienen könne; denn wie, wenn keine anderen da sind? und es werden, wo das höchste Bedürfnis der Offenbarung vorhanden ist, allerdings keine anderen sein. Aber er darf ihnen, wenigstens in Verrichtung seines Auftrags, den Gebrauch unmoralischer Mittel auch nicht zulassen; er müßte es durch seine Allmacht verhindern, wenn ihr freier Wille sich dahin lenkte. Denn wenn der Betrug entdeckt würde — und jeder Betrug kann es —, so sind zwei Fälle möglich. Entweder die erregte Aufmerksamkeit verschwindet, und an ihre Stelle tritt der Verdruß, sich getäuscht zu sehen, und das Mißtrauen gegen alles, was aus diesen oder ähnlichen Quellen kommt, welches dem bei dieser Anstalt überhaupt be-

absichtigten Zwecke widerspricht: oder wenn die Lehre schon autorisiert genug ist, so wird dadurch auch der Betrug autorisiert; jeder hält sich für völlig erlaubt, was ein göttlicher Gesandter sich erlaubte; welches der Moralität, und dem Begriffe aller Religion widerspricht.

Der Endzweck jeder Offenbarung ist reine Moralität. Diese ist nur durch Freiheit möglich, und läßt sich also nicht erzwingen. Nicht nur sie aber, sondern auch die Aufmerksam-
[V, 115] keit auf Vorstellungen, welche dahin abzwecken, das Gefühl für sie zu entwickeln, und die Bestimmung des Willens beim Widerstreite der Neigung zu erleichtern, läßt sich nicht erzwingen, sondern Zwang ist ihr vielmehr entgegen. Keine göttliche Religion also muß durch Zwang oder Verfolgung sich angekündigt oder ausgebreitet haben: denn Gott kann sich keiner zweckwidrigen Mittel bedienen, oder den Gebrauch solcher Mittel bei Absichten, die die seinigen sind, auch nur zulassen, weil sie dadurch gerechtfertigt würden. Jede Offenbarung also, die durch Verfolgung sich angekündigt und befestigt hat, ist sicher nicht von Gott. Diejenige Offenbarung aber, die sich keiner andern, als moralischer Mittel, zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott sein. Dies sind die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Rücksicht auf ihre äußere Form. Wir gehen zu denen der innern fort.

Jede Offenbarung soll Religion begründen, und alle Religion gründet sich auf den Begriff Gottes, als moralischen Gesetzgebers. Eine Offenbarung also, die uns ihn als etwas anderes ankündigt, welche uns etwa theoretisch sein Wesen kennen lehren will, oder ihn als politischen Gesetzgeber aufstellt, ist wenigstens das nicht, was wir suchen, sie ist nicht geoffenbarte Religion. Was sie sein könne, und ob sie nicht unter irgendeiner Bedingung möglich sei, gehört nicht in den Plan der gegenwärtigen Untersuchung. Jede Offenbarung also muß uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das ist, können wir aus moralischen Gründen glauben, daß sie von Gott sei.

Der Gehorsam gegen die moralischen Befehle Gottes kann sich nur auf Verehrung, und Achtung für seine Heiligkeit gründen, weil er nur in diesem Falle rein moralisch ist. Jede Offenbarung also, die uns durch andre Motive, z. B. durch angedrohte Strafen, oder versprochne Belohnungen, zum Gehorsam bewegen will, kann nicht von Gott sein, denn dergleichen Motive widersprechen der reinen Moralität. — Es ist zwar sicher, und wird weiter unten ausgeführt werden, daß eine Offenbarung die Verheißungen des Moralgesetzes, als Verheißungen Gottes, entweder ausdrücklich enthalten, oder uns auf ihre Aufsuchung in unserm eignen Herzen hinleiten könne. Aber sie müssen nur als Folgen, und nicht als Motive aufgestellt [V, 116] werden.*)

§ 9.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts *(materiae revelationis)*.

Das Wesentliche der Offenbarung überhaupt ist Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Eine *in concreto* gegebne Offenbarung kann Erzählungen von dieser, oder diesen Wirkungen, Mitteln, Anstalten, Umständen usw. enthalten. Alles, was dahin einschlägt, gehört zur äußern Form der Offenbarung, und steht unter derselben Kriterien. Wohin durch diese Ankündigung des Gesetzgebers das Gesetz selbst, seinem Inhalte nach, gesetzt werde, bleibt dadurch noch gänzlich unentschieden. Sie kann uns geradezu an unser Herz verweisen: oder sie kann auch das, was dieses uns sagen würde, noch besonders als Aussage Gottes

*) Wenn es erwiesen werden könnte, daß ein vernünftiges Fürwahrhalten einer Offenbarung Gottes als politischen Gesetzgebers (etwa als Vorbereitung auf eine moralische Offenbarung) möglich wäre, als mit welcher Möglichkeit des Fürwahrhaltens zugleich die Möglichkeit der ganzen Sache steht und fällt: so wäre es klar, daß der Gehorsam gegen dgl. Gesetze in einer solchen Offenbarung auf Furcht der Strafe und Hoffnung der Belohnung nicht nur gegründet werden könnte, sondern müßte, da der Endzweck politischer Gesetze bloße Legalität ist, und diese durch jene Triebfedern am sichersten bewirkt wird.

aufstellen, und es nun uns selbst überlassen, das letztere mit dem erstern zu vergleichen. Die Ankündigung Gottes als Gesetzgebers würde, in Worte verfaßt, so heißen: Gott ist moralischer Gesetzgeber; und da wir sie in Worte verfassen müssen, so können wir auch dies einen Inhalt, nämlich den der Ankündigung an sich selbst, die Bedeutung der Form der Offenbarung nennen. Wird uns aber außer diesem noch mehr gesagt, so ist dies der Inhalt der Offenbarung. Das erstere können wir *a priori* uns zwar denken, und wenn *a posteriori* uns das Be-
[V, 117] dürfnis gegeben wird, wünschen, und erwarten; aber nie selbst realisieren, sondern die Realisierung dieses Begriffs muß durch ein Faktum in der Sinnenwelt geschehen; wir können also nie *a priori* wissen, wie und auf welche Art die Offenbarung wird gegeben werden. Das zweite, daß nämlich eine Offenbarung überhaupt einen Inhalt haben werde, können wir *a priori* nicht erwarten, denn es gehört nicht zum Wesen der Offenbarung; aber dagegen können wir völlig *a priori* wissen, welches dieser Inhalt sein kann: und hiermit stehen wir denn sogleich bei der Frage: Können wir von einer Offenbarung Belehrungen und Aufklärungen erwarten, auf die unsre sich selbst überlassene, und durch keine übernatürliche Hilfe geleitete Vernunft nicht etwa bloß unter den zufälligen Bedingungen, unter denen sie sich befunden hat, und befindet, sondern überhaupt ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? und wir können desto ruhiger zu ihrer Beantwortung schreiten, da wir, im Falle daß wir sie verneinen müßten, nach obiger Deduktion, laut welcher es uns eigentlich um die Form der Offenbarung zu tun war, nicht mehr den Einwurf zu befürchten haben: die Offenbarung sei überhaupt überflüssig, wenn sie uns nichts Neues habe lehren können.

Diese bloß aus übernatürlichen Quellen zu schöpfenden Belehrungen könnten entweder Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen, oder nähere Bestimmung unsrer Pflichten zum Gegenstande haben. Also, Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntnis könnten wir von einer Offenbarung erwarten? Die Beantwortung dieser Frage gründet sich auf folgende zwei: ist eine solche Erweiterung moralisch möglich, d. i. streitet sie nicht gegen reine Moralität? und dann, ist sie physisch

möglich, widerspricht sie nicht etwa der Natur der Dinge? und endlich, widerspricht sie nicht etwa dem Begriffe der Offenbarung, und folglich sich selbst? —

Ist sie moralisch möglich? Die Ideen vom Übersinnlichen, die durch die praktische Vernunft realisiert werden, sind Freiheit, Gott, Unsterblichkeit. Daß wir, in Absicht unsers obern Begehrungsvermögens, frei sind, d. i. daß wir ein oberes von Naturgesetzen unabhängiges Begehrungsvermögen haben, ist unmittelbar Tatsache. Was wir in Absicht des Begriffs von [V, 118] Gott zur moralischen Willensbestimmung bedürfen, daß ein Gott sei, daß er der alleinheilige, der alleingerechte, der allmächtige, der allwissende, der oberste Gesetzgeber und Richter aller vernünftigen Wesen sei, ist unmittelbar durch unsre moralische Bestimmung, den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen, uns zu glauben auferlegt. Daß wir unsterblich sein müssen, folgt unmittelbar aus der Anforderung das höchste Gut zu realisieren, an unsre endlichen Naturen, welche als solche nicht fähig sind dieser Forderung genugzutun, aber dazu immer fähiger werden sollen, und es also können müssen. Was wollen wir über diese Ideen noch weiter wissen? Wollen wir die Verbindung des Naturgesetzes, und des für die Freiheit im übersinnlichen Substrat der Natur, erblicken? Wenn wir nicht zugleich die Kraft erhalten, die Gesetze der Natur durch unsre Freiheit zu beherrschen, so kann dies nicht den geringsten praktischen Nutzen für uns haben; wenn wir sie aber erhalten, so hören wir auf endliche Wesen zu sein, und werden Götter. Wollen wir einen bestimmten Begriff von Gott haben; sein Wesen, wie es an sich ist, erkennen? Das wird reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern. Ein unendliches Wesen, das wir erkennen, das in seiner ganzen Majestät vor unsern Augen schwebt, wird uns mit Gewalt treiben und drängen, seine Befehle zu erfüllen; die Freiheit wird aufgehoben werden; die sinnliche Neigung wird auf ewig verstummen, wir werden alles Verdienst, und alle Übung, Stärkung, und Freude durch den Kampf, verlieren, und aus freien Wesen mit eingeschränkten Kenntnissen moralische Maschinen mit erweiterten Kenntnissen geworden sein. Wollen wir endlich alle die Bestimmungen unsrer künftigen Exi-

stenz schon jetzt durchdringen? Das wird uns teils aller Empfindungen der Glückseligkeit, die die allmähliche Verbesserung unsers Zustandes uns geben kann, berauben; wir werden auf einmal verschwelgen, was uns für eine ewige Existenz bestimmt ist; teils werden die uns vorschwebenden Belohnungen uns wieder zu kräftig bestimmen, und uns Freiheit, Verdienst und Selbst-
[V, 119] achtung nehmen. Alle solche Kenntnisse werden unsre Moralität nicht vermehren, sondern vermindern, und das kann Gott nicht wollen; es ist also moralisch unmöglich. Und ist es physisch möglich? Widerstreitet es nicht etwa gar den Gesetzen der Natur, d. i. unsrer Natur, an welche diese Belehrungen gegeben werden sollen? Mögliche Belehrungen einer Offenbarung an uns über das Übersinnliche müssen unserm Erkenntnisvermögen angemessen sein, sie müssen unter den Gesetzen unsers Denkens stehen. Diese Gesetze sind die Kategorien, ohne welche uns keine bestimmte Vorstellung möglich ist. Wären sie demselben nicht angemessen, so wäre der ganze Unterricht für uns verloren, er wäre uns schlechterdings unverständlich und unbegreiflich, und es wäre völlig so gut, als ob wir ihn nicht hätten. Wären sie ihm angemessen, so würden die übersinnlichen Gegenstände in die sinnliche Welt herabgezogen, das Übernatürliche würde zu einem Teile der Natur gemacht. Ich untersuche hier nicht, ob eine solche für objektiv gültig gegebne Versinnlichung nicht der praktischen Vernunft widerspreche, das wird weiter unten klar werden: aber das ist sogleich klar, daß wir dadurch eine Erkenntnis eines Übersinnlichen bekämen, das kein Übersinnliches wäre, daß wir also unsern Zweck, in die Welt der Geister eingeführt zu werden, nicht erreichten, sondern selbst diejenige richtige Einsicht in dieselbe, die uns von der praktischen Vernunft aus möglich ist, verlören. Widerspricht endlich eine solche Erwartung nicht etwa der Natur der Offenbarung? Da Belehrungen dieser Art an unsere durch das Moralgesetz bestimmte Vernunft gar nicht gehalten werden könnten, um sie an ihr zu versuchen,
[V, 120] ob sie mit derselben übereinkämen, oder nicht, indem sie auf dieser Prinzipien sich gar nicht gründeten (denn wenn sie sich darauf gründeten, so müßte unsre sich selbst überlassene Vernunft ohne alle fremde Beihilfe darauf haben kommen können): so

könnte der Glaube an ihre Wahrheit sich auf nichts gründen, als etwa auf die göttliche Autorität, auf welche eine Offenbarung sich beruft. Nun aber findet für diese göttliche Autorität selbst kein andrer Glaubensgrund statt, als die Vernunftmäßigkeit (die Übereinstimmung nicht mit der vernünftelnden, sondern mit der moralisch-gläubigen Vernunft) der Lehren, die auf sie gegründet werden: mithin kann diese göttliche Autorität nicht selbst wieder Beglaubigungsgrund dessen sein, was erst der ihrige werden soll. — Wenn ein andrer Weg gedenkbar wäre, zur vernünftigen Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung zu kommen, als dieser, wenn z. B. Wunder oder Weissagungen, d. h. wenn überhaupt die Unerklärbarkeit einer Begebenheit aus natürlichen Ursachen uns berechtigen könnte, ihren Ursprung der unmittelbaren Kausalität Gottes zuzuschreiben, welcher Schluß aber, wie oben gezeigt ist, offenbar falsch sein würde, so ließe sich denken, wie unsre dadurch begründete Überzeugung von der Göttlichkeit einer gegebnen Offenbarung überhaupt unsern Glauben an jede ihrer einzelnen Belehrungen begründen könnte. Da aber dieser Glaube an die Göttlichkeit einer Offenbarung überhaupt nur durch den Glauben an jede ihrer einzelnen Aussagen möglich ist, so kann keine Offenbarung, als solche, irgendeiner Behauptung die Wahrheit versichern, die sich dieselbe nicht selbst versichern kann. An keine nur durch Offenbarung mögliche Belehrung ist also vernünftigerweise ein Glaube möglich; und jede Anforderung von dieser Art würde der Möglichkeit des Fürwahrhaltens, das bei einer Offenbarung statt hat, folglich dem Begriffe der Offenbarung an sich, widersprechen. Wir dürfen also das, was die Kritik uns von seiten der sich selbst gelassenen theoretischen Vernunft vereitelte, einen Übergang in die übersinnliche Welt, auch nicht von der Offenbarung erwarten; sondern wir müssen diese Hoffnung einer bestimmten Erkenntnis derselben für unsre gegenwärtige Natur ganz, und auf immer, und aus jeder Quelle [V, 12
aufgeben.*)

*) Zu Ablehnung übereilter Konsequenzen und unstatthafter Anwendungen merken wir nochmals ausdrücklich an, daß hier nur von als objektiv gültig angekündigten Sätzen die Rede sei, und daß vieles, was als Erweiterung unsrer Erkenntnis des Übersinnlichen aussehe, versinn-

Oder können wir von einer Offenbarung vielleicht praktische Maximen, Moralvorschriften erwarten, die wir von dem Prinzip aller Moral, aus und durch unsre Vernunft nicht auch selbst ableiten konnten? Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft *in abstracto*. Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjekten nichts Verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch sein würde. Wie die Vernunft zu uns redet, redet sie zu allen vernünftigen Wesen, redet sie zu Gott selbst. Er kann uns also weder ein anderes Prinzip, noch Vorschriften für besondere Fälle geben, die sich auf ein anderes Prinzip gründeten, denn Er selbst ist durch kein anderes bestimmt. Die besondre Regel, die durch Anwendung des Prinzips auf einen besondern Fall entsteht, ist freilich nach den Fällen, in die das Subjekt seiner Natur nach kommen kann, verschieden,*) aber alle müssen sich durch eine und ebendieselbe Vernunft von einer und ebenderselben Vernunft ableiten lassen. Ein anderes ist's, ob *in concreto* gegebne empirisch bestimmte Subjekte mit gleicher Richtigkeit und Leichtigkeit sie in besondern Fällen ableiten werden, und ob sie dabei nicht einer fremden Hilfe bedürfen können,
[V, 122] die es — nicht für sie tue, und ihnen nun das Resultat auf ihre Autorität als richtig hingebe; dies würde, wenn die Regel auch richtig abgeleitet wäre, doch nur Legalität und nicht Moralität begründen; — sondern die sie bei ihrer eignen Ableitung leite: aber dazu bedarf es keiner Offenbarung, sondern das kann und soll jeder weisere Mensch dem unweiseren leisten.

---

lichte Darstellung unmittelbarer, oder durch Anwendung dieser auf gewisse Erfahrungen entstandener Vernunftpostulate sein könne; daß es mithin, wenn es erweislich das ist, durch dieses Kriterium nicht ausgeschlossen werde. Der Erweis davon gehört aber nicht hierher, sondern in die angewandte Kritik einer besondern Offenbarung.

*) So ist es freilich eine richtige Regel: Fasse nie einen Entschluß in der Hitze des Affekts; aber diese Regel, als empirisch bedingt, kann sogar nicht auf Menschen allgemeine Anwendung haben, denn es ist wohl möglich, und soll möglich sein, sich von allen aufbrausenden Affekten gänzlich frei zu machen.

Es ist also weder moralisch noch theoretisch möglich, daß eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsre Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen; und keine Offenbarung kann für dergleichen Belehrungen Glauben fordern; denn einer Offenbarung um dieser einzigen Ursache willen den göttlichen Ursprung gänzlich ableugnen, würde nicht statthaben, da dergleichen vermeintliche Belehrungen, ob sie gleich vom Gesetze der praktischen Vernunft sich nicht ableiten lassen, ihm dennoch auch nicht notwendig widersprechen müssen.

Was kann sie aber denn enthalten, wenn sie nichts uns Unbekanntes enthalten soll? Ohne Zweifel eben das, worauf uns die praktische Vernunft *a priori* leitet: ein Moralgesetz, und die Postulate desselben.

In Absicht der durch eine Offenbarung möglichen Moral ist schon oben die Unterscheidung gemacht worden, daß dieselbe Offenbarung uns entweder geradezu auf das Gesetz der Vernunft in uns, als Gesetz Gottes, verweisen; oder, daß sie sowohl das Prinzip derselben an sich, als in Anwendung auf mögliche Fälle, unter göttlicher Autorität aufstellen könne.

Geschieht das erstere, so enthält eine solche Offenbarung keine Moral, sondern unsre eigne Vernunft enthält die Moral derselben. Es ist also nur der zweite Fall, der hier in Untersuchung kommt. Die Offenbarung stellt teils das Prinzip aller Moral in Worte gebracht, teils besondre durch Anwendung desselben auf empirisch bedingte Fälle entstandene Maximen als Gesetze Gottes auf. Daß das Prinzip der Moral richtig angegeben, d i. dem des Moralgesetzes in uns völlig gemäß sein müsse, und daß eine Religion, deren Moralprinzip diesem widerspricht, nicht von Gott sein könne, ist unmittelbar klar; so wie die Befugnis, dieses Prinzip als Gesetz Gottes [V, 123
anzukündigen, schon zur Form einer Offenbarung gehört, und zugleich mit ihr deduziert ist. In Absicht der besondern moralischen Vorschriften aber entsteht die Frage: soll eine Offenbarung jede dieser besondern Regeln von dem als göttliches Gesetz angekündigten Moralprinzip ableiten, oder darf sie dieselben schlechthin, ohne weitern Beweis, auf die göttliche Au-

torität gründen? — Wenn die göttliche Autorität, uns zu befehlen, nur bloß auf seine Heiligkeit gegründet ist, welches schon die Form jeder Religion, die göttlich sein soll, erfordert, so ist Achtung für seinen Befehl, weil es sein Befehl ist, auch in besondern Fällen, nichts anderes als Achtung für das Moralgesetz selbst. Eine Offenbarung darf dergleichen Gebote folglich schlechthin als Befehle Gottes, ohne weitere Deduktion vom Prinzip aufstellen. Eine andere Frage aber ist's, ob nicht jede dieser besondern Vorschriften einer geoffenbarten Moral sich wenigstens hinterher vom Prinzip richtig deduzieren lassen, und ob nicht jede Offenbarung am Ende uns doch an dieses Prinzip verweisen müsse.

Da wir uns von der Möglichkeit des göttlichen Ursprungs einer Offenbarung sowohl überhaupt, als jedes besondern Teils ihres Inhalts, nur durch die völlige Übereinstimmung desselben mit der praktischen Vernunft überzeugen können; diese Überzeugung aber bei einer besondern moralischen Maxime nur durch ihre Ableitung vom Prinzip aller Moral möglich ist, so folgt daraus unmittelbar, daß jede in einer göttlichen Offenbarung als moralisch aufgestellte Maxime sich von diesem Prinzip müsse ableiten lassen. Nun wird zwar eine Maxime dadurch, daß sie sich nicht davon ableiten läßt, noch nicht falsch, sondern es folgt daraus nur soviel, daß sie nicht in das Feld der Moral gehöre; sie kann aber etwa in das Gebiet der Theorie gehören, politisch, technisch, praktisch, oder dergl. sein. So ist z. B. jener Ausspruch: Sollen wir Böses tun, daß Gutes daraus komme? das sei ferne — allgemeines moralisches Gebot, weil es sich vom Prinzip aller Moral deduzieren läßt, und das Gegenteil ihm widersprechen würde: hingegen jene Maximen: So jemand mit dir rechten will um deinen Rock, dem laß auch den
[V, 124] Mantel, usw., sind keine Moralvorschriften, sondern nur in besondern Fällen gültige Regeln der Politik, die als solche nicht länger gelten, als so lange sie mit keiner Moralvorschrift in Kollision kommen, weil diesen alles untergeordnet werden muß. Wenn eine Offenbarung nun Regeln der letztern Art enthält, so folgt daraus noch gar nicht, daß darum die ganze Offenbarung nicht göttlich sei, und ebensowenig, daß jene Regeln

falsch seien — das hängt von anderweitigen Beweisen aus den Prinzipien, unter denen sie stehen, ab —, sondern nur, daß diese Regeln nicht zum Inhalte einer geoffenbarten Religion, als solcher, gehören, sondern ihren Wert anderwärtsher ableiten müssen. Eine Offenbarung aber, die Maximen enthält, welche dem Prinzip aller Moral widersprechen, die z. B. frommen, oder nicht frommen Betrug, Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, Verfolgungsgeist, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit, als Belehrung, autorisiert, ist sicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes ist dem Moralgesetze gemäß, und was diesem widerspricht, kann er weder wollen, noch kann er zulassen, daß jemand es als seinen Willen ankündige, der außerdem auf seinen Befehl handelt.

Da zweitens alle besondren Fälle, in denen Moralgesetze eintreten, durch einen endlichen Verstand unmöglich *a priori* vorherzusehn, noch durch einen unendlichen, der sie vorhersieht, endlichen Wesen mitzuteilen sind, folglich keine Offenbarung alle möglichen besondren Regeln der Moral enthalten kann, so muß sie uns doch noch zuletzt entweder an das Moralgesetz in uns, oder an ein von ihr als göttlich aufgestelltes allgemeines Prinzip desselben, welches mit jenem gleichlautend sei, verweisen. Dies gehört schon zur Form, und eine Offenbarung, die dies nicht tut, kommt mit ihrem eignen Begriffe nicht überein, und ist keine Offenbarung. Ob sie das erstere, oder das letztere, oder beides tun wolle, darüber ist *a priori* kein Gesetz der Vernunft vorhanden.

Das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhalts ist also folgendes: Nur diejenige Offenbarung, welche ein Prinzip der Moral, welches mit dem Prinzip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein. [V, 1

Der zweite Teil des möglichen Inhalts einer Religion sind jene Sätze, die als Postulate der Vernunft gewiß sind, die die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes voraussetzen, die also durch unsere Willensbestimmung zugleich mit gegeben, und

durch welche hinwiederum gegenseitig unsere Willensbestimmung erleichtert wird. Diesen Teil des Inhalts einer Religion nennt man Dogmatik, und kann ihn ferner so nennen, wenn man dabei nur auf die Materie desselben, und nicht auf die Beweisart sieht, und sich nicht durch diese Benennung berechtigt glaubt zu dogmatisieren, d. i. diese Sätze als objektiv gültig darzustellen. Daß eine Offenbarung uns über dieselben nichts weiter lehren könne, als was aus den Prinzipien der reinen Vernunft folgt, ist schon oben erwiesen. Hier ist also bloß noch die Frage zu erörtern: worauf kann eine Offenbarung unsern Glauben an diese Wahrheiten gründen? Es sind folgende zwei Fälle möglich: Entweder die Offenbarung leitet sie von dem Moralgesetze in uns, das sie als Gesetz Gottes aufstellt, ab, und gibt sie uns dadurch nur mittelbar als Zusicherungen Gottes; oder sie stellt sie unmittelbar als Entschließungen der Gottheit, entweder schlechthin als solche, oder als Entschließungen seines durch das Moralgesetz bestimmten Wesens auf, ohne sie noch besonders von diesem Gesetze abzuleiten. Die erste Art der Begründung unsers Glaubens ist dem Verfahren der Vernunft- und Naturreligion ganz gemäß, und die Rechtmäßigkeit desselben ist mithin außer Zweifel. Bei der zweiten entstehen folgende zwei Fragen: Tut es unsrer Freiheit, und also unsrer Moralität nicht Abbruch, wenn wir die bloß postulierten Verheißungen des Moralgesetzes als Verheißungen eines unendlichen, erhabenen Wesens ansehen; und — müssen alle diese Zusicherungen sich nicht wenigstens hinterher vom Endzwecke des Moralgesetzes ableiten lassen? Was die erste anbelangt, so ist sogleich klar, daß, wenn eine Offenbarung uns Gott nur als den Alleinheiligen, als den genausten Abdruck des Moral-
[V, 126] gesetzes dargestellt hat, wie jede Offenbarung das soll, aller Glaube an Gott Glaube an das *in concreto* dargestellte Moralgesetz ist. In Absicht des zweiten aber sind, wenn eine gewisse Lehre nicht vom Endzwecke des Moralgesetzes abzuleiten ist, wieder zwei Fälle möglich, entweder, sie läßt sich bloß nicht ableiten, oder sie widerspricht demselben.

Widersprechen gewisse dogmatische Behauptungen dem Endzwecke des Moralgesetzes, so widersprechen sie dem Begriffe

von Gott, und dem Begriffe aller Religion; und eine Offenbarung, die dergleichen enthält, kann nicht von Gott sein. Gott kann zu dergleichen Behauptungen nicht nur nicht berechtigen, sondern er kann sie, bei einem Zwecke, der der seinige ist, auch nicht einmal zulassen, weil sie seinem Zwecke widersprechen. Lassen sich aber einige nur nicht davon ableiten, ohne ihnen gerade zu widersprechen, so ist daraus noch nicht zu schließen, daß die ganze Offenbarung nicht von Gott sein könne; denn Gott bedient sich des Dienstes von Menschen, welche irren, welche sich selbst ein Hirngespinst erdichten können, um es, vielleicht in wohlmeinender Absicht, neben göttliche Belehrungen zu stellen, und nach ihrer Meinung noch mehr Gutes zu stiften; und es ist ihm nicht anständig ihre Freiheit einzuschränken, wenn sie nur nicht einen seinem Zwecke geradezu entgegenstehenden Gebrauch davon machen wollen: aber das folgt sicher, daß alles von dieser Art nicht Bestandteil einer göttlichen Offenbarung, sondern menschlicher Zusatz ist, von welchem wir keine weitere Notiz zu nehmen haben, als insofern sein Wert aus andern Gründen erhellet. Dergleichen Sätze können, da sie einer moralischen Absicht ganz unfähig sind, meist nur theoretische Aufschlüsse versprechen: und wenn sie von übernatürlichen Dingen reden, werden sie meistens sich gar nicht denken lassen, weil sie nicht unter den Bedingungen der Kategorien stehen können. Stünden sie, als objektive Behauptungen, darunter, so würden sie sich nicht bloß nicht ableiten lassen, sondern sie würden dem Moralgesetze sogar widersprechen, wie im folgenden Paragraphen dargetan werden wird.

Eine Offenbarung kann endlich gewisse, mit größerer oder [V, 1
geringerer Feierlichkeit verbundne, in Gesellschaft oder für sich allein zu gebrauchende Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen. Da alle Religion Gott nur als moralischen Gesetzgeber darstellt, so ist alles, was nicht Gebot des Moralgesetzes in uns ist, auch nicht das seinige, und es ist kein Mittel ihm zu gefallen, als durch Beobachtung desselben: diese Beförderungsmittel der Tugend müssen sich also nicht in die Tugend selbst, diese Anempfehlungen derselben müssen sich

nicht in Gebote, die uns eine Pflicht auflegen, verwandeln, es muß nicht zweideutig gelassen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieser Mittel, oder vielleicht nur durch ihn, sich den Beifall der Gottheit erwerben könne; sondern ihr Verhältnis zu dem wirklichen Moralgesetze muß genau bestimmt werden. — Wenn ein weises Wesen den Zweck will, will es auch die Mittel, könnte man sagen; aber es will sie nur, inwiefern sie wirklich Mittel sind und werden, und, — da dieses in der Sinnenwelt anzuwendende Mittel sind, und wir mithin hier in den Bezirk des Naturbegriffs kommen, — es kann sie nur wollen, inwiefern sie in unsrer Macht stehen. Es ist z. B. sehr wahr, und jeder Beter erfährt's, daß das Gebet, es sei nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unsre Sinnlichkeit kräftig verstummen macht, und unser Herz mächtig zum Gefühl, und zur Liebe unsrer Pflichten emporhebt. Aber, wie können wir den kalten, keines Enthusiasmus fähigen Mann, und es ist sehr möglich, daß es deren gebe, verbinden, seine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuzwingen, und zu begeistern, wie können wir ihn nötigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darstellung vermittelst der Einbildungskraft zu beleben, wenn subjektive Gründe ihn dieser Fähigkeit beraubten, da dieselbe eine empirische Bestimmung ist; wie können wir ihn nötigen, irgendein Bedürfnis so stark zu fühlen, so innig zu begehren, daß er sich vergesse, dasselbe einem übernatürlichen Wesen mitzuteilen, von dem er kalt denkend erkennt, daß er's ohne ihn weiß, und daß er's ohne ihn geben wird, wenn er's verdient und haben muß, und sein Bedürfnis keine Einbildung ist? — Dergleichen Beförde-
[V, 128] rungsmittel sind also nur darzustellen als das, was sie sind, und nicht den durch das Moralgesetz unbedingt gebotnen Handlungen gleichzusetzen; sie sind nicht schlechthin zu gebieten, sondern dem, den sein Bedürfnis zu ihnen treibt, bloß anzuempfehlen; sie sind weniger Befehl, als Erlaubnis. Jede Offenbarung, die sie den Moralgesetzen gleichsetzt, ist sicher nicht von Gott; denn es widerspricht dem Moralgesetze, irgend etwas in gleichen Rang mit seinen Anforderungen zu setzen. Welche Wirkungen aber auf unsere moralische Natur darf eine Offenbarung von dergleichen Mitteln versprechen, bloß

natürliche, oder übernatürliche, d. i. die nach den Gesetzen der Natur mit ihnen, als Wirkungen mit ihren Ursachen, nicht notwendig verbunden sind, sondern bei Gelegenheit des Gebrauchs dieser Mittel durch eine übernatürliche Ursache außer uns gewirkt werden? Laßt uns einen Augenblick das letzte annehmen, daß nämlich unser Wille durch eine übernatürliche Ursache außer uns dem Moralgesetze gemäß bestimmt werde. Nun aber ist keine Bestimmung, die nicht durch und mit Freiheit geschieht, dem Moralgesetze gemäß, folglich widerspricht diese Annahme sich selbst, und jede durch eine solche Bestimmung erfolgte Handlung wäre nicht moralisch, könnte folglich weder das geringste Verdienst haben, noch auf irgendeine Art eine Quelle von Achtung und Glückseligkeit für uns werden; wir wären in diesem Falle Maschinen, und nicht moralische Wesen, und eine dadurch hervorgebrachte Handlung wäre in der Reihe unsrer moralischen schlechterdings Null. — Wenn man aber dies auch zugeben müßte, wie man es denn muß, so könnte man noch weiter sagen: eine solche Bestimmung sollte, bei Gelegenheit des Gebrauchs jener Mittel in uns hervorgebracht werden, nicht, um unsre Moralität zu erhöhen, welches freilich nicht möglich wäre, sondern um durch die in uns übernatürlich hervorgebrachte Wirkung eine Reihe in der Sinnenwelt hervorzubringen, die für die Bestimmung anderer moralischen Wesen, nach Gesetzen der Natur, Mittel würde, und wobei wir freilich bloße Maschinen wären: daß aber Gott sich vielmehr unsrer, als andrer, dazu bediene, hange von der Bedingung des Gebrauchs jenes Mittels ab. — Jetzt ununtersucht, [V, 12
was denn das für einen Wert für uns haben könne, ob eben wir als Maschinen, oder ob andere Maschinen zur Beförderung des Guten gebraucht würden; kann auch in dieser Absicht keine Offenbarung allgemeingültige Verheißungen von dieser Art geben, denn wenn jeder die Bedingung derselben erfüllte, jeder dadurch eine fremde, übernatürliche Kausalität in sich veranlaßte, so würden dadurch nicht nur alle Gesetze der Natur außer uns, sondern auch alle Moralität in uns aufgehoben. Wir dürfen aber nicht schlechthin leugnen, daß nicht in besondern Fällen dergleichen Wirkungen in dem Plane der Gottheit könnten gewesen sein, ohne das Prinzip der Offenbarung überhaupt zu leugnen;

wir dürfen ebensowenig leugnen, daß nicht einige dieser Wirkungen an Bedingungen von seiten der Werkzeuge könnten gebunden gewesen sein, weil wir das nicht wissen können; aber wenn in einer Offenbarung Erzählungen davon, Vorschriften und Verheißungen hierüber vorkommen, so gehören diese zur äußern Form der Offenbarung, und nicht zum allgemeinen Inhalte derselben. Bestimmung durch übernatürliche Ursachen außer uns hebt die Moralität auf; jede Religion also, die unter irgendeiner Bedingung dergleichen Bestimmungen verspricht, widerspricht dem Moralgesetze, und ist folglich sicher nicht von Gott.

Es bleibt also der Offenbarung von dergleichen Mitteln nichts übrig zu versprechen, als natürliche Wirkungen. Sowie wir von Beförderungsmitteln der Tugend reden, sind wir im Gebiete des Naturbegriffs. Das Mittel ist in der sinnlichen Natur — (auch das Gebet, wenngleich sein Ursprung übersinnlich ist); das was dadurch bestimmt werden soll, ist die sinnliche Natur in uns; unsre unedlen Neigungen sollen geschwächt und unterdrückt, unsre edlern sollen gestärkt und erhöht werden; die moralische Bestimmung des Willens soll dadurch nicht geschehen, sondern nur erleichtert werden. Alles also muß notwendig wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, und dieser Zusammenhang muß sich klar einsehen lassen. Es wird aber hierdurch nicht behauptet, daß die Offenbarung in Anspruch genommen werden könne, diesen Zusammenhang zu zeigen. Der Zweck der Offenbarung ist prak-
[V, 130] tisch, eine solche Deduktion aber theoretisch, und kann demnach dem eignen Nachdenken eines jeden überlassen werden. Jene kann sich begnügen, diese Mittel bloß als von Gott anempfohlen aufzustellen. Nur muß sich dieser Zusammenhang hinterher zeigen lassen; denn Gott, der unsre sinnliche Natur kennt, kann ihr kein Mittel der Besserung anpreisen, die den Gesetzen derselben nicht gemäß sind. Jede Offenbarung also, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorschlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie sie natürlich dazu beitragen können, ist, wenigstens inwiefern sie dies tut, nicht von Gott. Wir dürfen hier die Einschränkung hinzusetzen: denn wenn solche Mittel nur nicht zu Pflichten gemacht werden, wenn nur nicht über-

natürliche Wirkungen von ihnen versprochen werden, so ist ihre Anempfehlung nicht der Moral widersprechend, sie ist bloß leer und unnütz.*)

§ 10.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts.

Da die Offenbarung überhaupt schon ihrer Form nach für das Bedürfnis der Sinnlichkeit da ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß sie sich auch in ihrer Darstellung zu derselben herablassen werde, wenn gezeigt werden sollte, daß die Sinnlichkeit hierüber besondre Bedürfnisse habe. Doch ist diese Darstellung so wenig das Wesentliche und Charakteristische einer Offenbarung, daß wir sogar, wie oben gezeigt worden ist, *a priori* nicht einmal fordern können, daß sie einen Inhalt habe, oder überhaupt irgend etwas mehr tue, als daß sie Gott für den Urheber des Moralgesetzes ankündige.

Die Sinnlichkeit überhaupt ist, wegen des Widerstrebens der [V, 13
Neigung, nur zu bereit, die Erfüllung des Moralgesetzes für unmöglich zu halten, und das Gebot nicht als für sich gegeben anzuerkennen. Nun gibt zwar die Offenbarung dies Gesetz ausdrücklich an die Sinnlichkeit; aber doch redet in dem sinnlichen Menschen noch immer die Stimme der Pflicht, durch das Schreien der Begierde geschwächt, und durch die falschen Begriffe, die jene in Menge liefert, gedämpft, nur leise, wenn sie über seine eigenen Handlungen sprechen soll, wenn sie im eigentlichen Verstande gebietend ist. Aber auch der rohsinnlichste Mensch hört sie, wenn von Beurteilung einer Handlung die Rede ist, bei welcher seine Neigung von keiner Seite mit ins Spiel gezogen

*) Es folgt aber gar nicht, daß, weil ein gewisses Mittel für ein Subjekt, oder auch für die meisten von keinem Nutzen sei, es darum für niemanden einigen Nutzen haben könne; und man ist in den neuern Zeiten in Verwerfung vieler asketischen Übungen aus Haß gegen den in den ältern damit getriebnen Mißbrauch, zu weit gegangen, wie mir's scheint. Daß es überhaupt gut und nützlich sei, seine Sinnlichkeit auch zuweilen da, wo kein ausdrückliches Gesetz redet, zu unterdrücken, bloß um sie zu schwächen und immer freier zu werden, weiß jeder, der an sich gearbeitet hat.

wird. Und lernt er sie nur dadurch in sich unterscheiden, wird sie nur dadurch aus ihrer Untätigkeit gezogen, und er mit ihr bekannter und vertrauter, so wird er endlich doch anfangen, auch an sich zu hassen, was er an andern verabscheut, und sich selbst so zu wünschen, wie er andere fordert. Der Widersinn, alles um sich her gerecht haben, und nur allein ungerecht sein zu wollen, ist zu auffallend, als daß irgendein Mensch sich ihn gern gestehen wolle. Bringe man ihn dahin, daß, im Falle er ungerecht ist, er sich ihn gestehen müsse! Wie kann dieser Zweck erreicht werden? Durch Aufstellung moralischer Beispiele. Die Offenbarung kann also ihre Moral in Erzählungen einkleiden, und sie entspricht dem Bedürfnis des Menschen nur um so besser, wenn sie es tut. Sie kann ungerechte Handlungen zur Verachtung, gerechte, besonders mit großen Aufopferungen und Anstrengungen durchgesetzte, zur Bewunderung und Nachahmung aufstellen. Über die Befugnis einer Offenbarung, ihre Sittenlehre so vorzutragen, kann keine Frage entstehen: und daß die von ihr als mustermäßig aufgestellten Handlungen rein moralisch sein müssen, daß sie nicht etwa zweideutige, oder wohl gar offenbar schlechte Handlungen als gute rühmen, und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als große Tugendhelden und Muster anpreisen dürfe, folgt aus dem Zwecke der Offenbarung.

[V, 132] Jede Offenbarung, die dieses tut, widerspricht dem Moralgesetze und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Ursprungs sein.

Eine Offenbarung hat die Vernunftideen, Freiheit, Gott, Unsterblichkeit darzustellen. Daß der Mensch frei sei, lehrt jeden unmittelbar sein Selbstbewußtsein; und er zweifelt um so weniger daran, je weniger er durch Vernünfteln sein natürliches Gefühl verfälscht hat. Die Möglichkeit aller Religion und aller Offenbarung setzt die Freiheit voraus. Die Darstellung dieser Idee für die sinnlich bedingte Vernunft ist also kein Geschäft für eine Offenbarung: und mit Auflösung der dialektischen Scheingründe dagegen hat keine Offenbarung es zu tun, als welche nicht vernünftelt, sondern gebietet, und sich nicht an vernünftelnde, sondern sinnliche Subjekte richtet. Aber dagegen ist die Idee von Gott es desto mehr. Unter die Bedingungen der reinen Sinnlich-

keit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihn denken will, ist jeder gedrungen, der Mensch ist. Wir mögen noch so sehr überzeugt sein, noch so scharf erweisen können, daß sie auf ihn nicht passen, so überrascht uns doch dieser Fehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen jetzt uns Gott als uns gegenwärtig denken, und wir können's nicht verhindern, ihn an den Ort hinzudenken, wo wir sind: wir wollen jetzt Gott als den Vorherseher unsrer künftigen Schicksale, unsrer freien Entschließungen denken, und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muß die Darstellung einer Religion sich anpassen, denn sie redet mit Menschen, und kann keine andre, als der Menschen Sprache reden. Aber die empirisch bestimmte Sinnlichkeit bedarf noch mehr. Der innere Sinn, das empirische Selbstbewußtsein steht unter der Bedingung, ein Mannigfaltiges nach und nach, und allmählich aufzunehmen, und zueinander hinzuzusetzen; nichts aufnehmen zu können, was sich nicht von den vorherigen unterscheidet, also nur Veränderungen bemerken zu können. Seine Welt ist eine unaufhörliche Kette von Modifikationen. Unter diese Bedingung will er sich auch das Selbstbewußtsein Gottes denken. Er bedarf jetzt eines Zeugen der Reinigkeit seiner Gesinnungen bei einer gewissen Entschließung. [V, 133] Gott hat bemerkt, so denkt er sich's, was in meiner Seele vorging. Er ist jetzt beschämt über eine unmoralische Handlung: sein Gewissen erinnert ihn an die Heiligkeit des Gesetzgebers. Er hat sie, er hat das ganze Verderben, das sich darin zeigt, entdeckt, denkt er. Aber er bemerkt auch die Reue, die ich jetzt darüber empfinde, fährt er fort. Er entschließt sich jetzt recht stark, hinfür aufmerksam an seiner Heiligung zu arbeiten. Er fühlt, daß ihm die Kräfte dazu fehlen. Er ringt mit sich, und zu schwach im Kampfe, sieht er sich nach fremder Hilfe um, und betet zu Gott. — Gott wird auf mein flehentliches, anhaltendes Bitten sich entschließen mir beizustehen, denkt er; und denkt sich in allen diesen Fällen Gott als durch ihn modifizierbar. Er denkt sich in Gott Affekte und Leidenschaften, damit er Teil nehmen könne an den seinigen; Mitleid, Bedauern, Erbarmen, Liebe, Vergnügen u. dgl. Die höchste oder

tiefste Stufe der Sinnlichkeit, die alles unter die empirischen Bedingungen des äußern Sinns setzt, verlangt noch mehr. Sie will einen körperlichen Gott, der ihre Handlungen im eigentlichen Verstande sieht, ihre Worte hört, mit dem sie reden könne, wie ein Freund mit seinem Freunde. Ob eine Offenbarung sich zu diesen Bedürfnissen herablassen könne, ist keine Frage: ob sie aber dürfe, und inwieweit sie dürfe, muß eine Kritik der Offenbarung beantworten.

Der Zweck aller dieser Belehrungen ist kein andrer, als Beförderung reiner Moralität, und der der versinnlichenden Darstellung derselben insbesondre Beförderung reiner Moralität in dem sinnlichen Menschen. Insofern nur diese Versinnlichung mit diesem Zwecke übereinkommt, kann die Offenbarung göttlich sein: wenn sie ihm aber widerspricht, ist sie gewiß nicht göttlich.

Die Versinnlichung des Begriffs von Gott kann den moralischen Eigenschaften Gottes, und mithin aller Moralität auf zweierlei Art widersprechen: nämlich teils unmittelbar, wenn Gott mit Leidenschaften dargestellt wird, die geradezu gegen das Moralgesetz sind, wenn ihm z. B. Zorn und Rache aus
[V, 134] Eigenwillen, Vorliebe oder Vorhaß, welche sich auf etwas anderes als auf die Moralität der Objekte dieser Leidenschaften gründen, zugeschrieben wird. Ein solcher Gott würde kein Muster unsrer Nachahmung, und kein Wesen sein, für welches wir Achtung haben könnten, sondern ein Gegenstand einer ängstlichen, zur Verzweiflung bringenden Furcht. Jedoch widerspricht dieses schon der Form aller Offenbarung, welche einen allheiligen Gott als Gesetzgeber verlangt. Es würde aber dem moralischen Begriffe von Gott gar nicht widersprechen, wenn ihm z. B. lebhafter Unwille über das unmoralische Verhalten endlicher Wesen zugeschrieben würde; denn das ist bloß sinnliche Darstellung einer notwendigen Wirkung der Heiligkeit Gottes, die wir, wie sie an sich in Gott ist, gar nicht erkennen können; und wenn in einer Sprache, die zu den feinern Modifikationen der Affekte keine bestimmten Worte hätte, dieser Unwille auch Zorn genannt würde, so widerspricht auch dies, im Geiste der Menschen, die diese Sprache redeten, verstanden, dem Begriffe von Gott

nicht. Mittelbar würde jede sinnliche Darstellung von Gott der Moralität widersprechen, wenn sie als objektiv gültig, und nicht als bloße Herablassung zu unserm subjektiven Bedürfnis vorgestellt würde. Denn alles, was vom Objekte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse ziehen, und das Objekt dadurch weiter bestimmen. Leiten wir aber aus irgendeiner sinnlichen Bedingung Gottes, als objektiv gültig, Schlüsse ab, so verwickeln wir uns mit jedem Schritte tiefer in Widersprüche gegen seine moralischen Eigenschaften. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muß er auch durch diese Sinne des Vergnügens teilhaftig sein; so ist es sehr möglich, daß wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, daß der Geruch der Brandopfer und Speisopfer ihm wirklich gefallen kann,*) und wir haben folglich Mittel, ihm [V, 135] durch etwas anderes, als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir Gott wirklich durch unsre Empfindungen bestimmen, ihn zum Mitleiden, zum Erbarmen, zur Freude bewegen, so ist er nicht der Unveränderliche, der Alleingenugsame, der Alleinselige, so ist er noch durch etwas anderes, als durch das Moralgesetz bestimmbar; so können wir auch wohl hoffen, ihn durch Winseln und Zerknirschung zu bewegen, daß er anders mit uns verfahre, als der Grad unsrer Moralität es verdient hätte. Alle diese sinnlichen Darstellungen göttlicher Eigenschaften müssen also nicht als objektiv gültig angekündigt werden; es muß nicht zweideutig gelassen werden, ob Gott an sich so beschaffen sei, oder ob er uns nur zum Behuf unsers sinnlichen Bedürfnisses erlauben wolle, ihn so zu denken. Außer dieser Bedingung aber können wir keiner Offenbarung *a priori* Gesetze vorschreiben, wie weit sie mit der Versinnlichung des Begriffs von Gott gehen dürfe: sondern dies hängt gänzlich von dem empirisch gegebnen

*) Daß die Juden älterer Zeiten wirklich so schlossen, bezeugen die Vorstellungen der Propheten gegen diesen Irrtum; daß sie in neuern Zeiten nicht klüger sind, beweisen die lächerlich kindischen Vorstellungen von Gott, die ihr Talmud enthält; ob durch Schuld ihrer Religion, oder ihre eigne, bleibt hier ununtersucht. Woher aber kommt bei manchen Christen mittlerer, und neuerer Zeiten sogar, der Wahn, daß gewisse Anrufungen, z. B. Kyrie Eleison, Vater unsers Herrn Jesu Christi, und dgl. ihm besser gefallen, als andere?

Bedürfnisse des Zeitalters ab, für welches sie zunächst bestimmt ist. Wenn z. B. irgendeine Offenbarung, um von einer Seite allen Bedürfnissen der rohsten Sinnlichkeit Genüge zu tun, und von der andern Seite dem Begriffe von Gott seine völlige Reinheit zu sichern, uns irgendein ganz sinnlich bedingtes Wesen, als einen Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, insofern sie Beziehung auf Menschen haben, eine verkörperte praktische Vernunft (λογον) gleichsam als einen Gott der Menschen, darstellte: so wäre dies noch gar kein Grund, so einer Offenbarung überhaupt, oder auch nur dieser Darstellung derselben den göttlichen Ursprung abzusprechen; wenn nur dieses Wesen so vorgestellt wäre, daß es jener Absicht entsprechen könnte, und wenn nur diese Stellvertretung nicht als objektiv gültig behauptet, sondern bloß als Herablassung zur Sinnlichkeit, die derselben bedürfen könnte,*) vorgestellt, und, was daraus notwendig folgt, jedem völlig freigestellt würde, sich dieser Vorstellung zu
[V, 136] bedienen, oder nicht, je nachdem er es für sich moralisch nützlich fände. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs sein, die einen anthropomorphisierten Gott nicht als objektiv, sondern bloß für subjektiv gültig gibt.

Der Begriff der Unsterblichkeit der Seele gründet sich auf eine Abstraktion, die die Sinnlichkeit, besonders der tiefste Grad der Sinnlichkeit, nicht macht. Seiner Persönlichkeit ist jeder unmittelbar durch das Selbstbewußtsein sicher; das: Ich bin, bin selbständiges Wesen, läßt er sich durch keine Vernünfteleien rauben. Aber welche von diesen Bestimmungen dieses seines Ich reine, oder empirische, welche für und durch den innern oder äußern Sinn, oder welche durch die reine Vernunft gegeben, welche wesentlich, und welche nur zufällig seien und nur von seiner gegenwärtigen Lage abhängen, sondert er nicht ab, und ist nicht fähig es zu tun. Er wird vielleicht nie auf den Begriff einer Seele, als eines reinen Geistes kommen; und gibt man ihm auch denselben, so wird man ihm oft nichts als ein Wort geben, das

*) Wer mich siehet, siehet den Vater, sagte Jesus nicht eher, bis Philippus von ihm verlangte, ihm den Vater zu zeigen.

für ihn ohne Bedeutung ist. Er kann also Fortdauer seines Ich sich nicht anders denken, als unter der Gestalt der Fortdauer desselben mit allen seinen gegenwärtigen Bestimmungen. Wenn eine Offenbarung sich zu dieser Schwachheit herablassen will — und sie wird es fast müssen, um verständlich zu werden —, so wird sie ihm jene Idee in die Gestalt kleiden, in der er allein fähig ist, sie zu denken, die der Fortdauer alles dessen, was er gegenwärtig zu seinem Ich rechnet, und, da er den einstigen Untergang eines Teils desselben offenbar vorhersieht, der Wiederauferstehung*); und die Hervorbringung der völligen Kongruenz zwischen Moralität und Glückseligkeit in das Bild [V, 137
eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages, und einer Austeilung von Strafen und Belohnungen. Aber sie darf diese Bilder nicht als objektive Wahrheiten aufstellen. Es ist zwar nicht zu zeigen, daß, wenn man auch diese sinnlichen Darstellungen als objektiv gültig annähme, geradezu Widersprüche gegen die Moral daraus folgen würden, wie sie aus einer objektiven Anthropomorphose Gottes folgten. Die Ursache davon ist folgende. Gott ist ganz übersinnlich: der Begriff von ihm entspringt rein und lediglich aus der reinen Vernunft *a priori;* man kann ihn also nicht verfälschen, ohne zugleich die Prinzipien dieser zu ver-

*) Daß z. B. Jesus sich Unsterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferstehung redete, und daß beide Begriffe damals für völlig gleich gegolten, erhellt, außer seinen Reden beim Johannes über diesen Gegenstand, wo er die ununterbrochne Fortdauer seiner Anhänger in einigen Aussprüchen ganz rein ohne das Bild der Auferstehung, doch ohne sich auf den Unterschied zwischen Seele und Körper und auf die vom körperlichen Tode mögliche Einwendung einzulassen, vorträgt, unter andern ganz offenbar aus jenem Beweise *κατ' ἄνθρωπον* gegen die Sadduzäer. Der angezogne [V, 13
Ausspruch Gottes konnte, alles übrige als richtig zugestanden, nichts weiter als die fortdauernde Existenz Abrahams, Isaaks und Jakobs, zur Zeit Moses, aber keine eigentliche Auferstehung des Fleisches beweisen. Daß auch die Sadduzäer es so verstanden, und nicht bloß die körperliche Auferstehung, sondern Unsterblichkeit überhaupt, leugneten, folgt daraus, weil sie sich mit diesem Beweise Jesu befriedigten.

Die Widersprüche, die aus einer zu groben Vorstellung dieser Lehre folgen, nötigten schon Paulus, sie etwas näher zu bestimmen.

fälschen. Der Begriff der Unsterblichkeit aber ist nicht rein von ihr abgeleitet, sondern setzt eine mögliche Erfahrung, daß es nämlich endliche vernünftige Wesen gebe, voraus, deren Wirklichkeit unmittelbar durch die reine Vernunft nicht gegeben ist. Eine sinnliche Vorstellung der Unsterblichkeit könnte also ihre objektive Gültigkeit entweder aus der Endlichkeit der moralischen Wesen, oder aus ihrer moralischen Natur herzuleiten Anspruch machen. Geschähe das erstere, so würde dies den Prinzipien der Moral nicht widersprechen, weil ein solcher Beweis aus theoretischen Prinzipien müßte geführt werden, welche jenen nicht begegnen. Geschähe das letztere, so müßte der Beweis aus Eigenschaften geführt werden, welche allen moralischen Naturen gemein wären, folglich auch Gotte: Gott selbst also würde dadurch an die Gesetze der Sinnlichkeit gebunden, woraus alle möglichen Widersprüche gegen die Moral folgen würden. Es widerspricht der Moral gar nicht, daß ich, Mensch mit einem
[V, 138] irdenen Körper, nicht anders fortdauern könne, als mit einem solchen Körper, und zwar mit eben dem Körper, den ich hier habe; daß dieser Körper, etwa um einer in seiner Natur liegenden Ursache willen, erst eine Zeitlang verwesen müsse, und dann erst wieder mit meiner Seele verbunden werden könne usw.; aber es würde ihr widersprechen, zu sagen, daß Gott an diese Bedingung gebunden sei, weil seine Natur dann durch etwas anderes bestimmt würde, als durch das Moralgesetz. Da dieser Punkt bei Behauptung einer objektiven Gültigkeit des Begriffs der Auferstehung sehr wohl unentschieden gelassen werden kann, so folgt auch aus dieser Behauptung an sich nichts gegen die Moral.

Aber eine solche objektive Behauptung läßt sich durch nichts rechtfertigen und beweisen. Nicht durch göttliche Autorität: denn eine Offenbarung gründet sich nur auf die Autorität Gottes, als des Heiligen; aus seiner moralischen Natur aber läßt sich eine solche Bedingung unsrer Unsterblichkeit nicht ableiten, weil sie sonst auch unmittelbar aus der reinen Vernunft *a priori* sich müßte ableiten lassen. Mit theoretischen Beweisen hat eine Offenbarung es überhaupt nicht zu tun, und sobald sie sich auf diese einläßt, ist sie nicht mehr Religion, sondern Physik, —

darf nicht mehr Glauben fordern, sondern muß Überzeugung erzwingen; und diese gilt denn nicht weiter, als die Beweise gehen. Für Auferstehung aber ist kein theoretischer Beweis möglich, weil in diesem Begriffe von etwas Sinnlichem auf ein Übersinnliches geschlossen werden soll. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlich sein, welche eine versinnlichte Darstellung unsrer Unsterblichkeit, und des moralischen Gerichts Gottes über endliche Wesen, nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv (nicht für Menschen überhaupt, sondern nur für diejenigen sinnlichen Menschen, die einer solchen Darstellung bedürfen) gültig gibt. Tut sie das erstere, so ist ihr zwar darum noch nicht die Möglichkeit eines göttlichen Ursprungs überhaupt abzusprechen, denn eine solche Behauptung widerspricht der Moral nicht, sie ist bloß nicht von ihren Prinzipien abzuleiten; aber sie ist, wenigstens in Rücksicht dieser Behauptung, [V, 139
nicht göttlich.

Ob eine Offenbarung ihren versinnlichenden Vorstellungen reiner Vernunftideen objektive, oder bloß subjektive Gültigkeit beilege, ist, wenn sie es auch nicht ausdrücklich erinnert, welches jedoch zur Vermeidung alles möglichen Mißverständnisses zu wünschen ist, daraus zu ersehen, ob sie auf dieselben Schlüsse baut oder nicht. Tut sie das erstere, so ist offenbar, daß sie ihnen objektive Gültigkeit beilegt.

Da endlich die empirische Sinnlichkeit sich, ihren besondern Modifikationen nach, bei verschiedenen Völkern, und in verschiedenen Zeitaltern verändert, und unter der Zucht einer guten Offenbarung sich immer mehr verringern soll: so ist es Kriterium, zwar nicht der Göttlichkeit einer Offenbarung, aber doch ihrer möglichen Bestimmung für viele Völker und Zeiten, wenn die Körper, in die sie den Geist kleidet, nicht zu fest, und zu haltbar, sondern von einem leichten Umrisse, und dem Geiste verschiedener Völker und Zeiten ohne Mühe anzupassen sind. Eben dies gilt von den Aufmunterungs- und Beförderungsmitteln zur Moralität, die eine Offenbarung empfiehlt. Unter der Leitung einer weisen Offenbarung, die in weisen Händen ist, sollten die erstern und letztern immer mehr von ihrer Beimischung grober Sinnlichkeit ablegen, weil sie immer entbehrlicher werden sollte.

§ 11.

Systematische Ordnung dieser Kriterien.

Die jetzt aufgestellten Kriterien sind Bedingungen der Möglichkeit, unsern Begriff *a priori* von einer Offenbarung auf eine in der Sinnenwelt gegebne Erscheinung anzuwenden, und zu urteilen, sie sei eine Offenbarung; nämlich nicht Bedingungen der Anwendung des Begriffs überhaupt, denn davon werden wir erst im folgenden Paragraphen reden, sondern seiner Anwendung auf die bestimmte gegebne Erfahrung. Um sicher zu sein, daß wir diese Bedingungen alle erschöpft haben, und daß es außer den angeführten keine mehr gebe (denn wenn wir etwa im Gegen-
[V, 140] teile welche aufgestellt hätten, die keine sind, so müßte sich das sogleich daraus ergeben haben, daß wir sie aus dem Offenbarungsbegriffe nicht hätten ableiten können), müssen wir uns nach einem Leitfaden zur Entdeckung aller Bestimmungen dieses Begriffs umsehen; und ein solcher ist bei allen möglichen Begriffen die Tafel der Kategorien.

Der Begriff einer Offenbarung ist nämlich ein Begriff von einer Erscheinung in der Sinnenwelt, welche der Qualität nach unmittelbar durch göttliche Kausalität bewirkt sein soll. Es ist mithin Kriterium einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung, daß sie durch keine Mittel gewirkt sei, die dem Begriffe einer göttlichen Kausalität widersprechen; und dieses sind, da wir von Gott nur einen moralischen Begriff haben, alle unmoralischen. Diese Erscheinung soll der subjektiven Quantität nach (denn die objektive gibt kein eigentliches Kriterium ab, sondern auf sie gründet sich bloß die Erinnerung, daß mehrere Offenbarungen zu gleicher Zeit bei entfernten Völkern nicht unmöglich sind) für alle sinnlichen Menschen gelten, die derselben bedürfen. Es ist mithin Bedingung jeder *in concreto* gegebenen Offenbarung, daß Menschen mit einem dergleichen Bedürfnis wirklich nachzuweisen seien. — Dies sind die Kriterien einer Offenbarung ihrer äußern Form nach, welche sich aus den mathematischen Bestimmungen ihres Begriffs ergeben, was denn der Natur der Sache nach so sein mußte.

Diese Erscheinung wird in ihrem Begriffe der Relation nach auf einen Zweck bezogen, nämlich den, reine Moralität zu befördern: eine *in concreto* gegebne Offenbarung muß folglich diesen Zweck erweislich beabsichtigen, — nicht eben notwendig erreichen, welches schon dem Begriffe moralischer, d. i. freier Wesen, in welchen allein sich Moralität hervorbringen läßt, widersprechen würde. Dieses Zwecks Beförderung aber ist in sinnlichen Menschen nicht anders, als durch Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, möglich; und der Gehorsam gegen diesen Gesetzgeber ist nur dann moralisch, wenn er sich auf die Vorstellung seiner Heiligkeit gründet. Diese Ankündigung sowohl, als die Reinigkeit des aufgestellten Motivs des geforderten [V, 1
Gehorsams ist mithin Kriterium jeder Offenbarung.

In Absicht der Modalität endlich wurde eine Offenbarung in ihrem Begriffe bloß als möglich angenommen, woraus, da es zu dem Begriffe an sich nichts hinzutut, sondern nur das Verhältnis seines Gegenstandes zu unserm Verstande ausdrückt, keine Bedingung der Anwendung dieses Begriffs auf eine *in concreto* gegebne Erscheinung, d. i. kein Kriterium einer Offenbarung sich ergeben kann. Was aber daraus auf die Möglichkeit ihn überhaupt anzuwenden folge, das werden wir im folgenden Paragraphen sehen.

Dies sind nun die Kriterien einer Offenbarung ihrer Form nach, und, da das Wesen der Offenbarung eben in der besondern Form einer schon *a priori* vorhandenen Materie besteht, die einzigen ihr wesentlichen: und es sind außer den aufgestellten keine mehr möglich, weil in ihrem Begriffe keine Bestimmungen mehr sind.

Die Materie einer Offenbarung ist *a priori* durch die reine praktische Vernunft da, und steht an sich unter eben der Kritik, unter welcher letztere selbst steht: mithin ist, sofern sie als Materie einer Offenbarung betrachtet wird, sowohl dem Inhalt als der Darstellung nach, welche jenen modifiziert, ihr einziges Kriterium, daß sie mit der Aussage der praktischen Vernunft völlig übereinstimme; der Qualität nach, daß sie eben das aussage; der Quantität nach, daß sie nicht mehr aussagen zu wollen vorgebe (denn daß weniger in ihr ausgesagt werde, ist unmög-

lich, da sie ein Prinzip aufzustellen hat, in welchem alles, was Inhalt einer Religion werden kann, wenigstens *implicite* ausgesagt werde) der Relation nach, als abzuleitend und untergeordnet unter das einzige Moralprinzip, und der Modalität nach, nicht als objektiv, sondern bloß als subjektiv, allgemeingültig. — Nach dem jetzt Gesagten würde sich leicht eine Tafel aller Kriterien jeder möglichen Offenbarung nach der Ordnung der Kategorien entwerfen lassen.

[V, 142]

§ 12.

Von der Möglichkeit, eine gegebne Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen.

Bis jetzt ist eigentlich weiter nichts ausgemacht worden, als die völlige Gedenkbarkeit einer Offenbarung überhaupt, d. i. daß der Begriff einer dergleichen Offenbarung sich nicht selbst widerspreche; und da in demselben eine Erscheinung in der Sinnenwelt postuliert wird, haben die Bedingungen festgesetzt werden müssen, unter denen dieser Begriff auf eine Erscheinung anwendbar ist. Diese Bedingungen waren die durch eine Analysis gefundenen Bestimmungen des anzuwendenden Begriffs.

Was aber noch nicht geschehen ist, ja wozu noch gar keine Anstalten gemacht worden sind, ist das, diesem Begriffe eine Realität außer uns zuzusichern, welches doch, der Natur dieses Begriffs nach, geschehen müßte. — Wenn nämlich ein Begriff *a priori*, als anwendbar in der Sinnenwelt, gegeben ist (wie etwa der der Kausalität), so sichert schon der Erweis, daß er gegeben ist, ihm seine objektive Gültigkeit; wenn er aber *a priori* auch nur gemacht ist, wie etwa der eines Dreiecks, oder auch der eines Pegasus, so versichert unmittelbar die Konstruktion desselben im Raume ihm diese Realit , und das Urteil: das ist ein Dreieck, oder, das ist ein Pegasus, heißt weiter nichts, als: das ist die Darstellung eines Begriffs, den ich mir gemacht habe. Es wird in einem solchen Urteile vorausgesetzt, daß zur Realität des Begriffs weiter nichts gehöre, als der Begriff selbst; und daß er allein als zureichender Grund des ihm Korrespondierenden anzusehen sei. In dem *a priori* gemachten Begriffe der Offenbarung aber wird zur Realität desselben allerdings noch etwas

ganz anderes vorausgesetzt als unser Begriff von ihr, nämlich ein Begriff in Gott, der dem unsrigen ähnlich sei. Das kategorische Urteil: das ist eine Offenbarung, heißt nicht etwa bloß: diese Erscheinung in der Sinnenwelt ist Darstellung eines meiner Begriffe, sondern: sie ist Darstellung eines göttlichen Begriffs, gemäß einem meiner Begriffe. Um ein solches kategorisches Urteil zu berechtigen, d. i. um dem Offenbarungsbegriffe eine Realität außer uns zuzusichern, müßte erwiesen werden können, daß ein Begriff von derselben in Gott vorhanden gewesen sei, und daß eine gewisse Erscheinung beabsichtigte Darstellung desselben sei. [V, 1

Ein solcher Beweis könnte entweder *a priori* geführt werden, nämlich so, daß aus dem Begriffe von Gott die Notwendigkeit gezeigt werde, daß er diesen Begriff nicht nur habe, sondern auch eine Darstellung desselben habe bewirken wollen; etwa so, wie wir aus der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, endlichen Wesen die Ewigkeit zu geben, damit sie dem ewiggültigen Gebote desselben Genüge leisten können, notwendig schließen müssen, daß der Begriff der Unsterblichkeit endlicher moralischer Wesen nicht nur als Begriff in Gott sei, sondern daß er ihn auch außer sich realisieren müsse. So ein Beweis, der, wie ohne alle Erinnerung sich versteht, freilich nur subjektiv, aber dennoch allgemeingültig sein würde, würde sehr viel und mehr noch beweisen, als wir wollten, indem er ganz unabhängig von aller Erfahrung in der Sinnenwelt uns berechtigte, die absolute Existenz einer Offenbarung anzunehmen, es möchte eine dem Begriffe derselben entsprechende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben sein oder nicht. Daß ein solcher Beweis aber unmöglich sei, haben wir schon oben gesehen. Wir haben nämlich von Gott nur einen moralischen, durch die reine praktische Vernunft gegebnen Begriff. Fände in demselben sich ein Datum, das uns berechtigte, Gott den Begriff der Offenbarung zuzuschreiben, so wäre dieses Datum zugleich dasjenige, was den Offenbarungsbegriff selbst gäbe, und zwar *a priori* gäbe. Nach einem solchen Datum der reinen Vernunft aber haben wir uns oben vergeblich umgesehen, und daher von diesem Begriffe eingestanden, daß er ein bloß gemachter sei.

Oder dieser Beweis könnte *a posteriori* geführt werden, nämlich so, daß man aus den Bestimmungen der in der Natur gegebnen Erscheinung dartue, sie können nicht anders, als unmittelbar durch göttliche Kausalität, und durch diese wieder nicht
[V, 144] anders, als nach dem Begriffe der Offenbarung gewirkt sein Daß ein solcher Beweis die Kräfte des menschlichen Geistes unendlich übersteige, bedürfte eigentlich nicht dargetan zu werden, da man nur die Erfordernisse eines solchen Beweises nennen darf, um ihn von Übernehmung desselben zurückzuschrecken; doch ist oben auch das zum Überflusse geschehen.*)

Man könnte aber etwa noch, nachdem man auf die Hoffnung eines strengen Beweises Verzicht getan, glauben, der nicht erweisbare Satz werde sich wenigstens wahrscheinlich machen lassen. Wahrscheinlichkeit nämlich entsteht, wenn man in die Reihe von Gründen kommt, welche uns auf den zureichenden Grund für einen gewissen Satz führen müsse, doch ohne diesen zureichenden Grund selbst, oder auch den, der sein zureichender ist, usw., als gegeben aufzeigen zu können, und je näher man diesem zu-

*) Inzwischen läßt sich nicht leugnen, daß nicht in der menschlichen Natur ein allgemeiner, unwiderstehlicher Hang liege, aus der Unbegreiflichkeit einer Begebenheit nach Naturgesetzen auf das Dasein derselben durch unmittelbare göttliche Kausalität zu schließen. Dieser Hang entsteht aus der Aufgabe unsrer Vernunft, bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen anzunehmen; und diese Totalität ist nun sogleich da, und wir haben mit Aufsuchung der Bedingungen weiter keine Bemühung, wenn wir, sobald es mit dem Aufsuchen derselben nicht mehr recht fort will, sofort auf das Unbedingte (oder die erste Bedingung alles Bedingten) übergehen dürfen. Da aber diese Eilfertigkeit, die unübersehbare Reihe der Bedingungen zu schließen, jeder Schwärmerei und jedem Unsinne eine weite und immer offne Tür zeigt, so hat man bei jeder Gelegenheit ohne Nachsicht gegen sie zu verfahren. Wenn aber schon vorläufig ausgemacht ist, daß die Erklärung einer gewissen Begebenheit aus göttlicher Kausalität keine nachteiligen, sondern sogar vorteilhafte Folgen für die Moralität haben werde: — dürfte man in diesem einzigen Falle nicht von der sonst so nötigen Strenge gegen unsre anmaßende Vernunft etwas nachlassen, und einem wohltätigen Glauben diesen einen Berührungspunkt mehr im menschlichen Geiste überlassen, wenn er auch gleich erweislich erschlichen ist?

reichenden Grunde ist, desto höher ist der Grad der Wahrscheinlichkeit. Diesen zureichenden Grund könnte man nun entweder *a priori* (durchs Herabsteigen von den Ursachen zu den Wirkungen), oder *a posteriori* (durchs Heraufsteigen von den Wirkungen zu den Ursachen) aufsuchen wollen. Im ersten Falle [V, 1
müßte man etwa eine Eigenschaft in Gott aufzeigen, welche ihn, wenn etwa noch ein Bestimmungsgrund, der sich nicht aufzeigen ließe, dazu käme, bewegen müßte, den Begriff einer Offenbarung zu realisieren; so wie man etwa von der Weisheit Gottes, nach der Analogie ihrer Wirkungsart hienieden (also durch Verbindung dieses Begriffs *a priori* mit einer Erfahrung) vermuten, aber nicht beweisen kann (weil Gründe dagegen sein möchten, die wir nicht wissen), daß endliche Wesen mit Körpern, aber immer sich verfeinernden Körpern fortdauern werden. Abgerechnet, daß unser Geist so eingerichtet ist, daß Wahrscheinlichkeitsgründe *a priori* nicht das geringste Fürwahrhalten in ihm begründen können; so wird man auch eine solche Bestimmung in Gott nie auffinden. Oder im zweiten Falle müßte man alle Möglichkeiten, daß eine gewisse Begebenheit anders als durch göttliche Kausalität bewirkt sein könnte, bis etwa auf eine, oder zwei, usf. wegräumen. In diese Reihe der Gründe, eine göttliche Kausalität für gewisse Erscheinungen in der Sinnenwelt anzunehmen, kommen wir denn nun allerdings. Denn es ist, theoretisch betrachtet, allerdings der erste Grund für den Ursprung einer gewissen Begebenheit durch unmittelbare Wirkung Gottes, wenn wir ihre Entstehung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären wissen. Aber dieses ist nur das erste Glied einer Reihe, deren Ausdehnung wir gar nicht wissen, und welche schon an sich aller Wahrscheinlichkeit nach uns ungedenkbar ist, und es verschwindet folglich in nichts vor der unendlichen Menge der möglichen übrigen. Wir können mithin für die Befugnis eines kategorischen Urteils, daß etwas eine Offenbarung sei, auch nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe anführen.

Es dürfte etwa jemand noch einen Augenblick glauben, daß diese Wahrscheinlichkeit durch die gefundne Übereinstimmung [V,
einer angeblichen Offenbarung mit den Kriterien derselben begründet werde; daher, und zuvörderst: wenn eine angebliche

Offenbarung vorhanden wäre, an der wir alle Kriterien der Wahrheit gefunden hätten, — welches Urteil über dieselbe würde dies berechtigen? Alle diese Kriterien sind die moralischen Bedingungen, unter denen allein, und außer welchen nicht, eine solche Erscheinung von Gott dem Begriffe einer Offenbarung gemäß bewirkt sein könnte; aber gar nicht umgekehrt, die Bedingungen einer Wirkung, die bloß durch Gott diesem Begriffe gemäß bewirkt sein könnte. Wären sie das letztere, so berechtigten sie durch Ausschließung der Kausalität aller übrigen Wesen zu dem Urteile: das ist Offenbarung; da sie aber das nicht, sondern nur das erstere sind, so berechtigen sie bloß zu dem Urteile: das kann Offenbarung sein, d. h. wenn vorausgesetzt wird, daß in Gott der Begriff einer Offenbarung vorhanden gewesen sei, und daß er ihn habe darstellen wollen, so ist in der gegebnen Erscheinung nichts, was der möglichen Annahme, sie sei eine dergleichen Darstellung, widersprechen könnte. Es wird also durch eine solche Prüfung nach den Kriterien bloß problematisch, daß irgend etwas eine Offenbarung sein könne; dieses problematische Urteil aber ist nun auch völlig sicher.

Es wird nämlich in demselben eigentlich zweierlei ausgesagt; zuerst: es ist überhaupt möglich, daß Gott den Begriff einer Offenbarung gehabt habe, und daß er ihn habe darstellen wollen, — und dies ist schon unmittelbar aus der Vernunftmäßigkeit des Offenbarungsbegriffs, in welchem diese Möglichkeit angenommen wird, klar; und dann: es ist möglich, daß diese bestimmte angebliche Offenbarung eine Darstellung desselben sei. Das letztere Urteil kann nun, und muß der Billigkeit gemäß, vor aller Prüfung vorher von jeder als Offenbarung angekündigten Erscheinung gefällt werden; in dem Sinne nämlich: es sei möglich, daß sie die Kriterien einer Offenbarung an sich haben könne. Hier nämlich (vor der Prüfung vorher) ist das problematische Urteil aus zweien problematischen zusammengesetzt. Wenn aber diese Prüfung vollendet, und die angekündigte Offenbarung in
[V, 147] derselben bewährt gefunden ist, so ist das erstere nicht mehr problematisch, sondern völlig sicher; die Erscheinung hat alle Kriterien einer Offenbarung an sich: man kann daher nun mit völliger Sicherheit, ohne noch ein anderweitiges Datum zu er-

warten, oder irgend woher einen Einspruch zu befürchten, urteilen, sie könne eine sein. Aus der Prüfung nach den Kriterien ergibt sich also das, was sich aus ihnen ergeben kann, nicht bloß als wahrscheinlich, sondern als gewiß, ob sie nämlich göttlichen Ursprungs sein könne; ob sie es aber wirklich sei, — darüber ergibt sich aus ihr gar nichts, denn davon ist bei ihrer Übernehmung gar nicht die Frage gewesen.

Nach Vollendung dieser Prüfung kommt nun in Absicht auf ein kategorisches Urteil das Gemüt, oder sollte es wenigstens vernünftigerweise, in ein völliges Gleichgewicht zwischen dem Für und dem Wider; noch auf keine Seite geneigt, aber bereit, bei dem ersten kleinen Momente sich auf die eine oder die andre hinzuneigen. Für ein verneinendes Urteil ist kein der Vernunft nicht widersprechendes Moment denkbar; weder ein strenger, oder auch nur zur wahrscheinlichen Vermutung hinreichender Beweis, denn der verneinende ist ebenso und aus eben den Gründen unmöglich, als der bejahende; noch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens durchs praktische Gesetz, weil die Annehmung einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung diesem Gesetze in nichts widerspricht. (Es läßt sich zwar allerdings eine Bestimmung des untern Begehrungsvermögens durch die Neigung denken, welche uns gegen die Anerkennung einer Offenbarung einnehmen könnte, und man kann, ohne sich der Lieblosigkeit schuldig zu machen, wohl annehmen, daß eine solche Bestimmung bei vielen der Grund sei, warum sie keine Offenbarung annehmen wollen; aber eine solche Neigung widerspricht offenbar der praktischen Vernunft.) Es muß sich also ein Moment für das bejahende Urteil auffinden lassen, oder wir müssen in dieser Unentschiedenheit immer bleiben. Da auch dieses Moment weder ein strenger, noch ein zur wahrscheinlichen Vermutung hinreichender Beweis sein kann, so muß es eine Bestimmung des Begehrungsvermögens sein.

Schon ehemals sind wir mit dem Begriffe von Gott in diesem [V,
Falle gewesen. Unsere bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen suchende Vernunft führte uns in der Ontologie auf den Begriff des allerrealsten Wesens, in der Kosmologie auf eine erste Ursache, in der Teleologie auf ein verständiges Wesen,

von dessen Begriffen wir die in der Welt für unsre Reflexion allenthalben notwendig anzunehmende Zweckverbindung ableiten könnten; es zeigte sich schlechterdings keine Ursache, warum diesem Begriffe nicht etwas außer uns korrespondieren sollte, aber dennoch konnte unsre theoretische Vernunft ihm diese Realität durch nichts zusichern. Durch das Gesetz der praktischen Vernunft aber wurde uns zum Zwecke unsrer Willensform ein Endzweck aufgestellt, dessen Möglichkeit für uns nur unter Voraussetzung der Realität jenes Begriffs denkbar war; und da wir diesen Endzweck schlechterdings wollen, mithin auch theoretisch seine Möglichkeit annehmen mußten, so mußten wir auch zugleich die Bedingungen desselben, die Existenz Gottes, und die aus Verbindung seines Begriffs mit dem Begriffe endlicher moralischer Wesen erfolgende Unsterblichkeit der Seele annehmen. Hier wurde also ein Begriff, dessen Gültigkeit vorher schlechterdings problematisch war, nicht durch theoretische Beweisgründe, sondern um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen realisiert. — In Absicht der Aufgabe sind wir hier ganz in dem gleichen Falle. Es ist nämlich ein Begriff in unserm Gemüte vorhanden, der bloß als solcher vollkommen denkbar ist, und nachdem eine alle Kriterien einer Offenbarung an sich habende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben ist, so ist schlechterdings nichts mehr möglich, was der Annahme seiner Gültigkeit widersprechen könnte; es läßt sich aber auch kein theoretischer Beweisgrund aufzeigen, der uns berechtigen könnte, diese Gültigkeit anzunehmen. Dieselbe ist also völlig problematisch. Daß man aber bei Auflösung dieser Aufgabe mit der der obigen nicht völlig gleichen Schritt halten könne, fällt bald in die Augen. Der Begriff von Gott nämlich war *a priori* durch unsre Vernunft gegeben, war als solcher uns schlechterdings notwendig, und wir konnten mithin die Aufgabe unsrer Vernunft, über seine
[V, 149] Gültigkeit außer uns etwas zu entscheiden, nicht so nach Belieben ablehnen; für den einer Offenbarung aber haben wir *a priori* kein dergleichen Datum anzuführen, und es wäre mithin recht wohl möglich, diesen Begriff entweder überhaupt nicht zu haben, oder die Frage über seine Gültigkeit außer uns als völlig unnütz von der Hand zu weisen. Was hieraus, daß er *a priori*

nicht gegeben ist, schon unmittelbar folgt, daß nämlich auch keine *a priori* geschehne Willensbestimmung sich werde aufzeigen lassen, die uns bestimme seine Realität anzunehmen, weil ja dann diese Willensbestimmung das vermißte Datum *a priori* sein würde, wird völlig klar, wenn man sich erinnert, daß, um sich den uns *a priori* aufgestellten Endzweck als möglich zu denken, nichts weiter erfordert wird, als die Existenz Gottes, und die Fortdauer endlicher moralischer Wesen anzunehmen, um welche Sätze, ihrer Materie nach, es im Begriffe einer Offenbarung gar nicht zu tun ist, der sie vielmehr zum Behuf seiner eignen Möglichkeit schon als angenommen voraussetzt; es ist vielmehr bloß um die Annehmung einer gewissen Form der Bestätigung dieser Sätze zu tun. Aus der Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz läßt mithin kein Moment, die Gültigkeit des Offenbarungsbegriffs anzunehmen, sich ableiten. Vielleicht aber aus einer durch das obere dem Moralgesetze gemäß geschehne Bestimmung des untern? — Das Moralgesetz nämlich gebietet schlechthin, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, überhaupt, oder in einzelnen Fällen eine Kausalität in der Sinnenwelt zu haben; und durch die dadurch geschehne Bestimmung des obern Begehrungsvermögens, das Gute schlechthin zu wollen wird das untere auch durch Naturgesetze bestimmbare bestimmt, die Mittel zu wollen, dasselbe wenigstens in sich (in seiner sinnlichen Natur) hervorzubringen. Das obere Begehrungsvermögen will schlechthin den Zweck, das untere will die Mittel dazu. Nun ist es, laut der § 6 geschehnen Entwickelung der formalen Funktion der Offenbarung, welche zugleich die einzige ihr wesentliche ist, ein Mittel für sinnliche Menschen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der letztern die Oberhand über die erstere zu verschaffen, wenn sie sich die Gesetzgebung des Heiligsten unter sinnlichen Bedingungen vorstellen dürfen. Diese Vorstellung ist denn die einer Offenbarung. Das untere Begehrungsvermögen muß mithin unter obigen Bedingungen die Realität des Begriffs der Offenbarung notwendig wollen, und, da gar kein vernünftiger Grund dagegen ist, so bestimmt dasselbe das Gemüt, ihn als wirklich realisiert anzunehmen, d. h. als bewiesen anzunehmen, eine gewisse Er- [V, 1

scheinung sei wirklich durch göttliche Kausalität bewirkte absichtliche Darstellung dieses Begriffs, und sie dieser Annahme gemäß zu brauchen.

Eine Bestimmung des untern Begehrungsvermögens ist, sie sei auch bewirkt durch was sie wolle ein Wunsch; mithin liegt der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung, nichts mehr als ein Wunsch zum Grunde. Da nun ein solches Verfahren, etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, nicht wenig, und nicht mit Unrecht, verschrieen ist, so müssen wir noch einige Worte, wenn auch nicht zur Deduktion der Rechtmäßigkeit, doch zur Ablehnung aller Einsprüche gegen dieses Verfahren im gegenwärtigen Falle hinzusetzen.

Wenn ein bloßer Wunsch uns berechtigen soll, die Realität seines Objekts anzunehmen, so muß derselbe sich auf die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durchs Moralgesetz gründen, und durch dieselbe entstanden sein; die Annahme der Wirklichkeit seines Objekts muß uns die Ausübung unserer Pflichten, und zwar nicht etwa bloß dieser oder jener, sondern des pflichtmäßigen Verhaltens überhaupt erleichtern, und von der Annahme des Gegenteils muß sich zeigen lassen, daß sie dieses pflichtmäßige Verhalten in den wünschenden Subjekten erschweren würde; und dieses darum, weil wir nur bei einem Wunsche dieser Art einen Grund anführen können, warum wir über die Wirklichkeit seines Objekts überhaupt etwas annehmen, und die Frage über dieselbe nicht gänzlich abweisen wollen. Daß beim Wunsche einer Offenbarung dieses der Fall sei, ist schon oben zur Genüge gezeigt.

Mit diesem Kriterium der Annehmbarkeit eines Gewünschten bloß um des Wunsches willen, muß sich nun auch das zweite
[V, 151] vereinigen, nämlich die völlige Sicherheit, daß wir nie eines Irrtums bei dieser Annahme werden überführt werden können, in welchem Falle die Sache für uns völlig wahr, es für uns ebenso gut ist, als ob dabei gar kein Irrtum möglich wäre. Dies findet nun bei der Annahme einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung, d. i. bei der Annahme, daß eine gewisse Erscheinung durch unmittelbare göttliche Kausalität dem Begriffe einer Offenbarung gemäß bewirkt sei, der höchsten Strenge nach

statt. Der Irrtum dieser Annahme kann uns, und wenn wir Ewigkeiten hindurch an Einsichten zunehmen, nie aus Gründen einleuchten, oder dargetan werden; denn dann müßte, da vor der theoretischen Vernunft Richterstuhl dieser Begriff schlechterdings nicht gehört, gezeigt werden können, daß sie der praktischen Vernunft, nämlich dem durch dieselbe gegebnen Begriffe von Gott widerspräche, welcher Widerspruch aber, da das Moralgesetz für alle vernünftigen Wesen auf jeder Stufe ihrer Existenz das gleiche ist, schon jetzt erhellen müßte. Ebensowenig kann ein solcher Irrtum, wie es bei andern menschlichen Wünschen, die meist auf die Zukunft gehen, so oft der Fall ist, durch eine nachmalige Erfahrung dargetan werden; denn wie sollte die Erfahrung wohl beschaffen sein, die uns belehren könnte, eine einem möglichen Begriffe in Gott völlig gemäße Wirkung sei nicht durch die Kausalität dieses Begriffs bewirkt? welches eine offenbare Unmöglichkeit ist: oder auch nur die, welche wir, im Falle daß sie es sei, machen müßten, und aus deren Abwesenheit wir schließen könnten, sie sei es nicht? — Die Untersuchung ist bis zu einem Punkte getrieben, von welchem aus sie für uns nicht weiter gehen kann: bis zur Einsicht in die völlige Möglichkeit einer Offenbarung sowohl überhaupt, als insbesondre durch eine bestimmt gegebne Erscheinung; sie ist für uns (alle endlichen Wesen) völlig geschlossen; wir sehen am Endpunkte dieser Untersuchung mit völliger Sicherheit, daß über die Wirklichkeit einer Offenbarung schlechterdings kein Beweis weder für sie, noch wider sie stattfinde, noch je stattfinden werde, und daß, wie es mit der Sache an sich sei, nie irgendein Wesen wissen werde, als Gott allein. Wollte man etwa noch zuletzt als den [V, einzigen Weg, wie wir hierüber belehrt werden könnten, annehmen, Gott selbst könne es uns mitteilen, so wäre dies eine neue Offenbarung, über deren objektive Realität die vorige Unwissenheit entstehn würde, und wir wieder da sein würden, wo wir vorher waren. — Da es aus allem Gesagten völlig sicher ist, daß über diesen Punkt keine Überführung des Irrtums, d. i. daß für uns überhaupt kein Irrtum darüber möglich sei, eine Bestimmung des Begehrungsvermögens aber uns treibt, uns für das

bejahende Urteil zu erklären, so können wir mit völliger Sicherheit dieser Bestimmung nachgeben.*)

[V, 153] Diese Annahme einer Offenbarung ist nun, da sie auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens rechtmäßig sich gründet, ein Glaube, den wir zum Unterschiede vom reinen Vernunftglauben an Gott und Unsterblichkeit, der sich auf etwas Materielles bezieht, den formalen, empirisch bedingten Glauben nennen wollen. Der Unterschied beider, und alles, was wir über den letztern noch zu sagen haben, wird aus einer Vergleichung der Bestimmung des Gemüts bei einem oder dem andern nach Ordnung der Kategorientitel sich ergeben.

*) Lasset uns das hier über die Bedingungen der Erlaubnis etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, Gesagte, durch ein Beispiel vom Gegenteile klarer machen. Man könnte nämlich etwa die Wiedererneuerung des Umganges gewesener Freunde im künftigen Leben aus dem Verlangen guter, zur Freundschaft gestimmter Menschen nach dieser Wiedererneuerung erweisen wollen. Mit einem solchen Beweise aber würde man nicht wohl fortkommen. Denn ob man gleich etwa sagen könnte, die Vollbringung mancher schweren Pflicht werde dem, der einen geliebten Freund in der Ewigkeit weiß, durch den Gedanken erleichtert werden, daß er sich dadurch des Genusses der Seligkeit mit seinem abgeschiednen Freunde immer mehr versichere, so würde, ganz abgerechnet, daß man wohl unzählige Motive der Art würde aufweisen können, denen man aber darum die objektive Realität zuzusprechen doch ein Bedenken tragen würde, dadurch doch gar nicht reine Moralität, sondern bloß Legalität befördert werden, und es würde demnach eine vergebliche Bemühung sein, diesen Wunsch von der Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz ableiten zu wollen. Überhaupt sind wohl der Wunsch, überhaupt Spuren der göttlichen moralischen Regierung in der ganzen Natur, und vorzüglich in unserm eignen Leben, und der, insbesondre eine Offenbarung annehmen zu dürfen, die einzigen, die mit Recht auf eine so erhabne Abstammung Anspruch machen möchten. Was die zweite Bedingung anbetrifft, so lassen sich schon hienieden der Analogie nach Gründe genug vermuten, die eine solche Wiedervereinigung im künftigen Leben zweckwidrig machen könnten, als z. B. daß etwa der Zweck einer vielseitigern Ausbildung uns den Umgang des ehemaligen Freundes, dessen Absicht für unsre Bildung erreicht ist, unnütz oder gar schädlich machen könnte, daß desselben Gegenwart in andern Verbindungen nötiger, und für das Ganze nützlicher sei, daß die unsrige es sei u. dgl. Bloß der letzten Bedingung entspricht die angenom-

Der Qualität nach nämlich ist der Glaube im ersten so wie [V,
im zweiten Falle eine freie durch keine Gründe erzwungne Annahme der Realität eines Begriffs, dem diese Realität durch keine Gründe zugesichert werden kann: im ersten Falle eines gegebnen, im zweiten eines gemachten, im ersten um einer Bestimmung des obern, im zweiten um einer durch diese Bestimmung des obern geschehnen Bestimmung des untern Begehrungsvermögens willen. Dies sind Verschiedenheiten, welche schon angezeigt, und deren

---

mene Realität dieses Wunsches; denn in einer Dauer ohne Ende kann diese [V,
Wiedervereinigung, wenn sie an keinen bestimmten Punkt dieser Dauer gebunden wird, immer noch erwartet werden, und mithin die Erfahrung ihrer Wirklichkeit nie widersprechen. Aus diesem Grunde also ist kein Beweis der Befriedigung dieses Wunsches möglich; und wenn es keinen andern Beweis gibt (es gibt aber einen, der jedoch auch nur zur wahrscheinlichen Vermutung hinreicht), so müßte das menschliche Gemüt sich über dieselbe auf Hoffnung, d. i. auf eine durch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens motivierte Hinneigung des Gemüts auf eine Seite bei einem Gegenstande, der übrigens als problematisch erkannt wird, einschränken.

Übrigens hat es in dieser Absicht mit den unmittelbaren Postulaten der praktischen Vernunft, der Existenz Gottes, und der ewigen Fortdauer moralischer Wesen die gleiche Bewandtnis. Unsere Fortdauer zwar ist Gegenstand unmittelbarer Erfahrung; der Glaube an die Fortdauer aber kann nie durch Erfahrung widerlegt werden; denn, wenn wir nicht existieren, so machen wir gar keine Erfahrung. Solange wir nun als wir, d. i. als moralische Wesen, fortdauern, kann auch der Glaube an Gott weder durch Gründe, denn auf theoretische gründet er sich nicht, und das für die Ewigkeit gültige Gesetz der praktischen Vernunft unterstützt ihn, noch durch Erfahrung umgestoßen werden; denn die Existenz Gottes kann nie Gegenstand der Erfahrung werden, mithin auch aus der Ermangelung einer solchen Erfahrung sich nie auf die Nichtexistenz desselben schließen lassen. Aus eben diesen Gründen aber können diese Sätze auch nie, für irgendein endliches Wesen, Gegenstände des Wissens werden, sondern müssen in alle Ewigkeit Gegenstände des Glaubens bleiben. Denn für die Existenz Gottes werden wir nie andere als moralische Gründe haben, da keine andern möglich sind, und unsrer eignen Existenz werden wir zwar für jeden Punkt derselben unmittelbar durch das Selbstbewußtsein sicher sein, für die Zukunft aber sie aus keinen andern, als moralischen Gründen erwarten können.

Folgen schon entwickelt worden. Aber es zeigt sich hier noch eine neue. Im reinen Vernunftglauben nämlich wird bloß angenommen, daß einem Begriffe, dem von Gott, überhaupt ein Gegenstand außer uns korrespondiere (denn der Glaube an Unsterblichkeit läßt sich als von der Existenz Gottes bloß abgeleitet betrachten, und wir haben mithin hier keine besondre Rücksicht auf ihn zu nehmen): im Offenbarungsglauben aber nicht bloß das, sondern auch, daß ein gewisses Gegebnes ein diesem Begriffe Korrespondierendes sei. Im letztern also scheint das Gemüt einen Schritt weiter zu gehen, und eine kuhnere Anmaßung zu machen, die eine größere Berechtigung für sich anzuführen haben sollte. Aber das liegt in der Natur beider Begriffe, und der Schritt ist wirklich im letzteren Falle nicht kühner, als im ersteren. Der Begriff von Gott nämlich ist schon *a priori* völlig bestimmt gegeben, so weit er nämlich von uns bestimmt werden kann, und läßt durch keine Erfahrung, und ebensowenig durch Schlüsse aus der angenommenen Existenz sich weiter bestimmen. Eine Realisation desselben kann mithin gar nichts weiter tun, als die Existenz eines demselben korrespondierenden Gegenstandes annehmen; sie kann weiter nichts zu ihm hinzusetzen, weil dieser Gegenstand nur auf diese eine *a priori* gegebne Art bestimmt sein kann. Im Begriffe der Offenbarung aber wird eine zu gebende Erfahrung gedacht, die als solche, und inwiefern sie das ist, *a priori* gar nicht bestimmt werden kann, sondern als *a posteriori* auf mannigfaltige Art bestimmbar angenommen werden muß. Sie als realisiert annehmen, heißt nichts anderes, und kann nichts
[V, 155] anderes heißen, als sie völlig bestimmt gegeben zu denken; diese völlige Bestimmung muß aber durch die Erfahrung gegeben werden. Folglich findet gar keine Annahme der Realität dieses Begriffs überhaupt *(in abstracto)* statt, sondern er kann nur durch Anwendung auf eine bestimmte Erscheinung *(in concreto)* realisiert werden, und durch diese Anwendung geschieht nichts anderes, als was im reinen Vernunftglauben geschieht: es wird angenommen, daß einem *a priori* vorhandenen Begriffe etwas außer ihm entspreche. Wenn von der Quantität des Glaubens die Rede ist, so kann damit nur eine subjektive gemeint sein, weil kein Glaube auf objektive Gültigkeit Anspruch macht, in welchem

Falle er kein Glaube wäre. In dieser Rücksicht ist nun der reine Vernunftglaube allgemeingültig für alle vernünftigen Wesen, weil er sich auf eine *a priori* geschehene Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, etwas notwendig zu wollen, gründet, und auf einen *a priori* durch die reine Vernunft gegebnen Begriff geht. Er läßt sich zwar niemandem aufdringen, weil er auf eine Bestimmung der Freiheit sich gründet, aber er läßt sich von jedermann fordern und ihm ansinnen. Es leuchtet sogleich ein, daß der empirisch bedingte Glaube auf diese Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen könne. Denn teils geht er auf einen nicht gegebnen, sondern gemachten Begriff, der mithin nicht notwendig im menschlichen Gemüte ist. Wenn nun jemand auf diesen Begriff überhaupt nicht käme, so könnte er auch keine Darstellung desselben annehmen, und wir würden mithin diese Annahme vergeblich in ihm voraussetzen, da wir nicht einmal den Begriff derselben in ihm mit Sicherheit voraussetzen können. Teils aber wird die Bestimmung des Gemüts, eine Darstellung dieses Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunsch, der sich auf ein empirisches Bedürfnis gründet, bewirkt. Wenn nun jemand dieses Bedürfnis in sich nicht fühlt, wenn er auch historisch wissen sollte, daß es bei andern vorhanden sei, so kann in demselben nimmermehr der Wunsch entstehen, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieselbe. — Nur ein einziger Fall läßt sich denken, in welchem auch ohne das Gefühl dieses Bedürfnisses in sich selbst wenigstens [V, ein vorübergehender Glaube möglich ist, wenn nämlich jemand in die Notwendigkeit versetzt wird, durch die Vorstellung einer Offenbarung, ohne ihrer eben für sich selbst zu bedürfen, auf die Herzen andrer zu wirken, die derselben bedürfen. Der lebhafte, seiner Pflicht, Moralität nach seinen Kräften auch außer sich zu verbreiten, gemäße Wunsch, vereint mit der Überzeugung, daß dies bei den gegebnen Subjekten nur durch diese Vorstellung möglich sei, wird ihn treiben, sie zu gebrauchen. Mit wahrer Energie kann er sie nicht brauchen, ohne als ein selbst Überzeugter und Glaubender zu reden. Diesen Glauben zu heucheln, wäre gegen die Wahrheit und Lauterkeit des Gemüts, und folglich moralisch unmöglich. Das dadurch entstehende dringende Gefühl

eines Bedürfnisses des Offenbarungsglaubens in dieser Lage wird, wenigstens so lange dieses Gefühl dauert, den Glauben selbst in ihm hervorbringen, wenn er auch etwa, nachdem er kälter geworden ist, diese Vorstellungen allmählich wieder beiseite legen sollte.*)

Es folgt also aus dem Gesagten, daß der Glaube an Offenbarung sich nicht nur nicht aufdringen, sondern auch nicht einmal von jedermann fordern oder ihm ansinnen lasse.

So wie der Glaube an Offenbarung nur unter zwei Bedingungen möglich ist, daß man nämlich teils gut sein wolle, teils der Vorstellung einer geschehnen Offenbarung als eines Mittels bedürfe,
[V, 157] um das Gute in sich hervorzubringen,**) so kann auch der Unglaube in Rücksicht auf sie zweierlei Ursachen haben, daß man nämlich entweder gar keinen guten Willen habe, und mithin alles, was uns zum Guten anzutreiben, und unsere Neigungen einschränken zu wollen das Ansehen hat, hasse und von der Hand weise, oder daß man bei dem besten Willen nur der Unterstützung einer Offenbarung nicht bedürfe, um ihn ins Werk setzen zu können. Die erstere Verfassung der Seele ist tiefes moralisches Verderben; die letztere ist, wenn sie sich nur etwa nicht auf die natürliche Schwäche unsrer Neigungen, oder auf eine dieselben tötende Lebensart, sondern auf wirksame Hochachtung des Guten, um sein selbst willen, gründet, wirkliche

*) Daß dies nicht eine leere Vernünftelei sei, sondern sich auch in der Erfahrung, besonders beim Halten öffentlicher Reden an das Volk, bestätige, wird uns vielleicht jeder Religionslehrer, der etwa sich für seine Person der aus der Offenbarung hergenommenen Vorstellungen nicht bedient, übrigens aber lebhaftes Gefühl seiner Bestimmung mit Ehrlichkeit (welches nicht wenig gesagt ist) vereinigt, wenn auch nicht öffentlich, doch wenigstens in seinem Herzen zugestehen.

**) Dies waren auch die Maximen Jesu. In Absicht des erstern: So jemand will den Willen tun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei; und im Gegensatze: Wer Arges tut, hasset das Licht, und kommt nicht an das Licht. In Absicht des letztern: Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin kommen die Sünder zur Buße zu rufen, und nicht die Gerechten — welche Aussprüche ich nicht für Ironie halte.

Stärke, und man darf, ohne Furcht, der Würde der Offenbarung dadurch etwas zu benehmen, das sagen, weil bei wirklich vorherrschender Liebe des Guten, ohne welche überhaupt kein Glaube möglich ist, nicht zu befürchten steht, daß jemand sie von der Hand weisen werde, so lange er noch irgendeine gute Wirkung derselben an sich verspürt. Aus welchen Ursachen von beiden der Unglaube bei einem bestimmten Subjekte entstanden sei, können nur die Früchte lehren.

Zur Ablehnung einer übereilten Folgerung hieraus aber müssen wir schon hier anmerken, daß, wenngleich nicht der Glaube an Offenbarung, dennoch die Kritik ihres Begriffs auf Allgemeingültigkeit Anspruch mache. Denn letztere hat nichts zu begründen, als die absolute Möglichkeit einer Offenbarung, sowohl in ihrem Begriffe, als daß etwas demselben Korrespondierendes angenommen werden könne, und dies tut sie aus Prinzipien *a priori*, mithin allgemeingültig. Jedem also wird durch sie angemutet, zuzugestehen, daß nicht nur überhaupt eine Offenbarung möglich sei, sondern auch, daß eine in der Sinnenwelt wirklich gegebne Erscheinung, die alle Kriterien derselben an [V
sich hat, eine sein k ö n n e. Hierbei aber muß sie es bewenden lassen, und hierbei kann und muß es vernünftigerweise jeder, der kein Bedürfnis derselben zum Gebrauche weder an sich, noch an andern fühlt, bewenden lassen; ist aber durch die Kritik genötigt, denen, die an sie glauben, die Vernunftmäßigkeit ihres Glaubens zuzugestehen, und sie in völlig ruhigem und ungestörtem Besitze und Gebrauche desselben zu lassen.

In Absicht der R e l a t i o n bezieht sich der reine Vernunftglaube auf etwas Materielles, der Offenbarungsglaube aber bloß auf eine bestimmte Form dieses *a priori* gegebnen, und schon als angenommen vorausgesetzten Materiellen. Dieser Unterschied, der aus allem bisher Gesagten zur Genüge klar ist, veranlaßt uns bloß hier noch die Anmerkung zu machen, daß derjenige, der diese bestimmte Form einer Offenbarung nicht annimmt, darum das Materielle, Gott und Unsterblichkeit, nicht nur nicht notwendig leugne, sondern daß er auch dem Glauben an dieselben in sich nicht notwendig Abbruch tue, wenn er sie sich außer dieser

Form ebensogut denken, und sie zur Willensbestimmung brauchen kann.

In Absicht der Modalität endlich drückt sich der reine Vernunftglaube, nach Voraussetzung der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes, apodiktisch aus; es ist nämlich, einmal angenommen, daß das absolute Recht möglich sei, für uns schlechterdings notwendig zu denken, daß ein Gott sei, und daß moralische Wesen ewig dauern. Der Glaube an Offenbarung aber kann sich nur kategorisch ausdrücken: eine gewisse Erscheinung ist Offenbarung; nicht: sie muß notwendig Offenbarung sein, weil, so sicher es auch ist, daß uns kein Irrtum in diesem Urteile gezeigt werden kann, das Gegenteil an sich doch immer möglich bleibt.

§ 13.

Begriff dieser Kritik im allgemeinen.

Ehe irgendeine Untersuchung über den Offenbarungsbegriff möglich war, mußte dieser Begriff wenigstens vorläufig bestimmt
[V, 159] werden; und da es uns hier nicht so gut ward, wie bei gegebnen Begriffen in der reinen Philosophie, denen wir bis zu ihrer ersten Entstehung nachspüren, und sie gleichsam werden sehen, da hingegen dieser sich bloß als ein empirischer ankündigt, und wenigstens, wenn auch bei näherer Untersuchung seine Möglichkeit *a priori* sich ergibt, nicht das Ansehen hat, ein Datum *a priori* für sich anführen zu können: so hatten wir vor der Hand darüber nur den Sprachgebrauch abzuhören. Dies geschah § 3. Da aber dieser Begriff wenigstens im engern Sinne, in welchem allein wir ihn untersuchen, sich auf Religion bezieht, so mußte eine Deduktion der Religion überhaupt zum Behuf der Ableitung des zu untersuchenden Begriffs aus seinem höhern vorausgeschickt werden (§ 2). Der erste Gegenstand der Untersuchung bei Prüfung dieser Kritik ist also der, ob der Begriff der Offenbarung dem Sprachgebrauche aller Zeiten und aller Völker, die sich einer Offenbarung rühmten und rühmen, gemäß bestimmt sei; und das darum, weil er kein gegebner, sondern ein gemachter Begriff ist. Denn wenn sich das Gegenteil zeigen sollte, so wäre, der

von uns wider den Sprachgebrauch aufgestellte und selbsterdichtete Begriff möchte noch so richtig und gründlich untersucht sein, diese ganze Arbeit doch nur ein Spiel, ein vernünftelndes Exerzitium, aber von keinem wesentlichen Nutzen. Weiter aber, als über die vorläufige Bestimmung des Begriffs, d. i. über die Angebung seines Genus und seiner spezifischen Differenz, ist der Sprachgebrauch auch nicht zu hören; denn sonst würde die Möglichkeit jeder Kritik aufgehoben und der Irrtum geheiligt und verewigt.

Nach dieser vorläufigen Bestimmung des Begriffs war zu untersuchen, ob er überhaupt einer philosophischen Kritik zu unterwerfen, und vor welchem Richterstuhle seine Sache anhängig zu machen sei. Das erste hing davon ab, ob er *a priori* möglich sei, und das zweite mußte sich durch eine wirkliche Deduktion *a priori* aus den Prinzipien, von welchen er sich ableiten ließ, ergeben; indem offenbar jeder Begriff unter das Gebiet desjenigen Prinzips gehört, von welchem er abgeleitet ist. Diese Deduktion wurde § 4, 5 wirklich gegeben, und aus ihr erhellte, daß [V dieser Begriff vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft gehöre. Der zweite Punkt, der einer strengen Prüfung unterworfen werden muß, ist mithin diese Deduktion *a priori*, weil mit ihrer Möglichkeit die Möglichkeit jeder Kritik dieses Begriffs überhaupt, und die Richtigkeit der gegebnen, zugleich aber auch die Vernunftmäßigkeit des kritisierten Begriffs selbst steht oder fällt.

Da sich bei dieser Deduktion fand, daß der in Untersuchung befindliche Begriff kein Datum *a priori* aufzuweisen habe, sondern dasselbe *a posteriori* erwarte, so mußte die Möglichkeit dieses verlangten Datums in der Erfahrung, aber auch nur seine Möglichkeit, gezeigt werden. Dies geschah § 6. Es kommt also bei Prüfung dieses Paragraphen bloß darauf an, ob ein empirisches Bedürfnis einer Offenbarung, welches das verlangte Datum ist, nicht etwa wirklich aufgezeigt, sondern nur richtig angezeigt worden, und ob aus den empirischen Bestimmungen der Menschheit die Möglichkeit abgeleitet worden, daß ein solches Bedürfnis eintreten könne.

Mehr um den Satz, daß die Untersuchung der Möglichkeit einer Offenbarung schlechterdings nicht vor das Forum der theo-

retischen Vernunft gehöre, welcher schon aus der Deduktion ihres Begriffs erhellt, noch einleuchtender zu machen, als um einer systematischen Notwendigkeit willen, wurde § 7 noch die physische Möglichkeit einer Offenbarung, über welche an sich gar keine Frage entstehen konnte, gezeigt.

Nach Beendigung dieser Untersuchungen muß es völlig klar sein, daß der Begriff der Offenbarung überhaupt nicht nur an sich denkbar sei, sondern daß auch, im Fall des eintretenden empirischen Bedürfnisses, sich etwas ihm Korrespondierendes außer ihm erwarten lasse. Da aber dieses Korrespondierende eine Erscheinung in der Sinnenwelt sein soll, welche gegeben werden muß (nicht gemacht werden kann), so kann nun der menschliche Geist hierbei nichts weiter tun, als diesen Begriff auf eine dergleichen Erscheinung anwenden, und die Kritik weiter nichts, als ihn dabei leiten, d. i. die Bedingungen festsetzen, unter denen eine solche Anwendung möglich ist. Diese Bedingungen sind
[V, 161] § 8, 9, 10 entwickelt worden. Da dieselben nichts weiter, als die durch eine Analysis sich ergebenden Bestimmungen des Offenbarungsbegriffs selbst sind, so kommt es bei ihrer Prüfung nur darauf an, ob sie aus diesem Begriffe wirklich herfließen, und ob sie alle angegeben sind. Die Prüfung des letztern Punktes sucht § 11 zu erleichtern.

Da aber aus der Art dieses Begriffs sich offenbar ergeben hat, daß seine wirkliche Anwendung auf eine gegebne Erfahrung immer nur willkürlich ist, und sich auf keine Zunötigung der Vernunft gründet, so hat (§ 12) noch gezeigt werden müssen, worauf diese Anwendung überhaupt sich gründe, und inwiefern sie vernunftmäßig sei. Auch diese Deduktion der Vernunftmäßigkeit dieses Verfahrens mit dem Offenbarungsbegriffe bedarf einer besondern Prüfung.

Aus dieser kurzen Übersicht erhellt, daß die Kritik der Offenbarung aus Prinzipien *a priori* geführt werde - - denn bei Untersuchung des empirischen Datums für den Offenbarungsbegriff ist sie bloß gehalten, die Möglichkeit desselben zu zeigen; daß sie mithin, wenn in keinem der angezeigten Punkte ihr ein Fehler nachzuweisen ist, auf allgemeine Gültigkeit rechtmäßigen Anspruch mache. Sollten aber in gegenwärtiger Bearbeitung dieser Kritik

dergleichen Fehler gemacht worden sein, wie wohl zu erwarten steht, so müßte es, wenn nur der Weg einer möglichen Kritik richtig angegeben ist, welches sich bald zeigen muß, besonders durch gemeinschaftliche Bemühungen, leicht sein, ihnen abzuhelfen, und eine allgemeingeltende Kritik aller Offenbarung aufzustellen.

Durch diese Kritik wird nun die Möglichkeit einer Offenbarung an sich, und die Möglichkeit eines Glaubens an eine bestimmte gegebne insbesondre, wenn dieselbe nur vorher vor dem Richterstuhle ihrer besondern Kritik bewährt gefunden, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen auf immer zur Ruhe verwiesen, und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt.*) Durch sie wird alle Kritik jeder besondern gegebnen Offenbarung begründet, [V, 162] indem sie die allgemeinen Grundsätze jeder dergleichen Kritik an den Kriterien aller Offenbarung aufstellt. Es wird, nach vorher ausgemachter historischer Frage, was eine gegebne Offenbarung eigentlich lehre — welche in einzelnen Fällen leicht die schwerste sein dürfte, möglich, mit völliger Sicherheit zu entscheiden, ob eine Offenbarung göttlichen Ursprungs sein könne, oder nicht, und im ersten Falle ohne alle Furcht irgendeiner Störung an sie zu glauben.

Schlußanmerkung. [V, 163]

Es ist eine sehr allgemeine Bemerkung, daß alles, was Spekulation ist, oder so aussieht, sehr wenig Eindruck auf das menschliche Gemüt mache. Man wird allenfalls angenehm dadurch beschäftigt; man läßt sich das Resultat gefallen, weil man nichts dagegen einwenden kann, würde aber auch nichts Arges daraus

*) Dieser Streit gründet sich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs, und ist völlig dialektisch. Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich, sagt der eine Teil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich, [V, 162] sagt der zweite: und so ausgedrückt widersprechen sich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich; und der zweite: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. i. ein Glaube an Offenbarung, ist möglich; so widersprechen sie sich nicht, sondern können beide wahr sein, und sind es beide, laut unsrer Kritik.

haben, wenn es anders ausgefallen wäre; denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher, so daß der auf Spekulation gegründete Satz wie ein totes Kapital ohne alle Zinsen in der Seele zu liegen scheint, und daß man seine Anwesenheit durch nichts gewahr wird. So ging es von jeher mit den Spekulationen der Idealisten und Skeptiker. Sie dachten, wie niemand, und handelten, wie alle.

Daß gegenwärtige Spekulation, wenn sie auch etwa nicht notwendig praktische Folgen aufs Leben hat (wie sie doch, wenn sie sich behauptet, haben möchte), dennoch in Absicht des Interesses nicht so kalt und gleichgültig werde aufgenommen werden, dafür bürgt ihr wohl der Gegenstand, den sie behandelt. Es ist nämlich in der menschlichen Seele ein notwendiges Interesse für alles, was auf Religion Bezug hat, und das ist denn ganz natürlich daraus zu erklären, weil nur durch Bestimmung des Begehrungsvermögens Religion möglich geworden ist; daß also diese Theorie durch die allgemeine Erfahrung bestätigt wird, und daß man sich fast wundern sollte, warum man nicht längst
[V, 164] selbst von dieser Erfahrung aus auf sie kam. Wenn jemand etwa einen andern unmittelbar gewissen Satz, z. B. daß zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich sei, leugnen würde, so würden wir ihn vielmehr verlachen und bedauern, als uns über ihn erzürnen; und wenn ja etwa der Mathematiker sich dabei ereifern sollte, so könnte dies nur entweder aus Mißvergnügen über sich selbst herkommen, daß er ihn seines Irrtums nicht sogleich überführen könne, oder aus der Vermutung, daß bei diesem hartnäckigen Ableugnen der böse Wille, ihn zu ärgern, (mithin doch auch etwas Unmoralisches) zum Grunde liege: aber dieser Unwille würde doch ein ganz anderer sein, als derjenige, der jeden, und den unausgebildetsten Menschen eben am meisten angreift, wenn jemand das Dasein Gottes, oder die Unsterblichkeit der Seele ableugnet; welcher mit Furcht und Abscheu vermischt ist, zum deutlichen Zeichen, daß wir diesen Glauben als einen teuren Besitz, und denjenigen als unsern persönlichen Feind ansehen, der Miene macht, uns in diesem Besitze stören zu wollen. Dieses Interesse verbreitet sich denn verhältnismäßig weiter, je mehrere Ideen wir auf die Religion beziehen, und mit ihr in

Verbindung bringen können; und wir würden daher uns sehr bedenken, zu entscheiden, ob vorherrschende Toleranz in einer Seele, in welcher sie sich nicht auf langes anhaltendes Nachdenken gründen kann, ein sehr achtungswerter Zug sei. Aus eben diesem Interesse läßt sich auch im Gegenteile die empfindliche Abneigung erklären, mit der wir gegen Vorstellungen eingenommen werden, die wir etwa ehedem für heilig hielten, von denen wir aber bei zunehmender Reife uns überzeugt oder überredet haben, daß sie es nicht sind. Wir erinnern uns ja andrer Träume unsrer frühern Jahre, wie etwa des von einer uneigennützigen Hilfsbereitwilligkeit der Menschen, von einer arkadischen Schäferunschuld u. dgl. mit einem wehmütig frohen Andenken der Jahre, wo wir noch so angenehm träumen konnten, ohnerachtet das Gegenteil und die Erfahrungen, wodurch wir etwa darüber belehrt worden sind, uns doch an sich unmöglich angenehm sein können. Der Täuschungen von oben angezeigter Art aber erinnern wir [V, 165] uns lange mit Verdruß, und es gehört viel Zeit und Nachdenken dazu, um auch darüber kalt zu werden; ein Phänomen, welches man weder aus der dunkeln Vorstellung des durch dergleichen Ideen entstehenden Schadens (indem wir ja den offenbaren Schaden selbst mit mehr Gleichmut erblicken), noch etwa, wie ein gewisser Schriftsteller, der aber seitdem seine Meinung geändert zu haben scheint, aus dem Einflusse böser Wesen außer uns, sondern bloß daraus zu erklären hat, daß das Heilige uns teuer ist, und daß wir jede Beimischung eines fremdartigen Zusatzes als Entweihung desselben ansehen. Dieses Interesse zeigt sich endlich sogar darin, daß wir mit keinerlei Art Kenntnissen uns so breit machen, als mit vermeinten bessern Religionseinsichten, als ob hierin die größte Ehre liege, und daß wir sie — wenn nicht etwa der gute Ton dergleichen Unterhaltungen verbannt hat, wiewohl eben das, daß er sie verbannen mußte, eine allgemeine Neigung zu denselben anzuzeigen scheint, — so gern andern mitteilen mögen, in der sichern Voraussetzung, daß dies ein allgemein interessanter Gegenstand sei.

So sicher wir also von dieser Seite sein dürften, daß gegenwärtige Untersuchung nicht ganz ohne Interesse werde aufgenommen werden, so haben wir eben von diesem Interesse zu befürchten, daß es sich gegen uns kehren, und den Leser in der ruhigen Be-

trachtung und Abwägung der Gründe stören könne, wenn er etwa voraussehen, oder wirklich finden sollte, daß das Resultat nicht ganz seiner vorgefaßten Meinung gemäß ausfalle. Es scheint also eine nicht ganz vergebliche Arbeit zu sein, hier noch, ganz ohne Rücksicht auf die Begründung des Resultats, und gleich als ob wir nicht einen *a priori* vorgeschriebnen Weg gegangen wären, der uns notwendig auf dasselbe hätte führen müssen, sondern, als ob es gänzlich von uns abgehangen hätte, wie dasselbe ausfallen solle, zu untersuchen, ob wir Ursache gehabt hätten, ein günstigeres zu wünschen, oder ob gegenwärtiges etwa überhaupt das vorteilhafteste sei, das wir uns versprechen durften; kurz, dasselbe, ganz ohne Rücksicht auf seine Wahrheit, bloß von seiten seiner Nützlichkeit zu untersuchen.

[V, 166] Aber hier stoßen wir denn zuerst auf diejenigen, welche in der besten Meinung von der Welt sagen werden, bei einer Untersuchung der Art könne überhaupt nichts Kluges herauskommen, und es würde besser gewesen sein, gegenwärtige ganz zu unterlassen; die alles, was mit der Offenbarung in Verbindung steht, überhaupt nicht auf Prinzipien zurückgeführt wissen wollen; die jede Prüfung derselben scheuen, fürchten, von sich ablehnen. Diese werden denn doch, wenn sie aufrichtig sein wollen, zugestehen, daß sie selbst eine schlechte Meinung von ihrem Glauben haben, und mögen selbst entscheiden, ob ihnen die Achtung und Schonung derjenigen besser gefällt, welche die Sache der Offenbarung schon für völlig abgeurteilt und in allen Instanzen verloren ansehen, und meinen, ein Mann, der auf seine Ehre halte, könne einmal mit ihr sich nicht mehr befassen, es sei sogar ein schlechtes Heldenstück, sie vollends zu Grunde zu richten, und möge man ja auch wohl aus mitleidiger Schonung denen, die nun einmal ihr Herz daran gehängt haben, dies im Grunde unschuldige Spielwerk wohl gönnen. Doch haben wir mit diesen es eigentlich hier nicht zu tun, denn von ihnen wird wahrscheinlich keiner diese Schrift lesen, sondern nur mit solchen, die eine Prüfung der Offenbarung verstatten.

Gegenwärtige sollte unsrer Absicht nach die strengste sein, welche möglich ist. Was haben wir nun durch dieselbe verloren? was gewonnen? wo ist das Übergewicht?

Verloren haben wir alle unsere Aussichten auf Eroberungen, sowohl objektive, als subjektive. Wir können nicht mehr hoffen, durch Hilfe einer Offenbarung in das Reich des Übersinnlichen einzudringen, und von da, wer weiß welche? Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einem Male zu unsrer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen. Ebensowenig dürfen wir weiter hoffen, andre zu unterjochen und sie zu zwingen, ihren Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe oder an dieser neuen vermeinten Akquisition von uns zu Lehn zu nehmen, sondern müssen, jeder für sich, uns auf unsre eignen Geschäfte einschränken.

Gewonnen haben wir völlige Ruhe und Sicherheit in unserm [V, 167] Eigentume; Sicherheit vor den zudringlichen Wohltätern, die uns ihre Gaben aufnötigen, ohne daß wir etwas damit anzufangen wissen; Sicherheit vor Friedensstörern anderer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Wir haben beide nur an ihre Armut zu erinnern, die sie mit uns gemein haben, und in Absicht welcher wir nur darin von ihnen verschieden sind, daß wir sie wissen, und unsern Aufwand darnach einrichten.

Haben wir nun mehr verloren, oder mehr gewonnen? — Freilich scheint der Verlust der gehofften Einsichten in das Übersinnliche ein wesentlicher, ein nicht zu ersetzender, noch zu verschmerzender Verlust; wenn es sich aber bei näherer Untersuchung ergeben sollte, daß wir dergleichen Einsichten zu gar nichts brauchen, ja daß wir nicht einmal sicher sein können, ob wir sie wirklich besitzen, oder ob wir auch sogar hierüber uns täuschen, so möchte es leichter werden, sich darüber zu trösten.

Daß von der Realität aller Ideen vom Übersinnlichen keine objektive Gewißheit, sondern nur ein Glaube an sie stattfinde, ist nun zur Genüge erwiesen. Aller bisher entwickelte Glaube gründet sich auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens (bei der Existenz Gottes und der Seelen Unsterblichkeit auf eine des obern, bei dem Vorsehungs- und Offenbarungsbegriffe auf eine durch das obere geschehne Bestimmung des untern), und erleichtert gegenseitig wieder diese Bestimmung. Daß weiter keine Ideen möglich sind, an deren Realität zu glauben eine unmittel-

bare oder mittelbare Bestimmung durch das praktische Gesetz uns bewege, ist klärlich gezeigt. Es fragt sich also hier nur noch, ob nicht ein Glaube möglich sei, der nicht durch eine dergleichen Bestimmung entsteht, und sie nicht wieder erleichtert. Im ersten Falle muß es leicht auszumachen sein, ob der Glaube *in concreto* wirklich da ist; das muß sich nämlich aus den praktischen Folgen ergeben, die er, als die Willensbestimmung erleichternd, notwendig hervorbringen muß. Im letztern Falle aber, wo keine dergleichen praktische Folgen möglich sind, scheint es, da der
[V, 168] Glaube etwas bloß Subjektives ist, schwer, hierüber etwas Festes zu bestimmen, und es hat völlig das Ansehen, daß uns nichts übrig bleibt, als jedem ehrlichen Manne auf sein Wort zu glauben, wenn er uns sagt: ich glaube das, oder ich glaube jenes. Dennoch ist es vielleicht möglich, auch hierüber etwas auszumitteln. Es ist nämlich an sich gar nicht zu leugnen, daß man oft andere, und ebensooft sich selbst überredet, man glaube etwas, wenn man bloß nichts dagegen hat, und es ruhig an seinen Ort gestellt sein läßt. Von dieser Art ist fast aller historischer Glaube, wenn er sich nicht etwa auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens gründet, wie der an das Historische in einer Offenbarung, oder der eines Geschichtsforschers von Profession, der von der Achtung für sein Geschäft, und von der Wichtigkeit, die er in seine mühsamen Untersuchungen schlechterdings setzen muß, unzertrennlich ist; oder der einer Nation an eine Begebenheit, die ihren Nationalstolz unterstützt. Das Lesen der Begebenheiten und Handlungen von Wesen, die gleiche Begriffe und gleiche Leidenschaften mit uns haben, beschäftigt uns auf eine angenehme Art, und es trägt zur Vermehrung unsers Vergnügens etwas bei, wenn wir annehmen dürfen, daß dergleichen Menschen wirklich lebten, und wir nehmen dies um so fester an, je mehr die Geschichte uns interessiert, je mehr sie Ähnlichkeit mit unsern Begebenheiten oder unsrer Denkungsart hat; wir würden aber, besonders in manchen Fällen, auch nicht viel dagegen haben, wenn alles bloße Erdichtung wäre. Ist's auch nicht wahr, so ist es gut erfunden, möchten wir denken. Wie soll man nun hierüber zu einiger Gewißheit über sich selbst kommen? — Die einzige wahre Probe, ob man etwas wirklich

annehme, ist die, ob man darnach handelt, oder, im vorkommenden Falle der Anwendung, darnach handeln würde. Über Meinungen, die an sich keine praktische Anwendung haben, noch haben können, findet dennoch zu jeder Zeit ein Experiment statt, daß man sich nämlich aufs Gewissen frage, ob man wohl für die Richtigkeit einer gewissen Meinung einen Teil seines Vermögens, oder das ganze, oder sein Leben, oder seine Freiheit [V, 169] verwetten wolle wenn etwas Gewisses darüber auszumachen sein sollte. Man gibt dann einer Meinung, die an sich keine praktischen Folgen hat, durch Kunst eine praktische Anwendung. Wenn man auf diese Art jemandem eine Wette um sein ganzes Vermögen antrüge, daß kein Alexander der Große gelebt habe, so könnte er vielleicht diese Wette ohne Bedenken annehmen, weil er bei völliger Redlichkeit dennoch ganz dunkel denken möchte, daß diejenige Erfahrung, welche dies entscheiden könnte, schlechterdings nicht mehr möglich sei; wenn man aber etwa ebendemselben die gleiche Wette darauf antrüge, daß kein Dalai Lama existiere, mit dem Erbieten, die Sache an Ort und Stelle durch die unmittelbare Erfahrung zu verifizieren, so möchte er vielleicht bedenklicher dabei werden, und sich dadurch verraten, daß er mit seinem Glauben über diesen Punkt nicht völlig in Richtigkeit sei. Wenn man nun über den Glauben an übersinnliche Dinge, deren Begriff durch die reine praktische Vernunft *a priori* nicht gegeben ist, die mithin an sich gar keine praktischen Folgen haben können, sich eben so eine beträchtliche Wette antrüge, so wäre es sehr leicht möglich, daß man dadurch, daß man sie von der Hand wiese, entdeckte, man habe bisher den Glauben an sie nicht gehabt, sondern sich nur überredet, ihn zu haben; wenn man aber diese Wette auch wirklich annähme, so könnte man noch immer nicht sicher sein, ob sich nicht das Gemüt ganz dunkel besonnen habe, es habe hier noch gar nicht nötig, sich auf seiner Schalkheit ertappen zu lassen, da bei einer solchen Wette gar nichts zu wagen sei, weil die Sache (bei dergleichen Ideen) in Ewigkeit nicht, weder durch Gründe, noch durch Erfahrungen auszumachen sei. Wenn also auch nicht darzutun sein sollte, daß an die Realität von dergleichen Ideen gar kein Glaube möglich sei, so ergibt sich hieraus doch leicht soviel,

daß es nie möglich sei, auch nur mit sich selbst ins reine zu kommen, ob man diesen Glauben überhaupt habe, welches eben soviel ist, als ob er überhaupt und an sich nicht möglich wäre. Es ist hieraus zu beurteilen, ob wir Ursache haben, über den
[V, 170] Verlust unsrer Hoffnung, durch eine Offenbarung erweiterte Aussichten in die übersinnliche Welt zu bekommen, sehr verlegen zu sein.

In Absicht des zweiten Verlustes bitten wir jeden, sich vor seinem Gewissen die Frage zu beantworten, zu welcher Absicht er eigentlich eine Religion haben wolle; ob dazu, um sich über andre zu erheben, und sich vor ihnen aufzublähen, zur Befriedigung seines Stolzes, seiner Herrschsucht über die Gewissen, welche weit ärger ist, als die Herrschsucht über die Körper; oder dazu, um sich selbst zum bessern Menschen zu bilden. — Inzwischen bedürfen wir sie auch mit für andere, teils um reine Moralität unter ihnen zu verbreiten; aber da darf nur dargetan sein, daß dies auf keinem andern Wege, als dem angezeigten, geschehen könne, so werden wir ja gern, wenn dies wirklich unser Ernst ist, jeden andern vermeiden; teils, wenn wir das nicht können sollten, uns wenigstens der Legalität von ihnen zu versichern, — ein Wunsch, der an sich völlig rechtmäßig ist. Und in Absicht der Möglichkeit, ihn dadurch zu erreichen, ist denn ganz sicher nichts leichter, als den Menschen, der sich im Dunkeln überhaupt fürchtet, zu schrecken, ihn dadurch zu leiten, wohin man will, und ihn zu bewegen, in Hoffnung des Paradieses seinen sterblichen Leib brennen zu lassen, so sehr man will; wenn aber gezeigt ist, daß durch eine solche Behandlung der Religion die Moralität notwendig gänzlich vernichtet werde, so wird man ja gar gern eine Gewalt aufgeben, zu der man kein Recht hat; da zumal diese Legalität und alles, was etwa in manchen Staaten dazu gerechnet wird, weit sicherer, und wenigstens ohne schädliche Folgen für die Moralität, durch andere Mittel erreicht wird, als da sind große stehende Heere, militärische und hochnotpeinliche Exekution u. dgl. m.

Dies wäre denn die Berechnung unsers Verlusts. Laßt uns nun den Gewinn dagegen halten!

Wir gewinnen völlige Sicherheit in unserm Eigentume. Wir dürfen ohne Furcht, daß unser Glaube uns durch irgendeine Vernünftelei geraubt werde, ohne Besorgnis, daß man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinns und der Geistesschwäche, ihn zu unsrer Verbesserung brauchen. [V, 171] Jede Widerlegung muß falsch sein, das können wir *a priori* wissen; jeder Spott muß auf den Urheber zurückfallen.

Wir gewinnen völlige Gewissensfreiheit, nicht vom Gewissenszwange durch physische Mittel, welcher eigentlich nicht stattfindet; denn äußerer Zwang kann uns zwar nötigen, mit dem Munde zu bekennen, was er will, aber nie, im Herzen etwas dem Ähnliches zu denken; sondern von dem unendlich härteren Geisteszwange durch moralische Bedrückungen und Vexationen, durch Zureden, Zunötigungen, Drohungen, wer weiß welcher? schlimmen Übel, die man unserm Gemüte anlegt. Dadurch wird notwendig die Seele in eine ängstliche Furcht versetzt, und quält sich so lange, bis sie es endlich so weit bringt, sich selbst zu belügen, und den Glauben in sich zu erheucheln; eine Heuchelei, welche weit schrecklicher ist, als der völlige Unglaube, weil der letztere den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbet, die erstere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet, so daß ein solcher Mensch nie wieder die geringste Achtung oder das geringste Zutrauen zu sich fassen kann. Dies ist die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken, und auf diesen erpreßten Glauben erst die Moralität (eine Nebensache, die wohl ganz gut sein mag, wenn sie zu haben ist, in Ermangelung deren aber auch wohl der Glaube allein uns durchhelfen kann,) gründen zu wollen, notwendig haben muß, und welche es auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer konsequent zu Werke gegangen, und die menschliche Natur von ihrem Schöpfer nicht zu gut eingerichtet wäre, als daß sie sich so sollte verdrehen lassen.

Nach Maßgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg — ein Weg, den offenbar auch das Christentum vorschreibt — den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein, ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und wert zu machen, und dadurch den Entschluß, gute Men-

schen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche
[V, 172] allenthalben fühlen zu lassen, und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Und jetzt darf die Entscheidung, wo das Übergewicht sei, ob auf der Seite des Gewinns, oder der des Verlusts, dem Herzen eines jeden Lesers überlassen werden, mit Zusicherung des beiläufigen Vorteils, daß ein jeder dieses Herz selbst aus dem Urteile, das es hierüber fällt, näher wird kennen lernen.

Rezension

des

Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie.

Verfaßt 1793, erschienen in der Allgemeinen Literaturzeitung, Jena 1794, Nr. 47—49 (anonym).

Ohne Druckort: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792. 445 S. 8°.

Wenn es unleugbar ist, daß die philosophierende Vernunft jeden merklichen Fortschritt, den sie von jeher gemacht, den Bemerkungen des Skeptizismus über die Unsicherheit ihres jedesmaligen Ruhepunktes verdankt; wenn dieses besonders von dem letztern merkwürdigen Vorschreiten derselben durch ihren kritischen Gebrauch von dem großen Entdecker dieses Gebrauchs selbst zugestanden ist; wenn aber dennoch durch die fortdauernde Erscheinung, daß die Freunde der neuern Philosophie selbst unter sich geteilter werden, je weiter sie in ihren Untersuchungen fortrücken, auch dem unkundigen Zuschauer wahrscheinlich werden sollte, daß selbst bis jetzt die Vernunft ihren großen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisieren, noch nicht erreicht haben müsse, so nahe sie ihm auch etwa gekommen sei: so war nichts wünschenswürdiger, als daß der Skeptizismus sein Werk krönen, und die forschende Vernunft bis an ihr erhabnes Ziel vortreiben möchte; daß derselbe, nachdem man lange gemeint, daß seine noch übrigen wichtigen Ansprüche an die Philosophie bisher nur nicht recht deutlich zur Sprache gekommen, endlich einen Sprecher erhalten möchte, der jenen Ansprüchen nichts vergebe, und dabei die Gabe habe, sie deutlich darzustellen. Inwiefern der Verfasser der gegenwärtigen Schrift dieser gewünschte Sprecher sei, wird sich aus einer Beurteilung derselben ergeben.

Der Skeptizismus mußte allerdings in der Person dieses seines Repräsentanten seine Waffen insbesondre gegen die Reinholdsche Elementar-Philosophie, und zwar gegen die neue Darstellung derselben in den Beiträgen, richten, weil dieser Schriftsteller nach dem Geständnisse der mehrsten Liebhaber der kritischen Philosophie die Begründung der Philosophie als Wissenschaft entweder schon vollendet, oder doch am vorzüglichsten vorbereitet hat. Für diejenigen aber, welche beides leugnen, mußte er sie dann wieder gegen die beglaubteste Urkunde der neuern Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft selbst, wenden, wenn es mit dem Angriffe wirklich auf eine entscheidende Schlacht abgesehen wurde. — Das Buch ist in Briefen. Hermias, ein enthusiastischer Verehrer der kritischen Philosophie, meldet an Aenesidemus seine, besonders durch die Reinholdsche Elementar-Philosophie begründete, völlige Überzeugung von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit dieser Philosophie. Aenesidemus, welcher andrer Meinung ist, sendet ihm eine Prüfung derselben.

Aenesidemus legt, um Reinholds gegründeter Forderung Genüge zu tun, seiner Zensur der Elementar-Philosophie folgende Sätze als bereits ausgemacht und gültig zum Grunde: 1. (Tatsache) Es gibt Vorstellungen in uns, in welchen teils unterscheidende, teils übereinstimmende Merkmale angetroffen werden. 2. (Regel der Beurteilung) Der Probierstein alles Wahren ist die allgemeine Logik, und jedes Räsonnement über Tatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen derselben übereinkommt. Jedem Teile dieser Prüfung sind die in ihm untersuchten Paragraphen der Elementar-Philosophie, so wie sie Reinhold in den Beiträgen I. B. S. 165—254 von neuem dargestellt hat, wörtlich vorgedruckt. —

Prüfung der Reinholdschen Grundsätze über die Bestimmung und die wesentlichen Eigenschaften einer Elementar-Philosophie. — Aenesidemus gesteht fürs erste zu, daß es der Philosophie bisher an einem obersten, allgemeingeltenden Grundsatze gemangelt habe, und daß sie nur nach Aufstellung eines solchen zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können; ferner scheint es auch ihm unleugbar,

daß dieser Grundsatz kein andrer sein könne, als derjenige, welcher den höchsten aller Begriffe, den der Vorstellung und des Vorstellbaren, festsetze und bestimme. So innig auch hier der Skeptiker und der Elementar-Philosoph übereinstimmen, so zweifelhaft bleibt es dem Rez.: ob die Philosophie selbst bei ihrer Einmütigkeit über den zweiten Punkt gewinnen möge, wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, daß dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewußtseins, als ersten Satz der gesamten Philosophie, mit Grunde erinnern läßt, auf die Vermutung führe, daß es für die gesamte, nicht etwa bloß für die theoretische Philosophie noch einen höhern Begriff geben müsse, als den der Vorstellung. — Gegen Reinholds § 1 (Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen) erinnert Aenesidemus 1. „dieser Satz sei kein absolut erster Satz; denn er stehe als Satz und Urteil unter der höchsten Regel alles Urteilens, dem Satze des Widerspruchs." Versteht Rez. dasjenige recht, was Reinhold (Fundament. S. 85) auf diesen ihm schon ehemals gemachten Einwurf geantwortet hat, und was A. nicht befriedigend findet: „daß der Satz des Bewußtseins freilich unter dem Prinzip des Widerspruchs stehe, aber nicht als unter einem Grundsatze, durch den er bestimmt werde, sondern als unter einem Gesetze, dem er nicht widersprechen dürfe"; so spricht Reinhold dem Satze des Widerspruchs alle reale Gültigkeit ab, wie es auch Kant, aber nur für die bloß theoretische Philosophie, getan hat, und läßt ihm nur eine formale und logische übrig; und insofern ist seine Antwort ganz richtig und kommt auf diejenige zurück, die er unberufnen Beurteilern seiner E.-Ph. schon öfter gegeben hat: man könne über die Gesetze des Denkens doch nicht anders denken, als nach diesen Gesetzen: die Reflexion über den Satz des Bewußtseins steht, ihrer Form nach, unter dem logischen Satze des Widerspruchs, so wie jede mögliche Reflexion; aber die Materie dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt. Soll nun Aenesidems Erinnerung einen richtigen Sinn haben: so muß derselbe, unerachtet er darüber sich nirgends deutlich erklärt, dem Satze des Widerspruchs außer seiner formalen auch noch eine reale Gültigkeit beimessen,

d. h. er muß irgendeine Tatsache im Gemüte annehmen, oder vermuten, welche diesen Satz ursprünglich begründet. Was dies heißen solle, wird sogleich klar werden; denn A. erinnert: 2. „der Satz des Bewußtseins sei kein durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz. Da nach Reinholds eigner Erklärung die Begriffe des Subjekts und Objekts erst durch ihr Unterscheiden in der Vorstellung und durch das Beziehen der Vorstellung auf sie, bestimmt würden, so müsse wenigstens dieses Unterscheiden und Beziehen selbst vollständig und also bestimmt sein, daß es nicht mehr als eine Deutung zulasse. Und dies sei nicht der Fall", wie A. durch Aufzählung mehrerer möglichen Bedeutungen, und durch Anführung der mannigfaltigen und selbst zweideutigen Ausdrücke, durch welche Reinhold hinterher diese Begriffe zu erklären sucht, wenigstens für den Rez. befriedigend dargetan hat. Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensetzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität und des Gegenteils bestimmen ließe? — Endlich sei 3. „der Satz des Bewußtseins weder ein allgemeingeltender Satz, noch drücke er ein Faktum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Räsonnement gebunden sei." A. legt verschiedne in der Erfahrung gegebne Äußerungen des Bewußtseins vor, in denen, seiner Meinung nach, jene zu jedem Bewußtsein erforderten drei Stücke nicht vorkommen sollen. Inwiefern ein solcher, auf Erfahrung sich berufender, Einwurf überhaupt aufzunehmen, oder angebrachtermaßen abzuweisen sei, — darüber weiter unten ein paar Worte! — Nach vollendeter Prüfung, was dieser Satz nicht sein könne, wird die Frage aufgeworfen: was er denn wohl wirklich sein möge? A. beantwortet sie so: „es sei 1. ein synthetischer Satz, in welchem dem Subjekte, Bewußtsein, ein Prädikat beigelegt werde, welches nicht schon in seinem Begriffe liege, sondern erst in der Erfahrung zu ihm hinzukomme." Reinhold behauptet bekanntermaßen, dieser Satz sei ein bloß analytischer. Wir wollen hier davon abstrahieren, daß A. die Allgemeingültigkeit dieses Satzes leugnet, und mithin auch eine Art des Bewußtseins an-

nimmt, von welchem es nicht gilt; — aber es läßt sich noch ein tieferer Grund dieser Behauptung in der Verschiedenheit der zwei Gesichtspunkte aufzeigen, aus welchen dieser Satz angesehen werden kann. Nämlich, wenn kein Bewußtsein ohne jene drei Stücke denkbar ist: so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewußtseins; und der Satz, der sie aufstellt, ist als Reflexionssatz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Akt des Bewußtseins, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht denn die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüts auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis? — Der Satz des Bewußtseins sei 2. „ein abstrakter Satz, welcher aussage, was, nach A. einige, nach R. alle, Äußerungen des Bewußtseins gemein haben". Reinhold leugnet, wie bekannt ist, daß dieser Satz auf irgendeine Abstraktion sich gründe. Wenn dies gegen diejenigen gesagt wird, welche vermeinten, es werde in demselben von den Bedingungen der Anschauung, des Begriffs und der Idee abstrahiert: so ist sehr einleuchtend, darzutun, — weit entfernt, daß der Begriff der bloßen Vorstellung sich auf die letztern gründen sollte — daß vielmehr die Begriffe der letztern nur durch Unterscheidung und Beziehung mehrerer bloßen Vorstellungen, als solcher, möglich werden. Man kann den Begriff der Vorstellung überhaupt vollständig bestimmen, ohne die der Anschauung, des Begriffs, der Idee bestimmt zu haben; aber man kann die letztern gar nicht vollständig bestimmen, ohne den ersten bestimmt zu haben. Soll aber dadurch gesagt werden, daß dieser Satz nicht nur nicht auf diese bestimmte, sondern überhaupt auf keine Abstraktion sich gründe: so läßt sich, insofern er als erster Grundsatz an der Spitze aller Philosophie steht, das Gegenteil erweisen. Ist nämlich alles, was im Gemüte zu entdecken ist, ein Vorstellen, alles Vorstellen aber unleugbar eine empirische Bestimmung des Gemüts: so wird das Vorstellen selbst, mit allen reinen Bedingungen, nur durch Vorstellung desselben, mithin empirisch, dem

Bewußtsein gegeben; und alle Reflexion über das Bewußtsein hat empirische Vorstellungen zum Objekte. Nun ist das Objekt jeder empirischen Vorstellung bestimmt gegeben (im Raume, in der Zeit usf.). Von diesen empirischen Bestimmungen des gegebnen Objekts aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewußtseins ausdrückt, notwendig abstrahiert. Der Satz des Bewußtseins, an die Spitze der gesamten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraktion aus. Freilich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloß empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegenteil desselben läßt sich auch nicht einmal denken. Aber eben das deutet darauf hin, daß er sich noch auf etwas anderes gründen müsse als auf eine bloße Tatsache. Rez. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, daß er ein Lehrsatz sei, der auf einen andern Grundsatz sich gründet, aus diesem aber *a priori* und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen läßt. Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatze aller Philosophie veranlaßte, war wohl die, daß man von einer Tatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muß nicht eben eine Tatsache, er kann auch eine Tathandlung ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann. — Insofern nun A. diesen Satz aufgestelltermaßen für einen Erfahrungssatz halten muß, insofern muß man sich mit ihm auf Erfahrungen, die demselben widersprechen sollen, allerdings einlassen; wenn derselbe aber aus unleugbaren Grundsätzen bewiesen, und das Widersprechende eines Gegensatzes dargetan ist: so sind alle vermeinten Erfahrungen, die mit demselben nicht übereinkommen sollen, als undenkbar abzuweisen. —

Prüfung der §§ 2—5, welche die ursprünglichen Begriffe der Vorstellung, des Objekts, des Subjekts, und der bloßen Vorstellung bestimmen. — Außer Wiederholungen desjenigen, was eben erörtert worden, erinnert A. gegen die Erklärung der Vorstellung, daß sie enger sei, als das zu Erklärende. „Denn wenn, nach Reinholds

Definition, nur dasjenige eine Vorstellung ausmache, was durch das Subjekt vom Objekte und Subjekte unterschieden und auf beide bezogen werde; wenn aber, nach Aenesidems Voraussetzung, nur dasjenige unterschieden werden könne, was schon wahrgenommen sei: so könne die Anschauung (jene erste Wahrnehmung) keine Vorstellung sein. Nun aber solle sie nach R. allerdings eine sein, mithin usf." Reinhold wird ihm mit Recht die Voraussetzung im Untersatze seines Vernunftschlusses ableugnen. Das ursprüngliche Objekt wird überhaupt nicht wahrgenommen, und kann nicht wahrgenommen werden. Vor aller andern Wahrnehmung vorher also kann die Anschauung auf ein, ursprünglich dem Subjekte entgegengesetztes Objekt, das Nicht-Ich, bezogen werden; welches Nicht-Ich überhaupt nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich gesetzt wird. — Ferner „jenes Unterscheiden und Beziehen, das zur Vorstellung erfordert werde, sei selbst ein Vorstellen"; welches aber Reinhold mit Recht geleugnet hat. Beides kann Objekt einer Vorstellung werden, und wird es in der Elementar-Philosophie wirklich; aber es ist ursprünglich keins, sondern nur notwendig zu denkende Handlungsweise des Gemüts, um eine Vorstellung hervorzubringen: woraus aber freilich unleugbar das folgt, daß Vorstellung nicht der höchste Begriff aller in unserm Gemüte zu denkenden Handlungen sei.

Reinhold hatte in der Anmerkung zu § 5 gesagt: „die bloße Vorstellung sei unmittelbar, Subjekt und Objekt aber nur vermittelst der Beziehung jener auf diese im Bewußtsein vorhanden; denn dasjenige, was im Bewußtsein auf Objekt und Subjekt bezogen werde, müsse zwar nicht der Zeit, aber seiner Natur nach vor den Handlungen des Bezogenwerdens da sein, inwiefern nichts bezogen werden könne, wenn nichts vorhanden sei, das sich beziehen lasse." A. sucht die Ungültigkeit dieses Beweises dadurch darzutun, daß er auf ähnliche Art beweisen wolle, „Objekt und Subjekt seien dasjenige, was unmittelbar, die Vorstellung aber dasjenige, was mittelbar im Bewußtsein vorkomme, indem nichts auf ein anderes bezogen werden könne, wenn nicht dieses andere, worauf es bezogen werden solle, vorhanden sei, mithin usf.". Und allerdings muß Subjekt und Objekt

eher gedacht werden, als die Vorstellung; aber nicht im Bewußtsein, als empirischer Bestimmung des Gemüts, wovon Reinhold doch allein redet. Das absolute Subjekt, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt; und das absolute Objekt, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte. Im empirischen Bewußtsein kommen beide nicht anders als so vor, daß eine Vorstellung auf sie bezogen werde; in diesem sind sie nur mittelbar, als Vorstellendes und Vorgestelltes: des absoluten Subjekts, des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde, und des absoluten Objekts, eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung, wird man sich nie, als eines empirisch-gegebnen, bewußt. Reinhold konnte diese Erörterungen sich wohl auf die Zukunft vorbehalten haben. — — Aus dem bisher Gesagten scheint hervorzugehen, daß alle Einwendungen Aenesidems, insofern sie als gegen die Wahrheit des Satzes des Bewußtseins an sich gerichtet angesehen werden sollen, ohne Grund sind, daß sie ihn aber als ersten Grundsatz aller Philosophie, und als bloße Tatsache allerdings treffen; und eine neue Begründung desselben notwendig machen.

Zugleich ist es merkwürdig, daß A., solange er seinen eignen oben aufgestellten Grundsätzen getreu war, auch gerecht gegen den Gegner blieb, und daß beides zugleich verschwindet, wie sich bald zeigen wird. Wenn seine Prüfung sich hier endigte, so würde er ohne Zweifel sein Verdienst um die Philosophie, und die Achtung aller unparteiischen Selbstdenker rühmlich behauptet haben. Man wird sehen, wieviel die Fortsetzung derselben ihm davon übrig lasse. — Nämlich die §§ 6—8, die den ursprünglichen Begriff des Vorstellungsvermögens bestimmen, führen den Zensor zur Prüfung des eigentümlichen Charakters der kritischen Philosophie, der darin bestehe, daß der Grund eines großen Teils von den Bestimmungen der Gegenstände unserer Vorstellungen in das Wesen unsers Vorstellungsvermögens selbst gesetzt werde; und hierbei erhalten wir zugleich eine bestimmte Einsicht in die Natur des Aenesidemischen Skeptizismus, der auf einen sehr anmaßenden Dogmatismus ausgeht, und ihn sogar, gegen seine eignen oben aufgestellten Grund-

sätze, zum Teil schon als erwiesen voraussetzt. Nachdem der Skeptiker die in jenen Paragraphen enthalten sein sollenden Behauptungen aufgezählt hat: a) daß das Vorstellungsvermögen der Grund der Wirklichkeit der Vorstellungen sei; b) daß das V. V. vor aller Vorstellung auf eine bestimmte Art vorhanden sei; [was mag das heißen sollen, und wo sagt das Reinhold?] c) daß das V. V. von den Vorstellungen, wie jede Ursache von ihren Wirkungen verschieden sei; d) daß der Begriff des V. V. sich nur aus den Wirkungen desselben ableiten lasse, und daß man, um die innern Merkmale desselben zu erhalten, nur den Begriff der bloßen Vorstellung sorgfältig zu entwickeln habe; — wirft er die Frage auf, wie denn wohl die Elementar-Philosophie zu der überschwenglichen Kenntnis der objektiven Existenz eines solchen Etwas, wie das V. V. sein solle, kommen möge; und kann sich nicht satt verwundern über die (Theorie des V. V. S. 190) von Reinhold, als einem kritischen Philosophen, gemachte Folgerung: „wer eine Vorstellung zugebe, gebe zugleich ein Vorstellungsvermögen zu." Rez., oder wer etwa sehr zur Verwunderung geneigt wäre, würde sich nicht weniger über den Skeptiker verwundern, dem noch vor kurzem nichts ausgemacht war, als daß es verschiedne Vorstellungen in uns gebe, und der jetzt, sowie das Wort: Vorstellungsvermögen sein Ohr trifft, sich dabei nichts anderes denken kann, als irgendein (rundes oder viereckes?) Ding, das unabhängig von seinem Vorstellen als Ding an sich, und zwar als vorstellendes Ding existiert. Daß durch diese Deutung unserm Skeptiker gar nicht unrecht geschehe, wird der Leser in kurzem sehen. — Das V. V. existiert für das V. V. und durch das V. V.; dies ist der notwendige Zirkel, in welchem jeder endliche, und das heißt, jeder uns denkbare, Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Zirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiß nicht, was er will. Rez. überhebt durch diesen einzigen Grundsatz sich der Anführung alles dessen, was A. darüber noch weiter sagt; wobei er denn Reinholden offenbar mißversteht oder mißdeutet, und an seiner Elementar-Philosophie Ansprüche rügt, die er selbst erst aus seinem eignen Vorrate in sie übergetragen hat.

Nachdem durch diese Mißdeutung Reinholden völlig abgesprochen ist, daß er etwas zur Erhärtung jenes charakteristischen Grundsatzes der kritischen Philosophie beigebracht habe, geht die Zensur zu denjenigen Beweisen über, die der Urheber dieser Philosophie selbst in der Ktk. d. r. Vft. dafür aufgestellt hatte. Dieser Prüfung wird eine kurze Darstellung des Humischen Skeptizismus vorangeschickt. „Hume selbst habe den Satz, daß alle unsre Vorstellungen von den Dingen, von Impressionen derselben auf uns herkämen, gar nicht im Ernste für wahr gehalten, weil er, ohne schon vorher angenommne Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität (nach welchem die Dinge Ursache jener Impressionen in uns wären), welche er doch bestritt, mithin ohne die gröbste Inkonsequenz, dies nicht habe tun können: sondern er habe ihn nur mit dem Lockischen System, das damals unter seinen Landsleuten das herrschende gewesen, zur Bestreitung dieses Systems durch sich selbst, hypothetisch aufgestellt. Humes eignes, wahres System bestehe aus folgenden Sätzen: 1. was erkannt werden soll, muß vorgestellt werden; 2. welche Erkenntnis reell sein soll, die muß mit den Dingen außer derselben im Zusammenhange stehen; 3. es gibt kein Prinzip, vermöge dessen wir von den Gegenständen, insofern sie etwas von unsern Vorstellungen Verschiednes und etwas an sich sein sollen, etwas wissen könnten; 4. selbst das Prinzip der Kausalität ist dazu nicht tauglich; noch taugt das des Widerspruchs, um jenes für die verlangte Bestimmung zu begründen.“ — Da die Frage: ob nun eben der Humische Skeptizismus widerlegt sei, dem nichts zur Sache tut, welcher behauptet, daß aller Skeptizismus widerlegt sei: so kann Rez. es ganz auf sich beruhen lassen, ob das vorgelegte System eben das Humische sei oder nicht. Genug es ist, insofern es etwas zu suchen scheint, an dessen Auffindung es verzweifelt, ein skeptisches; und es wird gefragt, ob dasselbe durch Kant widerlegt sei. A. verneint diese Frage: 1. „weil in der Ktk. d. r. Vft. daraus, daß wir uns nur die Einrichtung unsers Gemüts, als den Grund synthetischer Urteile, denken können, gefolgert werde, daß dieses Gemüt wirklich und an sich der Grund derselben sein müsse; und also gerade diejenige Folgerungsart, die Hume in Anspruch genommen habe, als gültig vorausgesetzt werde.“ Und hierüber

140

bittet denn Rez. diesen Skeptiker: a) dem Publikum doch bald recht bestimmt und deutlich zu erklären, was das doch heißen möge: Irgendein A ist unabhängig von unserm Denken und an sich der Grund unsers Urteilens, das doch wohl selbst ein Denken ist? b) ihm doch die Stelle bei Kant nachzuweisen, wo er diesen Unsinn angetroffen habe. — „Kant sage: das Gemüt ist der Grund gewisser synthetischer Urteilsformen. Hier werde ja offenbar vorausgesetzt, daß jene Formen einen Grund haben müssen; mithin die Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, über welche eben die Frage sei, schon im voraus angenommen; es werde vorausgesetzt, jene Formen müssen einen Real-Grund haben." — Wenn bloß gesagt wird: wir sind genötigt, einen Grund derselben aufzusuchen und denselben in unser Gemüt zu setzen, wie denn nichts weiter gesagt wird: so wird zuvörderst der Satz des Grundes bloß seiner logischen Gültigkeit nach gebraucht: da aber das dadurch Begründete nur als Gedanke existiert, so sollte man meinen, der logische Grund eines Gedankens sei zugleich der Real- oder Existential-Grund dieses Gedankens. — A. verneint die aufgeworfne Frage 2. aus dem Grunde, weil Kant auch nicht einmal das erwiesen habe, daß nur unser Gemüt als der Grund der synthetischen Urteile sich denken lasse. Diese Behauptung, wenn ihre Wahrheit sich dartun ließe, wäre allerdings entscheidend gegen die kritische Philosophie; da hingegen in dem Bisherigen A. nichts widerlegt hat, als das, was niemand behauptet, und nichts fordert, als das, was niemand versteht. Er begründet diese Behauptung auf folgende Weise: a) „daraus, daß wir gegenwärtig uns irgend etwas nicht anders, als auf eine gewisse Weise erklären und denken könnten, folge gar nicht, daß wir es uns nie würden anders denken können"; — eine Erinnerung, die gegen einen empirischen Beweis an ihrem Orte wäre, gegen einen von Grundsätzen *a priori* abgeleiteten aber übel angebracht ist. Wenn der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs als Fundament aller Philosophie aufgestellt sein wird, wie er soll (zu welchem Systeme denn auch Kant alle möglichen Data gab, da er selbst nicht die Absicht hatte, es aufzubauen); dann wird hoffentlich niemand mehr behaupten, wir

dürften doch etwa künftighin zu einer Stufe der Kultur hinaufrücken, auf der wir das Widersprechende würden als möglich denken können. A. sucht b) die wirkliche Denkbarkeit eines andern Ursprungs jener Urteilsformen zu zeigen; aber auf eine Art, woraus, ungeachtet der naiven Versicherung, die Ktk. d. r. Vft. wirklich gelesen und auch verstanden zu haben, die der Verf. seinem Hermias in den Mund legt, dennoch deutlich erhellet, daß Aenesidemus selbst sie nicht verstanden habe. „Es lasse sich denken," sagt er, „daß alle unsre Erkenntnis aus der Wirksamkeit *realiter* vorhandner Gegenstände auf unser Gemüt herrühre, und daß auch die Notwendigkeit, welche in gewissen Teilen dieser Erkenntnis angetroffen werde, durch eine besondre Art, wie die Dinge uns affizieren, erzeugt sei. So sei es uns z. B. notwendig, eine Empfindung, während der Zeit, da sie vorhanden sei, als vorhanden zu denken; — und diese Notwendigkeit komme von außen; denn der Eindruck komme von außen." — Das unglücklichste Beispiel, das gewählt werden konnte!. Es ist notwendig, das Objekt dieser Empfindung als wirklich zu denken (im Gegensatz des möglichen und notwendigen), und dieses unmittelbare Verhältnis gegen unser Vorstellungsvermögen selbst, sollte unabhängig von demselben außer uns sein?? „Es sei notwendig, die Zweige eines gesehnen Baums in der Ordnung wahrzunehmen, in der sie einmal unserm Gemüte gegenwärtig sind." Jawohl; vermittelst der Wahrnehmung der einzelnen Teile derselben im stetigen Raume, und ihrer notwendigen Verbindung durch die Kategorie der Wechselwirkung. „Wenn die Dinge an sich uns völlig unbekannt seien, so können wir auch nicht wissen, daß sie gewisse Bestimmungen in uns nicht hervorgebracht haben können." Wenn die Dinge an sich, unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen, in uns gar keine Bestimmungen hervorbringen können, so können wir sehr wohl wissen, daß sie die in uns wirklich vorhandnen Bestimmungen nicht hervorgebracht haben. „Eine Ableitung des Notwendigen und Allgemeingültigen in unsrer Erkenntnis aus dem Gemüte mache das Dasein dieses Notwendigen im geringsten nicht begreiflicher, als eine Ableitung ebendesselben von der Wirkungsweise der Gegen-

stände außer uns auf uns.“ Was mag Dasein, was mag begreiflich hier heißen? Soll etwa noch ein höherer Grund jener in unserm Gemüte als vollständig begründet angenommenen Notwendigkeit aufgesucht, — die in unserm Gemüte aufgefundne unbedingte Notwendigkeit dadurch bedingt, davon abgeleitet, dadurch erklärt und begriffen werden? Und wo soll dieser höhere Grund gesucht werden? In uns, wo wir bis zur absoluten Autonomie gekommen sind? Soll absolute Autonomie begründet werden? Das ist ein Widerspruch. Oder außer uns? Aber die Frage ist ja eben von einem Übergange von dem Äußern zum Innern, oder umgekehrt. Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, daß wir eines Überganges nicht bedürfen; daß alles, was in unserm Gemüte vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist. Es ist ihr nicht eingefallen, eine Frage zu beantworten, die, nach ihr, der Vernunft widerspricht. Sie zeigt uns den Zirkel, über den wir nicht hinausschreiten können; innerhalb desselben aber verschafft sie uns den innigsten Zusammenhang in unsrer ganzen Erkenntnis. — „Die Ktk. d. r. Vft. habe nicht, wie sie vorgebe, bewiesen, daß die Vorstellungen und Urteile *a priori*, die in uns vorhanden sein sollen, bloße Formen für Erfahrungserkenntnisse seien, und nur in Beziehung auf empirische Anschauungen Gültigkeit und Bedeutung haben könnten. Denn es lasse sich, außer jener Art, Begriffe *a priori* auf die Dinge zu beziehen, daß sie bloße Bedingungen und Formen unsrer Erkenntnis derselben sein sollen, noch wohl eine andre denken; nämlich die, daß sie sich vermöge einer präformierten Harmonie darauf bezögen; so, daß die Vorstellungen *a priori* im Menschen zugleich dasjenige mit enthielten, was die objektiven Eigenschaften der Dinge an sich, wenn ihr Einfluß auf das Gemüt möglich gewesen wäre, würden gegeben haben.“ — Wenn auch jene Urteilsformen *a priori* nicht Einheiten sein sollen, als welche im Mannigfaltigen an sich gar nicht angetroffen werden kann: so ist doch wenigstens die Harmonie Vereinigung Verschiedner zu Einem? Unsre Vorstellungen *a priori* von einer, und die objektiven Beschaffenheiten der Dinge an sich von der andern Seite, wären doch wohl die

zwei wenigstens numerisch verschiednen Dinge; und das dritte, welches an sich weder das erste, noch das zweite sein, aber beide in sich vereinigen sollte, wäre doch wohl irgendein Vorstellungsvermögen? Nun ist das unsrige kein solches, wie A. selbst durch seine Hypothese zugesteht; mithin müßte es ein von dem unsrigen verschiednes sein. Ein solches aber, d. i. ein Vorstellungsvermögen, welches nicht nach den Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs urteilte, ist für uns gar nicht denkbar; mithin auch nicht jene vorgebliche Harmonie, die in ihm anzutreffen sein soll. „Etwas Absurdes enthält die Hypothese von einer solchen prästabilierten Harmonie zwischen unsern Vorstellungen *a priori* und zwischen dem objektiv Vorhandnen doch gewiß nicht", fährt A. fort. Soll man ihm das glauben? — A. wirft die Frage auf, ob das Gemüt, als Ding an sich, oder als Noumenon, oder als transzendentale Idee, Grund der Erkenntnisse *a priori* sei? Als Ding an sich nicht, wie er ganz richtig leugnet. „Auf ein Noumenon lasse sich, Kants eignen Erinnerungen nach, die Kategorie der Kausalität nicht anwenden." Es wird auch nicht der Satz des Real-, sondern bloß der des logischen Grundes darauf angewendet, der aber, insofern das Gemüt bloß Intelligenz ist, Real-Grund wird. Insofern das Gemüt der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon insofern diese als unbedingt notwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transzendentale Idee; die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, daß wir sie durch intellektuelle Anschauung, durch das Ich bin, und zwar: ich bin schlechthin, weil ich bin, realisieren. Alle Ansprüche Aenesidems gegen dieses Verfahren gründen sich bloß darauf, daß er die absolute Existenz und Autonomie des Ich — wir wissen nicht, wie und für wen — an sich gültig machen will; da sie doch nur für das Ich selbst gelten soll. Das ich ist, was es ist, und weil es ist, für das Ich. Über diesen Satz hinaus kann unsre Erkenntnis nicht gehen. — Aber wie ist denn nun das kritische System von demjenigen, welches oben als das Humische aufgestellt wurde, verschieden? Bloß darin, daß dieses die Möglichkeit, noch etwa einmal über jene Begrenzung des menschlichen Geistes hinausgehn zu können, übrig läßt; das kritische aber die absolute Unmöglich-

keit eines solchen Fortschreitens dartut und zeigt, daß der Gedanke von einem Dinge, das an sich, und unabhängig von irgendeinem Vorstellungsvermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist: und insofern ist jenes System skeptisch, das kritische aber dogmatisch, und zwar negativ dogmatisch.

Prüfung der §§ 9—14. — A. glaubt, im 9. §, der den Satz aufstellt, daß die bloße Vorstellung aus zwei verschiednen Bestandteilen bestehen müsse, habe Reinhold aus folgendem Obersatze geschlossen: alles, was sich auf verschiedne Gegenstände beziehen soll, das muß auch selbst und an sich aus verschiednen Bestandteilen bestehen; und so kostet es ihm freilich nicht viel Mühe, die Folgerung zu entkräften. Allein er hat in jenem als Reinholdisch aufgestellten Obersatze die Bedingung vergessen: wenn die verschiednen Gegenstände bloß und allein durch diese Beziehung erst unterschieden werden sollen. Unter dieser Bedingung aber ist es klar, daß, wenn x sein soll = A und = B, in x ein y sein müsse = A und ein z = B, und daß das Gegenteil sich widersprechen würde. Die auch hier wieder vorkommende Unterscheidung Aenesidems zwischen gedachter und realer Verschiedenheit jener zwei Bestandteile der bloßen Vorstellung verdient keine ernsthafte Erwähnung. Was für ein Ding mag doch eine bloße Vorstellung an sich, und unabhängig von einem Vorstellungsvermögen sein; und wie mögen Bestandteile einer bloßen Vorstellung auch noch anders verschieden sein, als dadurch, daß das Vorstellende sie unterscheidet? Ob A. diese überfeine Unterscheidung im Ernste machte, oder aber des Publikums spottete? — Gegründeter scheinen dem Rez. die Erinnerungen gegen die § 10 u. 11 geschehene Bezeichnung des dem Subjekte in der Vorstellung Angehörigen durch Form, und des dem Objekte Angehörigen durch Stoff. Man hätte diese Bezeichnung gerade umkehren können, sagt A.: und ebenso hat Rez. diese Erklärungen an der Stelle, an der sie hier stehen, nie für etwas anderes als willkürliche Namenbestimmungen halten können. (Wenn A und B, ehe x darauf bezogen ist, schlechterdings unbekannt und unbestimmt sind, wie die Elementar-Philosophie ausdrücklich sagt: so bekommen sie durch

zwei aufgefundne verschiedne Bestandteile in x (y und z) nur erst das Prädikat: sie sind voneinander verschieden. Wie sie aber verschieden seien, läßt sich erst aus der Art erkennen, wie y und z verschieden sind.) Wenn sie nun bloß als willkürliche Namenbestimmungen gebraucht, und nichts aus ihnen gefolgert würde, so ließe sich dagegen nichts sagen. A. aber merkt an, und wie es dem Rez. scheint, mit Recht, daß tiefer unten die Folgerung, daß der Stoff gegeben, die Form aber hervorgebracht sein müsse, bloß durch diese Erklärung begründet werde. — Endlich geht die Zensur zu demjenigen über, was ihr der erste Fehler der Elementar-Philosophie, und der Grund aller ihrer Irrtümer scheint, nämlich: „nicht bloß etwas in der Vorstellung werde auf das Subjekt, und ein anderes Etwas auf das Objekt, sondern die ganze Vorstellung werde auf beides, Subjekt und Objekt, bezogen, nur auf beide anders: auf das erstere, wie jede Eigenschaft auf ihr Subjekt; auf das letztere, wie jedes Zeichen auf sein Bezeichnetes. Diese Verschiedenheit in der Beziehungsart selbst habe Reinhold übersehen, und um deswillen geglaubt, die Möglichkeit der Beziehung auf zwei verschiedne Dinge nur durch die Voraussetzung zweier verschiedner Bestandteile in der Vorstellung selbst erklären zu können." Der Satz an sich ist ganz richtig; nur daß Rez. statt der von A. gebrauchten Ausdrücke lieber sagen würde: die Vorstellung werde auf das Objekt bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subjekt, wie Akzidens auf Substanz. Da aber Reinhold dem Subjekte die Form, und dem Objekte den Stoff der ganzen Vorstellung zuschreibt, und keine Vorstellung ohne beides zugibt: so kann ihm jene Wahrheit doch nicht so ganz verborgen geblieben sein, wie A. glaubt. Aber — wenn nur Subjekt und Objekt bloß durch die Beziehung der Vorstellung auf dieselben bestimmt werden, und vorher ganz unbekannt sind: — wie kommt denn A. dazu, die Vorstellung auf ein Objekt als Ursache, oder wie er sagt: als Bezeichnetes, zu beziehen, wenn nicht in ihr selbst etwas ist, wodurch sie sich ursprünglich als Wirkung oder als Zeichen, — und wie kommt er dazu, sie auf das Subjekt zu beziehen, wenn nicht in ihr selbst etwas unterschieden wird, wodurch sie sich als Akzidens oder Prädikat ankündigt? —

Auf Veranlassung des 13. §, daß kein Gegenstand als Ding an sich vorstellbar sei, äußert sich A. dahin: „es sei durch die ganze Einrichtung unsers Wesens uns einmal eingepflanzt, uns nur dann erst über unsre Erkenntnis zu beruhigen, wenn wir den Zusammenhang und die Übereinstimmung unsrer Vorstellungen und der in ihnen vorkommenden Merkmale mit einem Etwas, so ganz unabhängig von ihnen existiere, vollkommen einsähen“: und so haben wir denn zum Grunde dieses neuen Skeptizismus ganz klar und bestimmt den alten Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist; gegen den selbst dieser und Reinhold, so wie es wenigstens dem Rez. scheint, sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben, und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen sowohl als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben. Aber es ist der menschlichen Natur gar nicht eingepflanzt, sondern es ist ihr vielmehr geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von irgendeinem Vorstellungsvermögen zu denken. Da Kant die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nicht ebenso wie die Kategorien, auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt hat, noch sie, seinem die Wissenschaft bloß vorbereitenden Plane nach, darauf zurückführen konnte: so blieb, da bei ihm diese Anschauungsformen bloße Formen des menschlichen Vorstellungsvermögens scheinen konnten, nach ihm allerdings der Gedanke von einer Beschaffenheit der Dinge für ein andres Vorstellungsvermögen als das menschliche denkbar; und er selbst hat diesen Gedanken durch die oft wiederholte Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, welche Unterscheidung aber gewiß nur vorläufig und für ihren Mann gelten sollte, gewissermaßen autorisiert. Den Gedanken des Aenesidemus aber von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er's auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen

strebt, mit hinzu. Daher mußte auch der unsterbliche Leibnitz, der ein wenig weiter sah, als die meisten seiner Nachfolger, sein Ding an sich oder seine Monade notwendig mit Vorstellungskraft begaben. Und wenn nur seine Folgerung nicht über den Zirkel hinausginge, in den der menschliche Geist eingeschlossen ist, und welchen er, der alles übrige sah, allein nicht sah: so wäre sie unstreitig richtig; das Ding wäre an sich so beschaffen, wie es sich — sich selbst vorstellt. Kant entdeckte diesen Zirkel. Nach Kant machte Reinhold sich das unsterbliche Verdienst, die philosophierende Vernunft (die ohne ihn vielleicht noch lange Kanten kommentiert, und wieder kommentiert, und ein das Eigentümliche seines Systems gefunden hätte, weil das keiner findet, der sich nicht seinen eignen Weg zur Aufsuchung desselben bahnt,) darauf aufmerksam zu machen, daß die gesamte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und daß man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlußstein desselben aufgefunden habe. Sollte durch weiteres Zurückschreiten auf dem von ihm so ruhmvoll gebahnten Wege sich etwa in der Zukunft entdecken, daß das unmittelbar gewisseste: Ich bin, auch nur für das Ich gelte; daß alles Nicht-Ich nur fürs Ich sei; daß es alle Bestimmungen dieses Seins *a priori* nur durch seine Beziehung auf ein Ich bekomme; daß aber alle diese Bestimmungen, insofern nämlich ihre Erkenntnis *a priori* möglich ist, durch die bloße Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein Ich überhaupt, schlechthin notwendig werden: so würde daraus hervorgehen, daß ein Ding an sich, insofern es ein Nicht-Ich sein soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und daß das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich, d. i. von jedem nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkenden Wesen gedacht werden müsse; daß mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei, und daß es keine andre gebe, als jene. — Alsdann würde es auch niemanden mehr beikommen, zu behaupten, welches auch A. wiederholt, daß die kritische Philosophie idealistisch sei und

alles für Schein erkläre, d. h. daß sie annehme; eine Intelligenz lasse sich ohne Beziehung auf etwas Intelligibles denken. — A. nimmt den in der Kritik der reinen Vernunft von Kant gegen den Idealismus aufgestellten Beweis in Anspruch und zeigt — allerdings mit Grunde —, daß durch diesen Beweis der Berkeleysche Idealismus, gegen welchen er seiner Meinung nach gerichtet war, nicht widerlegt sei. S. 274 f. der Kritik d. r. Vern.[1] hätte er mit deutlichen Worten lesen können, daß derselbe gar nicht gegen den dogmatischen Idealism des Berkeley, „als dessen Grund schon in der transzendentalen Ästhetik gehoben", sondern gegen den problematischen des Cartes gerichtet sei. Und gegen diesen wird allerdings in jenem Beweise gründlich dargetan, daß das von Cartes selbst zugestandne Bewußtsein des denkenden Ich nur unter der Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich möglich sei.

Nachdem Rez. die Unhaltbarkeit des Grundes, auf welchen Aenesidems Skeptizism aufgebaut ist, dargetan: so überhebt er sich vielleicht mit einigem Rechte der Anführung seiner übrigen Einwendungen gegen den theoretischen Teil der kritischen Philosophie überhaupt, und insbesondre gegen die Darstellung derselben durch Reinhold; um noch etwas über seine Einwürfe gegen die Kantische Moral-Theologie zu sagen. „Diese Moral-Theologie schließe daraus, daß etwas geboten sei, auf das reale Dasein der Bedingungen, unter denen allein das Gebot erfüllt werden kann." Die Einsprüche, welche A. gegen diese Schlußart macht, gründen sich auf seinen Mangel an Einsicht in den wahren Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Folgender Vernunftschluß enthält ungefähr diese Einsprüche: Wir können nicht eher das Urteil fällen, daß uns geboten sei, etwas zu tun oder zu lassen, bis ausgemacht ist, ob dieses Tun oder Unterlassen möglich ist; nun läßt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung sich nur nach theoretischen Prinzipien beurteilen: mithin beruht auch das Urteil, daß etwas geboten sei, auf theoretischen Prinzipien: — das, was Kant erst aus

[1] Fichte zitiert die Kr. d. r. V. regelmäßig nach der 3., in der Seitenzählung mit der 2. übereinstimmenden Auflage. In Kehrbachs Ausgabe (Reclam) findet sich die hier gemeinte Stelle auf S. 208.

dem Gebote folgert, muß vor der vernunftmäßigen Annahme eines Gebots überhaupt schon erwiesen und ausgemacht sein: — weit entfernt, daß durch die Anerkennung eines Gebots die Überzeugung vom realen Dasein der Bedingungen seiner Erfüllung begründet werden könne, könne vielmehr jene Anerkennung nur nach dieser Überzeugung statthaben. — Man sieht, daß A. gerade das eigentliche Fundament der Kantischen Moral-Theologie, den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, angreift; man sieht aber auch leicht, wodurch er sich diesen Angriff leicht gemacht hat. Was wir tun oder lassen, — in der Welt der Erscheinungen für die Empfindung gültig zur Wirklichkeit bringen sollen, — muß allerdings unter den Gesetzen dieser Welt stehen. Aber wer redet denn auch von Tun oder Lassen? Das Sittengesetz richtet sich zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, etwas außer sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphysisches Begehrungs- oder Bestrebungsvermögen, oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sondern nur das stete Streben nach einer Handlung hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur Wirksamkeit (in der Sinnenwelt) käme. Wenn nämlich, — um die Momente jener Schlußart in ihrer höchsten Abstraktion darzustellen, — wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist: so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewußtsein aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existiert insofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht zwei, sondern nur ein Ich ausmachen, und das ist gefordertermaßen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehn im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann: so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt. Daß diese Grund-

sätze Kants Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat, — ferner, wie durch die Vorstellung dieses an sich hyperphysischen Strebens durch das intelligente Ich, im Absteigen über die Stufen, über welche man in der theoretischen Philosophie aufsteigen muß, eine praktische Philosophie entstehe, ist hier der Ort nicht, zu zeigen. — Jene Vereinigung: ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben außer ihm vorgestellt wird, ist ein Glaube (Glauben an Gott) Dies Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d. h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseins, in welchem dieses Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen (Glauben an ewige Fortdauer). An diese Ideen ist aber auch nichts anderes, als ein Glaube möglich, d. h. die Intelligenz hat zum Objekt ihrer Vorstellung keine empirische Empfindung, sondern nur das notwendige Streben des Ich; und in aller Ewigkeiten Ewigkeiten hinaus kann nichts anderes möglich werden. Dieser Glaube ist aber so wenig bloß eine wahrscheinliche Meinung, daß er vielmehr, wenigstens nach des Rez. innigster Überzeugung, mit dem unmittelbar gewissen: Ich bin den gleichen Grad der Gewißheit hat, welche alle, erst durch das intelligente Ich mittelbar mögliche, objektive Gewißheit unendlich übertrifft. — Freilich, A. will einen objektiven Beweis für die Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele. Was mag er sich dabei denken? oder ob ihm die objektive Gewißheit etwa ungleich vorzüglicher scheint, als die — nur — subjektive? Das: Ich bin — selbst hat nur subjektive Gewißheit; und, so viel wir uns das Selbstbewußtsein Gottes denken können, ist Gott selbst für Gott subjektiv. Und nun gar ein objektives Dasein der Unsterblichkeit! (es sind Aenesidems eigne Worte). Wenn irgendein sein Dasein in der Zeit anschauendes Wesen in einem Momente seines Daseins sagen könnte: nun bin ich ewig; so wäre es nicht ewig. — Es ist also so wenig wahr, daß die praktische Vernunft den Primat der theoretischen anerkennen müsse: daß vielmehr ihre ganze Existenz auf den Widerstreit des Selbstbestimmenden in uns

mit dem Theoretisch-erkennenden sich gründet, und daß sie selbst aufgehoben würde, wenn dieser Widerstreit gehoben wäre.

Auf diese gänzliche Verkennung des moralischen Glaubensgrundes gründet sich auch eine zweite Anmerkung Aenesidems, daß die Folgerungsart im moralischen Beweise von der, in dem von Kant verworfnen kosmotheologischen Beweise um nichts verschieden sei; da auch im letztern geschlossen werde: weil eine Welt vorhanden ist, muß auch die allein gedenkbare Bedingung der Möglichkeit einer Welt vorhanden sein. — Die hauptsächliche Verschiedenheit dieses Beweises vom moralisch-theologischen ist die, daß der erstere bloß auf die theoretische Vernunft, der zweite aber auf einen Widerstreit des Ich an sich gegen diese theoretische Vernunft sich gründet. Die theoretische Vernunft muß über das, worüber sie etwas beweisen soll, doch wenigstens mit sich selbst einig sein. Nun wird sie allerdings dadurch erst in sich selbst Einheit, daß sie sich eine Welt, als unbedingtes Ganze, mithin eine Ursache dieser Welt, die die erste sei, denkt; aber eben durch den Gedanken einer solchen ersten Ursache gerät sie wieder in einen unauflöslichen Widerstreit mit sich selbst, weil jede Ursache, die sie sich denken mag, den eignen Gesetzen dieser Vernunft zur Folge, wieder die ihrige haben muß; mithin, obgleich die Aufgabe, eine erste Ursache zu suchen, bleibt, dennoch keine gefundne diese erste sein kann. Die Vernunft kann also die Idee einer ersten Ursache nie realisieren, als bestimmt und gefunden annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen. Kein Beweis aber, der auf einen Widerspruch mit sich selbst hinausläuft, kann gültig sein.

Rez. hat es für Pflicht gehalten, dieses Werk etwas ausführlicher zu beurteilen, teils weil wirklich mehrere gute und treffende Bemerkungen darin vorkommen, teils weil der Verf. schon im voraus über unbewiesene Machtsprüche sich beklagte, deren er hoffentlich diese Beurteilung nicht beschuldigen wird, teils weil es wirklich hier und da Aufmerksamkeit erregt haben und mancher Leser desselben die Sache der kritischen Philosophie schon für verloren gehalten haben soll, teils endlich, um gewissen Leuten das Vorurteil benehmen zu helfen, daß man die Einwürfe gegen die Kantische Philosophie nur nicht recht

würdige, und sie lieber der Vergessenheit übergeben möchte, weil man nichts Gegründetes darauf zu sagen wisse. Er wünscht nichts lebhafter, als daß seine Beurteilung dazu beitragen möge, recht viele Selbstdenker zu überzeugen, daß diese Philosophie an sich, und ihrem innern Gehalte nach, noch so fest stehe als je, daß es aber noch vieler Arbeit bedürfe, um die Materialien in ein wohl verbundnes und unerschütterliches Ganze zu ordnen. Möchten sie dann durch diese Überzeugung selbst aufgemuntert werden, jeder an seinem Orte, so viel in seinen Kräften steht, zu diesem erhabnen Zwecke beizutragen!

Über den

Begriff der Wissenschaftslehre

oder

der sogenannten Philosophie.

Von

Johann Gottlieb Fichte.[1]

Erste Ausgabe (A): Weimar, Im Verlage des Industrie-Comptoirs. 1794.
Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe (B): Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler. 1798.

---

[1] In A lautet der Titel: Über . . . sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft von Johann Gottlieb Fichte, designiertem ordentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena.

Vorbemerkung des Herausgebers. Der vorliegenden Ausgabe ist der Text von B zugrunde gelegt. Die Varianten der ersten Auflage sowie die (von I. H. Fichte in der Ausgabe der Sämtlichen Werke mitgeteilten) Marginalzusätze Fichtes sind in Anmerkungen verzeichnet. In B sind etwas mehr Stellen als in A durch den Druck hervorgehoben: in diesen Fällen ist die Lesart von A nicht angegeben.

Vorrede zur ersten Ausgabe. [I, 29]

Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Mainonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: daß die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind.[1] Nicht ge-

[1] Hierzu in A die Anmerkung: Der eigentliche Streit, der zwischen beiden obwaltet, und in welchem die Skeptiker sich mit Recht auf die Seite der Dogmatiker, und mit ihnen des gesunden Menschenverstandes, der zwar nicht als Richter, aber als ein nach Artikeln zu vernehmender Zeuge gar sehr in Betrachtung kommt, geschlagen haben, dürfte wohl der über den Zusammenhang unsrer Erkenntnis mit einem Dinge an sich sein; und der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, daß unsre Erkenntnis zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an sich zusammenhänge; daß die Dinge allerdings bloß als Erscheinungen vorgestellt, daß sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; daß ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde; daß aber die Dinge an sich nur subjektiv, d. i. nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden.

wohnt, von Dingen zu reden, die er noch zu tun hat, würde er
[I, 30] seinen Plan ausgeführt, oder auf immer von ihm geschwiegen haben; wenn nicht die gegenwärtige Veranlassung ihm eine Aufforderung zu sein schiene, von der bisherigen Anwendung seiner Muße, und von den Arbeiten, denen er die Zukunft zu widmen gedenkt, Rechenschaft abzulegen.

Die folgende Untersuchung hat auf keine andere Gültigkeit Anspruch zu machen, als auf eine hypothetische. Daraus aber folgt gar nicht, daß der Verfasser seinen Behauptungen überhaupt nichts anders, als unerwiesene Voraussetzungen zum Grunde zu legen vermöge; und daß sie nicht dennoch die Resultate eines tiefer gehenden und festen Systems sein sollten. Freilich verspricht er sich erst nach Jahren es dem Publikum in einer desselben würdigen Gestalt vorlegen zu können; aber die Billigkeit, daß man nicht absprechen werde, ehe man das Ganze geprüft habe, erwartet er schon jetzt.

Die erste Absicht dieser Blätter war die, die studierenden Jünglinge der hohen Schule, auf welche der Verfasser gerufen ist, in den Stand zu setzen, zu urteilen, ob sie sich seiner Führung auf dem Wege der ersten unter den Wissenschaften anvertrauen, und ob sie hoffen dürften, daß er so viel Licht über dieselbe zu verbreiten vermöge, als sie bedürfen, um ihn ohne gefährliches Straucheln zu gehen: die zweite, die Urteile seiner Gönner und Freunde über sein Unternehmen einzuholen.

Für diejenigen, die weder unter die ersten noch unter die zweiten gehören, wenn ihnen diese Schrift in die Hände kommen sollte, sind folgende Anmerkungen.

Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urteilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er
[I, 31] die philosophierende Urteilskraft fand, oft wie durch höhere Ein-

gebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß. — Er ist ebenso innig überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philosophie des letztern bei den weitern Vorschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, notwendig machen muß, dennoch immer behaupten wird. Es ist nicht in seiner Denkungsart, irgendein Verdienst mutwillig zu verkennen, oder es verkleinern zu wollen; er glaubt einzusehen, daß jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen sein mußte, ehe sie eine höhere betreten konnte; er hält es wahrhaftig nicht für persönliches Verdienst, durch einen glücklichen Zufall nach vortrefflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiß, daß alles Verdienst, was etwa hierin stattfinden könnte, nicht auf dem Glücke des Findens, sondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur selbst sich richten und belohnen kann. Er sagte dies nicht um jener großen Männer und um derer willen, die ihnen gleichen; sondern für andere nicht ganz so große Männer. Wer überflüssig findet, daß er es sagte, der gehört nicht unter diejenigen, für welche er es sagte.

Außer jenen ernsthaften gibt es auch noch scherzhafte Männer, die den Philosophen warnen, sich durch[1] übertriebene Erwartungen von seiner Wissenschaft doch nicht lächerlich zu machen. Ich will nicht entscheiden, ob alle recht aus Herzensgrunde lachen, weil ihnen die Jovialität einmal angeboren ist; oder ob es nicht welche unter ihnen gibt, die sich bloß zum Lachen zwingen, um dem weltunklugen Forscher ein Unternehmen zu verleiden, das sie aus begreiflichen Gründen nicht gern sehen*). Da ich, so viel mir bewußt ist, bis jetzt durch Äußerung solcher hohen Erwartungen ihrer Laune noch keine Nahrung gegeben habe: so ist es mir vielleicht am ersten erlaubt, sie, nicht um der Philosophen, und noch weniger um der Philosophie, sondern um [I, 32]

*) *Malis rident alienis.*

[1] A: durch die

ihrer selbst willen, zu bitten, das Lachen so lange zu verhalten, bis das Unternehmen förmlich mißlungen, und aufgegeben ist. Mögen sie dann unsers Glaubens an die Menschheit, zu der sie selbst gehören, und unsrer Hoffnungen von den großen Anlagen derselben spotten; mögen sie dann ihren Trostspruch: Es ist der Menschheit einmal nicht zu helfen; so war es, und so wird es immer sein, — wiederholen, so oft sie des Trostes bedürfen!

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Diese kleine Schrift hatte sich vergriffen. Ich bedarf derselben, um in meinen Vorlesungen mich darauf zu beziehen; auch ist sie, einige Aufsätze im Philosophischen Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten abgerechnet, bis jetzt die einzige Schrift, in welcher über das Philosophieren in der Wissenschaftslehre — selbst philosophiert wird, und die daher zu einer Einleitung in dieses System dient. Diese Gründe haben mich bewogen, eine neue Ausgabe derselben zu veranstalten.

Sogar den Zweck und das Wesen dieser Schrift hat man, ohnerachtet ihres bestimmten Titels und ihres Inhalts, häufig verkannt, und es wird bei der zweiten Ausgabe nötig, was ich bei der ersten für völlig unnötig hielt, sich über diese Punkte in einer Vorrede bestimmt zu erklären. — — Es kann nämlich über die Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich sein muß, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserm Bewußtsein vorkommt, selbst wiederum philosophiert, — es können Untersuchungen angestellt werden über die Möglichkeit, die eigentliche Bedeutung, die Regeln einer solchen Wissenschaft; und es ist sehr vorteilhaft für die Bearbeitung der Wissenschaft selbst, daß dies geschehe. Ein System von dergleichen Untersuchungen heißt in philosophischer Hinsicht Kritik; wenigstens sollte man nur das angegebene mit diesem Namen bezeichnen. Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik,

sondern liegt über sie hinaus: sie verhält sich zur Metaphysik [I, 33] gerade so, wie diese sich verhält zur gewöhnlichen Ansicht des natürlichen Verstandes. Die Metaphysik erklärt diese Ansicht, und sie selbst wird erklärt in der Kritik. Die eigentliche Kritik kritisiert das philosophische Denken: soll die Philosophie selbst auch kritisch heißen, so kann man von ihr nur sagen, daß sie das natürliche Denken kritisiere. Eine reine Kritik — die Kantische z. B., die sich als Kritik ankündigte, ist nichts weniger als rein, sondern großenteils selbst Metaphysik; sie kritisiert bald das philosophische, bald das natürliche Denken: welches ihr an sich gar nicht zum Tadel gereichen würde, wenn sie nur die soeben gemachte Unterscheidung teils überhaupt bestimmt angegeben, teils bei einzelnen Untersuchungen angedeutet hätte, auf welchem Gebiete dieselben lägen: — eine reine Kritik, sage ich, enthält keine metaphysischen Untersuchungen beigemischt; eine reine Metaphysik — die bisherigen Bearbeitungen der Wissenschaftslehre, die sich als Metaphysik ankündigte, sind in dieser Absicht nicht rein, noch konnten sie es sein, indem nur durch Hilfe der beigefügten kritischen Winke diese ungewöhnliche Denkart sich einigen Eingang versprechen durfte — eine reine Metaphysik, sage ich, enthält keine fernere Kritik, als mit welcher man schon vor ihr vorher ins reine gekommen sein soll.

Das Gesagte bestimmt genau das Wesen der folgenden Schrift. Sie ist ein Teil der Kritik der Wissenschaftslehre, keineswegs aber die Wissenschaftslehre selbst, oder von ihr ein Teil.

Sie ist ein Teil dieser Kritik, sagte ich. Sie beschäftigt sich besonders damit, das Verhältnis der Wissenschaftslehre zu dem gemeinen Wissen, und zu den auf dem Standpunkte desselben möglichen Wissenschaften, der Materie des Wissens nach, darzustellen. Aber es gibt noch eine andere Betrachtung, welche sehr viel beitragen kann, einen richtigen Begriff unsers Systems zu erzeugen, dasselbe gegen Mißverständnisse zu schützen, und ihm Eingang zu verschaffen; die, über das Verhältnis des transszendentalen Denkens zu dem gemeinen der Form nach, d. h. die Beschreibung des Gesichtspunktes, aus welchem der transzendentale Philosoph alles Wissen erblickt, und seiner Gemütsstimmung [I, 34]

in der Spekulation. Der Verf. glaubt über diese Punkte in seinen zwei Einleitungen zu einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (in dem obengenannten Journale, im Jahrgange 1797), besonders in der zweiten, sich mit einiger Deutlichkeit erklärt zu haben. — Eine Wissenschaft, und die Kritik derselben, unterstützen und erklären sich wechselseitig. Erst wenn die reine Darstellung der Wissenschaftslehre selbst möglich sein wird, wird es leicht sein, systematisch und vollständig über das Verfahren derselben Rechenschaft abzulegen. Verzeihe das Publikum dem Verf. vorläufige und unvollständige Arbeiten, bis einst er selbst, oder ein anderer, vollenden kann!

In diesem neuen Abdrucke sind bloß mehrere Wendungen und Ausdrücke, die nicht bestimmt genug waren, geändert, einige Anmerkungen unter dem Texte, welche das System in Streitigkeiten verwickelten, deren es sich bis jetzt noch überheben kann, und der ganze dritte Abschnitt (hypothetische Einteilung der Wissenschaftslehre), der gleich bei seiner Abfassung nur einen temporären Zweck hatte, und dessen Inhalt seitdem in der Grundlage der gesamten W.-L. ausführlicher und deutlicher vorgetragen ist, weggelassen worden.

Indem ich eine Schrift, in welcher ich mein System zu allererst ankündigte, wieder herausgebe, ist es vielleicht nicht unschicklich, einiges zur Geschichte der Aufnahme beizubringen, welche dieses System bisher gefunden. Wenige ergriffen die vernünftigere Maßregel, vorläufig stille zu schweigen und sich erst ein wenig zu bedenken; die mehrern ließen ihr dummes Staunen über die neue Erscheinung unverholen blicken, und empfingen sie mit blödsinnigem Gelach und abgeschmacktem Spott; die Gutmütigeren unter diesen wollten zur Entschuldigung des Verfassers glauben, daß die ganze Sache bloß ein übel ausgedachter Spaß sei, während andere im Ernste nachsannen, wie man ihn bald „im Innern gewisser milden Stiftungen“ versorgen könne. — Es würde den lehrreichsten Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes abgeben, wenn man erzählen könnte, wie gewisse [I, 35] Philosopheme bei ihrer ersten Erscheinung aufgenommen worden; es ist ein wahrer Verlust, daß man die in dem ersten Erstaunen

gefällten Urteile der Zeitgenossen über einige ältere Systeme nicht mehr besitzt. In Rücksicht des Kantischen Systems ist es noch Zeit, eine Sammlung der ersten Rezensionen desselben, — die in der wohlberühmten Göttingischen Gelehrten-Zeitung an der Spitze — zu veranstalten, und für die künftigen Zeitalter als Seltenheiten aufzubewahren. Für die Wissenschaftslehre will ich selbst dieses Geschäft übernehmen; und um einen Anfang zu machen, lege ich dieser Schrift zwei der merkwürdigsten dahin einschlagenden Rezensionen bei — es versteht sich, ohne Bemerkungen hinzuzusetzen. Es bedarf für das philosophische Publikum, welches gegenwärtig mit meinem Systeme besser bekannt ist, solcher Bemerkungen nicht, und für die Urheber jener Rezensionen ist es Unglück genug, gesagt zu haben, was sie in denselben sagen.[1]

Ohnerachtet dieses abschreckenden Empfanges hat dennoch bald darauf dieses System glücklichere Schicksale gehabt, als wohl irgendeinem andern zuteil geworden sein dürften. Mehrere junge geistreiche Köpfe haben es mit Feuer ergriffen, und ein verdienstvoller Veteran in der philosophischen Literatur hat ihm nach langer und reifer Prüfung seinen Beifall gegeben. Es läßt von den vereinten Bemühungen so vieler vortrefflichen Köpfe sich erwarten, daß es bald recht vielseitig dargestellt und ausgebreitet angewendet, die Umstimmung des Philosophierens, und vermittelst desselben, des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt bewirken werde, welche es beabsichtiget. Ohnerachtet der Ähnlichkeit seiner ersten Aufnahme mit der Aufnahme des zunächst vorhergegangenen — andern Systems, wie gute Kenner glauben — andern Dar-

[1] Die erste der beiden (hier weggelassenen) Rezensionen betrifft Schellings Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt"; sie ist anonym; ihr Verfasser ist ein biederer und stumpfsinniger Kantianer. Die zweite Rezension über die 1. Aufl. der vorliegenden Schrift Fichtes sowie über die Grundlage d. ges. W.-L. ist von Prof. Beck in Halle verfaßt und beweist, daß auch dieser ganz begabte Denker nicht genug Selbstlosigkeit gehabt hat, sich einzugestehen, daß ihm die W.-L. ein verschlossenes Buch war. Beide Rezensionen sind den von Jacob in Halle herausgegebenen Annalen d. Philos. I (1795) entnommen.

stellung eben desselben Systems, wie ich gleichfalls nicht ohne
[I, 36] gute Gründe annehme (über welchen Punkt jedoch weiter zu streiten ich feierlich aufgebe), ohnerachtet dieser Ähnlichkeit, sage ich, — obschon, wie sich das von Kantianern versteht, die Aufnahme der Wissenschaftslehre viel gröber und pöbelhafter ausfiel, als die der Kantischen Schriften — werden doch hoffentlich beide — Systeme oder Darstellungen nicht den gleichen Erfolg haben, einen Haufen sklavischer und brutaler Nachbeter zu bilden. Teils sollte man glauben, daß die Deutschen durch die zunächst vorhergegangene traurige Begebenheit sich abschrecken lassen, und nicht kurz hintereinander zweimal das Joch der Nachbeterei aufladen werden; teils scheint sowohl der bis jetzt gewählte, einen festen Buchstaben vermeidende Vortrag, als der innere Geist dieser Lehre sie gegen gedankenlose Nachsprecher zu schützen; auch ist es von den Freunden derselben nicht zu erwarten, daß sie eine solche Huldigung wohl aufnehmen werden.

Für die Vollendung des Systems ist noch unbeschreiblich viel zu tun. Es ist jetzt kaum der Grund gelegt, kaum ein Anfang des Baues gemacht; und der Verf. will alle seine bisherigen Arbeiten nur für vorläufige gehalten wissen. Die feste Hoffnung, die er nunmehr fassen kann, nicht, wie er vorher befürchtete, auf gutes Glück, in der individuellen Form, in der es sich ihm zuerst darbot, für irgendein künftiges Zeitalter, das ihn verstehen dürfte, in toten Buchstaben, sein System niederlegen zu müssen, sondern schon mit seinen Zeitgenossen sich darüber zu verständigen und zu beraten, dasselbe durch gemeinschaftliche Bearbeitung mehrerer eine allgemeinere Form gewinnen zu sehen, und es lebendig im Geiste und der Denkart des Zeitalters zu hinterlassen, ändert den Plan, den er sich bei der ersten Ankündigung desselben vorschrieb. Er wird nämlich in der systematischen Ausführung des Systems vor jetzt nicht weiter fortschreiten, sondern erst das bis jetzt Erfundene vielseitiger darstellen, und vollkommen klar und jedem Unbefangenen evident zu machen suchen. Ein Anfang dieser Arbeit ist schon in dem obengenannten Journale gemacht worden, und sie wird fortgesetzt werden, so wie meine nächsten Geschäfte, als
[I, 37] akademischer Dozent, es verstatten. Mehreren mir bekannt

gewordnen Äußerungen zufolge ist durch jene Aufsätze manchem ein Licht aufgegangen; und wenn die Denkart des Publikums über die neue Lehre nicht allgemeiner umgestimmt worden, so kommt dies wohl mit daher, daß jenes Journal nicht sehr verbreitet zu sein scheint. Zu demselben Zwecke werde ich, sobald es meine Zeit erlaubt, einen neuen Versuch einer streng- und reinsystematischen Darstellung der Grundlage der Wissenschaftslehre erscheinen lassen.

Jena, zur Michaelismesse 1798.

[I, 38]

Erster Abschnitt.

Über den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt.

§ 1. Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre.

Um geteilte Parteien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind.

Die Philosophie ist eine Wissenschaft; — darüber sind alle Beschreibungen der Philosophie so übereinstimmend, al sie in der Bestimmung des Objekts dieser Wissenschaft geteilt sind.[1] Und wie, wenn diese Uneinigkeit[2] daher gekommen wäre, daß der Begriff der Wissenschaft selbst, für welche sie einmütig die Philosophie anerkennen[3], nicht ganz entwickelt war? Wie, wenn die Bestimmung dieses einzigen von allen zugestandnen Merkmals[4] völlig hinreichte, den Begriff der Philosophie selbst zu bestimmen?

Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen — auch dieses gesteht man allgemein zu. Aber ist nun der Begriff der Wissenschaft erschöpft?

Wenn jemand auf einem grundlosen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, daß es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen

---

[1] A: Wissenschaft; darüber kommen alle Beschreibungen derselben so überein, wie sie sich über das Objekt dieser Wissenschaft sich voneinander trennen.

[2] A: Trennung gerade

[3] für welche . . . anerkennen ist Zusatz von B.

[4] A: entwickelt war? und wenn jenes einzige Merkmal

Neigungen, Leidenschaften und Begriffen, aber[1] ätherischen Körpern gebe, eine noch so systematische Naturgeschichte dieser Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist — würden wir ein solches System, so streng auch in demselben [I, 39] gefolgert würde[2], und so innig auch die einzelnen Teile desselben untereinander verkettet sein möchten, für eine Wissenschaft anerkennen? Hinwiederum, wenn jemand einen einzelnen Lehrsatz anführt — etwa der mechanische Handwerker den Satz: daß eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendikular stehe, und ins unbedingte verlängert, nach keiner von beiden Seiten hängen werde; welches er ehemals gehört, und in vielfältiger Erfahrung als wahr befunden[3]; — so wird jedermann zugestehen, derselbe habe Wissenschaft von dem Gesagten; ob er gleich nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatze dieser Wissenschaft an systematisch führen kann.[4] Warum nennen wir nun jenes feste System, das auf einem unerwiesenen und unerweisbaren Satze beruhet, nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kenntnis des[5] zweiten, die in seinem[5] Verstande mit keinem Systeme zusammenhängt, Wissenschaft?

Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das man wissen kann; und der letztere, ohne alle schulgerechte Form, etwas sagt, das er wirklich weiß, und wissen kann.[6]

[1] A: und

[2] A: wird

[3] A: Handwerker den Satz: daß auf einer Horizontallinie der Perpendikel zu beiden Seiten rechte Winkel habe; oder der unstudierte Bauer das Faktum, daß der jüdische Geschichtschreiber Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe.

[4] A: obgleich der erstere nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatze dieser Wissenschaft an systematisch führen, noch der andere die historische Glaubwürdigkeit seiner Angabe schulgerecht dartun kann, sondern beide die Sache nur auf Treu und Glauben angenommen haben.

[5] A: der — ihrem

[6] A: und die letzteren, ohne ... etwas sagen, das sie wirklich wissen und wissen können. —

Das Wesen der Wissenschaft bestünde sonach, wie es scheint, in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse desselben zu dem Bewußtsein desjenigen, von welchem gesagt wird, daß er wisse[1]: und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloß zufällig; sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern bloß etwa das Mittel zum Zwecke.

Dies ließe sich vorläufig so denken. Wenn[2] etwa aus irgendeiner Ursache der menschliche Geist nur sehr wenig gewiß wissen, alles andere aber nur meinen, mutmaßen, ahnen, willkürlich annehmen könnte, aber doch, gleichfalls aus irgendeiner Ursache, mit dieser engbeschränkten oder unsichern Kenntnis sich nicht
[I, 40] wohl begnügen könnte, so würde ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieselbe auszubreiten und zu sichern, als daß er die ungewissen Kenntnisse mit den gewissen vergliche, und aus der Gleichheit oder Ungleichheit — man verstatte mir vorläufig diese Ausdrücke, bis ich Zeit erhalte, sie zu erklären — aus[3] der Gleichheit oder Ungleichheit der erstern mit den letztern, auf die Gewißheit oder Ungewißheit derselben folgerte. Wären sie einem gewissen Satze gleich, so könnte er sicher annehmen, daß sie auch gewiß seien; wären sie ihm entgegengesetzt, so wüßte er nunmehro, daß sie falsch wären, und er wäre vor längerer Täuschung durch sie gesichert.[4] Er hätte, nicht Wahrheit, doch Befreiung vom Irrtume gewonnen. —

Ich mache mich deutlicher. — Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes sein. Der Satz, daß eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendikular stehe[5], ist für den, der keine zusammenhängende Kenntnis von

---

[1] A: Das Wesen der Wissenschaft bestände demnach in der Beschaffenheit ihres Inhalts; dieser müßte wenigstens für den, der Wissenschaft haben soll, gewiß sein; er müßte etwas sein, das er wissen könnte:

[2] Statt: Dies ließe ... Wenn hat A bloß: Nämlich — wenn

[3] A: gewissen vergliche, und aus

[4] A: und er wäre sicher, von ihnen nicht länger getäuscht zu werden.

[5] A: Der Satz, daß der Perpendikel auf einer Horizontallinie zwei rechte Winkel mache, oder daß Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe

der Geometrie[1] hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und insofern eine Wissenschaft.

Aber wir betrachten auch die gesamte Geometrie als eine Wissenschaft, da sie doch noch gar manches andre enthält, als jenen Satz.[2] — Wie und wodurch werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu Einer Wissenschaft, zu Einem und ebendemselben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, daß die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wissenschaft wären, sondern daß sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältnis zum Ganzen es werden. Nie aber kann durch bloße Zusammensetzung von Teilen ein Etwas entstehen, das nicht in einem Teile des Ganzen anzutreffen sei. Wenn gar kein Satz unter den verbundnen Sätzen Gewißheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben.

Mithin müßte wenigstens Ein Satz gewiß sein, der etwa den übrigen seine Gewißheit mitteilte; so daß, wenn, und inwiefern [I, 41] dieser Eine gewiß sein soll, auch ein zweiter, und wenn, und inwiefern dieser zweite gewiß sein soll, auch ein dritter usf. gewiß sein muß. Und so würden mehrere, und an sich vielleicht sehr verschiedene Sätze, eben dadurch, daß sie alle — Gewißheit, und die gleiche Gewißheit hätten, nur Eine Gewißheit gemein haben, und dadurch nur Eine Wissenschaft werden. —

Der von uns soeben schlechthin — gewiß genannte Satz[3] — wir haben nur einen solchen[4] angenommen — kann seine Gewißheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muß sie vor derselben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Teile kann nichts entstehen, was in keinem Teile ist. Alle übrigen aber müßten die ihrige von ihm erhalten. Er müßte vor aller Verbindung vorher gewiß und ausgemacht sein. Kein einziger von den übrigen aber müßte vor der Verbindung es sein, sondern erst durch sie es werden.

---

[1] A: Geometrie oder Geschichte

[2] A: gesamte Geometrie und Geschichte . . ., da doch beide noch gar manches andre enthalten als jene Sätze.

[3] A: Der gewisse Satz

[4] A: haben bis jetzt nur Einen als gewiß

Hieraus erhellet zugleich, daß unsere obige Annahme die einzige richtige ist, und daß in einer Wissenschaft nur Ein Satz sein kann, der vor der Verbindung vorher gewiß und ausgemacht ist. Gäbe es mehrere dergleichen Sätze, so wären sie entweder mit dem anderen gar nicht verbunden, und dann gehörten sie nicht zu dem gleichen Ganzen, sondern machten Ein oder mehrere abgesonderte Ganze aus; oder sie wären damit verbunden. Die Sätze sollen aber nicht anders verbunden werden, als durch die Eine und gleiche Gewißheit: — wenn Ein Satz gewiß ist, so soll auch ein anderer gewiß sein, und wenn der Eine nicht gewiß ist, so soll auch der andere nicht gewiß sein; und lediglich dieses Verhältnis ihrer Gewißheit zueinander soll ihren Zusammenhang bestimmen.[1] Dies könnte von einem Satze, der eine von den übrigen Sätzen unabhängige Gewißheit hätte, nicht gelten; wenn seine Gewißheit unabhängig sein soll, so ist er gewiß, wenn auch die anderen nicht gewiß sind. Mithin wäre er überhaupt nicht mit ihnen durch Gewißheit verbunden. — Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr[2] gewisser Satz heißt ein Grundsatz. Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben;
[I, 42] ja sie könnte ihrem inneren Charakter nach wohl gar aus einem einzigen, an sich gewissen Satze bestehen, — der aber dann freilich nicht Grundsatz heißen könnte, weil er nichts begründete. Sie kann aber auch nicht mehr als Einen Grundsatz haben, weil sie sonst nicht Eine, sondern mehrere Wissenschaften ausmachen würde.

Eine Wissenschaft kann außer dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiß, und auf dieselbe Art und in demselben Grade gewiß wie jener erkannt[3] werden. Die Verbindung besteht, wie eben erinnert worden, darin, daß gezeigt werde: wenn der Satz A gewiß sei, müsse auch der Satz B — und wenn dieser gewiß sei, müsse auch der Satz C usf. gewiß sein; und diese Verbindung heißt die systematische Form

[1] und lediglich . . . bestimmen ist Zusatz von B.

[2] und unabhängig von ihr ist Zusatz von B.

[3] A: durch die Verbindung mit jenem als gewiß erkannt

des Ganzen, das aus den einzelnen Teilen entsteht. — Wozu nun diese Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunststück des Verbindens zu machen, sondern um Sätzen Gewißheit zu geben, die an sich keine hätten: und so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, daß die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben. — Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck dieses Gebäudes[1] sei Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloßen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Teile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, insofern alle Teile desselben auf einem festen Grunde ruhen.

Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund, sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet. — Worauf [I,43] wollen denn wir den Grund unsrer wissenschaftlichen Gebäude aufführen? Die Grundsätze unsrer Systeme sollen und müssen vor dem Systeme vorher gewiß sein. Ihre Gewißheit kann in dem Umfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt dieselbe[2] schon voraus. Sind sie gewiß, so ist freilich alles, was aus ihnen folgt, auch gewiß: aber aus was folgt denn ihre eigne Gewißheit?

Und wenn wir auch diese Frage beantwortet hätten, drückt uns nicht eine neue, von jener ersten ganz unterschiedene? — Wir[3] wollen beim Aufbauen unserer Lehrgebäude so folgern: Wenn

[1] A: Hauptzweck derselben
[2] A: sie
[3] Statt: Und wenn ... Wir hat A bloß: Noch mehr — wir 171

der Grundsatz gewiß ist, so ist auch ein bestimmter andrer Satz gewiß. Worauf gründet sich denn jenes So? Was ist es, das den notwendigen Zusammenhang zwischen beiden begründet, vermöge dessen dem einen eben die Gewißheit zukommen soll, die dem andern zukommt? Welches sind die Bedingungen dieses Zusammenhangs; und woher wissen wir, daß sie die Bedingungen und die ausschließenden Bedingungen und die einzigen Bedingungen desselben sind? und wie kommen wir überhaupt dazu, einen notwendigen Zusammenhang zwischen verschiedenen Sätzen, und ausschließende, aber erschöpfte Bedingungen dieses Zusammenhangs anzunehmen?

Kurz, wie läßt sich die Gewißheit des Grundsatzes an sich; wie läßt sich die Befugnis, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewißheit anderer Sätze zu folgern, begründen?

Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mitteilen soll, nenne ich den innern Gehalt des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den anderen Sätzen mitteilen soll, nenne ich die Form der Wissenschaft. Die aufgegebne Frage ist mithin die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?

Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.

Es läßt vor der Untersuchung vorher sich nicht bestimmen,
[I, 44] ob die Beantwortung jener Frage möglich sein werde oder nicht, d. h. ob unser gesammtes Wissen einen erkennbaren festen Grund habe, oder ob es, so innig unter sich verkettet auch die einzelnen Teile desselben sein mögen, doch zuletzt auf nichts, wenigstens für uns auf nichts[1] beruhe. Soll aber unser Wissen für uns[2] einen Grund haben, so muß jene Frage sich beantworten lassen, und es muß eine Wissenschaft geben, in der sie beantwortet wird; und gibt es eine solche Wissenschaft, so hat unser Wissen einen erkenn-

[1] wenigstens . . . nichts ist Zusatz von B.
[2] für uns ist Zusatz von B.

baren[1] Grund. Es läßt sich demnach über die Gründlichkeit oder Grundlosigkeit unsers Wissens vor der Untersuchung vorher nichts sagen; und die Möglichkeit der geforderten Wissenschaft läßt sich nur durch ihre Wirklichkeit dartun.

Die Benennung einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloß problematisch ist, ist willkürlich. Wenn sich jedoch zeigen sollte, daß der Boden, der nach aller bisherigen Erfahrung für den Anbau der Wissenschaften brauchbar ist, durch die ihm zugehörigen bereits besetzt sei, und daß sich nur noch ein unangebautes Stück Land zeige, nämlich das für die Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt; — wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft sein oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nicht unschicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweisen. Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, tut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus einer keineswegs[2] übertriebenen Bescheidenheit bisher geführt hat — den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism. Die Nation, welche diese Wissenschaft[3] erfinden wird, wäre es wohl wert, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben*); und

*) Sie wäre wohl auch wert, ihr die übrigen Kunstausdrücke aus ihrer Sprache zu geben; und die Sprache selbst, so wie die Nation, welche dieselbe redete, würde dadurch ein entschiedenes Übergewicht über alle andere Sprachen und Nationen erhalten. [I, 45]

Es gibt sogar ein nach allen seinen abgeleiteten Teilen notwendiges, und als notwendig zu erweisendes System der philosophischen Terminologie, vermittelst der regelmäßigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphorischen Bezeichnung transzendentaler Begriffe; bloß Ein Grundzeichen als willkürlich vorausgesetzt, da ja notwendig jede Sprache von Willkür ausgeht. Dadurch wird denn die Philosophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national; aus dem

[1] erkennbaren ist Zusatz von B.
[2] A: nicht [3] A: welche sie

[I, 45] sie könnte dann schlechthin die Wissenschaft, oder die Wissenschaftslehre heißen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt.

§ 2. Entwicklung des Begriffs der Wissenschaftslehre.

Man soll aus Definitionen nicht folgern: das heißt entweder, man soll daraus, daß man sich ohne Widerspruch in die Beschrei-
[I, 46] bung eines Dinges, welches ganz unabhängig von unsrer Beschreibung existiert, ein gewisses Merkmal hat denken können, nicht ohne weiteren Grund schließen, daß dasselbe darum im wirklichen Dinge anzutreffen sein müsse; oder man soll bei einem Dinge, das selbst erst durch uns, nach einem davon gebildeten

---

Innersten der Nation, die diese Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend. Diese systematische National-Terminologie aber ist nicht eher aufzustellen, ehe nicht das Vernunft-System selbst, sowohl nach seinem Umfange, als in der gänzlichen Ausbildung aller seiner Teile, vollendet dasteht. Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophierende Urteilskraft ihr Geschäft; ein Geschäft, das in seinem ganzen Umfange für Ein Menschenleben leicht zu groß sein dürfte.

Dies ist der Grund, warum der Verf. bis jetzt noch nicht ausgeführt, was er in der obenstehenden Anmerkung zu versprechen scheint; sondern sich der Kunstwörter bedient, wie er sie eben vorgefunden, ob sie nun deutsch waren, oder lateinisch, oder griechisch. Ihm ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst, möge nun ihm dies Geschäft beschieden sein, oder einem andern — allgemein, und auf immer gültig, festgesetzt werden kann. Auch mit um dieser Ursache willen hat er auf seine Terminologie überhaupt weniger Sorgfalt gewendet, und eine feste Bestimmung derselben vermieden; auch von einigen treffenden Bemerkungen anderer über diesen Punkt (z. B. von einer vorgeschlagnen Unterscheidung zwischen Dogmatismus, und Dogmatizismus), die denn doch nur für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft treffend sind, für seine Person keinen Gebrauch gemacht. Er wird fortfahren, seinem Vortrage die jedesmal für seine Absicht erforderliche Klarheit und Bestimmtheit durch Umschreibungen und durch Mannigfaltigkeit der Wendungen, zu geben.[1]

---

[1] Die beiden letzten Absätze der Anmerkung (Es gibt sogar ... geben) sind Zusatz von B.

Begriffe, der den Zweck desselben ausdrückt, hervorgebracht werden soll, aus der Denkbarkeit dieses Zwecks noch nicht auf die Ausführbarkeit desselben in der Wirklichkeit schließen: aber nimmermehr kann es heißen, man solle sich bei seinen geistigen oder körperlichen Arbeiten keinen Zweck aufgeben, und sich denselben, noch ehe man an die Arbeit geht, ja nicht deutlich zu machen suchen, sondern es dem Spiele seiner Einbildungskraft oder seiner Finger überlassen, was etwa herauskommen möge. Der Erfinder der aërostatischen Bälle durfte wohl die Größe derselben, und das Verhältnis der darin eingeschlossenen Luft gegen die atmosphärische und daraus die Schnelligkeit der Bewegung seiner Maschine[1] berechnen; auch noch ehe er wußte, ob er eine Luftart finden würde, die um den erforderlichen Grad leichter sei, als die atmosphärische: und Archimedes konnte die Maschine, durch welche er den Erdball aus seiner Stelle bewegen wollte, berechnen, ob er gleich sicher wußte, daß er keinen Platz außerhalb der Anziehungskraft derselben finden würde, von welchem aus er sie könnte wirken lassen. — So unsere eben beschriebene Wissenschaft: Sie ist, als solche, nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unser Zutun existiere, sondern vielmehr etwas,[2] das erst durch die Freiheit unseres nach einer bestimmten Richtung hin wirkenden Geistes hervorgebracht werden soll; — wenn es eine solche Freiheit unseres Geistes gibt, wie wir gleichfalls noch nicht wissen können. Bestimmen wir diese Richtung vorher; machen wir uns einen deutlichen Begriff davon, was unser Werk werden soll! Ob wir es hervorbringen können oder nicht, das wird sich erst daraus ergeben, ob wir es wirklich hervorbringen. Jetzt ist nicht davon die Frage, sondern davon, was wir eigentlich machen wollen; und das bestimmt unsere Definition.

1. Die beschriebene Wissenschaft soll zuvörderst eine Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt sein. Jede mögliche Wissenschaft hat einen Grundsatz, der in ihr nicht erwiesen [I, 47] werden kann, sondern vor ihr vorher gewiß sein muß. Wo soll

[1] A: atmosphärische und den Grad ihrer Schnelligkeit

[2] vielmehr etwas ist Zusatz von B.

nun dieser Grundsatz erwiesen werden? Ohne Zweifel in derjenigen Wissenschaft, welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat. — Die Wissenschaftslehre hätte in dieser Rücksicht zweierlei zu tun. Zuvörderst die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiß sein könne, und überhaupt, was das heiße — gewiß sein; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können.

Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehrern einzelnen Sätzen bestehendes Ganze sein soll, hat systematische Form. Diese Form, die Bedingung des Zusammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundsatze, und der Rechtsgrund, aus diesem Zusammenhange zu folgern, daß die erstern notwendig ebenso gewiß sein müssen, als der letztere, läßt in der besonderen Wissenschaft, wenn sie Einheit haben, und sich nicht mit fremden, in sie nicht gehörigen Dingen beschäftigen soll, sich ebensowenig dartun, als in ihr die Wahrheit ihres Grundsatzes dargetan werden kann,[1] sondern wird zur Möglichkeit ihrer Form schon vorausgesetzt. Eine allgemeine Wissenschaftslehre hat also die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen.

2. Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft. Auch sie muß daher zuvörderst einen Grundsatz haben, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit als Wissenschaft[2] vorausgesetzt wird. Aber dieser Grundsatz kann auch in keiner andern höhern Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre diese höhere Wissenschaft selbst[3] die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müßte, wäre es nicht. Dieser Grundsatz der Wissenschaftslehre, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens — ist daher schlechterdings keines
[I, 48] Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höhern Satz zurück zu

[1] als in ihr . . . kann ist Zusatz von B.
[2] als Wissenschaft ist Zusatz von B.
[3] selbst ist Zusatz von B.

führen, aus dessen Verhältnisse zu[1] ihm seine Gewißheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewißheit abgeben; er muß daher doch gewiß und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiß sein. Alle anderen Satze werden gewiß sein, weil sich zeigen läßt, daß sie ihm in irgendeiner Rücksicht gleich sind; dieser Satz muß gewiß sein, bloß darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle anderen Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewißheit haben; er muß unmittelbar gewiß sein. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. — — Dieser Satz ist schlechthin gewiß, d. h. er ist gewiß, weil er gewiß ist.[2] Er ist der Grund aller Gewißheit, d. h. alles was gewiß ist, ist gewiß, weil er gewiß ist; und es ist nichts gewiß, wenn er nicht gewiß ist. Er ist der Grund alles Wissens, d. h. man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, sowie man irgend etwas weiß. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus.

Die Wissenschaftslehre muß, insofern sie selbst eine Wissenschaft ist, — wenn sie nur nicht aus ihrem bloßen Grundsatze, sondern aus mehreren Sätzen bestehen soll, (und daß es so sein werde, läßt sich darum voraussehen, weil sie für andre Wissenschaften Grundsätze aufzustellen hat) — sie muß, sage ich, systematische Form haben. Nun kann sie diese systematische Form von keiner anderen Wissenschaft der Bestimmung nach entlehnen, oder der Gültigkeit nach auf den Erweis derselben in einer anderen Wissenschaft sich[3] berufen, weil sie selbst für alle anderen Wissenschaften nicht nur Grundsätze und dadurch ihren innern Gehalt, sondern auch die Form, und dadurch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Sätze in ihnen, aufzustellen hat. Sie muß mithin diese Form in [I, 49] sich selbst haben, und sie durch sich selbst begründen.

[1] A: Vergleichung mit

[2] Man kann ohne Widerspruch nach keinem Grunde seiner Gewißheit fragen. (Marginalzusatz des Verf.)

[3] A: Gültigkeit nach sich darauf

Wir dürfen dies nur ein wenig zergliedern, um zu sehen, was dadurch eigentlich gesagt werde. — Dasjenige, von dem man etwas weiß, heiße indes der Gehalt, und das, was man davon weiß, die Form des Satzes. (In dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiß, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiß, ist, daß sie in einer gewissen Rücksicht gleich seien[1] und insofern eins statt des andern gesetzt werden könne. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form.)

Kein Satz ist ohne Gehalt oder Form möglich. Es muß etwas sein, wovon man weiß, und etwas, das man davon weiß. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre muß demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun soll er unmittelbar und durch sich selbst gewiß sein, und das kann nichts anders heißen, als daß der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme. Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalte hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, den Satz[2] selbst, nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt. Sollte es außer diesem Einen absolut-ersten noch mehrere Grundsätze der Wissenschaftslehre geben, die nur zum Teil absolut, zum Teil aber durch den ersten und höchsten bedingt sein müßten,[3] weil es sonst nicht einen einzigen Grundsatz gäbe: — so könnte das Absolut-erste in demselben nur entweder der Gehalt oder die Form, und das Bedingte gleichfalls nur entweder der Gehalt oder die Form sein. Setzet, der Gehalt sei das Unbedingte,
[I, 50] so wird der absolut-erste Grundsatz — der etwas in dem zweiten bedingen muß, weil er sonst nicht absolut-erster Grundsatz wäre, — die Form desselben bedingen; und demnach würde seine

[1] A: sind

[2] den Satz ist Zusatz von B.

[3] Weil sie im ersten Falle nicht Grund-, sondern abgeleitete Sätze, weil es im zweiten Falle sonst usw. (Marginalzusatz des Verf.)

Form in der Wissenschaftslehre selbst, und durch sie und durch ihren ersten Grundsatz bestimmt: oder setzet umgekehrt, die Form sei das Unbedingte, so wird durch den ersten Grundsatz notwendig der Gehalt dieser Form bestimmt, mithin mittelbar auch die Form, insofern sie Form eines Gehaltes sein soll; also auch in diesem Falle würde die Form durch die Wissenschaftslehre, und zwar durch ihren Grundsatz bestimmt. — Einen Grundsatz aber, der weder seiner Form, noch seinem Gehalte nach, durch den absolut-ersten Grundsatz bestimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen absolut-ersten Grundsatz, und eine Wissenschaftslehre, und ein System des menschlichen Wissens überhaupt geben soll. Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten. — Gibt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle sowohl der Form als dem Gehalte nach durch den Grundsatz bestimmt sein. Eine Wissenschaftslehre muß demnach die Form aller ihrer Sätze, insofern sie einzeln betrachtet werden, bestimmen. Eine solche Bestimmung der einzelnen Sätze aber ist nicht anders, als so möglich, daß sie sich selbst wechselseitig bestimmen. Nun aber muß jeder Satz vollkommen bestimmt sein, d. i. seine Form muß nur zu seinem Gehalte, und zu keinem andern, und dieser Gehalt muß nur zu der Form, in der er ist, und zu keiner andern passen; denn sonst würde der Satz dem Grundsatze, insofern er gewiß ist, (man erinnere sich an das soeben Gesagte)[1] nicht gleich, und mithin nicht gewiß sein. — Wenn nun alle Sätze einer Wissenschaftslehre an sich verschieden sein sollen — wie sie es denn sein müssen, denn sonst wären es nicht mehrere Sätze, sondern ein und ebenderselbe Satz mehrere Male: — so kann kein Satz seine vollkommene Bestimmung anders, als durch einen einzigen unter allen erhalten; und hierdurch wird denn die ganze [I, 51] Reihe der Sätze vollkommen bestimmt, und es kann keiner an einer anderen Stelle der Reihe stehen, als an der er steht. Jeder

[1] A: gewiß ist, (S. oben)

Satz in der Wissenschaftslehre bekommt durch einen bestimmten anderen seine Stelle bestimmt, und bestimmt sie selbst einem bestimmten dritten. Die Wissenschaftslehrer bestimmt sich mithin durch sich selbst die Form ihres Ganzen.

Diese Form der Wissenschaftslehre hat notwendige Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der absolut-erste Grundsatz unmittelbar gewiß war, d. i. wenn seine Form nur für seinen Gehalt, und sein Gehalt nur für seine Form paßte, — durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden; — wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten liegen[1] — so muß eben das von diesen[2] gelten, was von jenem gilt, daß ihre Form nur zu ihrem Gehalte, und ihr Gehalt nur zu ihrer Form passe. Dies betrifft die einzelnen Sätze; die Form des Ganzen aber ist nichts anderes, als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muß von allen, als Eins gedacht, auch gelten.

Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben, und die Gültigkeit diese Form für alle sicherstellen. Dieses läßt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, daß alles, was Satz irgendeiner Wissenschaft sein soll, schon in irgendeinem Satze der Wissenschaftslehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sei. Und dieses eröffnet uns einen leichten Weg, zum Gehalte des absolut-ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre zurück zu gehen, von dem wir jetzt etwas mehr sagen können, als wir vorhin konnten.

Man nehme an, gewiß wissen heiße nichts anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben (welches nichts weiter als eine Namenerklärung sein soll, indem eine Realerklärung des Wissens schlechterdings unmöglich ist): so ließe sich schon jetzt ungefähr
[I, 52] einsehen, wie dadurch, daß der absolut-erste Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt, und seinen Gehalt schlechthin durch seine Form bestimmt, allem Gehalte

[1] A: lägen

[2] A: ihm (Druckfehler statt ihnen?)

des Wissens seine Form bestimmt werden könne; wenn nämlich aller mögliche Gehalt in dem seinigen läge. Mithin müßte, wenn unsre Voraussetzung richtig sein, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige sein, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.

Es ist leicht zu bemerken, daß bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überhaupt, so wie insbesondere der Möglichkeit ihres Grundsatzes, immer vorausgesetzt werde, daß im menschlichen Wissen wirklich ein System sei. Soll ein solches System darin sein, so läßt sich auch, unabhängig von unserer Beschreibung der Wissenschaftslehre, erweisen, daß es einen solchen absolut-ersten Grundsatz geben müsse.

Soll es kein solches System geben, so lassen sich nur zwei Fälle denken. Entweder, es gibt überhaupt nichts unmittelbar Gewisses; unser Wissen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, der jeder Satz durch einen höheren, und dieser wieder durch einen höheren usf. begründet wird. Wir bauen unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elefanten, dieser auf einer Schildkröte, diese — wer weiß es auf was, und so ins unendliche fort. — Wenn es mit unserm Wissen einmal so beschaffen ist, so können wir es freilich nicht ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen: wir sind vielleicht bis auf ein gewisses Glied in der Reihe zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles fest gefunden; aber wer kann uns dafür einstehen, daß wir nicht, wenn wir etwa noch tiefer gehen sollten, den Ungrund desselben finden, und es werden aufgeben müssen? Unsere Gewißheit ist erbeten, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher sein.

Oder — der zweite Fall — unser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren, jede Reihe schließt sich in [I, 53] einem Grundsatze, der durch keinen anderen, sondern bloß durch sich selbst begründet wird; aber es gibt solcher Grundsätze mehrere, welche, da sie sich alle durch sich selbst[1], und schlechthin

[1] durch sich selbst ist Zusatz von B.

unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zusammenhang unter sich haben, sondern völlig isoliert sind. Es gibt etwa mehrere angeborne Wahrheiten in uns, die alle gleich angeboren sind, und in deren Zusammenhang wir keine weitere Einsicht erwarten können, da derselbe über die angebornen Wahrheiten hinaus liegt; oder es gibt ein mannigfaltiges Einfaches in den Dingen außer uns, das uns durch den Eindruck, den dieselben auf uns machen, mitgeteilt wird, in dessen Zusammenhang wir aber nicht eindringen können, da es über das Einfachste im Eindrucke kein noch Einfacheres geben kann. — Wenn es sich so verhält; wenn das menschliche Wissen an sich und seiner Natur nach solches Stückwerk ist, wie das wirkliche Wissen so vieler Menschen; wenn ursprünglich eine Menge Fäden in unserem Geiste liegen, die unter sich in keinem Punkte zusammenhängen, noch zusammengehängt werden können: so vermögen wir abermals nicht gegen unsere Natur zu streiten; unser Wissen ist, so weit es sich erstreckt, zwar sicher; aber es ist kein einiges Wissen, sondern es sind viele Wissenschaften. — Unsere Wohnung stünde dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einiges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unseren Reichtümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten, und nie wissen könnten, was wir eigentlich besäßen; wir könnten nie einen Teil derselben zur Verbesserung des übrigen anwenden, weil kein Teil sich auf das übrige bezöge. Noch mehr, unser Wissen wäre nie vollendet; wir müßten täglich erwarten, daß eine neue angeborne Wahrheit sich in uns äußere, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müßten immer bereit sein, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen. — Dann
[I, 54] wäre keine allgemeine Wissenschaftslehre nötig, um andere Wissenschaften zu begründen. Jede wäre auf sich selbst gegründet. Es würde so viele Wissenschaften geben, als es einzelne unmittelbar gewisse Grundsätze gebe.

[1] A: sie

Soll aber nicht etwa bloß ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme, wie im zweiten, sondern soll ein vollendetes und Einiges System im menschlichen Geiste sein, so muß es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben. Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch so viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen usf. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das ganze System hält. — Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunkt alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendikular, und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreißen läßt.

Ob es ein solches System, und — was die Bedingung desselben ist — einen solchen Grundsatz gebe, darüber können wir vor der Untersuchung vorher nichts entscheiden. Der Grundsatz läßt sich nicht nur als bloßer Satz, er läßt sich auch als Grundsatz alles Wissens nicht erweisen. Es kommt auf den Versuch an. Finden wir einen Satz, der die innern Bedingungen des Grundsatzes alles menschlichen Wissens hat so versuchen wir, ob er auch die äußern habe; ob alles, was wir wissen, oder zu wissen glauben, auf ihn sich zurückführen lasse. Gelingt es uns, so haben wir durch die wirkliche Aufstellung der Wissenschaft bewiesen, daß sie möglich war, und daß es ein System des menschlichen Wissens gebe, dessen Darstellung sie ist. Gelingt es uns nicht, so ist entweder überhaupt kein solches System, oder wir haben es nur nicht entdeckt, und müssen die Entdeckung desselben glücklicheren Nachfolgern überlassen. Geradezu behaupten, daß es überhaupt keines gebe, weil wir es nicht gefunden haben, ist eine Anmaßung, deren Widerlegung unter der Würde der ernsten Betrachtung ist.

[I, 55]

Zweiter Abschnitt.

Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre.

§ 3.

Einen Begriff wissenschaftlich erörtern — und es ist klar, daß hier von keiner andern, als dieser höchsten aller Erörterungen die Rede sein kann — nenne ich das, wenn man den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt angibt, d. i. zeigt, welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem andern sie durch ihn[1] bestimmt werde. Nun aber kann der Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt im System aller Wissenschaften ebensowenig einen Ort haben, als der des Wissens an sich im System des Wissens überhaupt: vielmehr ist er selbst der Ort für alle wissenschaftlichen Begriffe, und weiset ihnen ihre Stellen in sich selbst, und durch sich selbst an. Es ist klar, daß hier nur von einer hypothetischen Erörterung geredet werde, d. i. die Frage ist die: vorausgesetzt, daß es schon Wissenschaften gebe, und daß Wahrheit in ihnen sei (welches man vor der allgemeinen Wissenschaftslehre vorher gar nicht wissen kann), wie verhält sich die aufzustellende Wissenschaftslehre zu diesen Wissenschaften?

Auch diese Frage ist durch den bloßen Begriff derselben schon beantwortet. Die letztern verhalten sich zu der erstern, wie das Begründete zu seinem Grunde; sie weisen derselben ihre Stelle nicht an, aber jene weiset ihnen allen ihre Stellen in sich selbst[2] und durch sich selbst an. Demnach ist es hier bloß um eine weitere Entwicklung dieser Antwort zu tun.[3]

1. Die Wissenschaftslehre sollte eine Wissenschaft aller Wissenschaften sein. Hierbei entsteht zuvörderst die Frage: Wie kann sie verbürgen, daß sie nicht nur alle bis jetzt bekannten und

[1] A: dasselbe (Druckfehler statt denselben?)

[2] — nicht eigentlich in der Wissenschaftslehre, aber doch im Systeme des Wissens, dessen Abbildung sie sein soll — Marg. d. V.

[3] Die Zahlen 1—4 vor den nächsten Absätzen sind Zusatz von B.

erfundenen, sondern auch alle erfindbaren und möglichen Wissenschaften begründet, und daß sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens vollkommen erschöpft habe?[1] [I, 56]

2. Sie sollte in dieser Rücksicht allen Wissenschaften ihre Grundsätze geben. Alle Sätze demnach, die in irgendeiner besonderen Wissenschaft Grundsätze sind, sind zugleich auch einheimische Sätze der Wissenschaftslehre; ein und ebenderselbe Satz ist aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten: als ein in der Wissenschaftslehre enthaltener Satz, und als ein an der Spitze einer besonderen Wissenschaft stehender Grundsatz.[2] Die Wissenschaftslehre folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen, weiter; und die besondere Wissenschaft folgert aus dem gleichen Satze, als ihrem Grundsatze, auch weiter. Also folgt entweder in beiden Wissenschaften das Gleiche; alle besonderen Wissenschaften sind nicht nur ihrem Grundsatze, sondern auch ihren abgeleiteten Sätzen nach in der Wissenschaftslehre enthalten; und es gibt gar keine besondere Wissenschaft, sondern nur Teile einer und ebenderselben Wissenschaftslehre: oder es wird in beiden Wissenschaften auf verschiedene Art gefolgert, welches auch nicht möglich ist, da die Wissenschaftslehre allen Wissenschaften ihre Form geben soll: oder es muß zu einem Satze der bloßen Wissenschaftslehre noch etwas, das freilich nirgend anders her, als aus der Wissenschaftslehre entlehnt sein kann, hinzukommen, wenn er Grundsatz einer besonderen Wissenschaft werden soll. Es entsteht die Frage: welches ist das Hinzukommende, oder — da dieses Hinzukommende die Unterscheidung ausmacht — welches ist die bestimmte Grenze zwischen der Wissenschaftslehre überhaupt, und jeder besondern Wissenschaft?

3. Die Wissenschaftslehre sollte ferner in der gleichen Rücksicht allen Wissenschaften ihre Form bestimmen. Wie das geschehen könne, ist schon oben angezeigt. Aber es tritt eine andere Wissenschaft, unter dem Namen der Logik, mit den gleichen Ansprüchen uns in den Weg. Zwischen beiden muß entschieden, es muß untersucht werden, wie die Wissenschaftslehre sich zur Logik verhalte.

[1] Dies gegen Aenesidemus. Marg. d. V.
[2] als ein in ... Grundsatz ist Zusatz von B.

[I, 57] 4. Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft, und was sie in dieser Rücksicht zu leisten habe, ist oben bestimmt. Aber insofern sie bloße Wissenschaft, ein Wissen, in formeller Bedeutung[1] ist, ist sie Wissenschaft von irgend etwas; sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem Obigen klar, daß dieser Gegenstand kein andrer sei, als das System des menschlichen Wissens überhaupt.[2] Es entsteht die Frage: wie verhält sich die Wissenschaft, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande, als solchem?

§ 4. Inwiefern kann die Wissenschaftslehre sicher sein, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben?

Das bisherige wahre oder eingebildete menschliche Wissen ist nicht das menschliche Wissen überhaupt. Gesetzt ein Philosoph hätte das erstere wirklich umfaßt, und könnte[3] durch eine vollständige Induktion den Beweis führen, daß es in seinem Systeme enthalten sei, so hätte er dadurch der Aufgabe der Philosophie überhaupt[4] noch bei weitem keine Genüge getan: denn wie wollte er durch seine Induktion aus der bisherigen Erfahrung erweisen, daß auch in der Zukunft keine Entdeckung gemacht werden könne, die nicht unter sein System passe? — Nicht gründlicher würde die Ausflucht sein, daß er etwa nur das in der gegenwärtigen Sphäre der menschlichen Existenz mögliche Wissen habe erschöpfen wollen; denn wenn seine Philosophie nur für diese Sphäre gilt, so kennt er keine mögliche andre, er kennt demnach auch die Grenzen derjenigen nicht, die durch seine Philosophie erschöpft werden soll; er hat willkürlich eine Grenze gezogen, deren Gültigkeit er kaum durch etwas anderes, als durch die bisherige Erfahrung erweisen kann; welcher durch eine künftige Erfahrung

[1] ein Wissen . . Bedeutung ist Zusatz von B.

[2] Denn sie fragt: 1. Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? 2. Sie macht Ansprüche darauf, das auf einen einzigen Grundsatz gebaute menschliche Wissen zu erschöpfen. Marg. d. V.

[3] A: Philosoph könnte dasselbe wirklich umfaßt haben und

[4] A: er dadurch seiner Aufgabe

[5] A: Wahrheit

selbst innerhalb seiner vorgegebnen Sphäre, immer widersprochen werden könnte. Das menschliche Wissen überhaupt soll erschöpft werden, heißt, es soll unbedingt und schlechthin bestimmt werden, was der Mensch nicht bloß auf der jetzigen Stufe seiner Existenz, sondern auf allen möglichen und denkbaren Stufen derselben [I, 58] wissen könne.*)

Dies ist nur unter folgenden Bedingungen möglich: zuvörderst daß sich zeigen lasse, der aufgestellte Grundsatz sei erschöpft; und dann, es sei kein anderer Grundsatz möglich, als der aufgestellte.

Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i. wenn der Grundsatz notwendig auf alle aufgestellten Sätze führt, und alle aufgestellten Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen. Wenn kein Satz im

*) Auf einen möglichen Einwurf.[1] — Die eigentlichen Aufgaben des menschlichen Geistes sind freilich, sowohl ihrer Anzahl als ihrer Ausdehnung nach, unendlich; ihre Auflösung wäre nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich, welche an sich unmöglich ist: aber sie sind es nur[2] darum, weil sie gleich als unendlich gegeben werden. Es sind unendlich viele Radien eines unendlichen Zirkels, dessen Mittelpunkt gegeben ist; und so wie der Mittelpunkt gegeben ist, ist ja wohl der ganze unendliche Zirkel, und die unendlich vielen Radien desselben gegeben. Der eine Endpunkt derselben liegt freilich in der Unendlichkeit; aber der andere liegt im Mittelpunkte, und derselbe ist allen gemein. Der Mittelpunkt ist gegeben; die Richtung der Linien ist auch gegeben, denn es sollen gerade Linien sein: also sind alle Radien gegeben (einzelne Radien aus der unendlichen Anzahl derselben werden durch allmähliche Entwicklung unsrer ursprünglichen Begrenztheit[3] bestimmt, als wirklich zu ziehende; aber nicht gegeben; gegeben waren sie zugleich mit dem Mittelpunkte). Das menschliche Wissen ist den Graden nach unendlich, aber der Art nach ist es durch seine Gesetze vollständig bestimmt, und läßt sich gänzlich erschöpfen.[4]

[1] A: Einwurf, den aber nur ein Popularphilosoph machen könnte!

[2] nur ist Zusatz von B.

[3] A: werden durch Eindrücke vom Nicht-Ich

[4] Die Aufgaben liegen da und sind zu erschöpfen; aber sie sind nicht gelöst und können nicht gelöst werden. Marg. d. V.

ganzen System vorkommt, welcher wahr sein kann, wenn der Grundsatz falsch ist, oder falsch, wenn der Grundsatz wahr ist, so ist dies der negative Beweis, daß kein Satz zuviel in das System aufgenommen worden; denn derjenige, der nicht in das System gehörte, würde wahr sein können, wenn der Grundsatz falsch, oder falsch, wenn auch der Grundsatz wahr wäre. Ist der Grundsatz gegeben, so müssen alle Sätze gegeben sein; in ihm und durch ihn ist jeder einzelne[1] gegeben. Es ist aus dem,
[I, 59] was wir oben über die Verkettung der einzelnen Sätze in der Wissenschaftslehre gesagt haben, klar, daß diese Wissenschaft den angezeigten negativen Beweis unmittelbar in sich selbst und durch sich selbst führe. Durch ihn wird erwiesen, daß die Wissenschaft systematisch sei, daß alle ihre Teile in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen. — Die Wissenschaft ist ein System, oder sie ist vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann und dies gibt den positiven Beweis, daß kein Satz zu wenig[2] in das System aufgenommen worden. Die Frage ist nur die: wann und unter welchen Bedingungen kann kein Satz weiter gefolgert werden; denn es ist klar, daß das bloß relative und negative Merkmal: ich sehe nicht was weiter folgen könne, nichts beweist. Es könnte wohl nach mir ein anderer kommen, welcher da, wo ich nichts sah, etwas sähe. Wir bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise[3], daß schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anderes sein, als das, daß der Grundsatz selbst[4], von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch[5] das letzte Resultat sei. Dann wäre klar, daß wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen. — Es wird sich bei einstiger Aufstellung der Wissenschaft zeigen, daß sie diesen Kreislauf wirklich vollendet, und den Forscher gerade bei dem Punkte verläßt, von welchem sie mit ihm ausging; daß sie

[1] besondere. Marg. d. V.
[2] A: zu viel (Druckfehler?)
[3] zum Beweise ist Zusatz von B.
[4] selbst ist Zusatz von B.
[5] zugleich auch ist Zusatz von B.

also gleichfalls den zweiten positiven Beweis in sich selbst und durch sich selbst führt.*)

Aber, wenn auch der aufgestellte Grundsatz erschöpft, und auf ihn ein vollständiges System aufgebaut ist, so folgt daraus [I, 60] noch gar nicht, daß durch seine Erschöpfung das menschliche Wissen überhaupt erschöpft sei; wenn man nicht schon voraussetzt, was erwiesen werden sollte, daß jener Grundsatz der Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt sei. Zu jenem vollendeten Systeme kann freilich nichts mehr weder dazu noch davon getan werden; aber, was verhindert es denn, daß nicht etwa in der Zukunft, wenn auch bis jetzt sich keine Spur davon zeigen sollte, durch die vermehrte Erfahrung, Sätze zu dem menschlichen Bewußtsein gelangen könnten[1], die sich nicht auf jenen Grundsatz gründen, die also einen oder mehrere andere Grundsätze voraussetzen: kurz, warum sollten neben jenem vollendeten Systeme nicht noch ein oder mehrere andere Systeme im menschlichen Geiste bestehen können? Sie würden freilich weder mit jenem ersten, noch unter sich selbst den geringsten Zusammenhang, den kleinsten gemeinschaftlichen Punkt haben: aber das sollen sie auch nicht, wenn sie nicht ein einziges, sondern mehrere Systeme bilden[2]. Es müßte also, wenn die Unmöglichkeit solcher neuen Entdeckungen befriedigend dargetan werden sollte, erwiesen werden, daß nur ein einziges System im menschlichen Wissen sein könne. — Da dieser Satz, daß alles menschliche Wissen nur ein einiges in sich selbst zusammenhängendes Wissen ausmache[3], selbst ein Bestandteil des menschlichen Wissens sein müßte[4], so könnte er sich auf nichts anderes gründen, als auf

*) Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle anderen Wissenschaften sind unendlich, und können nie vollendet werden; denn sie laufen nicht wieder in ihren Grundsatz zurück. Die Wissenschaftslehre hat dies für alle zu beweisen und den Grund davon anzugeben.

[1] A: sollten [2] A: bilden sollen
[3] A: Da dieser Satz, daß das System ein einziges sei
[4] A: sollte

den als[1] Grundsatz alles menschlichen Wissens aufgestellten Satz und nirgendsher bewiesen werden, als aus demselben. Hierdurch wäre nun, vor der Hand wenigstens, soviel gewonnen, daß ein anderer etwa einmal zum menschlichen Bewußtsein gelangender Grundsatz nicht bloß ein anderer, und von dem aufgestellten Grundsatze verschiedener, sondern auch ein demselben der Form nach widersprechender[2] sein müßte. Denn unter der obigen Voraussetzung müßte im aufgestellten Grundsatze der Satz enthalten sein: im menschlichen Wissen ist ein einiges System. Jeder Satz nun, der nicht zu diesem einigen Systeme gehören sollte, wäre von diesem Systeme nicht bloß verschieden, sondern[3] wider-
[I, 61] spräche ihm sogar, inwiefern jenes System das einige mögliche sein sollte, schon durch sein bloßes Dasein geradezu. Er widerspräche jenem abgeleiteten Satze der Einigkeit des Systems; und da alle Sätze jenes Systems unter sich unzertrennlich zusammenhängen, wenn irgendeiner wahr ist, notwendig alle wahr, wenn irgendeiner falsch ist, notwendig alle falsch sein sollen, einem jeden Satze desselben, und insbesondere auch dem Grundsatze. Vorausgesetzt, daß auch dieser fremde Satz auf die oben beschriebene Weise systematisch im Bewußtsein begründet wäre, so müßte das System, zu welchem er gehörte, um des bloß formellen Widerspruchs seines Daseins willen, dem ganzen ersten Systeme auch *materialiter* widersprechen, und auf einem dem ersten Grundsatze geradezu entgegengesetzten Grundsatze beruhen; so daß, wenn der erstere z. B. der wäre: Ich bin Ich, — der zweite sein müßte: Ich bin nicht Ich.

---

[1] als ist Zusatz von B; ebenso die gleich folgenden Worte: aufgestellten Satz.

[2] A: auch ein demselben gerade entgegengesetzter

[3] Die folgenden Worte bis zum Schluß des Absatzes lauten in A: ihm, insofern jenes System das einige sein sollte, sogar entgegengesetzt und müßte auf einem Grundsatze beruhen, in welchem der Satz läge: Das menschliche Wissen ist nicht ein einiges System. Man müßte durch weiteres Zurückschließen auf einen dem ersten Grundsatze geradezu entgegengesetzten Grundsatz kommen; und wenn der erstere z. B. hieße: Ich bin Ich, so müßte der andere heißen: Ich bin Nicht-Ich.

Aus diesem Widerspruche soll und kann nun nicht geradezu die Unmöglichkeit eines solchen zweiten Grundsatzes gefolgert werden. Wenn im ersten Grundsatze der Satz liegt: das System des menschlichen Wissens sei ein einiges, so liegt freilich auch der darin, daß diesem einigen Systeme nichts widersprechen müsse; aber beide Sätze sind ja erst Folgerungen aus ihm selbst, und so wie die absolute Gültigkeit alles dessen, was aus ihm folgt, angenommen wird, wird ja schon angenommen, daß er absolut-erster und einziger Grundsatz sei und im menschlichen Wissen schlechthin gebiete. Also ist hier ein Zirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man tut recht wohl daran, diesen Zirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerate. Er ist folgender: Wenn der Satz X[1] erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einiges System; denn das letztere folgt aus dem Satze X[1]: Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System sein soll, so ist der Satz X[1], der wirklich (laut der aufgestellten Wissenschaft) ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und das auf ihn gegründete System ist jenes [I, 62] einige System des menschlichen Wissens.

Über diesen Zirkel hat man nun nicht Ursache betreten zu sein. Verlangen, daß er gehoben werde, heißt verlangen, daß das menschliche Wissen völlig grundlos sei, daß es gar nichts schlechthin Gewisses geben, sondern daß alles menschliche Wissen nur bedingt sein, und daß kein Satz an sich, sondern jeder nur unter der Bedingung gelten solle, daß derjenige, aus dem er folgt, gelte, mit einem Worte, es heißt behaupten, daß es überhaupt keine unmittelbare, sondern nur vermittelte Wahrheit gebe — und ohne etwas, wodurch sie vermittelt wird.[2] Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen, was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i. wenn er nicht existierte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte.

---

[1] A: der Satz R

[2] mit einem Worte ... wird ist Zusatz von B.

§ 5. Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besondern durch sie begründeten Wissenschaft scheidet?

Wir fanden oben (§ 3), daß ein und ebenderselbe Satz nicht in der gleichen Beziehung ein Satz der allgemeinen Wissenschaftslehre und ein Grundsatz irgendeiner besondern Wissenschaft sein könne; sondern daß etwa noch etwas hinzukommen müsse, wenn er das letztere sein soll. — Das, was hinzukommen muß, kann nirgend anders her, als aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entlehnt sein, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist; aber es muß dort nicht in eben dem Satze liegen, der jetzt durch den Zusatz desselben zum Grundsatze einer besondern Wissenschaft[1] erhoben werden soll; denn sonst wäre er schon dort Grundsatz, und wir hätten keine Grenze zwischen der besondern Wissenschaft und den Teilen der allgemeinen Wissenschaftslehre. Es muß demnach etwa ein einzelner Satz der Wissenschaftslehre sein, der mit dem Satze, der Grundsatz werden soll, vereinigt wird. — Da wir hier nicht einen unmittelbaren aus dem Begriffe[2] der Wissenschaftslehre selbst hervor-
[I, 63] gehenden[3], sondern einen aus der Voraussetzung, daß es außer ihr wirklich noch andere von ihr getrennte Wissenschaften gebe, entspringenden Einwurf zu beantworten haben, so können wir ihn nicht anders, als gleichfalls durch eine Voraussetzung beantworten; und wir haben vor der Hand genug getan, wenn wir nur irgendeine Möglichkeit der geforderten Begrenzung aufzeigen. Daß sie die wahre Grenze angebe — ob es gleich wohl der Fall sein dürfte — können und sollen wir hier nicht beweisen.

Man setze demnach, die Wissenschaftslehre enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle — sei es[4] nun bedingt oder unbedingt — gezwungen und notwendig vollbringt; sie stelle aber dabei, als höchsten Erklärungsgrund jener notwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen

[1] A: Grundsatze einer Wissenschaftslehre
[2] A: den Begriffen
[3] A: entlehnten
[4] A: er

desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nötigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die Wissenschaftslehre ein notwendiges und ein nicht notwendiges oder freies Handeln gegeben. Die Handlungen des menschlichen Geistes, insofern er notwendig handelt, wären durch sie bestimmt, nicht aber insofern er frei handelt. — Man setze ferner: auch die freien Handlungen sollten, aus irgendeinem Grunde, bestimmt werden, so könnte das nicht in der Wissenschaftslehre geschehen, müßte aber doch, da von Bestimmung die Rede ist, in Wissenschaften, und also in besondern Wissenschaften geschehen. Der Gegenstand dieser freien Handlungen könnte nun kein anderer sein, als das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Notwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätt und sie überall nichts gibt, als das Notwendige. Demnach müßte im Grundsatz einer besondern Wissenschaft eine Handlung, die die Wissenschaftslehre frei gelassen hätte, bestimmt werden: die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsatze das Notwendige und die Freiheit überhaupt, die besondere Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre auf das Feld einer be- [I, 64] sondern Wissenschaft hinüber. — Ich mache mich durch zwei Beispiele deutlich.

Die Wissenschaftslehre gibt als notwendig den Raum, und den Punkt als absolute Grenze; aber sie läßt der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punkt zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, z. B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen, und dadurch eine Linie[1] zu ziehen, sind wir nicht mehr im Gebiete

[1] Hier folgt in A die Anmerkung: Eine Frage an die Mathematiker! — Liegt nicht der Begriff des Geraden schon im Begriffe der Linie? Gibt es andre Linien als gerade? und ist die sogenannte krumme Linie etwas anderes, als eine Zusammenreihung unendlich vieler, unendlich naher Punkte? Der Ursprung derselben als Grenzlinie des unendlichen Raums (von dem Ich als Mittelpunkte werden unendlich viele unendliche Radien gezogen, denen aber unsere eingeschränkte Einbildungskraft doch einen

der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Boden einer besondern Wissenschaft, welche Geometrie heißt. Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Konstruktion in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und diese[1] ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abgeschnitten.

Durch die Wissenschaftslehre ist eine ihrem Sein und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur[2], und die Gesetze, nach denen sie[3] beobachtet werden soll und
[I, 65] muß[4], als notwendig gegeben: aber die Urteilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht, oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze sowohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will, auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden, z. B. den menschlichen Körper als rohe oder

Endpunkt setzen muß; diese Endpunkte als Eins gedacht sind die ursprüngliche Kreislinie) scheint mir dafür zu bürgen; und es wird daraus klar, daß, und warum die Aufgabe, sie durch eine gerade Linie zu messen, unendlich ist, und nur in einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen erfüllt werden könnte. — Gleichfalls wird daraus klar, warum die gerade Linie sich nicht definieren läßt.

[1] A: sie

[2] A: Durch die Wissenschaftslehre sind ein von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin unabhängiges Nicht-Ich

[3] A: es

[4] Hier folgt in A die Anmerkung: So sonderbar dies manchem Naturforscher vorkommen möge, so wird es sich doch zu seiner Zeit zeigen, daß es sich streng erweisen läßt: daß er selbst erst die Gesetze der Natur, die er durch Beobachtung von ihr zu lernen glaubt, in sie hineingelegt habe, und daß sie sich, das kleinste, wie das größte, der Bau des geringfügigsten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher
[I, 65] aus dem Grundsatze alles menschlichen Wissens ableiten lassen. Es ist wahr, daß kein Naturgesetz und überhaupt kein Gesetz zum Bewußtsein kommt, wenn nicht ein Gegenstand gegeben wird, auf den es angewandt werden kann; es ist wahr, daß nicht alle Gegenstände notwendig, und nicht alle in dem gleichen Grade damit übereinkommen müssen; es ist wahr, daß kein einziger ganz und völlig mit ihnen übereinkommt, noch übereinkommen kann: aber eben darum ist es wahr, daß wir sie nicht durch Beobachtung lernen, sondern sie aller Beobachtung zum Grunde legen, und daß es nicht sowohl Gesetze für die von uns unabhängige Natur, als Gesetze für uns selbst sind, wie wir die Natur zu beobachten haben.

organisierte oder als animalisch belebte Materie zu betrachten. Sobald aber die Urteilskraft die Aufgabe erhält, einen bestimmten Gegenstand nach einem bestimmten Gesetze zu beobachten[1], um zu sehen, ob und inwiefern er mit demselben übereinkomme oder nicht, ist sie nicht mehr frei, sondern unter einer Regel; und wir sind demnach nicht mehr in der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Felde einer andern Wissenschaft, welche die Naturwissenschaft heißt. Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebnen Gegenstand an jedes in unserm Geiste gegebne Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regellosen Einwirkungen der Natur auf uns), die man sich willkürlich aufgibt, und denen die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft genugsam von der Wissenschaftslehre überhaupt geschieden.

Also sieht man schon hier — welches wir bloß im Vorbeigehen erinnern — warum bloß die Wissenschaftslehre absolute Totalität haben, alle besondern Wissenschaften aber unendlich sein werden. [I, 66] Die Wissenschaftslehre enthält bloß das Notwendige; ist dies in jeder Betrachtung notwendig, so ist es dasselbe auch in Absicht der Quantität, d. h. es ist notwendig begrenzt. Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit, sowohl die unseres Geistes als der von uns schlechthin unabhängigen Natur[2]. Soll dieses wirkliche Freiheit sein, und soll sie schlechthin unter keinem Gesetze stehen, so läßt sich ihr auch kein Wirkungskreis vorschreiben, welches ja durch ein Gesetz geschehen müßte. Ihr Wirkungskreis ist demnach unendlich. — Man hat also von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfektibilität des menschlichen Geistes zu besorgen, sie wird dadurch gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr völlig sicher und außer Zweifel gesetzt, und es wird ihr eine Aufgabe angewiesen, die sie in Ewigkeit nicht endigen kann.

[1] Z. B. ob tierisches Leben sich aus dem bloß Unorganischen erklären lasse, ob etwa Kristallisation der Übergang von der chemischen Verbindung zur Organisation sei, ob magnetische und elektrische Kraft im Wesen einerlei, oder verschieden seien usw. Marg. d. V.

[2] A: Geistes als die des von uns schlechthin unabhängigen Nicht-Ich.

§ 6. Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondre zur Logik?

Die Wissenschaftslehre soll für alle möglichen Wissenschaften die Form aufstellen. — Nach der gewöhnlichen Meinung, an der wohl auch etwas Wahres sein mag, tut die Logik das gleiche. Wie verhalten sich diese beiden Wissenschaften, und wie verhalten sie sich insbesondere in Absicht jenes Geschäfts, das beide sich anmaßen?

Sobald man sich erinnert, daß die Logik allen möglichen Wissenschaften bloß und allein die Form, die Wissenschaftslehre aber nicht die Form allein, sondern auch den Gehalt geben solle, so ist ein leichter Weg eröffnet, um in diese höchst wichtige Untersuchung einzudringen. In der Wissenschaftslehre ist die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das innigste vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die bloße Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, so sind sie nicht zugleich Sätze der Wissenschaftslehre, sondern sie sind von ihnen verschieden; und folglich ist auch die ganze Wissenschaft weder
[I, 67] die Wissenschaftslehre selbst, noch etwa ein Teil von ihr; sie ist, so sonderbar dies auch bei der gegenwärtigen Verfassung der Philosophie jemandem vorkommen möge, überhaupt keine philosophische, sondern sie ist eine eigne, abgesonderte Wissenschaft, wodurch jedoch ihrer Würde gar kein Abbruch geschehen soll.

Ist sie dies, so muß sich eine Bestimmung der Freiheit aufzeigen lassen, mit welcher das wissenschaftliche Verfahren aus dem Gebiete der Wissenschaftslehre auf das der Logik übertrete, und bei welcher sonach die Grenze zwischen beiden Wissenschaften liege. Eine solche Bestimmung der Freiheit ist denn auch leichtlich nachzuweisen[1]. In der Wissenschaftslehre nämlich[2] sind Gehalt und Form notwendig vereinigt. Die Logik soll die bloße

[1] A: muß sich eine Bestimmung der Freiheit aufzeigen lassen, durch welche zwischen ihr und der allgemeinen Wissenschaftslehre die Grenze gezogen werde, und diese ist denn auch leicht aufzufinden.

[2] nämlich ist Zusatz von B.

Form, vom Gehalte abgesondert, aufstellen; diese Absonderung kann, da sie keine ursprüngliche ist, nur durch Freiheit geschehen. Die freie Absonderung der bloßen Form vom Gehalte wäre es sonach, durch welche eine Logik zustande käme. Man nennt eine solche Absonderung[1] Abstraktion; und demnach besteht das Wesen der Logik in der Abstraktion von allem Gehalt der Wissenschaftslehre.

Auf diese Art wären die Sätze der Logik bloß Form, welches unmöglich ist; denn es liegt im Begriffe des Satzes überhaupt, daß er beides, Gehalt sowohl als Form, habe. (§ 1.) Mithin müßte das, was in der Wissenschaftslehre bloße Form ist, in der Logik Gehalt sein, und dieser Gehalt bekäme wieder die allgemeine Form der Wissenschaftslehre, die aber hier bestimmt als Form eines logischen Satzes gedacht würde. Diese zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form[2] zu ihrem eignen Gehalte[3] wird, und in sich selbst zurückkehrt[4], heißt Reflexion. Keine Abstraktion ist ohne Reflexion; und keine Reflexion ohne Abstraktion möglich. Beide Handlungen, voneinander abgesondert gedacht, und jede für sich betrachtet, sind[5] Handlungen der Freiheit; wenn in eben dieser Absonderung beide[6] aufeinander bezogen werden, so ist unter Bedingung der einen, die zweite notwendig; für das synthetische Denken aber sind beide nur eine und [I, 68] ebendieselbe Handlung, angesehen von zwei Seiten[7].

Hieraus ergibt sich das bestimmte Verhältnis der Logik zur Wissenschaftslehre. Die erstere begründet nicht die letztere, sondern die letztere begründet die erstere: Die Wissenschaftslehre kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und

---

[1] A: vom Gehalte abgesondert, aufstellen; diese Absonderung ist an sich nicht notwendig, sondern sie geschieht bloß durch Freiheit; mithin muß in der Logik die Freiheit bestimmt werden, eine solche Absonderung vorzunehmen. Man nennt sie

[2] überhaupt. Marg. d. V.

[3] A: zur Form der Form selbst, als ihres Gehalts

[4] und in .. zurückkehrt ist Zusatz von B.

[5] A: An sich betrachtet sind beides

[6] A: wenn sie aber gegenseitig

[7] für das synthetische ... Seiten ist Zusatz von B.

man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken; hingegen muß jeder logische Satz, und die ganze Logik aus der Wissenschaftslehre bewiesen werden; — es muß gezeigt werden, daß die in der letztern[1] aufgestellten Formen wirkliche Formen eines gewissen Gehaltes in der Wissenschaftslehre seien. Also entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik.

Ferner, die Wissenschaftslehre wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die Wissenschaftslehre bedingt und bestimmt. Die Wissenschaftslehre bekommt nicht etwa von der Logik ihre Form, sondern sie hat sie in sich selbst, und stellt sie erst für die mögliche Abstraktion durch Freiheit auf. Im Gegenteil aber bedingt die Wissenschaftslehre die Gültigkeit und Anwendbarkeit logischer Sätze. Die Formen, welche die letztere aufstellt, dürfen in dem gewöhnlichen Geschäfte des Denkens und in den besondern Wissenschaften auf keinen[2] andern Gehalt angewendet werden, als auf denjenigen, den sie schon in der Wissenschaftslehre in sich fassen — nicht notwendig auf den ganzen Gehalt, den sie dort in sich fassen, denn dadurch würde keine besondere Wissenschaft entstehen, sondern nur Teile der Wissenschaftslehre wiederholt werden, aber doch notwendig auf einen Teil desselben, auf einen in und mit jenem Gehalt begriffenen Gehalt. Außer jener Bedingung ist die durch ein solches Verfahren zustande gebrachte besondere Wissenschaft ein Luftgebäude, so logisch richtig auch in derselben gefolgert sein möge[3].[4]

[I, 69] Endlich, die Wissenschaftslehre ist notwendig — nicht eben als deutlich gedachte, systematisch aufgestellte Wissenschaft, aber doch als Naturanlage — die Logik aber ist ein künstliches Produkt des menschlichen Geistes in seiner Freiheit. Ohne die erstere

[1] A: in ihr

[2] A (kürzer): Im Gegenteil aber bedingt die Wissenschaftslehre die Anwendung der Logik: die Formen, die sie aufstellt, dürfen auf keinen

[3] so logisch . . möge ist Zusatz von B.

[4] So die vorkantischen dogmatischen Systeme, die einen falschen Begriff des Dinges aufstellten. Marg. d. V.

würde überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich sein; ohne die letztere würden alle Wissenschaften nur später haben zustande gebracht werden können. Die erstere ist die ausschließende Bedingung aller Wissenschaft; die letztere ist eine höchst wohltätige Erfindung, um den Fortgang der Wissenschaften zu sichern und zu erleichtern.

Ich trage das hier systematisch abgeleitete in Beispielen vor: A = A ist ohne Zweifel ein logisch richtiger Satz, und insofern er das ist, ist seine Bedeutung die: wenn A gesetzt ist, so ist A gesetzt. Es entstehen hierbei die zwei Fragen: Ist denn A gesetzt? — und inwiefern und warum ist A gesetzt, wenn es gesetzt ist — oder[1] wie hängt jenes Wenn und dieses So überhaupt zusammen?

Setzet: A im obigen Satze bedeute Ich, und habe also seinen bestimmten Gehalt: so hieße der Satz zuvörderst: Ich bin Ich: oder wenn ich gesetzt bin, so bin ich gesetzt. Aber, weil das Subjekt des Satzes das absolute Subjekt, das Subjekt schlechthin ist, so wird in diesem einzigen Falle, mit der Form des Satzes zugleich sein innerer Gehalt gesetzt: Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe. Ich bin, weil ich bin. — Die Logik also sagt: Wenn A ist, ist A; die Wissenschaftslehre: Weil A (dieses bestimmte A = Ich)[2] ist, ist A. Und hierdurch würde die Frage: Ist denn A (dieses bestimmte A)[3] gesetzt? so beantwortet: Es ist gesetzt, denn es ist gesetzt. Es ist unbedingt und schlechthin gesetzt.[4]

Setzet: A in obigem Satze bedeute nicht das Ich, sondern irgend etwas anderes, so läßt sich aus dem Obigen die Bedingung einsehen, unter welcher man sagen könne: A ist gesetzt; und wie man berechtigt sei zu schließen: Wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. — Nämlich der Satz: A = A gilt ursprünglich nur vom Ich; er ist von dem Satze der Wissenschaftslehre: [I, 70] Ich bin Ich, abgezogen; aller Gehalt also, worauf er anwendbar sein soll, muß im Ich liegen, und unter ihm enthalten sein. Kein

[1] oder ist Zusatz von B.
[2] (dieses ... Ich) ist Zusatz von B.
[3] (dieses ... A) ist Zusatz von B.
[4] Der letzte Satz ist Zusatz von B.

A also kann etwas anderes sein, als ein im Ich gesetztes, und nun hieße der Satz so: Was im Ich gesetzt ist, ist gesetzt; ist A im Ich gesetzt, so ist es gesetzt (insofern es nämlich gesetzt ist, als möglich, wirklich oder notwendig), und so ist er unwidersprechlich wahr, wenn das Ich Ich sein soll. — Ist ferner das Ich gesetzt, weil es gesetzt ist, so ist alles, was im Ich gesetzt ist, gesetzt, weil es gesetzt ist; und wenn nur A etwas im Ich Gesetztes ist, so ist es gesetzt, wenn es gesetzt ist; und die zweite Frage ist auch beantwortet.

§ 7. Wie verhält sich die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande?[1]

Jeder Satz in der Wissenschaftslehre hat Form und Gehalt: man weiß etwas; und es ist etwas, wovon man es weiß. Nun aber ist ja die Wissenschaftslehre selbst die Wissenschaft von etwas; nicht aber dieses Etwas selbst. Mithin wäre dieselbe überhaupt mit allen ihren Sätzen Form eines gewissen vor derselben vorhandenen Gehalts. Wie verhält sie sich zu diesem Gehalte, und was folgt aus diesem Verhältnis?

Das Objekt der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt. Was ist nun diese neue Form; wie ist sie von der Form, die vor der Wissenschaft vorher vorhanden sein muß, unterschieden; und wie ist die Wissenschaft überhaupt von ihrem Objekte unterschieden?

Was unabhängig von der Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist, können wir auch die Handlungen desselben nennen. Diese sind das Was, das vorhanden ist; sie geschehen auf eine ge-
[I, 71] wisse bestimmte Art; durch diese bestimmte Art unterscheidet sich die eine von der andern; und dieses ist das Wie. Im menschlichen Geiste ist also ursprünglich vor unserem Wissen vorher Gehalt und Form, und beide sind unzertrennlich verbunden;

[1] Es ist zu merken, daß von dieser Frage bis jetzt völlig abstrahiert worden, daß also alles Vorhergehende nach der Beantwortung derselben zu modifizieren ist. Marg. d. V.

jede Handlung geschieht auf eine bestimmte Art nach einem Gesetze, und dieses Gesetz bestimmt die Handlung. Es ist, wenn alle diese Handlungen unter sich zusammenhängen, und unter allgemeinen, besonderen und einzelnen Gesetzen stehen, für die etwaigen Beobachter auch ein System vorhanden.

Es ist aber gar nicht notwendig, daß diese Handlungen wirklich der Zeitfolge[1] nach in jener systematischen Form, in welcher sie als voneinander dependierend werden abgeleitet werden,[2] eine nach der andern, in unserm Geiste vorkommen; daß etwa[3] die, welche alle unter sich faßt, und das höchste, allgemeinste Gesetz gibt, zuerst, sodann die, welche weniger unter sich faßt usf. vorkommen; ferner ist auch das gar nicht die Folge, daß sie alle rein und unvermischt vorkommen, so daß nicht mehrere, die durch einen etwaigen Beobachter gar wohl zu unterscheiden wären, als eine einzige erscheinen sollten. Z. B. die höchste Handlung der Intelligenz[4] sei die, sich selbst[5] zu setzen, so ist gar nicht notwendig, daß diese Handlung der Zeit nach die erste sei, die zum deutlichen Bewußtsein komme; und ebensowenig ist notwendig, daß sie jemals rein zum[6] Bewußtsein komme, daß die Intelligenz[7] je fähig sei, schlechthin zu denken: Ich bin, ohne zugleich etwas anderes zu denken, das nicht sie selbst sei.[8]

Hierin liegt nun der ganze Stoff einer möglichen Wissenschaftslehre, aber nicht die Wissenschaft selbst. Um diese zustande zu bringen, dazu gehört noch eine, unter jenen Handlungen allen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nämlich die, seine Handlungsart überhaupt zum Bewußtsein zu erheben. Da sie unter jenen Handlungen, welche alle notwendig, und die notwendigen[9] alle sind, nicht enthalten sein soll, so muß es eine

[1] A: Folge
[2] in welcher sie ... werden ist Zusatz von B.
[3] etwa ist Zusatz von B.
[4] A: Handlung des menschlichen Geistes
[5] A: die, seine eigene Existenz
[6] A: jemals zum reinen
[7] A: der menschliche Geist
[8] A: ohne zugleich zu denken, daß irgend etwas nicht Ich sei.
[9] A: notwendig

Handlung der Freiheit sein. — Die Wissenschaftslehre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft sein soll, gerade so, wie alle möglichen Wissenschaften, insofern sie systematisch
[I,72] sein sollen, durch eine Bestimmung der Freiheit; welche letztre hier insbesondre bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz[1] überhaupt zum Bewußtsein zu erheben; und die Wissenschaftslehre ist von andern Wissenschaften nur dadurch unterschieden, daß das Objekt der letzteren selbst eine freie Handlung, das Objekt der ersteren aber notwendige Handlungen sind.

Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die notwendige Handlung der Intelligenz[2], als Gehalt in eine neue Form, die Form des Wissens, oder des Bewußtseins aufgenommen, und demnach ist jene Handlung eine Handlung der Reflexion. Jene notwendigen Handlungen werden aus der Reihe, in der sie etwa an sich vorkommen mögen, getrennt und von aller Vermischung rein aufgestellt; mithin ist jene Handlung auch eine Handlung der Abstraktion. Es ist unmöglich zu reflektieren, ohne abstrahiert zu haben.

Die Form des Bewußtseins, in welche die notwendige Handlungsart der Intelligenz[3] überhaupt aufgenommen werden soll, gehört ohne Zweifel selbst zu den notwendigen Handlungsarten desselben; ihre[4] Handlungsart wird in sie ohne Zweifel gerade so aufgenommen, wie alles, was darin aufgenommen wird: es hätte also an sich keine Schwierigkeit die Frage zu beantworten: woher denn zum Behuf einer möglichen Wissenschaftslehre diese Form kommen sollte. Aber, überhebt man sich der Frage über die Form, so fällt die ganze Schwierigkeit in die Frage über den Stoff. — Soll die notwendige Handlungsart der Intelligenz[5] an sich in die Form des Bewußtseins aufgenommen werden, so müßte sie schon als solche bekannt sein, sie müßte mithin in diese Form schon aufgenommen sein; und wir wären in einem Zirkel eingeschlossen.

---

[1] A: Handlungsart des menschlichen Geistes

[2, 3] A: des menschlichen Geistes

[4] A: seine

[5] A: des menschlichen Geistes

Diese Handlungsart überhaupt, soll nach dem obigen durch eine reflektierende Abstraktion von allem, was nicht sie ist, abgesondert werden. Diese Abstraktion geschieht durch Freiheit, und die philosophierende Urteilskraft[1] wird in ihr gar nicht durch blinden Zwang geleitet. Die ganze Schwierigkeit ist also in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Absonderung? wie weiß der Philosoph[2], was er als not- [I, 73] wendige Handlungsweise der Intelligenz[3] aufnehmen und was er als ein Zufälliges[4] liegen lassen solle[5]?

Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum Bewußtsein erheben soll, schon dazu erhoben ist; welches sich widerspricht. Also gibt es für dieses Geschäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der menschliche Geist macht mancherlei Versuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über. Er wird anfangs durch dunkle Gefühle*)

*) Es erhellet daraus, daß der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringern Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler; nur in einer andern Art. Der letztere bedarf des Schönheits-, jener des Wahrheits-Sinnes; dergleichen es allerdings gibt.

Es hat sich — ich sehe nicht recht ein, wie und warum — ein sonst achtungswürdiger philosophischer Schriftsteller über die unschuldige Äußerung der obenstehenden Anmerkung ein wenig ereifert. „Man möge das leere Wort Genie Seiltänzern, französischen Köchen — schönen Geistern, Künstlern usw. überlassen; und für solide Wissenschaften lieber eine Theorie des Erfindens aufstellen.“ — Ja wohl sollte man das; und es wird ganz sicher geschehen, sobald die Wissenschaft überhaupt bis zur Möglichkeit einer solchen Erfindung vorgerückt sein wird. Aber inwiefern steht denn die obige Äußerung mit einem solchen Vorhaben in Widerspruche? — Und wie wird denn eine solche Theorie des Erfindens selbst erfunden werden? Etwa durch eine Theorie der Erfindung einer Theorie des Erfindens? Und diese?[6]

1, 2 A: der menschliche Geist

3 als notwendige ... Intelligenz ist Zusatz von B.

4 was ... Zufälliges ist Zusatz von B.

5 A: wolle

6 Der zweite Absatz dieser Anmerkung ist Zusatz von B.

(deren Ursprung und Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat) geleitet; und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, und[1] wären noch immer der Erdkloß, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten. — Dies bestätigt[2] denn auch die Geschichte der Philosophie; und wir haben jetzt den eigentlichen Grund angegeben, warum dasjenige, was doch in jedem menschlichen Geiste offen da liegt, und was jeder mit Handen greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, erst nach mannigfaltigem Herumirren zum Bewußtsein einiger wenigen gelangte. Alle Philosophen sind auf das aufgestellte Ziel ausge-
[I, 74] gangen, alle haben durch Reflexion die notwendige Handlungsart der Intelligenz[3] von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophierende Urteilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen.

Da aber jene Reflexion, nicht insofern sie überhaupt vorgenommen wird oder nicht, denn in dieser Rücksicht ist sie frei; sondern insofern sie nach Gesetzen vorgenommen wird, — insofern unter der Bedingung, daß sie überhaupt stattfinde, die Art derselben bestimmt ist — auch zu den notwendigen Handlungsweisen der Intelligenz[4] gehört, so müssen die Gesetze derselben im System dieser Handlungsweisen[5] überhaupt vorkommen; und man kann hinterher, nach Vollendung der Wissenschaft, allerdings einsehen, ob man denselben Genüge geleistet habe oder nicht. Man dürfte also glauben, daß wenigstens hinterher ein evidenter Beweis der Richtigkeit unseres wissenschaftlichen Systems als eines solchen möglich wäre.

Aber die Reflexionsgesetze, die wir im Gange der Wissenschaft als die einzig-möglichen, durch welche eine Wissenschafts-

[1] A: und wir
[2] A: Dies ist
[3] A: Handlungsart des menschlichen Geistes
[4] A: Handlungsweisen des menschlichen Geistes
[5] A: System des menschlichen Geistes

lehre zustande kommen könne[1], finden, — wenn sie auch mit denen, die wir als die Regel unseres Verfahrens hypothetisch voraussetzten, übereinstimmen, sind doch selbst das Resultat von ihrer vorherigen Anwendung; und es entdeckt sich sonach[2] hier ein neuer Zirkel: Wir haben gewisse Reflexionsgesetze vorausgesetzt, und finden jetzt im Verlaufe der Wissenschaft die gleichen als die einzig-richtigen[3], also — haben wir in unserer Voraussetzung ganz recht gehabt, und unsre Wissenschaft ist der Form nach richtig.[4] Wenn wir andere vorausgesetzt hätten, so würden wir ohne Zweifel in der Wissenschaft auch andere als die einzig-richtigen[5] gefunden haben; es fragt sich nur, ob sie mit den vorausgesetzten übereingestimmt haben würden oder nicht; hätten sie nicht mit ihnen übereingestimmt, so war allerdings sicher, daß entweder die vorausgesetzen, oder die gefundenen, oder am wahrscheinlichsten beide falsch waren. Wir können also in dem Beweise hinterher nicht auf die angezeigte [I, 75] fehlerhafte Art im Zirkel schließen; sondern wir schließen aus der Übereinstimmung des Vorausgesetzten und des Gefundenen[6] auf die Richtigkeit des Systems. Dieses ist aber nur ein negativer Beweis, der bloße Wahrscheinlichkeit begründet. Stimmen die vorausgesetzten und die gefundenen Reflexionen nicht überein, so ist das System sicher falsch. Stimmen sie überein, so kann es richtig sein. Aber es muß nicht notwendig richtig sein; denn obgleich, wenn im menschlichen Wissen nur ein System ist, bei richtigem Folgern eine solche Übereinstimmung sich nur auf eine Art finden kann, so bleibt doch immer der Fall möglich, daß die Übereinstimmung von ungefähr durch zwei oder mehrere, Übereinstimmung bewirkende unrichtige Folgerungen hervorgebracht sei. — Es ist, als ob ich die Probe der Division durch die Multiplikation mache. Bekomme ich nicht die begehrte Größe als Produkt, sondern irgendeine

[1] als die einzig . . . könne ist Zusatz von B.
[2] sonach ist Zusatz von B.
[3] als die einzig richtigen ist Zusatz von B.
[4] A (kürzer): also sind die vorausgesetzten die einzig-richtigen.
[5] als die einzig-richtigen ist Zusatz von B.
[6] des Vorausgesetzten . . Gefundenen ist Zusatz von B.

andre, so habe ich sicher irgendwo falsch gerechnet; bekomm' ich sie, so ist wahrscheinlich, daß ich richtig gerechnet habe, aber auch bloß wahrscheinlich; denn ich könnte in der Division und Multiplikation den gleichen Fehler gemacht haben, etwa in beiden gesagt haben $5 \times 9 = 36$; und so bewiese die Übereinstimmung nichts. — So die Wissenschaftslehre; sie ist nicht bloß die Regel, sondern sie ist zugleich die Rechnung. Wer an der Richtigkeit unseres Produkts zweifelt, zweifelt nicht eben an dem ewig gültigen Gesetze, daß man den einen Faktor so vielmal setzen müsse, als der andere Einheiten habe; es liegt ihm vielleicht ebensosehr am Herzen als uns, und er zweifelt bloß daran, ob wir es wirklich beobachtet haben.

Es bleibt demnach, selbst bei der höchsten Einheit des Systems, welches die negative Bedingung seiner Richtigkeit ist, noch immer etwas übrig, das nie streng erwiesen, sondern nur als wahrscheinlich angenommen werden kann, nämlich, daß diese Einheit selbst nicht von ungefähr durch unrichtige Folgerung entstanden sei. Man kann mehrere Mittel anwenden, um diese Wahrscheinlichkeit zu erhöhen; man kann die Reihe der Sätze zu mehreren Malen, wenn sie unserm Gedächtnis nicht mehr gegenwärtig sind, durch-
[I, 76] denken; man kann den umgekehrten Weg machen, und vom Resultate zum Grundsatze zurück gehen; man kann über seine Reflexion selber wider reflektieren usf.: die Wahrscheinlichkeit wird immer größer, aber nie wird Gewißheit, was bloße Wahrscheinlichkeit war. Wenn man sich dabei nur bewußt ist, redlich geforscht*), und sich nicht schon die Resultate vorgesetzt zu

*) Der Philosoph bedarf nicht bloß des Wahrheitssinnes, sondern auch der Wahrheitsliebe. Ich rede nicht davon, daß er nicht durch seine[1] Sophistikationen, deren er sich selbst wohl bewußt ist, von denen er aber etwa glaubt, daß sie keiner seiner Zeitgenossen entdecken werde, die schon vorausgesetzten Resultate zu behaupten suchen solle; dann weiß er selbst, daß er die Wahrheit nicht liebt. Doch ist hierüber jeder sein[2] eigener Richter, und kein Mensch hat ein Recht, einen andern Menschen dieser Unlauterkeit zu bezichtigen, wo die Anzeigen nicht ganz offen da liegen Aber auch gegen die un-

[1] A: feine

[2] sein ist Zusatz von B.

haben, die man finden wollte,[1] so kann man sich mit dieser Wahrscheinlichkeit gar wohl begnügen, und darf von jedem, der die Zuverlässigkeit unsers Systems in Zweifel zieht, fordern, daß er uns die Fehler in unsern Folgerungen nachweise; aber nie darf man auf Infallibilität Anspruch machen. — Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die Wissenschaftslehre sein soll, ist absolut gewiß und infallibel; alles was in ihm begründet ist, ist schlechthin wahr; es irrt nie, und was je in einer Menschenseele notwendig[2] gewesen ist oder sein wird, [I, 77
ist wahr. Wenn die Menschen irrten, so lag der Fehler nicht im Notwendigen, sondern die reflektierende Urteilskraft machte ihn in ihrer Freiheit, indem sie ein Gesetz mit einem anderen verwechselte. Ist unsre Wissenschaftslehre eine getroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie schlechthin gewiß und infallibel, wie jenes; aber die Frage ist eben davon, ob und inwiefern unsre Darstellung getroffen sei;*) und darüber können wir nie

willkürlichen Sophistikationen, denen kein Forscher mehr ausgesetzt ist, als der Erforscher des menschlichen Geistes, muß er auf seiner Hut sein: er muß es nicht nur dunkel fühlen, sondern es zum klaren Bewußtsein und zu seiner höchsten Maxime erheben, daß er nur Wahrheit suche, wie sie auch ausfalle; und daß selbst die Wahrheit, daß es überall keine Wahrheit gebe, ihm willkommen sein würde, wenn sie nur Wahrheit wäre. Kein Satz, so trocken und so spitzfindig er aussehe, muß ihm gleichgültig — alle müssen ihm gleich heilig sein, weil sie alle[3] in das eine System der Wahrheit gehören, und jeder alle unterstützt. Er muß nie fragen: was wird hieraus folgen? sondern seines Weges gerade fortgehen, was auch immer folgen möge. Er muß keine Mühe scheuen, und sich dennoch beständig in der Fähigkeit erhalten, die mühsamsten und tiefsinnigsten Arbeiten aufzugeben, sobald ihm die Grundlosigkeit derselben entweder gezeigt wird, oder er sie selbst entdeckt. Und wenn er sich denn auch verrechnet hätte, was wäre es mehr? was träfe ihn weiter, als das bis jetzt allen Denkern gemeinschaftliche Los?

*) Man hat die Bescheidenheit dieser Äußerung der nachherigen großen — Unbescheidenheit des Verf. entgegengestellt. Allerdings konnte

[1] die man finden wollte ist Zusatz von B.

[2] notwendig ist Zusatz von B.

[3] alle ist Zusatz von B.

einen strengen, sondern nur einen Wahrscheinlichkeit begründenden Beweis führen. Sie hat nur unter der Bedingung, und nur insofern Wahrheit, als sie getroffen ist. Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen;

---

derselbe unmöglich voraussehen, mi welcherlei Einwürfen, und welchem Vortrage dieser Einwürfe er es zu tun haben würde, und kannte die größere Anzahl der philosophischen Schriftsteller bei weitem nicht so wohl, als er sie seitdem kennt; außerdem würde er nicht verfehlt haben, sein Betragen auch auf diejenigen Fälle, die wirklich eingetreten sind, vorher zu sagen. Inzwischen enthält die obige Äußerung nichts, was mit seinem nachherigen Benehmen in Widerspruch stünde. Er redet oben von Einwendungen gegen seine Folgerungen; aber so weit sind bis jetzt die Gegner noch nicht gekommen: sie streiten noch über den Grundsatz, d. h. über die ganze Ansicht, welche der Verf. der Philosophie gibt; und darüber findet, seiner damaligen und gegenwärtigen innigsten Überzeugung nach, gar kein Streit statt, wenn man nur weiß, wovon die Rede ist und auf einen solchen Widerstreit hat er in der Tat nicht gerechnet. Er redet von Einwendungen, die sich wenigstens das Ansehen der Gründlichkeit, das Ansehen, daß sie wirklich etwas beweisen, und nachweisen, geben; und dergleichen sind ihm von denjenigen, die seine vorgebliche Unbescheidenheit getroffen haben soll, nicht vorgekommen. — Hier ist die Erklärung, deren Notwendigkeit der Verf. damals nicht voraussetzen durfte. Ein Geschwätz, dessen Urheber die nötigen Vorerkenntnisse nicht erworben, und die nötigen Vorübungen nicht angestellt haben, dem man es sogleich anhört, daß sie nicht wissen, wovon die Rede ist, das in
[I, 78] einem bellenden und geifernden Tone vorgebracht wird, das, da es unmöglich aus Überzeugung und aus Eifer für den Fortgang der Wissenschaften hervorgehen kann, aus andern, nichtswürdigen Bewegungsgründen (Eifersucht, Rachsucht, Ruhmsucht, Honorariensucht, u. dgl.) entspringen muß, — ein solches Geschwätz verdient nicht die geringste Schonung, und die Entgegnung darauf gehört gar nicht unter die Regel wissenschaftlicher Streite.

Warum machen diese Ausleger aus diesen und ähnlichen Äußerungen nicht vielmehr den Schluß — den einzigen, welcher statthat — daß der Ton, der ihnen so mißfällt, lediglich durch den ihrigen entstanden ist?[1]

---

[1] Die Anmerkung ist Zusatz von B.

freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.

Hierzu kommt noch der Umstand, daß ein System wirklich im Ganzen richtig sein kann, ohne daß die einzelnen Teile desselben [I, 78
die völlige Evidenz haben. Es kann hier und da unrichtig gefolgert, es können Mittelsätze übersprungen, es können erweisbare Sätze ohne Beweis aufgestellt oder unrichtig bewiesen sein, und die wichtigsten Resultate sind dennoch richtig. Dies scheint unmöglich; es scheint, daß eine haarkleine Abweichung von der geraden Linie notwendig zu einer sich ins unendliche vergrößernden Abweichung führen müsse: und so würde es allerdings sein, wenn der Mensch alles, was er weiß, durch deutliches Denken zustande bringe müßte; und nicht vielmehr ohne sein Bewußtsein die Grundanlage der Vernunft in ihm waltete, und durch neue Verirrungen von der geraden Bahn des *formaliter* und logisch richtigen Räsonnements ihn zu dem *materialiter* einzig wahren Resultate wieder zurückleitete, zu welchem er durch richtige Folgerung aus den unrichtigen Zwischensätzen nie wieder hätte gelangen können[1]; und wenn nicht oft das Gefühl durch Verursachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Räsonnements die alten Verirrungen berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurückleitete, wohin er durch richtige Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.

Also wird, wenn auch eine allgemein-geltende Wissenschaftslehre aufgestellt werden sollte, die philosophierende Urteilskraft noch immer selbst in diesem Felde an ihrer fortdauernden Vervollkommnung[2] zu arbeiten, — sie wird noch immer Lücken auszufüllen, Beweise zu schärfen, Bestimmungen noch näher zu bestimmen haben.

Noch habe ich zwei Anmerkungen hinzu zu setzen:

Die Wissenschaftslehre setzt die Regeln der Reflexion und Abstraktion als bekannt und gültig voraus; sie muß dies notwendig [I, 7
tun, und sie hat sich dessen nicht zu schämen, oder ein Ge-

[1] A (kürzer): wenn der Mensch bloß ein denkendes und nicht auch ein fühlendes Wesen wäre

[2] A: Perfektibilität

heimnis daraus zu machen und es zu verstecken. Sie darf sich ausdrücken und Schlüsse machen, gerade, wie jede andere Wissenschaft; sie darf alle logischen Regeln voraussetzen, und alle Begriffe anwenden, deren sie bedarf. Diese Voraussetzungen geschehen aber bloß, um sich verständlich zu machen; also ohne die mindeste Folge daraus zu ziehen. Es muß alles Erweisbare erwiesen, — außer jenem ersten und höchsten Grundsatze müssen alle Sätze abgeleitet werden. So ist z. B. weder der logische Satz der Gegensetzung (des Widerspruchs, der alle Analyse begründet) noch der des Grundes (nichts ist entgegengesetzt, das nicht in einem Dritten gleich wäre, und nichts ist gleich, das nicht in einem Dritten entgegengesetzt wäre, welcher alle Synthesis begründet) vom absolut-ersten Grundsatze, wohl aber von den beiden auf ihm beruhenden Grundsätzen abgezogen. Die beiden letztern sind zwar auch Grundsätze, aber nicht absolute; es ist nur etwas in ihnen absolut. Diese Sätze demnach, sowie die logischen Sätze, die auf ihnen beruhen, müssen zwar nicht bewiesen, aber abgeleitet werden. — Ich mache mich noch deutlicher. — Das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefaßter Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz korrespondiert, ist irgendeine Handlung desselben, die an sich gar nicht notwendig *gedacht* werden müßte. Dieser Handlung muß nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie *als* Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich und bestimmt, und *als* dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich sein würde Es sei z. B. die Handlung D — die vierte in der Reihe, so muß ihr die Handlung C vorhergehen, und als ausschließende Bedingung ihrer Möglichkeit (der Möglichkeit der Handlung D)[1] erwiesen werden; und dieser muß wiederum[2] die Handlung B vorhergehen.[3] Die Handlung A aber ist schlechthin möglich, sie ist ganz unbedingt; und mithin darf und soll ihr gar nichts vorausgesetzt

[1] (der Möglichkeit der Handlung D) ist Zusatz von B; im Original fälschlich C (statt D).

[2] muß wiederum ist Zusatz von B.

[3] vorhergehen ist Zusatz von B.

werden. — Das Denken der Handlung A aber ist ganz eine [I, 80]
andere Handlung, die weit mehr voraussetzt. Setzet, dieses Denken[1] sei in der Reihe der aufzustellenden Handlungen D, so ist klar, daß zum Behuf desselben A B C vorausgesetzt, und zwar, da jenes Denken das erste Geschäft der Wissenschaftslehre sein soll, stillschweigend vorausgesetzt werden müssen. Erst im Satze D werden die Voraussetzungen des ersten erwiesen werden; aber dann wird wieder mehreres vorausgesetzt sein. Die Form der Wissenschaft eilt demnach ihrem Stoff beständig vor; und das ist der oben angezeigte Grund, warum die Wissenschaft als solche nur Wahrscheinlichkeit hat. Das Dargestellte und die Darstellung sind in zwei verschiedenen Reihen. In der ersten wird nichts Unerwiesenes vorausgesetzt; für die Möglichkeit des zweiten muß notwendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erweisen läßt.

Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ein Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, daß alles, worüber reflektiert wird, auch nur ein Vorstellen sein werde. In der Wissenschaftslehre wird das Ich vorgestellt; es folgt aber nicht, daß es bloß als vorstellend[2] vorgestellt werde: es können sich noch wohl andere Bestimmungen darin auffinden lassen. Das Ich als philosophierendes Subjekt ist unstreitig nur vorstellend; das Ich als Objekt des Philosophierens könnte wohl noch etwas mehr sein. Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen; die absolut-erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andre sein. Daß es so sein werde, ist vor aller Erfahrung vorher schon darum wahrscheinlich, weil sich die Vorstellung vollkommen erschöpfen läßt, und ihr Verfahren durchgängig notwendig ist, mithin einen letzten Grund seiner Notwendigkeit haben muß, der als letzter Grund keinen höhern haben kann. Unter dieser Voraussetzung könnte eine Wissenschaft, die auf den Begriff der Vorstellung aufgebaut ist, zwar eine höchst nützliche Propädeutik der Wissenschaft, aber

[1] A: Setzet, sie
[2] A: vorstellend, bloß als Intelligenz,

sie könnte nicht die Wissenschaftslehre selbst sein. — So viel
[I, 81] aber folgt aus der obigen Angabe sicher, daß die gesamten Handlungsarten der Intelligenz[1], welche die Wissenschaftslehre erschöpfen soll, nur in der Form der Vorstellung — nur insofern, und so wie sie vorgestellt werden — zum Bewußtsein gelangen.

[I, —] ## Dritter Abschnitt[2]

Hypothetische Einteilung der Wissenschaftslehre.

§ 8.

Der absolut-erste Grundsatz, da er nicht bloß einen Teil des menschlichen Wissens, sondern das gesamte Wissen begründen soll, muß der ganzen Wissenschaftslehre gemein sein. Einteilung ist nur durch Gegensetzung möglich, deren Glieder aber doch einem Dritten gleich sein müssen.

Setzet, das Ich sei der höchste Begriff, und dem Ich werde ein Nicht-Ich entgegengesetzt, so ist klar, daß das letztere nicht entgegengesetzt werden könne, ohne gesetzt, und zwar in dem höchsten Begriffenen, dem Ich gesetzt zu sein. Also wäre das Ich in zweierlei Rücksicht zu betrachten; als dasjenige, in welchem das Nicht-Ich gesetzt wird; und als dasjenige, welches dem Nicht-Ich entgegengesetzt, und mithin selbst im absoluten Ich gesetzt wäre. Das letztere Ich sollte dem Nicht-Ich, insofern beide im absoluten Ich gesetzt sind, darin gleich sein, und es sollte ihm zugleich in eben der Rücksicht entgegengesetzt sein. Dies würde sich nur unter der Bedingung eines Dritten im Ich denken lassen, in welchem beide gleich wären, und dieses Dritte wäre der Begriff der Quantität. Beide hätten eine durch ihr Entgegengesetztes bestimmbare Quantität.*) Entweder das Ich wird

*) Bloß der Begriff des Ich, des Nicht-Ich und der Quantität (der Schranken) sind schlechthin *a priori*. Aus ihnen sind durch Gegensetzung und Gleichung alle übrigen reinen Begriffe abzuleiten.

[1] A: daß die gesamte Handlungsart des menschlichen Geistes

[2] Der ganze „Dritte Abschnitt" samt dem Schlußwort fehlt in B; vgl. oben S. 162.

durch das Nicht-Ich (seiner Quantität nach) bestimmt. Es ist insofern abhängig; es heißt Intelligenz, und der Teil der Wissenschaftslehre, welcher von ihr handelt, ist ihr theoretischer Teil. Er wird gegründet auf den von den Grundsätzen abzuleitenden und durch sie zu erweisenden Begriff der Vorstellung überhaupt.

Aber das Ich sollte absolut und schlechthin durch sich selbst bestimmt sein: wird es durch das Nicht-Ich bestimmt, so bestimmt es sich nicht selbst, und dem höchsten und absolut-ersten Grundsatze wird widersprochen. Um diesem Widerspruche auszuweichen, müssen wir annehmen, daß das Nicht-Ich, welches die Intelligenz bestimmen soll, selbst durch das Ich, das in diesem Geschäfte nicht vorstellend sein, sondern eine absolute Kausalität haben würde, bestimmt werde. — Da aber eine solche Kausalität das entgegengesetzte Nicht-Ich und mit ihm die von demselben abhängige Vorstellung gänzlich aufheben würde, mithin die Annahme derselben dem zweiten und dritten Grundsatze widerspricht, so muß sie vorgestellt werden *als* der Vorstellung widersprechend, als *unvorstellbar*, als eine Kausalität, die nicht Kausalität ist. Aber der Begriff einer Kausalität, die nicht Kausalität ist, ist der Begriff eines *Strebens*. Die Kausalität ist nur unter der Bedingung einer geendeten Annäherung zum Unendlichen denkbar, welche selbst nicht denkbar ist. — Dieser als notwendig zu erweisende Begriff des Strebens wird dem zweiten Teile der Wissenschaftslehre zum Grunde gelegt, welcher der praktische heißt.

Dieser zweite Teil ist an sich bei weitem der wichtigste; der erste ist freilich nicht minder wichtig, aber nur als Grundlage des zweiten, und weil dieser ohne ihn schlechthin unverständlich ist. Im zweiten bekommt der theoretische Teil erst seine sichere Begrenzung und seine feste Grundlage, in dem[1] aus dem aufgestellten notwendigen Streben die Fragen beantwortet werden: Warum müssen wir unter der Bedingung einer vorhandenen Affektion überhaupt vorstellen? mit welchem Rechte beziehen wir die Vorstellung auf etwas außer uns als auf ihre Ursache? mit welchem Rechte nehmen wir überhaupt ein durchgängig durch Gesetze bestimmtes Vorstellungsvermögen an? (welche Gesetze nicht als im Vorstellungsvermögen einheimisch, sondern als Gesetze des strebenden Ich, deren Anwendung durch die Einwirkung des gegenstrebenden Nicht-Ich auf das Gefühl bedingt wird, vorgestellt werden.) In ihm wird eine neue durchgängig bestimmte Theorie des Angenehmen, des Schönen und Erhabenen, der Gesetzmäßigkeit der Natur in ihrer Freiheit, der Gotteslehre, des sogenannten

[1] indem (?)

gemeinen Menschenverstandes oder des natürlichen Wahrheitssinnes, und endlich ein Naturrecht und eine Sittenlehre begründet, deren Grundsätze nicht bloß formal, sondern material sind. Alles durch Aufstellung dreier Absoluten. Eines absoluten Ich, und der selbstgegebnen, unter Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich vorstellbaren Gesetze; eines absoluten von allen unsern Gesetzen unabhängigen und freien, unter der Bedingung, daß es dieselben positiv oder negativ, aber immer in einem endlichen Grade ausdrücke, vorstellbaren Nicht-Ich; und eines absoluten, unter der Bedingung, daß es eine Einwirkung des Nicht-Ich von einer Wirkung des Ich oder einem Gesetze unterscheide, vorstellbaren Vermögens in uns, uns nach Maßgabe der Einwirkung beider schlechthin zu bestimmen. Über diese drei Absoluten hinaus geht keine Philosophie.

Es ist den akademischen Bürgern, deren Mitbürger in kurzem zu sein ich mir zur Ehre schätze, aus den Lektionsankündigungen bekannt, welche Vorlesungen ich über die Wissenschaft, deren Begriff ich hier zu entwickeln suchte, zu halten gedenke; und ich habe Ihnen darüber nichts weiter zu sagen, als daß ich hoffe, Ihnen den Leitfaden für beide Teile derselben als Handschrift für meine Zuhörer*) gedruckt in die Hände liefern zu können. Die gewählten Stunden werde ich nach meiner Ankunft an dem gewöhnlichen Orte anzeigen.

Über Einen Punkt nur bin ich Ihnen noch eine Erklärung schuldig. — Die Wissenschaften sind, wie Ihnen allen ohne Zweifel bekannt ist, nicht zu einer müßigen Geistesbeschäftigung und für die Bedürfnisse eines verfeinerten Luxus erfunden. Dann gehörte der Gelehrte gerade in die Klasse, in welche die lebenden Werkzeuge des Luxus, der weiter nichts als Luxus ist, alle gehören, und selbst in dieser dürfte ihm der oberste Platz streitig gemacht werden. Alles unser Forschen muß auf den höchsten Zweck der Menschheit, auf die Veredlung des Geschlechts, dessen Mitglieder wir sind, ausgehen, und von den Zöglingen der Wissenschaft aus muß, als vom Mittelpunkte, Humanität im höchsten Sinne des Worts sich rund um sie herum verbreiten. Jeder Zuwachs, den die Wissenschaft erhält, vermehrt die

*) Das letztere nicht, um die Rechte der Kritik zu schmälern, sondern um der Kritik und ihrem Repräsentanten, dem Publikum meine Achtung zu bezeigen.

Pflichten ihrer Diener. Es wird also immer notwendiger, folgende Fragen recht ernstlich zu beherzigen: Welches ist die eigentliche Bestimmung des Gelehrten? auf welchen Platz in der Ordnung der Dinge ist er gestellt? in welchen Verhältnissen stehen die Gelehrten unter sich selbst, gegen die übrigen Menschen überhaupt und insbesondre gegen die einzelnen Stände derselben? wie und durch welche Mittel können sie den Pflichten, die ihnen durch diese Verhältnisse aufgelegt sind, am geschicktesten Genüge tun, und wie haben sie sich zu dieser Geschicklichkeit zu bilden? Diese Fragen sind es, die ich in den öffentlichen Vorlesungen, welche ich unter der Benennung Moral für Gelehrte angekündigt habe, zu beantworten suchen werde. Erwarten Sie von diesen Unterhaltungen nicht eine systematische Wissenschaft; dem Gelehrten fehlt es öfterer beim Handeln als beim Wissen. Vergönnen Sie vielmehr, daß wir in diesen Stunden wie eine Gesellschaft von Freunden, die mehr als Ein Band vereinigt, uns zum hohen feurigen Gefühl unsrer gemeinschaftlichen Pflichten ermuntern.

Einige Vorlesungen

über die

Bestimmung des Gelehrten

von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler,
1794.

Im Jahre 1796 erschien eine dänische Übersetzung des Werkes, der Fichte auf Wunsch einige Zusätze beigab. (Den Lærdes Bestemmelse: Fem Forelæsninger af Johan Gottlieb Fichte. Fordansket af J. Collin, med nogle Tillæg af Forfatteren, Kjøbenhavn, 1796). Diese wurden von Dr. Hans Schulz entdeckt, übersetzt und in den „Kantstudien" mitgeteilt. Da die Fichtesche Originalfassung verloren zu sein scheint, geben wir die im Anhang zusammengestellten Zusätze in der Rückübersetzung von Dr. Hans Schulz wieder. (Näheres über die Entstehung u. s. w. siehe „Kantstudien" XXV Heft 2/3.)

Vorbericht.

Diese Vorlesungen wurden im verflossnen Sommer-Halbjahre vor einer beträchtlichen Anzahl der bei uns studierenden Jünglinge gehalten. Sie sind der Eingang in ein Ganzes, das der Verfasser vollenden, und zu seiner Zeit dem Publikum vorlegen will. Eine äußere Veranlassung, die weder zur richtigen Beurteilung, noch zum richtigen Verstehen dieser Blätter etwas beitragen kann, bewog ihn, diese fünf ersten Vorlesungen abgesondert abdrucken zu lassen, und zwar gerade so, wie er sie gehalten, ohne daran ein Wort zu ändern. Dies möge ihn über manche Nachlässigkeit im Ausdrucke entschuldigen. — Bei seinen übrigen Arbeiten konnte er diesen Aufsätzen nicht gleich anfangs diejenige Vollendung geben, die er ihnen wünschte. Dem mündlichen Vortrage hilft man durch Deklamation nach. Für den Abdruck sie umzuändern war gegen eine Nebenabsicht desselben.

Es kommen in diesen Vorlesungen mehrere Äußerungen vor, die nicht allen Lesern gefallen werden. Aber daraus ist dem Verfasser kein Vorwurf zu machen; denn er hat bei seinen Untersuchungen nicht darauf gesehen, ob etwas gefallen oder mißfallen werde, sondern ob es wahr sein möge, und was er nach seinem besten Wissen für wahr hielt, hat er gesagt, so gut er's vermocht.

Aber außer jener Art von Lesern, die ihre Gründe haben, sich das Gesagte mißfallen zu lassen, dürfte es noch andere geben, die es wenigstens für unnütz erklären, weil es sich nicht

ausführen lasse, und weil demselben in der wirklichen Welt, so wie sie nun einmal ist, nichts entspreche; ja es ist zu befürchten, daß der größte Teil der übrigens rechtlichen, ordentlichen und nüchternen Leute so urteilen werde. Denn obgleich in allen Zeitaltern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verschweigen kann, diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzo. Indes man in demjenigen Umkreise, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner selbst denkt, und richtiger urteilt, als vielleicht je, sind die mehrsten völlig irre und geblendet, sobald sie auch nur eine Spanne über denselben hinausgehen sollen. Wenn es unmöglich ist, in diesen den einmal ausgelöschten Funken des höheren Genius wieder anzufachen, muß man sie ruhig in jenem Kreise bleiben, und insofern sie in demselben nützlich und unentbehrlich sind, ihnen ihren Wert in und für denselben ungeschmälert lassen. Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z. B. fordern, daß alles Gedruckte sich als ein Kochbuch, oder als ein Rechenbuch, oder als ein Dienstreglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich so nicht brauchen läßt, so haben sie selbst um ein Großes unrecht.

Daß Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir andern vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, daß nach ihnen die Wirklichkeit beurteilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modifiziert werden müsse. Gesetzt, sie könnten auch davon sich nicht überzeugen, so verlieren sie dabei, nachdem sie einmal sind, was sie sind, sehr wenig; und die Menschheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch bloß das klar, daß nur auf sie nicht im Plane der Veredlung der Menschheit gerechnet ist. Diese wird ihren Weg ohne Zweifel fortsetzen; über jene wolle die gütige Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung und ungestörten Umlauf der Säfte, und dabei — kluge Gedanken verleihen!

Jena, zur Michaelis-Messe 1794.

Erste Vorlesung.

Über die Bestimung des Menschen an sich.

Die Absicht der Vorlesungen, welche ich heute eröffne, ist Ihnen zum Teil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, meine Herren, veranlassen, sich zu beantworten folgende Fragen: Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältnis zu der gesamten Menschheit sowohl, als zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?

Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er andern Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa bloß der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume beieinander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versetzt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also setzt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer andern voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage setzt wiederum die Beantwortung einer andern noch höhern voraus — der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich, d. h. des Menschen, insofern er bloß als Mensch, bloß nach dem Begriffe des Menschen

überhaupt gedacht wird; — isoliert, und außer aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe notwendig enthalten ist.*)

Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, was mehreren unter ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andere dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, daß die ganze Philosophie, daß alles menschliche Denken und Lehren, daß Ihr ganzes Studieren, daß alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

Zwar nicht für die Möglichkeit des Gefühls dieser Bestimmung, wohl aber für die deutliche, klare und vollständige Einsicht in dieselbe wird die ganze Philosophie, und zwar eine gründliche und erschöpfende Philosophie vorausgesetzt. — Diese Bestimmung des Menschen an sich ist zugleich der Gegenstand meiner heutigen Vorlesung. Sie sehen, meine Herren, daß ich das, was ich darüber zu sagen habe, in dieser Stunde nicht vollständig aus seinen Gründen ableiten kann, wenn ich nicht in dieser Stunde die ganze Philosophie abhandeln will. Aber ich kann es auf Ihr Gefühl aufbauen. — Sie sehen zugleich, daß die Frage, welche ich in meinen öffentlichen Vorlesungen beantworten will: welches ist die Bestimmung des Gelehrten, — oder was ebensoviel heißt, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird — die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen, die letzte Aufgabe für alles philosophische Forschen; — so wie die: welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, deren Beantwortung ich in meinen Privatvorlesungen begründen, heute aber nur kurz anzudeuten gedenke, — die erste Aufgabe für dasselbe ist. Ich gehe jetzt an die Beantwortung der aufgegebenen Frage.

Was das eigentlich Geistige im Menschen, das reine Ich, — schlechthin an sich — isoliert — und außer aller Beziehung auf etwas außer demselben — sein würde? — diese Frage ist unbeantwortlich — und genau genommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst. Es ist zwar nicht wahr, daß das reine Ich

---

* Zusatz zur dänischen Ausgabe siehe Anhang 1.

ein Produkt des Nicht-Ich — so nenne ich alles, was als außer dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesetzt wird — daß das reine Ich, sage ich, ein Produkt des Nicht-Ich sei: — ein solcher Satz würde einen transszendentalen Materialismus ausdrücken, der völlig vernunftwidrig ist — aber es ist sicher wahr, und wird an seinem Orte streng erwiesen werden, daß das Ich sich seiner selbst nie bewußt wird, noch bewußt werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und daß diese empirischen Bestimmungen notwendig ein Etwas außer dem Ich voraussetzen. Schon der Körper des Menschen, den er seinen Körper nennt, ist etwas außer dem Ich. Außer dieser Verbindung wäre er auch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin Ungedenkbares; wenn man ein solches, das nicht einmal ein Gedankending ist, noch ein Etwas nennen kann. — Den Menschen an sich und isoliert betrachten, heißt demnach weder hier, noch irgendwo: ihn bloß als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas außer seinem reinen Ich betrachten; sondern bloß, ihn außer aller Beziehung auf vernünftige Wesen seinesgleichen denken.

Und, wenn er so gedacht wird, was ist seine Bestimmung? was kommt ihm als Menschen, seinem Begriffe nach, zu, das unter den uns bekannten Wesen dem Nicht-Menschen nicht zukommt? wodurch unterscheidet er sich von allem, was wir unter den uns bekannten Wesen nicht Mensch nennen? —

Von etwas Positivem muß ich ausgehen, und da ich hier nicht von dem absoluten Positiven, dem Satze: Ich bin, ausgehen kann, so muß ich indessen einen Satz als Hypothese aufstellen, der im Menschengefühl unaustilgbar liegt — der das Resultat der gesamten Philosophie ist, der sich streng erweisen läßt — und den ich in meinen Privatvorlesungen streng erweisen werde: den Satz: So gewiß der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigner Zweck, d. h. er ist nicht, weil etwas anderes sein soll, sondern er ist schlechthin, weil Er sein soll: sein bloßes Sein ist der letzte Zweck seines Seins, oder, welches ebensoviel heißt, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seins fragen. Er ist, weil er ist. Dieser Charakter des abso-

luten Seins, des Seins um sein selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern er bloß und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Aber dem Menschen kommt nicht bloß das absolute Sein, das Sein schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seins zu; er ist nicht bloß, sondern er ist auch irgend etwas; er sagt nicht bloß: ich bin; sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? — Diese Frage haben wir zu beantworten. —

Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil er ist sondern darum, weil etwas außer ihm ist. — Das empirische Selbstbewußtsein, d. i. das Bewußtsein irgendeiner Bestimmung in uns, ist nicht möglich, außer unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich, wie wir schon oben gesagt haben und an seinem Orte beweisen werden. Dieses Nicht-Ich muß auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem Obigen zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen nebeneinander bestehen. In dieser Verbindung verwandelt sich der obige Satz: Der Mensch ist, weil er ist — in den folgenden: Der Mensch soll sein, was er ist, schlechthin darum, weil er ist, d. h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine bloße Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum sein, weil er ein Ich ist; und was er nicht sein kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht sein. Diese, bis jetzt noch dunkle Formel wird sich sogleich aufklären.

Das reine Ich läßt sich nur negativ vorstellen; als das Gegenteil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannigfaltigkeit ist — mithin als völlige absolute Einerleiheit; er ist immer ein und ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin läßt die obige Formel sich auch so ausdrücken: der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein; er soll sich nie widersprechen. — Nämlich, das reine Ich kann nie

im Widerspruche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets ein und ebendasselbe: aber das empirische, durch äußere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen; — und so oft es sich widerspricht, so ist das ein sicheres Merkmal, daß es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äußere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht sein; denn der Mensch ist selbst Zweck; es soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas Fremdes sich bestimmen lassen; er soll sein, was er ist, weil er es sein will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt sein könnte. Ich würde daher, — was ich bloß im Vorbeigehen und zur Erläuterung hinzufüge, — den Grundsatz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest.

Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Übereinstimmung mit sich selbst. Die absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form desselben; oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form erkannt. Welche Bestimmung aber ewig dauernd gedacht werden kann, dieselbe ist der reinen Form des Ich gemäß. — Man verstehe dieses nicht halb, und nicht einseitig. Nicht etwa bloß der Wille soll stets einig mit sich selbst sein, — von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede — sondern alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloß in ihrer Anwendung auf verschiedne Gegenstände unterschieden werden — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.

Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unsers Ich, wenigstens ihrem größten Teil nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas außer uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise, d. i. in dem Umfange der Gegenstände, auf welche er sich beziehen kann, nachdem sie dem Menschen bekannt worden, absolut frei, wie zu seiner Zeit streng wird erwiesen werden. Aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende Vorstellung

ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen außer dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannigfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst sein, so muß es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muß suchen, dieselben zu modifizieren, und sie selbst zur Übereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme. — Diese Modifikation der Dinge nun, wie sie nach unsern notwendigen Begriffen von ihnen sein sollen, ist nicht durch den bloßen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Übung erworben und erhöht wird.

Ferner, was noch wichtiger ist, unser empirisch bestimmbares Ich selbst nimmt durch den ungehinderten Einfluß der Dinge auf dasselbe, dem wir uns unbefangen überlassen, so lange unsre Vernunft noch nicht erwacht ist, gewisse Biegungen an, die mit der Form unsers reinen Ich unmöglich übereinstimmen können, da sie von den Dingen außer uns herkommen. Um diese auszutilgen und uns die ursprüngliche reine Gestalt wiederzugeben dazu reicht gleichfalls der bloße Wille nicht hin, sondern wir bedürfen auch dazu jener Geschicklichkeit, die durch Übung erworben und erhöht wird.

Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, teils unsre eigenen vor dem Erwachen unsrer Vernunft und des Gefühls unsrer Selbsttätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen; teils die Dinge außer uns zu modifizieren und sie nach unsern Begriffen umzuändern, — die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heißt Kultur; und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfalls so genannt. Die Kultur ist nur nach Graden verschieden; aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Übereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst letzter Zweck, wenn er als bloß sinn-

liches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll kultiviert werden: daß ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen läßt. —

Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Übereinstimmung aller Dinge außer ihm mit seinen notwendigen praktischen Begriffen von ihnen, — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie sein sollen, — ist das letzte höchste Ziel des Menschen. Diese Übereinstimmung überhaupt ist, daß ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant das höchste Gut nennt: welches höchste Gut an sich, wie aus dem Obigen hervorgeht, gar nicht zwei Teile hat, sondern völlig einfach ist: es ist — die vollkommene Übereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst. In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen außer sich abhängig ist, läßt dasselbe sich als zweifach betrachten: — als Übereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder — sittliche Güte — und als Übereinstimmung der Dinge außer uns mit unserm Willen (es versteht sich mit unserm vernünftigen Willen) oder Glückseligkeit. — Es ist also — im Vorbeigehen sei dies erinnert — so wenig wahr, daß der Mensch durch die Begierde nach Glückseligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde; daß vielmehr der Begriff der Glückseligkeit selbst uud die Begierde nach ihr, erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht. — Nicht — das ist gut, was glückselig macht; sondern — nur das macht glückselig, was gut ist*). Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich. Angenehme Gefühle zwar sind ohne sie, und selbst im Gegenstreite gegen sie möglich, und wir werden an seinem Orte sehen, warum? aber diese sind nicht Glückseligkeit, sondern oft widersprechen sie ihr sogar.

Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eignen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der Mensch nicht aufhören soll,

*) Zusatz zur dänischen Ausgabe siehe Anhang 2.

Mensch zu sein, und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, daß sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich sein muß. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. — Nennt man nun jene völlige Übereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Worts, wie man sie allerdings nennen kann: so ist Vollkommenheit das höchst unerreichbare Ziel des Menschen; Vervollkommnung ins unendliche aber ist seine Bestimmung. Er ist da, um selbst immer sittlich besser zu werden, und alles rund um sich herum sinnlich, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch sittlich besser, und dadurch sich selbst immer glückseliger zu machen.

Das ist die Bestimmung des Menschen, insofern er isoliert, d. h. außer Beziehung auf vernünftige Wesen seinesgleichen betrachtet wird. — Wir sind nicht isoliert, und ob ich gleich heute meine Betrachtungen nicht auf die allgemeine Verbindung vernünftiger Wesen untereinander richten kann, so muß ich doch einen Blick auf diejenige Verbindung werfen, in die ich heute mit Ihnen, meine Herren, trete. Jene erhabene Bestimmung, die ich Ihnen heute kurz angedeutet habe, ist es, die ich in vielen hoffnungsvollen jungen Männern zur deutlichen Einsicht erheben soll; die ich Ihnen zum überlegtesten Zwecke und zum beständigen Leitfaden Ihres ganzen Lebens zu machen wünsche — in jungen Männern, die bestimmt sind, wieder an ihrem Teile kräftigst auf die Menschheit zu wirken, einst im engern oder weitern Umkreise durch Lehren, oder durch Handeln, oder durch beides, die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten, und an allen Enden unser gemeinsames Brudergeschlecht auf jene höhere Stufe der Kultur wohltätig heraufzuheben — in jungen Männern, bei deren Bildung ich höchstwahrscheinlich an noch ungebornen Millionen von Menschen bilde. Wenn einige unter Ihnen

das gütige Vorurteil für mich haben sollten, daß ich die Würde dieser meiner besondern Bestimmung fühle, daß ich es mir bei meinem Nachdenken und Lehren zum höchsten Zwecke machen werde, zur Förderung der Kultur und Erhöhung der Humanität in Ihnen, meine Herren, und in allen, mit denen Sie je einen Berührungspunkt gemein haben werden, beizutragen; und daß ich alle Philosophie und alle Wissenschaft für nichtig halte, die nicht auf dieses Ziel ausgeht — wenn Sie so von mir urteilen, so urteilen Sie — ich darf das vielleicht sagen — ganz richtig von meinem Willen. Inwiefern meine Kräfte diesem Wunsche entsprechen sollen, hängt nicht ganz von mir selbst ab; es hängt zum Teil von Umständen ab, die nicht in unsrer Macht stehen. Es hängt zum Teil auch mit von Ihnen ab, meine Herren, von Ihrer Aufmerksamkeit, die ich mir erbitte, von Ihrem Privatfleiße, auf den ich mit froher voller Zuversicht rechne, von Ihrem Vertrauen zu mir, dem ich mich empfehle, und durch Handeln zu empfehlen suchen werde.

Zweite Vorlesung.

Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Es gibt eine Menge Fragen, welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann: — Fragen, welche die alles entscheidenden Dogmatiker vergaßen und welche der Skeptiker nur auf die Gefahr hin, der Unvernunft oder der Bosheit oder beider zugleich bezichtigt zu werden, — anzudeuten wagt.

Es ist, wofern ich nicht oberflächlich sein und seicht behandeln will, worüber ich etwas Gründlicheres zu wissen glaube — wofern ich nicht Schwierigkeiten verbergen und in der Stille übergehen will, die ich recht wohl sehe — es ist, sage ich, mein Schicksal in diesen öffentlichen Vorlesungen, mehrere dieser fast noch ganz unberührten Fragen berühren zu müssen, ohne sie doch völlig erschöpfen zu können — auf die Gefahr hin mißverstanden oder mißgedeutet zu werden, nur Winke zum weitern Nachdenken, nur Weisungen auf weitere Belehrung geben zu können, wo ich lieber die Sache aus dem Grunde erschöpfen möchte. Vermutete ich unter Ihnen, meine Herren, viele Popularphilosophen, die ohne alle Mühe und ohne alles Nachdenken, bloß durch die Hilfe ihres Menschenverstandes, den sie gesund nennen, alle Schwierigkeiten gar leicht lösen, so würde ich diesen Lehrstuhl oft nicht ohne Zagen betreten.

Unter diese Fragen gehören besonders folgende zwei, vor deren Beantwortung unter anderm auch kein gründliches Naturrecht möglich sein dürfte; zuvörderst die: mit welcher Befugnis nennt der Mensch einen bestimmten Teil der Körperwelt seinen Körper? wie kommt er dazu, diesen seinen Körper zu betrachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesetzt ist? und dann die zweite: wie kommt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seinesgleichen außer sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben sind? [1])

Ich habe heute die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft festzusetzen, und die Lösung dieser Aufgabe setzt die Beantwortung der letztern Frage voraus. — Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, daß es vernünftige Wesen außer uns wirklich gebe, und ohne charakteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen andern Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? und welches sind diese Merkmale? Dies ist die Frage, die ich zuvörderst zu beantworten habe.

1) Zusatz zur dänischen Ausgabe siehe Anhang 3.

„Wir haben beides, sowohl daß es vernünftige Wesen unseresgleichen außer uns gebe, als auch die Unterscheidungszeichen derselben von vernunftlosen Wesen aus der Erfahrung geschöpft;“ so dürften wohl diejenigen antworten, die sich noch nicht an strenge philosophische Untersuchung gewöhnt haben; aber eine solche Antwort würde seicht und unbefriedigend, es würde gar keine Antwort auf unsre Frage sein, sondern sie würde zu einer ganz andern gehören. Die Erfahrungen, auf welche sie sich berufen würden, machten ja wohl auch die Egoisten, die darum noch immer nicht gründlich widerlegt sind. Die Erfahrung lehrt nur das, daß die Vorstellung von vernünftigen Wesen außer uns in unserm empirischen Bewußtsein enthalten sei; und darüber ist kein Streit, und kein Egoist hat es noch geleugnet. Die Frage ist: ob dieser Vorstellung etwas außer derselben entspreche; ob es unabhängig von unserer Vorstellung, und wenn wir es uns auch nicht vorstellten, — vernünftige Wesen außer uns gebe; und hierüber kann die Erfahrung nichts lehren, so gewiß als sie Erfahrung, d. i. das System unserer Vorstellungen ist.

Die Erfahrung kann höchstens lehren, daß Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, daß die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seien; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein; wir sind es, die gewisse Erfahrungen aus dem Dasein vernünftiger Wesen außer uns erklären. Aber — mit welcher Befugnis erklären wir so? diese Befugnis muß vor dem Gebrauch derselben näher erwiesen werden, weil die Gültigkeit derselben sich darauf gründet, und kann nicht etwa bloß auf den wirklichen Gebrauch gegründet werden: und so wären wir denn um keinen Schritt weiter; und stünden gerade wieder bei der Frage, die wir oben aufwarfen: Wie kommen wir dazu, vernünftige Wesen außer uns anzunehmen und anzuerkennen?

Das theoretische Gebiet der Philosophie ist unstreitig durch

die gründlichen Untersuchungen der Kritiker erschöpft; alle bis jetzt noch unbeantworteten Fragen müssen aus praktischen Prinzipien beantwortet werden, wie ich indes nur historisch anführe. Wir müssen versuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Prinzipien wirklich beantworten können. —

Der höchste Trieb im Menschen ist, laut unserer letzten Vorlesung, der Trieb nach Identität, nach vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Übereinstimmung alles dessen, was außer ihm ist, mit seinen notwendigen Begriffen davon. Es soll seinen Begriffen nicht nur nicht widersprochen werden, so daß ihm übrigens die Existenz oder Nicht-Existenz eines denselben entsprechenden Objekts gleichgültig wäre, sondern es soll auch wirklich etwas denselben Entsprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht-Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt.

Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmäßigen Handelns und Denkens gegeben, und er will notwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisieren, sondern auch außer sich realisiert sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, daß vernünftige Wesen seinesgleichen außer ihm gegeben seien.

Er kann dergleichen Wesen nicht hervorbringen; aber er legt den Begriff derselben seiner Beobachtung des Nicht-Ich zum Grunde, und erwartet, etwas demselben Entsprechendes zu finden. — Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloß negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Tätigkeit nach Zwecken. Was den Charakter der Zweckmäßigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmäßigkeit gar nicht anwenden läßt, hat gewiß keinen vernünftigen Urheber. — Aber dieses Merkmal ist zweideutig; Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit ist der Charakter der Zweckmäßigkeit; aber es gibt mehrere Arten dieser Übereinstimmung, die sich aus bloßen Naturgesetzen, — eben nicht aus mechanischen, aber doch aus organischen

— erklären lassen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmals, um aus einer gewissen Erfahrung mit Überzeugung auf eine vernünftige Ursache derselben schließen zu können. — Die Natur wirkt auch da, wo sie zweckmäßig wirkt, nach notwendigen Gesetzen; die Vernunft wirkt immer mit Freiheit. Mithin würde Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt wäre, der sichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erscheinung sein. Es fragt sich nur: wie soll man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Notwendigkeit von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterscheiden?

Einer Freiheit außer mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar bewußt sein; nicht einmal einer Freiheit in mir oder meiner eigenen Freiheit kann ich mir bewußt werden; denn die Freiheit an sich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewußtseins und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewußtseins gehören. Aber — ich kann mir bewußt werden, daß ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer andern Ursache nicht bewußt bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewußtsein der Ursache könnte man wohl auch ein Bewußtsein der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat; und wir wollen es hier so nennen. In diesem Sinne kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewußt werden.

Wird nun durch unsere freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewußt sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, daß diese Wirkungsart gar nicht mehr aus dem Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete, sondern bloß aus demjenigen zu erklären ist, das wir unserer freien Handlung zugrunde gelegt haben, und welches dem vorherigen entgegengesetzt ist, so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, daß die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei sei. Hieraus entsteht, daß ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine Wechselwirkung nach

Begriffen; eine zweckmäßige Gemeinschaft; und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne. Der Begriff der Gesellschaft ist nun vollständig bestimmt.

Es gehört unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen, seinesgleichen außer sich annehmen zu dürfen; diese kann er nur unter der Bedingung annehmen, daß er mit ihnen, nach der oben bestimmten Bedeutung des Wortes, in Gesellschaft tritt. — Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganz vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt.

Sie sehen, meine Herren, wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besondern empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr großer Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen. Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht — und ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin sein mögen — und es ist überhaupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, sondern von Berichtigung eines spekulativen Satzes die Rede — jetzt ist der Zeitpunkt nicht; aber es ist sicher, daß auf der *a priori* vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt sein wird. Anerkannt sein, sage ich, denn irren, und aus Irrtum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrtums überführen zu lassen[1]), und so, wie sie desselben überführt sind, ihn zurückzunehmen und

1) Zusatz zur dänischen Ausgabe siehe Anhang 4.

den Schaden zu ersetzen. — Ehe dieser Zeitpunkt eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.

Nach dem Gesagten ist Wechselwirkung durch Freiheit der positive Charakter der Gesellschaft. — Diese — ist selbst Zweck; und es wird demnach gewirkt, bloß und schlechthin darum, damit gewirkt werde. — Durch die Behauptung aber, daß die Gesellschaft ihr eigener Zweck sei, wird gar nicht geleugnet, daß die Art des Einwirkens noch ein besonderes Gesetz haben könne, welches der Einwirkung ein noch bestimmteres Ziel aufstellt.

Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseresgleichen, oder Menschen zu finden. — Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, welche Ideale zwar nicht in der Materie, aber doch in den Graden verschieden sind; jeder prüft nach seinem eigenen Ideale denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Jeder wünscht vermöge jenes Grundtriebes, jeden andern demselben ähnlich zu finden; er versucht, er beobachtet ihn auf alle Weise, und wenn er ihn unter demselben findet, so sucht er ihn dazu emporzuheben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung, und wir haben denn auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden. Wenn es scheint, als ob der höhere und bessere Mensch keinen Einfluß auf den niedern und ungebildeten habe, so täuscht uns hierbei teils unser Urteil, da wir oft die Frucht auf der Stelle erwarten, ehe das Samenkorn keimen und sich entwickeln kann; teils kommt es daher, daß der bessere vielleicht um zu viele Stufen höher steht, als der ungebildete; daß sie zu wenig Berührungspunkte miteinander gemein haben; zu wenig aufeinander wirken können — ein Umstand, der die Kultur auf eine unglaubliche Art aufhält, und dessen Gegenmittel wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. Aber im Ganzen siegt der bessere gewiß; ein beruhigender Trost für den Freund der Menschen und der Wahr-

heit, wenn er dem offenen Kriege des Lichts mit der Finsternis zusieht. Das Licht siegt endlich gewiß — die Zeit kann man freilich nicht bestimmen, aber es ist schon ein Unterpfand des Sieges, und des nahen Sieges, wenn die Finsternis genötigt ist, sich in einen öffentlichen Kampf einzulassen. Sie liebt das Dunkel; sie hat schon verloren, wenn sie gezwungen ist, an das Licht zu treten.

Also — das ist das Resultat unsrer ganzen bisherigen Betrachtung — der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt; unter diejenigen Geschicklichkeiten, welche er seiner in der vorigen Vorlesung entwickelten Bestimmung nach in sich vervollkommnen soll, gehört auch die Gesellschaftlichkeit.

Diese Bestimmung für die Gesellschaft überhaupt ist, so sehr sie auch aus dem Innersten, Reinsten des menschlichen Wesens entsprungen ist, dennoch, als bloßer Trieb, dem höchsten Gesetze der steten Übereinstimmung mit uns selbst oder dem Sittengesetze untergeordnet, und muß durch dasselbe weiter bestimmt und unter eine feste Regel gebracht werden; und so wie wir diese Regel auffinden, finden wir die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, die der Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung und aller bis jetzt angestellten Betrachtungen ist.

Zuvörderst wird durch jenes Gesetz der absoluten Übereinstimmung der gesellschaftliche Trieb negativ bestimmt; er darf sich selbst nicht widersprechen. Der Trieb geht auf Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung, gegenseitiges Geben und Nehmen, gegenseitiges Leiden und Tun: nicht auf bloße Kausalität, nicht auf bloße Tätigkeit, wogegen der andere sich nur leidend zu verhalten hätte. Der Trieb geht darauf aus, freie vernünftige Wesen außer uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten; er geht nicht auf Subordination, wie in der Körperwelt, sondern er geht auf Koordination aus. Will man die gesuchten vernünftigen Wesen außer sich nicht frei sein lassen, so rechnet man etwa bloß auf ihre theoretische Geschicklichkeit, nicht auf ihre freie praktische Vernünftigkeit: man will nicht in Gesellschaft mit ihnen treten, sondern man will sie, als geschicktere Tiere, beherrschen,

und dann versetzt man seinen gesellschaftlichen Trieb mit sich selbst in Widerspruch. — Doch was sage ich: man versetzt ihn mit sich selbst in Widerspruch? man hat ihn vielmehr noch gar nicht — jenen höhern Trieb: die Menschheit hat sich dann in uns noch gar nicht so weit ausgebildet; wir stehen selbst noch auf der niedern Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unsrer Freiheit und Selbsttätigkeit gereift; denn sonst müßten wir notwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven und wollen Sklaven halten. Rousseau sagt: Mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklav ist, als sie; er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklav. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele, und vor dem ersten Stärkern, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. — Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluß, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge atmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepreßt und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust, alles zu sein und zu tun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet.

Der Mensch darf vernunftlose Dinge als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke brauchen; er darf nicht auf sie wirken, wie auf tote Materie oder auf das Tier, so daß er bloß seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. — Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich machen. Abgerechnet, daß diese Bemühung vergeblich sein würde, und daß keiner tugendhaft oder weise oder glücklich werden kann, außer durch seine eigene Arbeit und Mühe — abgerechnet also, daß das der Mensch nicht kann, soll er — wenn er es auch könnte oder zu können glaubte — es nicht einmal wollen; denn es ist unrecht, und er versetzt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Durch das Gesetz der völligen formalen Übereinstimmung mit sich selbst wird der gesellschaftliche Trieb auch positiv bestimmt, und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft. — Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt: — sie ist sich selbst völlig gleich; könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subjekt. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft, den andern, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. — Mithin ist das letzte, höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmütigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt — die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussetzt: so ist es ebenso unerreichbar, als jenes — ist unerreichbar, solange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu sein, und nicht Gott werden soll. Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das letzte Ziel, aber nicht die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Aber annähern und ins unendliche sich annähern an dieses Ziel — das kann er und das soll er. Dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmütigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen. Also Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde, ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft: diese Vereinigung aber ist, da nur über ihre letzte Bestimmung die Menschen einig sind und einig werden können — nur durch Vervollkommnung möglich. Wir können demnach ebensogut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung andrer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um diese Bestimmung zu erreichen, und sie immer mehr zu erreichen, dazu bedürfen wir einer Geschicklichkeit, die nur durch Kultur erworben und erhöht wird, und zwar einer Geschicklichkeit von zweierlei Art: einer Geschicklichkeit zu geben, oder auf andere, als auf freie Wesen zu wirken, und einer Empfänglichkeit zu nehmen, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den besten Vorteil zu ziehen. Von beiden werden wir an seinem Orte besonders reden. Besonders die letztere muß man sich auch neben einem hohen Grade der erstern zu erhalten suchen; oder man bleibt stehen und geht dadurch zurück. Selten ist jemand so vollkommen, daß er nicht fast durch jeden andern wenigstens von irgendeiner, vielleicht unwichtig scheinenden, oder übersehenen Seite sollte ausgebildet werden können.

Ich kenne wenig erhabnere Ideen, meine Herren, als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechts auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu geben und zu nehmen, das Edelste, was dem Menschen zuteil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder ineinander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und der schönen Harmonie, die daraus entsteht. Wer du auch seist, so kann jeder sagen, du, der du nur Menschenantlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser großen Gemeine; durch welch unzählige Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde — ich wirke darum doch auch auf dich, und du wirkst darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sei es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennst du mich: — O, so gewiß wir den gemeinschaftlichen Ruf haben, gut zu sein und immer besser zu werden — so gewiß — und daure es Millionen und Billionen Jahre — was ist die Zeit? — so gewiß wird einst eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreis mit fortreißen werde, da ich auch dir werde wohltun, und von dir Wohltaten empfangen können, da auch dein Herz an das meinige durch das schönste Band des gegenseitigen freien Gebens uns Nehmens geknüpft sein wird.

Dritte Vorlesung.

Über die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.

Die Bestimmung des Menschen an sich, sowie die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft sind entwickelt. Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er in der Gesellschaft betrachtet wird. Wir könnten demnach jetzt zu der Untersuchung übergehen: welches ist insbesondere die Bestimmung des Gelehrten in der Gesellschaft? — Aber der Gelehrte ist nicht bloß ein Mitglied in der Gesellschaft; er ist zugleich ein Glied eines besonderen Standes in derselben. Wenigstens redet man von einem Gelehrtenstande; mit welchem Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Unsere Hauptuntersuchung — die über die Bestimmung des Gelehrten — setzt demnach außer den beiden schon vollendeten — noch eine dritte voraus, die Untersuchung der wichtigen Frage: woher kommt überhaupt die Verschiedenheit der Stände unter den Menschen? oder auch, woher ist die Ungleichheit unter den Menschen entstanden?

Auch ohne vorhergegangene Untersuchung hört man es dem Worte: Stand schon an, daß es nicht etwas von ohngefähr und ohne unser Zutun Entsprungenes, sondern etwas durch freie Wahl nach einem Begriffe vom Zwecke Festgesetztes und Angeordnetes bedeuten möge. Ungleichheit, die von ohngefähr und ohne unser Zutun entstanden ist, physische Ungleichheit mag die Natur verantworten: Ungleichheit der Stände scheint eine moralische Ungleichheit zu sein; über sie entsteht demnach ganz natürlich die Frage: mit welchem Recht gibt es verschiedene Stände?

Man hat schon oft versucht, diese Frage zu beantworten; man ist von Erfahrungsgrundsätzen ausgegangen, hat die mancherlei

Zwecke, die durch eine solche Verschiedenheit sich erreichen — die mancherlei Vorteile, die dadurch sich gewinnen lassen — rhapsodisch aufgezählt, so wie man sie aufgriff; — aber dadurch wurde eher jede andere Frage, als die aufgegebene beantwortet. Der Vorteil einer gewissen Einrichtung für diesen oder jenen, beweist nicht ihre Rechtmäßigkeit; und es war gar nicht die historische Frage aufgegeben, welchen Zweck man wohl bei jener Einrichtung gehabt haben möge, sondern die moralische, ob es erlaubt gewesen sei, eine solche Einrichtung zu treffen, was auch immer ihr Zweck gewesen sein möchte. Die Frage hätte aus reinen Vernunftprinzipien, und zwar aus praktischen, beantwortet werden müssen, und eine solche Beantwortung ist, so viel ich weiß, noch nie auch nur versucht worden. — Ich muß derselben einige allgemeine Sätze aus der Wissenschaftslehre vorausschicken.

Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unsres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewußtsein, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewußtsein. So verhält es sich mit allen Vernunftgesetzen; — so verhält es sich insbesondere auch mit den praktischen — die nicht auf ein bloßes Urteil, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit außer uns ausgehen, und sich dem Bewußtsein unter der Gestalt von Trieben ankündigen. — Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserm Wesen; aber weiter auch nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muß durch die Erfahrung geweckt werden, wenn er zum Bewußtsein gelangen; und durch häufige Erfahrungen von der gleichen Art entwickelt werden, wenn er zur Neigung — und die Befriedigung desselben zum Bedürfnisse werden soll. Die Erfahrung aber hängt nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwachen und die Entwickelung unserer Triebe überhaupt.

Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder die Natur, ist mannigfaltig; kein Teil derselben ist dem andern vollkommen gleich, welcher Satz sich auch in der Kantischen

Philosophie behauptet und sich eben in ihr streng erweisen läßt; es folgt daraus, daß sie auch auf den menschlichen Geist sehr verschieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf die gleiche Art entwickle. Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen, und das, was man ihre besondre empirische individuelle Natur nennt, bestimmt; nnd wir können in dieser Rücksicht sagen: kein Individuum ist dem andern in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. — Hieraus entsteht eine physische Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, sondern die wir auch durch unsere Freiheit nicht heben konnten: denn — ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können, müssen wir zum Bewußtsein und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt sein; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelst jener Erweckung und Entwickelung unserer Triebe, die nicht von uns selbst abhängt.

Aber das höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesetz der völligen Übereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird, fordert, daß in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden — eine Forderung, deren Gegenstand das bloße Gesetz nicht realisieren kann, weil die Erfüllung derselben, nach dem eben jetzt Gesagten, nicht vom bloßen Gesetze, noch von unserem dadurch allerdings bestimmbaren Willen, sondern von der freien Naturwirkung abhängt.

Bezieht man dieses Gesetz auf die Gesellschaft; setzt man voraus, daß mehrere vernünftige Wesen vorhanden sind, so ist in der Forderung, daß in jedem alle seine Anlagen gleichförmig ausgebildet werden sollen, zugleich die Forderung enthalten, daß alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen. — Sind die Anlagen aller an sich gleich, wie sie es sind, da sie sich bloß auf die reine Vernunft gründen, sollen sie in allen auf die gleiche Art ausgebildet werden, welches der Inhalt jener

Forderung ist; so muß das Resultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben sich selbst gleich sein; und wir kommen hier auf einem andern Wege wieder zu dem in der vorigen Vorlesung aufgestellten letzten Zwecke aller Gesellschaft: der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder.

Das bloße Gesetz kann, wie schon in der vorigen Vorlesung auf einem andern Wege gezeigt worden, den Gegenstand dieser Forderung ebensowenig realisieren, als den der obigen, auf welche die jetzige sich gründet. Aber die Freiheit des Willens soll und kann streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb, sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen — als solchen — zu setzen, faßt unter sich folgende beiden Triebe: den Mitteilungstrieb, d. i. den Trieb, jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der wir vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden anderen Uns selbst, dem bessern Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen; und dann — den Trieb zu empfangen, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. — So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, verbessert; die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab, wird Eigentum des ganzen Geschlechts; und das ganze Geschlecht gibt dagegen dem Individuum die seinige; es gibt ihm, wenn wir voraussetzen, daß alle unter den bestimmten Naturbedingungen möglichen Individuen vorhanden sind, alle unter diesen Bedingungen mögliche Bildung. Die Natur bildete jeden nur einseitig, aber sie bildete dennoch in allen Punkten, in denen sie sich mit vernünftigen Wesen berührte. Die Vernunft vereinigt diese Punkte, bietet der Natur eine fest zusammengedrängte und ausgedehnte Seite dar, und nötigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum so nicht

bilden wollte. Für gleichmäßige Verteilung der erlangten Bildung unter die einzelnen Glieder der Gesellschaft hat die Vernunft durch jene Triebe schon selbst gesorgt, und sie wird weiter dafür sorgen; denn bis hierher geht das Gebiet der Natur nicht.

Sie wird sorgen, daß jedes Individuum mittelbar aus den Händen der Gesellschaft die ganze vollständige Bildung erhalte, die es unmittelbar der Natur nicht abgewinnen konnte. Die Gesellschaft wird die Vorteile aller einzelnen, als ein Gemeingut, zum freien Gebrauche aller aufhäufen, und sie dadurch um die Zahl der Individuen vervielfältigen; sie wird den Mangel der einzelnen gemeinschaftlich tragen, und ihn dadurch auf eine unendlich kleine Summe zurückbringen. — Oder, daß ich das in der andern Formel ausdrücke, die für die Anwendung auf manche Gegenstände bequemer ist: — der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe, der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unsern notwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen. Also, die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets dauernden Kampfe; dieser Krieg kann nie enden, wenn wir nicht Götter werden sollen; aber es soll und kann der Einfluß der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft immer mächtiger werden; die letztere soll über die erstere einen Sieg nach dem andern davontragen. Nun mag Ein Individuum vielleicht in seinen besondern Berührungspunkten die Natur mit Vorteil bekämpfen, dagegen aber wird es vielleicht in allen andern von derselben unwiderstehlich beherrscht. Jetzt steht die Gesellschaft zusammen, und steht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch vereinte Kräfte Alle vermögen. Jeder zwar kämpft einzeln, aber die Schwächung der Natur durch den gemeinschaftlichen Kampf, und der Sieg, den jeder an seinem Teile einzeln davonträgt, kommt Allen zustatten. — So entsteht demnach eben durch die physische Ungleichheit der Individuen eine neue Festigkeit für das Band, das Alle zu Einem Körper vereint; der Drang des Bedürfnisses und der noch viel süßere Drang, den Bedürfnissen abzuhelfen, schließt sie

inniger aneinander, und die Natur hat die Macht der Vernunft verstärket, indem sie dieselbe schwächen wollte.

Bis hierher geht alles seinen natürlichen Gang: wir haben höchst verschiedene Charaktere, mannigfaltig der Art und dem Grade ihrer Ausbildung nach; aber wir haben noch keine verschiedenen Stände: denn wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit, keine willkürliche Wahl einer besonderen Art der Bildung, aufweisen können. — Ich sagte: wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit aufweisen können; und man verstehe dieses nicht unrecht, und nicht halb. — Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit; er treibt bloß, aber er nötigt nicht. Man kann demselben widerstreben und ihn unterdrücken. Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absondern, sich, weigern etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Tierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unserer bloßen Willkür unterworfen ist; weil man sich selbst nicht anders betrachtet, als unterworfen der Willkür der Natur. — Aber davon ist hier nicht die Rede. Vorausgesetzt, daß man nur überhaupt dem gesellschaftlichen Triebe gehorche, so ist es unter der Leitung desselben notwendig, mitzuteilen, was man Gutes hat, an den, der dessen bedarf, — und anzunehmen das, was uns mangelt, von dem, der es hat; — und es bedarf dazu keiner besonderen Bestimmung oder Modifikation des gesellschaftlichen Triebes durch einen neuen Akt der Freiheit: und bloß dieses wollte ich sagen.

Der charakteristische Unterschied ist der: unter den bis jetzt entwickelten Bedingungen gebe ich, als Individuum, mich der Natur zur einseitigen Entwickelung irgendeiner besonderen Anlage in mir hin, weil ich muß; ich habe dabei keine Wahl, sondern ich folge unwillkürlich ihrer Leitung; ich nehme alles, was sie mir gibt, aber ich hann nicht nehmen, was sie nicht geben will; ich vernachlässige keine Gelegenheit, mich so vielseitig auszubilden, als ich kann; ich erschaffe bloß keine Gelegenheit, weil ich das nicht vermag. — Wähle ich im Gegen-

245

teil einen Stand — wenn nur ein Stand etwas durch freie Willkür Gewähltes sein soll, wie er es doch wohl dem Sprachgebrauche nach sein soll — wähle ich einen Stand so muß ich freilich, um auch nur wählen zu können, vorher der Natur mich hingegeben haben — denn es müssen schon verschiedene Triebe in mir geweckt, verschiedene Anlagen in mir zum Bewußtsein erhoben sein; aber in der Wahl selbst beschließe ich doch von nun an, auf gewisse Veranlassungen, die mir die Natur etwa geben möchte, gar keine Rücksicht zu nehmen, um alle, meine Kräfte und alle Begünstigungen der Natur zu Entwickelung einer Einzigen oder auch mehrerer bestimmter Fertigkeiten ausschließend anzuwenden: und durch die besondere Fertigkeit, zu deren Entwicklung ich mich durch freie Wahl widme, wird mein Stand bestimmt.

Es entsteht die Frage: soll ich einen bestimmten Stand wählen; oder, wenn ich nicht soll, darf ich ausschließend einem bestimmten Stande, d. i. einer einseitigen Ausbildung, mich widmen? Wenn ich soll, wenn es unbedingte Pflicht ist, einen bestimmten Stand zu wählen, so muß sich aus dem höchsten Vernunftgesetze ein Trieb, der auf die Wahl eines Standes geht, ableiten lassen; wie sich in Absicht der Gesellschaft überhaupt ein solcher Trieb ableiten ließ; wenn ich bloß darf, so wird sich aus diesem Gesetze kein solcher Trieb, aber wohl eine Erlaubnis ableiten lassen; und für die Bestimmung des Willens zu der wirklichen Wahl des durch das Gesetz bloß Erlaubten muß sich ein empirisches Datum aufzeigen lassen, durch welches kein Gesetz, sondern bloß eine Regel der Klugheit bestimmt wird. Wie es sich damit verhalte, wird sich aus der Untersuchung ergeben.

Das Gesetz sagt: bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, so weit du nur kannst; aber es bestimmt darüber nichts, ob ich sie unmittelbar an der Natur, oder mittelbar durch Gemeinschaft mit andern üben soll. Hierüber ist demnach die Wahl völlig meiner eigenen Klugheit überlassen. Das Gesetz sagt: unterwirf die Natur deinen Zwecken; aber es sagt nicht, daß ich, wenn ich sie auch für gewisse meiner Zwecke

schon durch andere sattsam gebildet antreffen sollte, sie dennoch weiter für alle mögliche Zwecke der Menschheit bilden soll. Mithin verbietet das Gesetz nicht, einen besondern Stand zu wählen; aber es gebietet es auch nicht, eben darum, weil es dasselbe nicht verbietet. Ich bin auf dem Felde der freien Willkür; ich darf einen Stand wählen, und habe bei dem Entschlusse, nicht ob ich diesen oder jenen bestimmten Stand — davon werden wir ein andermal reden — sondern, ob ich überhaupt einen Stand wählen soll oder nicht, mich nach ganz anderen Bestimmungsgründen, als solchen, die unmittelbar aus dem Gesetze abgeleitet sind, umzusehen.

Der Mensch wird, so wie die Sachen gegenwärtig stehen, in der Gesellschaft geboren; er findet die Natur nicht mehr roh, sondern auf mannigfaltige Art schon für seine möglichen Zwecke vorbereitet. Er findet eine Menge Menschen beschäftiget, in verschiedenen Zweigen dieselbe für den Gebrauch vernünftiger Wesen nach allen ihren Seiten zu bearbeiten. Schon vieles findet er getan, das er außerdem selbst hätte tun müssen. Er könnte vielleicht ein sehr angenehmes Dasein haben, ohne überhaupt seine Kräfte selbst unmittelbar auf die Natur zu wenden, er könnte unter dem bloßen Genusse dessen, was die Gesellschaft schon getan hat, und was sie insbesondere zu seiner eigenen Ausbildung tut, vielleicht eine gewisse Vollkommenheit erhalten. Aber das darf er nicht: er muß seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen; er muß seinen Platz besetzen; er muß die Vollkommenheit des Geschlechts, das so vieles für ihn getan hat, auf irgendeine Art höher zu bringen sich wenigstens bestreben.

Hierzu hat er zwei Wege: entweder er setzt sich vor, die Natur nach allen Seiten zu bearbeiten; aber dann würde er vielleicht sein ganzes Leben, und mehrere Leben, wenn er mehrere hätte, anwenden müssen, um sich auch nur davon die Kenntnis zu erwerben, was vor ihm schon durch andere geschehen und was zu tun übrig sei; und so wäre sein Leben, zwar nicht durch die Schuld seines bösen Willens, aber doch durch die Schuld seiner Unklugheit, für das Menschengeschlecht verloren.

247

Oder er ergreift irgend ein besonderes Fach, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt: für dessen Bearbeitung er etwa durch Natur und Gesellschaft schon vorher am meisten ausgebildet war, und widmet sich demselben ausschließend. Seine eigene Kultur für die übrigen Anlagen überläßt er der Gesellschaft, die er in seinem gewählten Fache zu kultivieren den Vorsatz, das Bestreben, den Willen hat: und so hat er sich einen Stand gewählt, und diese Wahl ist an sich völlig rechtmäßig. Doch steht auch dieser Akt der Freiheit, so wie alle, unter dem Sittengesetz überhaupt, insofern dasselbe Regulativ unserer Handlungen ist, oder unter dem kategorischen Imperativ, den ich so ausdrücke: sei, in Absicht deiner Willensbestimmungen, nie in Widerspruch mit dir selbst: ein Gesetz, welchem, in dieser Formel ausgedrückt, jeder Genüge leisten kann, da die Bestimmung unsers Willens gar nicht von der Natur, sondern lediglich von uns selbst abhängt.

Die Wahl eines Standes ist eine Wahl durch Freiheit; mithin darf kein Mensch irgend zu einem Stande gezwungen, oder von irgendeinem Stande ausgeschlossen werden. Jede einzelne Handlung, so wie jede allgemeine Veranstaltung, die auf einen solchen Zwang ausgeht, ist unrechtmäßig; abgerechnet, daß es unklug ist, einen Menschen zu diesem Stande zu zwingen oder von einem andern abzuhalten, weil keiner die besondern Talente des andern vollkommen kennen kann, und dadurch oft ein Glied für die Gesellschaft völlig verloren geht, daß es an den unrechten Platz gestellt wird. — Dies abgerechnet, ist es an sich ungerecht; denn es setzt unsere Handlung in Widerspruch mit unserm praktischen Begriffe von ihr. Wir wollten ein Glied der Gesellschaft, und wir machen ein Werkzeug derselben; wir wollten einen freien Mitarbeiter an unserm großen Plan, und wir machen ein gezwungenes leidendes Instrument desselben: wir töten durch unsre Einrichtung den Menschen in ihm, so viel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Gesellschaft.

Es wurde ein bestimmter Stand, die weitere Ausbildung eines bestimmten Talents gewählt, um der Gesellschaft das-

jenige, was sie für uns getan hat, wiedergeben zu können; demnach ist jeder verbunden, seine Bildung auch wirklich anzuwenden zum Vorteil der Gesellschaft. Keiner hat das Recht, bloß für den eigenen Selbstgenuß zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschließen, und seine Bildung ihnen unnütz zu machen; denn eben durch die Arbeit der Gesellschaft ist er in den Stand gesetzt worden, sie sich zu erwerben, sie ist in einem gewissen Sinne ihr Produkt, ihr Eigentum; und er beraubt sie ihres Eigentums, wenn er ihnen dadurch nicht nützen will. Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich sein zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbständiger und selbsttätiger zu machen — und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nämlich ein gleichförmiger Fortgang der Kultur in allen Individuen.

Ich sage nicht, daß es immer so ist, wie ich es jetzt geschildert habe; aber so sollte es nach unsern praktischen Begriffen von der Gesellschaft und den verschiedenen Ständen in derselben sein, und wir können und sollen arbeiten, um zu machen, daß es so werde. — Wie kräftig besonders der gelehrte Stand für diesen Zweck wirken könne, und wie viel Mittel dazu in seiner Macht seien, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Wenn wir die entwickelte Idee auch nur ohne alle Beziehung auf uns selbst betrachten, so erblicken wir doch wenigstens außer uns eine Verbindung, in der keiner für sich selbst arbeiten kann, ohne für alle anderen zu arbeiten, oder für den andern arbeiten, ohne zugleich für sich selbst zu arbeiten — indem der glückliche Fortgang Eines Mitgliedes glücklicher Fortgang für Alle, und der Verlust des Einen Verlust für Alle ist: ein Anblick, der schon durch die Harmonie, die wir in dem Allermannigfaltigsten erblicken, uns innig wohltut und unsern Geist mächtig emporhebt.

249

Das Interesse steigt, wenn man einen Blick auf sich selbst tut und sich als Mitglied dieser großen innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unserer Würde und unserer Kraft steigt, wenn wir uns sagen, was jeder unter uns sich sagen kann: mein Dasein ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein notwendiges Glied der großen Kette, die von Entwickelung des ersten Menschen zum vollen Bewußtsein seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals groß und weise und edel unter den Menschen war, — diejenigen Wohltäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehrern, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind — sie alle haben für mich gearbeitet; — ich bin in ihre Ernte gekommen; ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fußtapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mußten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mußten, seiner Vollendung näher bringen.

„Aber ich werde aufhören müssen, wie sie"; dürfte sich jemand sagen. — *O!* es ist der erhabenste Gedanke unter allen: ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiß die Übernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören zu wirken und mithin nie aufhören zu sein. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Übernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, — schäumet

und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.

Vierte Vorlesung.

Über die Bestimmung des Gelehrten.

Ich habe heute von der Bestimmung des Gelehrten zu reden. Ich befinde mich mit diesem Gegenstande in einer besondern Lage. Sie alle, meine Herren, oder doch die meisten unter Ihnen haben die Wissenschaften zur Beschäftigung Ihres Lebens gewählt, und ich — so wie Sie; Sie alle — so läßt sich annehmen — wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrtenstande gezählet werden zu können; und ich habe getan und tue das gleiche. Ich soll als Gelehrter vor angehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ich's vermag, erschöpfen; ich soll in der Darstellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung für diesen Stand auffinde; werde ich sie aufstellen können, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu scheinen? — — Aber ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen. Was kann ich dagegen, daß eben dieser Begriff im System an der Reihe ist? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie ist immer Wahrheit, und auch die Bescheidenheit ist ihr untergeordnet, und ist eine falsche Bescheidenheit, wo sie ihr Eintrag tut. Lassen Sie uns unsern Gegenstand fürs erste kalt

und so untersuchen, als ob er keine Beziehung auf uns hätte; ihn untersuchen als einen Begriff aus einer uns völlig fremden Welt. Lassen Sie uns unsre Beweise desto mehr schärfen. Lassen Sie uns nicht vergessen, was ich zu seiner Zeit gar nicht mit geringerer Kraft darzustellen denke: daß jeder Stand notwendig ist; jeder unsere Achtung verdient; daß nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt; und daß jeder nur insofern ehrwürdiger ist, inwiefern er der vollkommenen Erfüllung seines Platzes in der Reihe am nächsten kommt; — daß eben darum der Gelehrte Ursach hat, am allerbescheidensten zu sein, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets gar weit entfernt bleiben wird, — weil er ein sehr erhabnes Ideal zu erreichen hat, dem er gewöhnlich nur in einer großen Entfernung sich annähert. —

„Im Menschen sind mancherlei Triebe und Anlagen, und es ist die Bestimmung jedes einzelnen, alle seine Anlagen, so weit er nur irgend kann, auszubilden. Unter andern ist in ihm der Trieb zur Gesellschaft; diese bietet ihm eine neue, besondere Bildung dar, — die für die Gesellschaft — und eine ungemeine Leichtigkeit der Bildung überhaupt. Es ist dem Menschen darüber nichts vorgeschrieben — ob er alle seine Anlagen insgesamt unmittelbar an der Natur, oder ob er sie mittelbar durch die Gesellschaft ausbilden wolle. Das erstere ist schwer, und bringt die Gesellschaft nicht weiter; daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Gesellschaft sich seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überläßt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft und erwartet, daß sie an dem Vorteil i h r e r Bildung i h n werden Anteil nehmen lassen, so wie er an der s e i n i g e n s i e Anteil nehmen läßt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft."

Dieses sind die Resultate meiner bisherigen Vorlesungen. Einer Einteilung der verschiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich ist, müßte eine erschöpfte Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen (nicht etwa seiner bloß erkünstelten Bedürfnisse) zum

Grunde gelegt werden. — Der Kultur jeder Anlage — oder was das gleiche heißt — der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer andern Zeit vor; um in gegenwärtiger Stunde eine uns näher liegende zu unternehmen.

Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde — und jede Gesellschaft richtet sich durch die natürlichen Triebe des Menschen ohne alle Leitung und völlig von selbst gerade so ein, wie aus unserer Untersuchung über den Ursprung der Gesellschaft erhellet — wenn, sage ich, jene Frage entstünde, so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwicklung und Befriedigung aller Bedürfnisse, und zwar für die gleichförmige Entwickelung und Befriedigung aller, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft, vollkommen, das heißt nicht, sie erreichte ihr Ziel, welches nach unsern ehemaligen Betrachtungen unmöglich ist; sondern sie wäre so eingerichtet, daß sie ihrem Ziele sich notwendig immer mehr annähern müßte; wäre dafür nicht gesorgt, so könnte sie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Kultur weiter vorrücken; aber man könnte nie sicher darauf rechnen; sie könnte ebensowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen. —

Die Sorge für diese gleichförmige Entwicklung aller Anlagen des Menschen setzt zuvörderst die Kenntnis seiner sämtlichen Anlagen, die Wissenschaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens voraus. Aber diese vollständige Kenntnis des ganzen Menschen gründet sich selbst auf eine Anlage, welche entwickelt werden muß; denn es gibt allerdings einen Trieb im Menschen, zu wissen, und insbesondere dasjenige zu wissen, was ihm nottut. Die Entwickelung dieser Anlage aber erfordert alle

Zeit und alle Kräfte eines Menschen; gibt es irgendein gemeinsames Bedürfnis, welches dringend fordert, daß ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses. —

Nun aber würde die bloße Kenntnis der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft, sie zu entwickeln und zu befriedigen, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende, sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntnis sein. — Derjenige handelt sehr unfreundschaftlich gegen mich, der mir meinen Mangel zeigt, ohne mir zugleich die Mittel zu zeigen, wie ich meinen Mangel ersetzen könne; der mich zum Gefühl meiner Bedürfnisse bringt, ohne mich in den Stand zu setzen, sie zu befriedigen. Hätte er mich lieber in meiner tierischen Unwissenheit gelassen! — Kurz, jene Kenntnis würde nicht diejenige Kenntnis sein, die die Gesellschaft verlangte, und um deren willen sie einen besondern Stand, der in dem Besitze von Kenntnissen wäre, haben mußte; denn sie zweckte nicht ab auf Vervollkommnung des Geschlechts, und vermittelst dieser Vervollkommnung auf Vereinigung, wie sie doch sollte. — Mit jener Kenntnis der Bedürfnisse muß demnach zugleich die Kenntnis der Mittel vereinigt sein, wie sie befriediget werden können; und diese Kenntnis fällt mit Recht dem gleichen Stande anheim, weil keine ohne die andere vollständig, noch weniger tätig und lebendig werden kann. Die Kenntnis der erstern Art gründet sich auf reine Vernunftsätze, und ist philosophisch; die von der zweiten zum Teil auf Erfahrung, und ist insofern philosophisch-historisch (nicht bloß historisch; denn ich muß ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die letztern als Mittel zur Erreichung der erstern beurteilen zu können). — Diese Kenntnis soll der Gesellschaft nützlich werden; es ist demnach nicht bloß darum zu tun, überhaupt zu wissen, welche Anlagen der Mensch an sich habe, und durch welche Mittel überhaupt man dieselben entwickeln könne; eine solche Kenntnis würde noch immer gänzlich unfruchtbar bleiben. Sie muß noch einen Schritt

weiter gehen, um den erwünschten Nutzen wirklich zu gewähren. Man muß wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Kultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpunkte stehe, — welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe. Nun kann man allerdings aus Vernunftgründen, unter Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, vor aller bestimmten Erfahrung vorher, den Gang des Menschengeschlechts berechnen; man kann die einzelnen Stufen ohngefähr angeben, über welche es schreiten muß, um bei einem bestimmten Grade der Bildung anzulangen; aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem bestimmten Zeitpunkte wirklich stehe, daß kann man schlechterdings nicht aus bloßen Vernunftgründen; darüber muß man die Erfahrung befragen; man muß die Begebenheiten der Vorwelt — aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke — erforschen; man muß seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser letzte Teil der für die Gesellschaft notwendigen Kenntnis ist demnach bloß historisch.

Die drei angezeigten Arten der Erkenntnis, vereinigt gedacht — und außer der Vereinigung stiften sie nur geringen Nutzen — machen das aus, was man Gelehrsamkeit nennt, oder wenigstens ausschließend nennen sollte; und derjenige, der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet, heißt ein Gelehrter.

Eben nicht jeder einzelne muß, nach jenen drei Arten der Erkenntnis, den ganzen Umfang des menschlichen Wissens umfassen — das würde größtenteils unmöglich, und eben darum, weil es unmöglich ist, würde das Bestreben darnach fruchtlos sein und das ganze Leben eines Mitgliedes — das der Gesellschaft nützlich hätte werden können — ohne Gewinn für selbige verschwenden. Einzelne mögen sich einzelne Teile jenes Gebiets abstecken; aber jeder sollte seinen Teil nach jenen drei Ansichten: philosophisch, philosophisch-historisch und bloß historisch, bearbeiten. — Ich deute dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer andern Zeit weiter ausführen werde; um vor der

Hand wenigstens durch mein Zeugnis zu beteuern, daß das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüssig macht, sondern daß sie vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten dartut. — Der Zweck aller dieser Kenntnisse nun ist der oben angezeigte: vermittelst derselben zu sorgen, daß alle Anlagen der Menschheit gleichförmig, stets aber fortschreitend, sich entwickeln: und hieraus ergibt sich denn die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortgangs. — Ich tue mir Gewalt an, meine Herren, um von der erhabenen Idee, die jetzt aufgestellt ist, meine Empfindung noch nicht fortreißen zu lassen: der Weg der kalten Untersuchung ist noch nicht geendigt. Aber das muß ich doch im Vorbeigehen bemerklich machen, was diejenigen eigentlich tun würden, die den freien Fortgang der Wissenschaften zu hemmen suchten. Ich sage: tun würden; denn wie kann ich wissen, ob es dergleichen Leute gibt oder nicht? Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechts ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf. — Und wer diesen aufhält, — welchen Charakter stellt derselbe öffentlich vor sein Zeitalter und vor die Nachwelt hin? Lauter als durch tausend Stimmen, durch Handlungen, ruft er der Welt und der Nachwelt in die betäubten Ohren: die Menschen um mich herum sollen, wenigstens solange ich lebe, nicht weiser und besser werden; denn in ihrem gewaltsamen Fortgange würde auch ich, trotz alles Widerstrebens, wenigstens in etwas mit fortgerissen werden; und dies verabscheue ich; ich will nicht erleuchteter, ich will nicht edler werden: Fisternis und Verkehrtheit ist mein Element, und ich werde meine letzten Kräfte aufbieten, um mich nicht aus demselben verrücken zu lassen. — Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde zu nahe zu treten; nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommnung. Kalt und schlauer, als das menschenfeindliche Wesen, das uns

die Bibel schildert, haben diese Menschenfeinde überlegt und berechnet, und aus der heiligsten Tiefe herausgesucht, wo sie die Menschheit angreifen müßten, um dieselbe im Keime zu zerdrücken, und — sie haben es gefunden. — Die Menschheit wendet unwillig von ihrem Bilde sich weg. — Wir gehen zu unsrer Untersuchung zurück. —

Die Wissenschaft ist selbst ein Zweig der menschlichen Bildung; jeder Zweig derselben muß weiter gebracht werden, wenn alle Anlagen der Menschheit weiter ausgebildet werden sollen; es kommt demnach jedem Gelehrten, so wie jedem Menschen, der einen besondern Stand gewählt hat, zu, daß er strebe, die Wissenschaft, und insbesondere den von ihm gewählten Teil der Wissenschaft weiter zu bringen; es kommt ihm zu, wie jedem Menschen in seinem Fache; ja es kommt ihm weit mehr zu. Er soll über die Fortschritte der übrigen Stände wachen, sie befördern; und er selbst wollte n i c h t fortschreiten? Von seinem Fortschritte hängen die Fortschritte in allen übrigen Fächern der menschlichen Bildung ab; er muß ihnen immer zuvor sein, um für sie den Weg zu bahnen, und ihn zu untersuchen, und sie auf denselben zu leiten; und er wollte zurückbleiben? Von dem Augenblick an hörte er auf zu sein, was er sein sollte; und da er nichts anders wäre, so wäre er gar nichts. — Ich sage nicht, daß jeder Gelehrter sein Fach w i r k l i c h w e i t e r b r i n g e n müsse; wenn er nun nicht kann? aber ich sage, daß er s t r e b e n müsse, es weiter zu bringen; daß er nicht ruhen, — nicht glauben müsse, seiner Pflicht Genüge getan zu haben, bis er es weiter gebracht hat. So lange er lebt, könnte er doch immer noch es weiter bringen; übereilt ihn der Tod, ehe er seinen Zweck erreicht hat — nun wohl, so ist er für diese Welt der Erscheinungen seiner Pflichten entbunden, und sein ernster Wille wird ihm für Erfüllung angerechnet. Gilt folgende Regel für alle Menschen, so gilt sie ganz besonders für den Gelehrten: der Gelehrte vergesse, was er getan hat, sobald es getan ist, und denke stets nur auf das, was er noch zu tun hat. Der ist noch nicht weit gekommen, für den sich sein Feld nicht bei jedem Schritte, den er in demselben tut, erweitert.

Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgendein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da; er hat demnach ganz besonders die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, Empfänglichkeit und Mitteilungsfertigkeit, vorzüglich und in dem höchstmöglichen Grade in sich auszubilden. Die Empfänglichkeit sollte in ihm, wenn er auf die gehörige Art sich die gehörigen empirischen Kenntnisse erworben hat, schon vorzüglich ausgebildet sein. Er soll bekannt sein mit demjenigen in seiner Wissenschaft, was schon vor ihm da war: das kann er nicht anders als durch Unterricht — sei es nun mündlicher oder Bücherunterricht — gelernt, nicht aber durch Nachdenken aus bloßen Vernunftgründen entwickelt haben. Aber er soll durch stetes Hinzulernen sich diese Empfänglichkeit erhalten; und sich vor der oft, und bisweilen bei vorzüglichen Selbstdenkern, vorkommenden gänzlichen Verschlossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen; denn niemand ist so unterrichtet, daß er nicht immer noch hinzulernen könnte, und bisweilen noch etwas sehr Nötiges zu lernen hätte; und selten ist jemand so unwissend, daß er nicht selbst dem Gelehrtesten etwas sollte sagen können, was derselbe nicht weiß. Der Mitteilungsfertigkeit bedarf der Gelehrte immer; denn er besitzt seine Kenntnis nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft. Diese hat er von Jugend auf zu üben, sie hat er in steter Tätigkeit zu erhalten, — durch welche Mittel, werden wir zu seiner Zeit untersuchen.

Seine für die Gesellschaft erworbene Kenntnis soll er nun wirklich zum Nutzen der Gesellschaft anwenden; er soll die Menschen zum Gefühl ihrer wahren Bedürfnisse bringen, und sie mit den Mitteln ihrer Befriedigung bekannt machen. Das heißt nun aber nicht, er soll sich mit ihnen in die tiefen Untersuchungen einlassen, die er selbst unternehmen mußte, um etwas Gewisses und Sicheres zu finden. Dann ginge er darauf aus, alle Menschen zu so großen Gelehrten zu machen, als er etwa selbst sein mag; und das ist unmöglich und zweckwidrig. Das übrige muß auch getan werden; und dazu sind

andere Stände; und wenn diese ihre Zeit gelehrten Untersuchungen widmen sollten, so würden auch die Gelehrten bald aufhören müssen, Gelehrte zu sein. Wie kann und soll er denn aber seine Kenntnisse verbreiten? Die Gesellschaft könnte ohne Zutrauen auf die Redlichkeit und Geschicklichkeit anderer nicht bestehen, und dieses Zutrauen ist demnach tief in unser Herz geprägt; und wir haben es durch eine besondere Wohltat der Natur nie in einem höhern Grade, als da wo wir der Redlichkeit und Geschicklichkeit des andern am dringendsten bedürfen. Er darf auf dieses Vertrauen zu seiner Redlichkeit und Geschicklichkeit rechnen, wenn er es sich erworben hat, wie er soll. — Ferner ist in allen Menschen ein Gefühl des Wahren, welches freilich allein nicht hinreicht, sondern entwickelt, geprüft, geläutert werden muß; und das eben ist die Aufgabe des Gelehrten. Es würde dem Ungelehrten nicht hinreichen, um ihn auf alle Wahrheiten zu führen, deren er bedürfte; aber wenn es nur sonst — und das geschieht oft gerade durch Leute, die sich zu den Gelehrten zählen — wenn es nur sonst nicht etwa künstlich verfälscht worden ist — wird es immer hinreichen, daß er die Wahrheit, wenn ein anderer ihn darauf hinführt, auch ohne tiefe Gründe für Wahrheit anerkenne. — Auf dieses Wahrheitsgefühl darf der Gelehrte gleichfalls rechnen. — Also der Gelehrte ist, insoweit wir den Begriff desselben bis jetzt entwickelt haben, seiner Bestimmung nach der Lehrer des Menschengeschlechts.

Aber er hat die Menschen nicht nur im allgemeinen mit ihren Bedürfnissen und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, bekannt zu machen: er hat sie insbesondere zu jeder Zeit und an jedem Orte auf die eben jetzt, unter diesen bestimmten Umständen eintretenden Bedürfnisse und auf die bestimmten Mittel, die jetzt aufgegebenen Zwecke zu erreichen, zu leiten. Er sieht nicht bloß das Gegenwärtige, er sieht auch das Künftige; er sieht nicht bloß den jetzigen Standpunkt, er sieht auch, wohin das Menschengeschlecht nunmehr schreiten muß, wenn es auf dem Wege zu seinem letzten Ziele bleiben und nicht von demselben abirren, oder auf ihm zurückgehen soll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Punkte fortzureißen,

der etwa ihm in die Augen strahlt; es kann seinen Weg nicht überspringen: er hat nur zu sorgen, daß es nicht stille stehe und daß es nicht zurückgehe. In dieser Rücksicht ist der Gelehrte der Erzieher der Menschheit. — Ich merke hierbei ausdrücklich an, daß der Gelehrte bei diesem Geschäft, so wie bei allen seinen Geschäften unter dem Gebiete des Sittengesetzes, der gebotenen Übereinstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit; sie und jedes Mitglied derselben ist frei; und er darf sie nicht anders behandeln, als durch moralische Mittel. Der Gelehrte wird nicht in die Versuchung kommen, die Menschen durch Zwangsmittel, durch Gebrauch physischer Gewalt, zur Annahme seiner Überzeugungen zu bringen; gegen diese Torheit sollte man doch in unserm Zeitalter kein Wort mehr zu verlieren haben; aber er soll sie auch nicht täuschen. Abgerechnet, daß er dadurch sich an sich selbst vergeht, und daß die Pflichten des Menschen in jedem Falle höher sein würden, als die Pflichten des Gelehrten; vergeht er dadurch sich zugleich gegen die Gesellschaft. Jedes Individuum in derselben soll aus freier Wahl und aus einer von ihm selbst hinlänglich beurteilten Überzeugung handeln; es soll sich selbst bei jeder seiner Handlungen als Mitzweck betrachten können: und als solcher von jedem Mitglied behandelt werden. Wer getäuscht wird, wird als bloßes Mittel behandelt.

Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft tut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht bloß durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie

vielmehr ist der Gelehrte dies schuldig, der in allen Stücken der Kultur den übrigen Ständen zuvor sein soll! Ist er in dem ersten und höchsten, demjenigen, was auf alle Kultur abzweckt, zurück, wie kann er Muster sein, das er doch sein soll; und wie kann er glauben, daß die andern seinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung seines Lebens widerspricht? (Die Worte, die der Stifter der christlichen Religion an seine Schüler richtete, gelten ganz eigentlich für den Gelehrten: Ihr seid das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verliert, womit soll man salzen? wenn die Auswahl unter den Menschen verdorben ist, wo soll man noch sittliche Güter suchen? —) Also der Gelehrte in der letzten Rücksicht betrachtet, soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein: er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.

Dies ist unsre gemeinschaftliche Bestimmung, meine Herren, dies unser gemeinschaftliches Schicksal. Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besondern Beruf bestimmt zu sein, dasjenige zu tun, was man schon um seines allgemeinen Berufs willen, als Mensch, tun müßte — seine Zeit und seine Kräfte auf nichts wenden zu sollen, als darauf, wozu man sich sonst Zeit und Kraft mit kluger Kargheit absparen müßte — zur Arbeit, zum Geschäfte, zum einzigen Tagewerk seines Lebens zu haben, was andern süße Erholung von der Arbeit sein würde! Es ist ein stärkender, seelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher seiner Bestimmung wert ist: auch mir an meinem Teile ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu tun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienste gar

sterben sollte — was tät ich dann Sonderliches, was tät ich dann weiter, als das, was ich schlechthin tun müßte? —

Ich weiß es, meine Herren, wieviel ich jetzt gesagt habe; ich weiß es ebensogut, daß ein entmanntes und nervenloses Zeitalter diese Empfindung und diesen Ausdruck derselben nicht erträgt; daß es alles dasjenige, wozu es sich nicht selbst zu erheben vermag, mit schüchterner Stimme, durch welche die innere Scham sich verrät, Schwärmerei nennt, daß es mit Angst seine Augen von einem Gemälde zurückreißt, in welchem es nichts sieht, als seine Entnervung und seine Schande; daß alles Starke und Erhebende einen solchen Eindruck auf dasselbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten: ich weiß das alles; aber ich weiß auch, wo ich rede. Ich rede vor jungen Männern, die schon durch ihre Jahre vor dieser gänzlichen Nervenlosigkeit gesichert sind, und ich möchte neben und vermittelst einer männlichen Sittenlehre zugleich Empfindungen in ihre Seele senken, die sie auch in Zukunft vor derselben verwahren könnten. Ich gestehe es freimütig, daß ich eben von diesem Punkte aus, auf den die Vorsehung mich stellte, etwas beitragen möchte, um eine männlichere Denkungsart, ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigern Eifer, seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte, zu verbreiten; damit ich einst, wenn Sie diese Gegenden werden verlassen und sich nach allen Enden werden verstreuet haben, in Ihnen an allen Enden, wo Sie leben werden, Männer wüßte, deren auserwählte Freundin die Wahrheit ist; die an ihr hangen im Leben und im Tode; die sie aufnehmen, wenn sie von aller Welt ausgestoßen ist; die sie öffentlich in Schutz nehmen, wenn sie verleumdet und verlästert wird; die für sie den schlau versteckten Haß des Großen, das fade Lächeln des Aberwitzes, und das bemitleidende Achselzucken des Kleinsinns freudig ertragen. In dieser Absicht habe ich gesagt, was ich gesagt habe, und in dieser Endabsicht werde ich alles sagen, was ich unter Ihnen sagen werde.

Fünfte Vorlesung.

Prüfung der Rousseauischen Behauptungen über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit.

Für Entdeckung der Wahrheit ist die Bestreitung der entgegengesetzten Irrtümer von keinem beträchtlichen Gewinn. Ist nur einmal die Wahrheit von ihrem eigentümlichen Grundsatze durch richtige Folgerungen abgeleitet; so muß alles, was derselben widerstreitet, notwendig, auch ohne ausdrückliche Widerlegung, falsch sein; und so wie man den ganzen Weg übersieht, den man gehen mußte, um zu einer gewissen Kenntnis zu kommen: so erblickt man auch leicht die Nebenwege, die von ihm ab auf irrige Meinungen führen, und wird gar leicht imstande sein, jedem Irrenden ganz bestimmt den Punkt anzugeben, von welchem aus er sich verirrte. Denn jede Wahrheit kann nur aus Einem Grundsatz abgeleitet werden. Welches dieser Grundsatz für jede bestimmte Aufgabe sei, hat eine gründliche Wissenschaftslehre darzulegen. Wie aus jenem Grundsatze nun weiter gefolgert werden solle, wird durch die allgemeine Logik vorgeschrieben, und so läßt denn der wahre Weg sowohl, als der Irrweg sich leicht entdecken.

Aber die Anführung entgegengesetzter Meinungen ist von großem Gewinn für die deutliche und klare Darstellung der gefundenen Wahrheit. Durch Vergleichung der Wahrheit mit den Irrtümern wird man genötigt besser auf die unterscheidenden Merkmale beider aufzumerken und sie sich mit schärferer Bestimmtheit und in größerer Klarheit zu denken. — Ich bediene mich dieser Methode, um Ihnen heute eine kurze und klare Übersicht dessen zu geben, was ich Ihnen bisher in diesen Vorlesungen vorgetragen habe.

Ich habe die Bestimmung der Menschheit gesetzt in den 263

beständigen Fortgang der Kultur und die gleichförmige fortgesetzte Entwickelung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse; und ich habe dem Stande, der über den Fortgang und die Gleichförmigkeit dieser Entwickelung zu wachen hat, einen sehr ehrenvollen Platz in der menschlichen Gesellschaft angewiesen.

Dieser Wahrheit hat niemand bestimmter und mit scheinbarern Gründen und kräftigerer Beredsamkeit widersprochen, als Rousseau. Ihm ist das Fortrücken der Kultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens. Nach ihm ist kein Heil für den Menschen als in dem Naturstande: und — was denn in seinen Grundsätzen ganz richtig folgt — derjenige Stand, der den Fortgang der Kultur am meisten befördert, der Gelehrtenstand, ist nach ihm die Quelle sowohl, als auch der Mittelpunkt alles menschlichen Elends und Verderbens. —

Einen solchen Lehrsatz trägt ein Mann vor, der seine geistigen Anlagen selbst bis zu einem sehr hohen Grade ausgebildet hatte. Mit aller Übermacht, die diese seine vorzügliche Bildung ihm gab, arbeitet er, um wo möglich die gesamte Menschheit von der Richtigkeit seiner Behauptung zu überzeugen, um sie zu überreden, in jenen von ihm angepriesenen Naturstand zurückzukehren. — Ihm ist Rückkehr Fortgang; ihm ist jener verlassene Naturstand das letzte Ziel, zu welchem die jetzt verdorbene und verbildete Menschheit endlich gelangen muß. Er tut demnach gerade das, was wir tun; er arbeitet, um die Menschheit nach seiner Art weiter zu bringen, und ihr Fortschreiten gegen ihr letztes höchstes Ziel zu befördern. Er tut demnach gerade das, was er selbst so bitter tadelt; seine Handlungen stehen mit seinen Grundsätzen in Widerspruch.

Dieser Widerspruch ist ebenderselbe, der auch in seinen Grundsätzen an sich herrscht. Was bewegte ihn doch zum Handeln, als irgendein Trieb in seinem Herzen? Hätte er diesem Triebe nachgeforscht und ihn neben den, der ihn zu seinem Irrtume führte, gestellt, so wäre Einheit und Übereinstimmung in seiner Handlungsart und in seiner Folgerungsart zugleich. — Lösen wir den ersten Widerspruch, so haben wir zugleich den zweiten gelöset; der Vereinigungspunkt des einen ist zu-

gleich der Vereinigungspunkt des zweiten. — Wir werden diesen Punkt finden; wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er selbst sich verstand, und wir werden ihn in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.

Was mochte Rousseau wohl auf jenen sonderbaren, teilweise zwar auch vor ihm von andern behaupteten, in seiner Allgemeinheit aber der gemeinen Meinung völlig widerstreitenden Satz gebracht haben? Hatte er ihn etwa durch bloßes Räsonnement aus einem höhern Grundsatze gefolgert? O nein! Rousseau ist von keiner Seite aus bis zu den Gründen alles menschlichen Wissens vorgedrungen; er scheint sich niemals auch nur die Frage über dieselben aufgeworfen zu haben. Was Rousseau Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl; und seine Kenntnis hat daher den Fehler aller auf bloßes unentwickeltes Gefühl gegründeten Kenntnis, daß sie teils unsicher ist, weil man sich über sein Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann; teils das Wahre mit dem Unwahren vermischt, weil ein auf ein unentwickeltes Gefühl gegründetes Urteil immer als gleichbedeutend aufstellt, was doch nicht gleichbedeutend ist. Nämlich das Gefühl irrt nie, aber die Urteilskraft irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt. — Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rousseau seinen Reflexionen zugrunde legt, folgert er stets richtig; einmal in der Region des Vernunftschlusses angelangt, ist er mit sich selbst einig und reißt darum die Leser, die mit ihm denken können, so unwiderstehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühle einen Einfluß verstatten können, so würde dasselbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben, von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren, hätte Rousseau ein noch schärferer, oder ein minder scharfer Denker sein müssen; und ebenso muß man, um durch ihn sich nicht irreleiten zu lassen, entweder einen sehr hohen, oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker sein, oder es gar nicht sein. —

Abgesondert von der größern Welt, von seinem reinen Ge-

fühl und von seiner lebhaften Einbildungskraft geleitet, hatte Rousseau sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande, dessen Arbeiten ihn vorzüglich beschäftigten, entworfen, wie sie sein sollten und wie sie, wenn sie jenem gemeinsamen Gefühle folgten, notwendig sein müßten und würden. Er kam in die größere Welt; er richtete sein Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! Er sah zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen, was jeder, der seine Augen zum Sehen anwendet, allenthalben sehen kann — Menschen ohne Ahnung ihrer hohen Würde und des Gottesfunkens in ihnen, zur Erde niedergebeugt, wie die Tiere, und an den Staub gefesselt; sah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schicksal, abhängig von der Befriedigung ihrer niedern Sinnlichkeit, deren Bedürfnis doch durch jede Befriedigung zu einem schmerzhaftern Grade stieg; sah, wie sie in Befriedigung dieser niedern Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie sie stets bereit waren, dem ersten Einfalle die gesamte Menschheit aufzuopfern; sah, wie sie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren, und die Weisheit in die Geschicklichkeit, seinen Vorteil zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüste setzten; — sah zuletzt, wie sie in dieser Erniedrigung ihre Erhabenheit, und in dieser Schande ihre Ehre suchten; wie sie verachtend auf die herabsahen, die nicht so weise und nicht so tugendhaft waren, als sie: — — sah — ein Anblick, den man nun endlich in Deutschland auch haben kann — sah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der Nation sein sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Torheit und das herrschendste Laster angab; — hörte sie bei Richtung ihrer Untersuchung fragen: nicht — ist das wahr und macht es gut und edel? — sondern: wird man es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde ich dadurch gewinnen? wie viel Geld, oder welches Prinzen gnädiges Kopfnicken, oder welcher

schönen Frau Lächeln? — sah auch sie in diese Denkungsart ihre Ehre setzen; sah sie mitleidig achselzucken über den Blödsinnigen, der nicht ebensowohl zu ahnen verstünde den Geist der Zeiten, als sie; — sah Talent und Kunst und Wissen vereinigt zu dem elenden Zwecke, durch alle Genüsse abgenutzten Nerven noch einen feinern Genuß zu erzwingen; oder zu dem verabscheuungswürdigen Zwecke, das menschliche Verderben zu entschuldigen, zu rechtfertigen, zur Tugend zu erheben, alles vollends niederzureißen, was demselben noch einen Damm in den Weg stellte; — sah endlich — und erfuhr es durch eigene unangenehme Erfahrung — jene Unwürdigen so tief gesunken, daß sie die letzten Funken der Ahnung, daß es noch irgendeine Wahrheit gäbe, und die letzte Scheu davor verloren, daß sie gänzlich unfähig wurden, sich auf Gründe auch nur einzulassen, daß sie, indem man ihnen diese Forderung noch in die Ohren schrie, sagten: genug, es ist nicht wahr, und wir wollen nicht, daß es wahr sei — denn es ist dabei nichts für uns zu gewinnen. — Das alles sah er, und sein hochgespanntes und so getäuschtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen strafte er sein Zeitalter.

Verargen wir ihm diese Empfindlichkeit nicht! sie ist das Zeichen einer edlen Seele: wer das Göttliche in sich fühlt — oft wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: dies sind also meine Brüder! dies die Gesellschafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben hast! Ja! sie haben meine Gestalt; aber unsere Geister und unsere Herzen sind nicht verwandt; meine Worte sind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da ist nichts in meinem Herzen, was denselben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorsicht, warum ließest du mich unter solchen Menschen geboren werden? oder wenn ich unter ihnen geboren werden sollte, warum gabst du mir dieses Gefühl und diese treibende Ahnung von etwas Besserm und Höherm? warum machtest du mich ihnen nicht gleich? warum machtest du mich nicht zu einem niedrigen Menschen, wie sie es sind? Ich würde dann vergnügt mit ihnen leben können.

— Ihr habt gut seinen Gram schelten und sein Mißvergnügen tadeln, — ihr andern, die ihr alles gut sein laßt; ihr habt gut jene Zufriedenheit ihm anpreisen, mit der ihr euch alles gefallen laßt, und die Bescheidenheit, mit der ihr die Menschen nehmt, wie sie sind! Er würde so bescheiden sein, wie ihr, wenn er so wenig edle Bedürfnisse hätte. Ihr könnt euch auch nicht zu der Vorstellung eines bessern Zustands emporheben, und für euch ist wirklich alles gut genug.

In dieser Fülle der bittern Empfindung nun war Rousseau nicht fähig, irgend etwas zu sehen, als den Gegenstand, der sie erregt hatte. Die Sinnlichkeit herrschte; das war die Quelle des Übels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er aufgehoben wissen, auf jede Gefahr, koste es, was es wolle. — Was Wunder, daß er auf das entgegengesetzte Äußerste verfiel? — Die Sinnlichkeit soll nicht herrschen; sie herrscht sicher nicht, wenn sie überhaupt getötet wird, wenn sie gar nicht da ist, oder gar nicht entwickelt, gar nicht zu Kräften gekommen ist. — Daher Rousseaus *Naturstand.*

In seinem Naturstande sollen die eigentümlichen Anlagen der Menschheit noch nicht ausgebildet, sie sollen nicht einmal angedeutet sein. Der Mensch soll keine andern Bedürfnisse haben, als die seiner animalischen Natur; er soll leben wie das Tier auf der Weide neben ihm. — Es ist wahr, daß in diesem Zustande keins der Laster stattfinden würde, die Rousseaus Gefühl so sehr empörten; der Mensch wird essen, wenn ihn hungert, und trinken, wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättigt ist, wird er kein Interesse haben, den anderen derjenigen Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, so wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wieviel er will; denn er bedarf jetzt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den anderen zu stören. In der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit; sie ist zugleich die Quelle aller menschlichen Laster. Leitet die Quelle ab, und es ist kein Laster mehr da; und Rousseau leitet sie durch seinen Naturstand wirklich ab.

Aber zugleich ist es wahr, daß der Mensch, so gewiß er

ein Mensch und kein Tier ist, — nicht bestimmt ist, in diesem Zustande zu bleiben, Das Laster wird durch ihn freilich aufgehoben, aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Vernunft. Der Mensch wird ein vernunftloses Tier; es gibt eine neue Tiergattung: Menschen gibt es dann gar nicht mehr.

Ohne Zweifel handelt Rousseau ehrlich mit den Menschen, und sehnte sich selbst, in diesem Naturstande zu leben, den er andern mit so großer Wärme anpries, — und allerdings zeigt diese Sehnsucht sich durch alle seine Äußerungen hindurch. Wir könnten ihm die Frage vorlegen: was war es doch eigentlich, was Rousseau in diesem Naturstande suchte? — Er fühlte sich selbst durch mannigfaltige Bedürfnisse eingeschränkt, niedergedrückt, und — was den gewöhnlichen Menschen freilich das kleinste Übel ist, aber einen Mann, wie er war, am bittersten drückte — er war durch diese Bedürfnisse selbst so oft von der Bahn der Rechtschaffenheit und der Tugend abgeleitet worden. Lebte er im Naturstande, dachte er, so hätte er alle diese Bedürfnisse nicht, und so mancher Schmerz über Nichtbefriedigung, und so mancher noch bittrere Schmerz über Befriedigung derselben durch Unehre wäre ihm erspart worden. Er wäre vor sich selbst in Ruhe geblieben. — Er fand durch andere in allen Stellen sich gedrückt, weil er der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Wege stand. Die Menschheit ist nicht umsonst und vergebens böse, glaubte Rousseau und wir mit ihm: keiner von allen, die ihn beleidigten, würde ihn beleidigt haben, wenn er nicht jene Bedürfnisse gefühlt hätte. Hätte alles um ihn herum im Naturstande gelebt, so würde er vor anderen in Ruhe geblieben sein. — Also Rousseau wollte ungestörte Ruhe von innen und von außen? — Wohl! aber nun fragen wir ihn weiter, wozu wollte er doch diese ungestörte Ruhe anwenden? — Ohne Zweifel dazu, wozu er diejenige, die ihm dennoch zuteil wurde, wirklich anwandte: zum Nachdenken über seine Bestimmung und seine Pflichten, um dadurch sich selbst und seine Mitbrüder zu veredeln? Aber wie hätte er dieses doch in jenem Zustande der Tierheit, den er annahm, — wie hätte er es ohne die vor-

hergegangene Ausbildung, die er nur im Stande der Kultur erhalten konnte, vermocht? Also er versetzte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte, in denselben; er nahm unvermerkt an, daß sie schon aus demselben herausgetreten sein und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte; und doch nicht herausgetreten sein und nicht ausgebildet sein sollte: und so sind wir denn unvermerkt bei Rousseaus Fehlschlusse angekommen und können jetzt sein Paradoxon völlig und mit leichter Mühe lösen.

Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloß in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen. Und es ist allerdings wahr, daß so wie der Mensch seinem höchsten Ziele sich mehr nähert, es ihm immer leichter werden muß, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen; daß es stets weniger Mühe und Sorgen machen muß, sein Leben durch die Welt hinzubringen; daß die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden, eine unzählige Menge neuer Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden müssen, um den Unterhalt zu vervielfältigen und zu erleichtern; daß ferner, so wie die Vernunft ihre Herrschaft verbreiten wird, der Mensch stets weniger bedürfen wird, nicht — wie im rohen Naturstande, weil er die Annehmlichkeit desselben nicht kennt — sondern, weil er sie entbehren kann; er wird immer gleich bereit sein, das beste mit Geschmack zu genießen, wenn er es ohne Verletzungen seiner Pflichten haben kann, und alles zu entbehren, was er nicht mit Ehre haben kann. Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, — in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, — so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, hinter uns setzen. (Es ist — im Vorbeigehen sei dies er-

270

innert — überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, daß das, was wir werden sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon gewesen sind, und daß das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlornes; eine Erscheinung, die ihren guten Grund in der menschlichen Natur hat, und die ich einst bei einer schicklichen Gelegenheit aus ihr erklären werde.)

Rousseau vergißt, daß die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und nähern soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so sein, damit der Mensch gezwungen würde, aus dem untätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, — damit er selbst aus einem bloßen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen würde. — Er geht gewiß heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntnis; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu sein. Der erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfnis und Trägheit; das erstere siegt, aber die letztere klagt bitterlich. Da bauet er im Schweiße des Angesichts das Feld, und zürnt, daß es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muß. — Nicht das Bedürfnis ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Tätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. So viel, als immer möglich, zu genießen, und so wenig, als immer möglich, zu tun — das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben. Es ist kein Heil für den Menschen, ehe nicht diese natürliche Trägheit mit Glück bekämpft ist, und ehe nicht der Mensch in der Tätigkeit, und allein in der Tätigkeit seine Freuden und all seinen Genuß findet. Dazu ist das Schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist. Es soll uns zur Tätigkeit reizen.

271

Das ist die Absicht alles Schmerzes, das ist insbesondere auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns bei jenem Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen überfällt. Wer diesen Schmerz und jenen bittern Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich desselben zu entledigen dadurch, daß er alle seine Kraft anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern, so viel er kann. Und gesetzt, seine Arbeit fruchtete gar nichts; er sähe keinen Nutzen davon, so macht doch schon das Gefühl seiner Tätigkeit, der Anblick seiner eigenen Kraft, die er im Kampfe gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. — Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens als der Tätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen; aber er fühlte weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelfen; und so, wie er *sich* fühlte, so beurteilte er *andere*; wie er sich zu diesem seinem besondern Leiden verhielt, so verhielt nach ihm die ganze Menschheit sich zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen.

Friede sei über seiner Asche und Segen über seinem Andenken! — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiter führte, was er anfing. Aber er wirkte, fast ohne seiner Selbsttätigkeit sich selbst bewußt zu sein. Er wirkte, ohne andre zum Wirken aufzurufen; ohne ihr Wirken gegen die Summe des gemeinsamen Übels und Verderbens zu berechnen. Dieser Mangel des Strebens zur Selbsttätigkeit herrscht durch sein ganzes Ideensystem. Er ist der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen tätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck. — Seine durch Leidenschaft irre geführten Liebenden werden tugendhaft; aber sie *werden* es auch bloß, ohne daß wir recht sehen, *wie*? Den Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmählichen, langsamen, mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg, — das Interessanteste und Lehrreichste, was

wir sehen könnten — verbirgt er vor unsern Augen. — Sein Zögling entwickelt sich von sich selbst. Der Führer desselben tut nicht viel mehr, als daß er die Hindernisse seiner Bildung entfernt, und läßt übrigens die gütige Natur walten. Sie wird auch immerfort ihn unter ihrer Vormundschaft erhalten müssen. Denn Tatkraft, Feuer, festen Entschluß, gegen sie zu kriegen und sie zu unterjochen, hat er ihm nicht beigebracht. Er wird unter guten Menschen gut sein; aber unter bösen — und wo sind nicht die meisten böse? — wird er unsäglich leiden. — So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft in der Ruhe, aber nicht im Kampfe; er schwächt die Sinnlichkeit, statt die Vernunft zu stärken.

Ich habe gegenwärtige Untersuchung übernommen, um jenes berüchtigte Paradoxon, das unserm Grundsatze gerade gegenübersteht, zu lösen; aber nicht darum allein. Ich wollte Ihnen zugleich an dem Beispiele eines der größten Männer unsers Jahrhunderts zeigen, wie Sie nicht sein sollten; ich wollte Ihnen aus seinem Beispiele eine für Ihr ganzes Leben wichtige Lehre entwickeln. — Sie unterrichten sich jetzt durch philosophische Untersuchungen, wie die Menschen sein sollen, mit denen Sie überhaupt noch in keiner sehr nahen, engen, unzertrennlichen Beziehung stehen. Sie werden in diese nähern Beziehungen mit ihnen kommen. Sie werden sie ganz anders finden, als Ihre Sittenlehre sie haben will. Je edler und besser Sie selbst sind, desto schmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen sein, die Ihnen bevorstehen: aber lassen Sie sich durch diesen Schmerz nicht überwinden; sondern überwinden Sie ihn durch Taten. Auf ihn ist gerechnet; er ist in dem Plane für die Verbesserung des Menschengeschlechts mit in Anschlag gebracht. Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, daß andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur

vollkommener sind? Ist nicht eben diese unsre größere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, das wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh sein über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh sein, daß wir Kraft in uns fühlen, und daß unsre Aufgabe unendlich ist!

Anhang.

Die dänische Ausgabe (vergl. Vorwort!) enthält folgende Zusätze Fichtes:

Zu Seite 6.

Man hüte sich davor, diesen Satz zu weit zu erstrecken. Im Begriff vom Mensch im Allgemeinen, und abgesehen von den empirischen Bedingungen seines wirklichen Seins, liegt sicherlich nicht das Kennzeichen, daß er mit andern Menschen in Verbindung stehe; und wo da gesprochen wird von der Bestimmung, die der Mensch als Mensch hat, muß unstreitig von jenen empirischen Bedingungen abgesehen werden. Aber ein wirklicher Mensch, der Mensch in seiner ganzen Bestimmung, läßt sich nur denken als Individuum, d. h. er kann nur als Individuum sich seines Selbst bewußt werden. Aber der Begriff Individuum ist ein bloßer Wechselbegriff: ich bin der und der, das will sagen: ich bin nicht ein gewisser andrer; und im übrigen sagt das nichts. Überdies sind wirkliche Menschen nicht möglich, außer soweit sie in Verbindung stehen mit Menschen ihres Gleichen. Kein Mensch ist isoliert; und der Begriff eines Individuums postuliert den Begriff seines Genus. In seiner Grundlage des Naturrechts (Jena 1796) hat der Verfasser dies aus transzendentalen Prinzipien hergeleitet.

Zu S. 11.

Deutlicher: daß etwas ein Gut für uns ist, kommt nicht daher, daß es uns glücklich macht; sondern umgekehrt, es macht uns glücklich, weil es vor uns, vor dem Gefühl, vor der Glückseligkeit, ein Gut war. Der Hauptfehler des eudämonistischen Systems, und der wichtigste Grund, weshalb man seinen Verfechtern die gegnerische Meinung nicht annehmbar machen kann, liegt darin,

daß sie das Verhältnis des Begehrungsvermögens und des Erkenntnisvermögens geradezu verwechseln. Da sie im Allgemeinen transzendente Dogmatiker sind, und alles, was irgend im Ich vorkommt, bestimmt sein lassen von Dingen außer ihm, so müssen sie die ganze Wirksamkeit des Vernunftwesens beginnen beim Eindruck eines Dinges auf uns, und unserer Kenntnis darum. Nach ihrer Meinung — mögen sie das nun deutlich sagen, oder mag es ihrem Räsonnement dunkel zu Grunde liegen — gibt das Erkenntnisvermögen, vor allem, ein Objekt, in dessen Begriff unter anderm auch das liegt, daß es einen gewissen Genuß verschaffen will. (Wenn sie sich nur selbst die Frage vorlegen wollten, wie eine solche Kenntnis wohl möglich wäre, so würden sie rasch aus ihrem Irrtum herauskommen.) In Folge dieser theoretischen Einsicht entsteht, wie jene wollen, erst ein Trieb zum Objekt. In solcher Folgerung war etwas ein Gut, nach der Überzeugung, daß es uns glücklich machen würde.

So ist es nun nicht, sondern gerade umgekehrt. Trieb ist das erste und höchste im Menschen; der fordert sein Objekt vorher vor irgendwelcher Kenntnis und vor seiner Existenz; der fordert etwas schlechthin, wenn es sogar überhaupt gar nicht existiert. Bei ihm ist vorausbestimmt, was da uns glücklich machen kann und wird; und eine Gabe macht uns glücklich, weil sie, ehe sie gegeben wurde, ein Gut für uns war. So verhält es sich mit allen Trieben des Menschen; mit den physischen sowie mit den moralischen. Ich habe nicht Lust zu Speise und Trank, weil es mir ein paar mal gut geschmeckt hat: — woher sollte das wohl kommen, daß es mir geschmeckt hat? — sondern Essen und Trinken ungeachtet habe ich Lust, mich auf eine bestimmte Weise zu ernähren, und daher kommt es erst, daß mirs schmeckt; ebenso; wenn ich die Wahrheit gesprochen habe, so kann ich mit mir selbst zufrieden sein, aber die Wahrheit werde ich nicht sprechen, weil sie mir diese Zufriedenheit verschafft; sondern umgekehrt, Wahrheit allein schafft diese Zufriedenheit; denn der moralische Trieb fordert sie vor jeder Erfahrung.

Zu S. 14.

Die dänische Ausgabe enthält den Hinweis Fichtes, daß er diese beiden Fragen in seinem erwähnten Naturrecht beantwortet habe.

Zu S. 18.

Aber wenn es nun unmöglich ist für den einen wie für den anderen überzeugt zu werden: — was ungeachtet der redlichsten Absicht beider leicht der Fall sein kann — so bleibt das Recht streitig, und einer von ihnen leidet Unrecht. Nun soll hingegen das Recht niemals streitig bleiben, denn es soll kein Unrecht geschehen. Überdies müßte es auch einen unfehlbaren und obersten Richter geben, dem sich zu unterwerfen doch Pflicht wäre; da müßte es positive Gesetze geben, da Urteile nur nach diesen gefällt werden können; und da jene Richter nicht eingesetzt werden könnten, wenn nicht nach einer Regel, so müßte es eine Verfassung geben. Insoweit der Staat Bezug hat auf die Fehlbarkeit der Menschen und in letzter Instanz ihre Rechtsstreitigkeiten erledigt, ist er durchaus notwendig, und kann zu keiner Zeit aufhören.

Aber soweit er Bezug hat auf den bösen Willen und eine zwingende Macht ist, ist es unzweifelhaft sein letzter Zweck, sich selbst überflüssig zu machen, d. h. allen Zwang entbehrlich zu machen: und diesen Zweck kann er erreichen auch ohne daß der gute Wille und das Vertrauen auf ihn allgemein wird. Denn wenn alle aus langer Erfahrung wissen, daß jedes Unrecht sicherlich mißglückt, und jedes Verbrechen sicherlich entdeckt und bestraft wird, so kann man erwarten, daß sie aus bloßer Klugheit sich nicht vergebens bemühen werden, nicht mutwillig und mit Wissen sich Schaden zuziehen werden.

Grundlage

der

gesamten Wissenschaftslehre

als

Handschrift für seine Zuhörer[1]

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Auflage (A): Leipzig, bei Christian Ernst Gabler. 1794.[2]
Neue unveränderte Auflage (B): Tübingen, J. G. Cotta. 1802.
Zweite verbesserte Ausgabe (C): Jena und Leipzig, Gabler. 1802.

---

[1] als Handschrift . . Zuhörer fehlt in B.

[2] Der „Dritte Teil" des Werkes, die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen", ist (ebenso wie die Vorrede) erst im Sommer 1795 gedruckt worden.

Vorbemerkung des Herausgebers. An der „Neuen unveränderten Auflage" (B), in der die beiden Werke: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" und „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre

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

Der vorliegenden Ausgabe ist der Text von C zugrunde gelegt; die Varianten (auch alle diejenigen in B, bei denen eine Absicht Fichtes nicht vollständig ausgeschlossen ist), sowie die von I. H. Fichte mitgeteilten Marginalbemerkungen sind angegeben. Nicht angemerkt sind jedoch diejenigen Varianten, in denen sich die eine Lesart von der andern lediglich durch Sperr- (oder in A und C Kursiv-)druck desselben Wortlauts unterscheidet. Hier ist stets der Text von C maßgebend gewesen, der in dieser Beziehung am sorgfältigsten ist, übrigens auch bei weitem die meisten im Druck hervorgehobnen Stellen hat.

Inhalt.[1]

Seite

Vorbericht zur zweiten Auflage 5
Vorrede 6

Erster Teil. Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre 11
§ 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz 11
§ 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz 21
§ 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz 26

Zweiter Teil. Grundlage des theoretischen Wissens 44
§ 4. Erster Lehrsatz 44
A. Bestimmung des zu analysierenden synthetischen Satzes . . . 46
B. Synthesis der in dem aufgestellten Satze enthaltenen Gegensätze überhaupt, und im allgemeinen 48
C. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze . . . 52
D. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesetzten Sätze enthaltenen Gegensätze 58
E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes 66
Deduktion der Vorstellung 147

Dritter Teil. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen 166
§ 5. Zweiter Lehrsatz 166
§ 6. Dritter Lehrsatz
Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem erstern das Gleichgewicht halte . . 203
§ 7. Vierter Lehrsatz
Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muß gesetzt werden 205

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

Seite

§ 8. Fünfter Lehrsatz
Das Gefühl selbst muß gesetzt und bestimmt werden . . . 209

§ 9. Sechster Lehrsatz
Das Gefühl muß weiter bestimmt und begrenzt werden . . 215

§ 10. Siebenter Lehrsatz
Der Trieb selbst muß gesetzt und bestimmt werden 219

§ 11. Achter Lehrsatz
Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können . 239

Vorbericht zur zweiten Auflage.[1]

[I, 85

Während der Ausarbeitung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre hat es sich dem Urheber dieser Wissenschaft abermals deutlich ergeben, daß die gegenwärtige erste Darstellung vorläufig noch durch keine neue völlig überflüssig und entbehrlich gemacht werden könne. Noch scheint der größere Teil des philosophierenden Publikums für die neue Ansicht nicht so vorbereitet, daß es ihm nicht nützlich sein sollte, denselben Inhalt in zwei sehr verschiedenen Formen zu finden, und als denselben wieder zu erkennen; ferner ist in der gegenwärtigen Darstellung ein Gang gehalten, auf welchen die in der neuen Darstellung zu beobachtende, mehr auf Faßlichkeit berechnete Methode zurückzuführen, bis zu der einstigen Erscheinung einer streng szientifischen Darstellung immer sehr gut sein wird; endlich sind in ihr mehrere Hauptpunkte mit einer Ausführlichkeit und einer Klarheit vorgestellt, welche je zu übertreffen der Verfasser keine Hoffnung hat. Er wird auf mehrere Stücke dieser Art in der neuen Darstellung sich beziehen müssen.

Dieser Gründe halber haben wir einen neuen unveränderten Abdruck dieser ersten Darstellung, welche sich vergriffen hatte, besorgt.

Die neue Darstellung wird im künftigen Jahre erscheinen.

Berlin, im Augustmonat 1801.

Fichte.

---

[1] Nur in B enthalten.

[I, 86]

Vorrede.*)[1]

Ich würde vor diesem Buche, das nicht eigentlich für das Publikum bestimmt war, demselben nichts zu sagen gehabt haben, wenn es nicht, sogar ungeendigt, auf die indiskreteste Weise vor einen Teil desselben wäre gezogen worden. Über Dinge der Art vor der Hand nur soviel! –

Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß. Ich kündigte dies**) bescheiden an, legte dar, wie ich nach dieser Idee gearbeitet haben würde, wie ich nun nach veränderter Lage nach ihr arbeiten müßte, und fing an den Plan ins Werk zu setzen. Dies was natürlich. Es war aber ebenso natürlich, daß andre Kenner und Bearbeiter der Wissenschaft meine Idee untersuchten, prüften, beurteilten, daß sie, sie mochten nun innere oder äußere Gründe haben, sich den Weg nicht gefallen zu lassen, den ich die Wissenschaft führen wollte, mich zu

*) Diese Vorrede erschien bei der ersten Ausgabe mit der zweiten Lieferung oder dem dritten Teil der Grundlage d. W.-L., welcher etwas später abgedruckt und mit dem Grundriß des Eigentümlichen d. W.-L. zugleich nachgeliefert wurde.[2]

**) In der Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie: Weimar, im Verlage des Industrie-Comptoirs 1794.

Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe: Jena und Leipzig, bei Gabler 1798.[3]

[1] Die Überschrift lautet in B: Vorbericht zur ersten Auflage.

[2] Anmerkung der Ausgabe C.

[3] Der Hinweis auf die zweite Ausgabe nur in C.

widerlegen suchten. Aber wozu es dienen sollte, das was ich behauptet, geradezu ohne alle Prüfung zu verwerfen, höchstens sich die Mühe zu nehmen, es zu verdrehen, jede Gelegenheit herbeizuziehen, um es auf die leidenschaftlichste Weise zu schmähen, und zu verschreien, läßt sich nicht einsehen. Was mag doch jene Beurteiler so ganz aus ihrer Fassung gebracht haben? Sollte ich von Nachbeterei, und Seichtigkeit mit Achtung sprechen, da ich dieselben doch gar nicht achte? Was hätte dazu mich verbinden sollen? — besonders da ich mehr zu tun hatte, und vor mir jeder Stümper ruhig seinen Weg hätte gehen mögen, wenn er mich nicht nötigte durch Aufdeckung seiner Stümperei mir selbst Platz zu machen.

Oder hat ihr feindseliges Benehmen noch einen andern Grund? [I, 87
— Für ehrliche Leute sei folgendes gesagt, für welche allein es einen Sinn hat. — Was auch meine Lehre sei, ob echte Philosophie, oder Schwärmerei, und Unsinn, so verschlägt dies meiner Person nichts, wenn ich redlich geforscht habe. Ich würde durch das Glück, die erstere entdeckt zu haben, meinen persönlichen Wert so wenig gehoben, als durch das Unglück, neue Irrtümer auf die Irrtümer aller Zeiten aufgebaut zu haben, denselben erniedrigt glauben. An meine Person denke ich überall nicht: aber für die Wahrheit bin ich entflammt, und was ich für wahr halte, das werde ich immer so stark und so entscheidend sagen, als ich es vermag.

Im gegenwärtigen Buche, wenn man die Schrift: Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen mit dazu nimmt, glaube ich mein System, so weit verfolgt zu haben, daß jeder Kenner sowohl den Grund, und Umfang desselben, als auch die Art, wie auf jenen weiter aufgebaut werden muß, vollständig übersehen könne. Meine Lage erlaubt mir nicht, ein bestimmtes Versprechen abzulegen, wann und wie ich die Bearbeitung desselben fortsetzen werde.

Die Darstellung erkläre ich selbst für höchst unvollkommen, und mangelhaft, teils weil sie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen

Bogen, so wie ich für meine Vorlesungen eines bedurfte, erscheinen mußte; teils weil ich eine feste Terminologie — das bequemste Mittel für Buchstäbler jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trocknes Gerippe zu verwandeln — so viel möglich zu vermeiden suchte. Ich werde dieser Maxime, auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben. Ich will jetzt noch gar nicht zubauen, sondern möchte nur das Publikum veranlassen, mit mir den künftigen Bau zu überschlagen. Man wird aus dem Zusammenhange erklären, und sich erst eine Übersicht des Ganzen verschaffen müssen, ehe man sich einen einzelnen Satz scharf bestimmt; eine Methode, die freilich den guten Willen voraussetzt, dem Systeme
[I, 88] Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht die Absicht, nur Fehler an ihm zu finden.

Ich habe viele Klagen über die Dunkelheit, und Unverständlichkeit des bis jetzt auswärts bekannten Teils dieses Buchs, wie auch der Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, gehört.

Gehen die die letztere Schrift betreffenden Klagen insbesondere auf § 8 derselben, so kann ich allerdings unrecht gehabt haben, daß ich die bei mir durch das ganze System bestimmten Grundsätze desselben hingab, ohne das System; und mir von den Lesern und Beurteilern die Geduld versprach, alles so unbestimmt zu lassen, als ich es gelassen hatte. Gehen sie auf die ganze Schrift, so bekenne ich im voraus, daß ich im Fache der Spekulation für diejenigen nie etwas Verständliches werde schreiben können, denen sie unverständlich war. Ist jene Schrift die Grenze ihres Verstehens, so ist sie die Grenze meiner Verständlichkeit; unsre Geister sind durch diese Grenze voneinander geschieden, und ich ersuche sie mit dem Lesen meiner Schriften nicht die Zeit zu verderben. — Habe dieses Nichtverstehen einen Grund, welchen es wolle, es liegt in der Wissenschaftslehre selbst ein Grund, warum sie gewissen Lesern immer unverständlich bleiben muß: der, daß sie das Vermögen der Freiheit der innern Anschauung voraussetzt. — Dann verlangt jeder philosophische

Schriftsteller mit Recht, daß der Leser den Faden des Räsonnements festhalte, und nichts Vorhergegangenes vergessen habe, wenn er bei dem folgenden steht. Etwas, das unter diesen Bedingungen nicht verstanden werden könnte, und nicht notwendig richtig verstanden werden müßte in diesen Schriften — ist mir wenigstens nicht bekannt; und ich glaube allerdings, daß der Verfasser eines Buchs selbst bei Beantwortung dieser Frage eine Stimme habe. Was vollkommen klar gedacht worden ist, ist verstandlich; und ich bin mir bewußt, alles vollkommen klar gedacht zu haben, so daß ich jede Behauptung zu jedem beliebigen Grade der Klarheit erheben wollte, wenn mir Zeit und Raum genug gegeben ist.

Besonders halte ich für nötig zu erinnern, daß ich nicht [I, 89] alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte. Es sind mehrere Mißverständnisse, die ich sicher voraussehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch diese paar Worte nicht gesagt, weil ich das Selbstdenken unterstützen möchte. Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht aufdringen, sondern sie soll Bedürfnis sein, wie sie es ihrem Verfasser war.

Die künftigen Beurteiler dieser Schrift ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspunkte des Ganzen anzusehen. Der Hallische Rezensent äußert seine Vermutung, daß ich bloß einen Scherz habe treiben wollen; die andern Beurteiler der Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, scheinen dies gleichfalls geglaubt zu haben; so leicht gehen sie über die Sache hin, und so spaßhaft sind ihre Erinnerungen, als ob sie Scherz durch Scherz zu erwidern hätten.

Ich kann zu Folge der Erfahrung, daß ich beim dreimaligen Durcharbeiten dieses Systems meine Gedanken über einzelne Sätze desselben jedesmal anders modifiziert gefunden, erwarten, daß sie bei fortgesetztem Nachdenken sich immer weiter verändern und bilden werden. Ich werde selbst am sorgfältigsten daran arbeiten, und jede brauchbare Erinnerung von

andern wird mir willkommen sein. — Ferner, so innig ich überzeugt bin, daß die Grundsätze, auf welchen dieses ganze System ruht, unumstößlich sind, und so stark ich auch hier und da diese Überzeugung mit meinem vollen Rechte geäußert habe, so wäre es doch eine mir bis jetzt freilich undenkbare Möglichkeit, daß sie dennoch umgestoßen würden. Auch das würde mir willkommen sein, weil die Wahrheit dadurch gewinnen würde. Man lasse sich nur ein auf dieselben, und versuche es, sie umzustoßen.

Was mein System eigentlich sei, und unter welche Klasse man es bringen könne, ob echter durchgeführter Kritizismus,
[I, 90] wie ich glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, tut nichts zur Sache. Ich zweifle nicht, daß man ihm mancherlei Namen finden, und es mehrerer einander gerade zuwider laufenden Ketzereien beschuldigen werde. Dies mag man; nur verweise man mich nicht an alte Widerlegungen, sondern widerlege selbst. Jena zur Ostermesse 1795.

Erster Teil. [I, 91]

Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre.

§ 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz.

Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen, oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll.

Er soll diejenige Tathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht*). Bei Darstellung dieser Tathandlung ist weniger zu befürchten, daß man sich etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat — dafür ist durch die Natur unsers Geistes schon gesorgt — als, daß man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraktion von allem, was nicht wirklich dazu gehört, notwendig.

Selbst vermittelst dieser abstrahierenden Reflexion nicht — kann Tatsache des Bewußtseins werden, was an sich keine ist; [I, 92] aber es wird durch sie erkannt, daß man jene Tathandlung, als Grundlage alles Bewußtseins, notwendig denken müsse.

---

*) Dies haben alle diejenigen übersehen, die da erinnern, entweder: was der erste Grundsatz besage, komme unter den Tatsachen des Bewußtseins nicht vor, oder es widerspreche denselben.[1]

---

[1] Anmerkung der Ausgabe C.

Die Gesetze (die der allgemeinen Logik)[1], nach denen man jene Tathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muß, oder — welches das gleiche ist — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt, und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloß unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel. (S. über den Begriff der Wissenschaftslehre § 7.) Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.

Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgendeinem Satze ausgehen, den uns jeder ohne Widerrede zugibt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte sie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserm Ziele am kürzesten ist.

So wie dieser Satz zugestanden wird, muß zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zum Grunde legen wollen, als Tathandlung zugestanden sein: und es muß aus der Reflexion sich ergeben, daß es als solche, zugleich mit jenem Satze, zugestanden sei. — Irgendeine Tatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt.

1. Den Satz: A ist A (soviel als A = A, denn das ist die
[I, 93] Bedeutung der logischen Kopula) gibt jeder zu; und zwar ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man anerkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht.[2]

Wenn aber jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht ein-

[1] (die der allgemeinen Logik) fehlt in A und B.

[2] B: man erkennt . . . ausgemacht an.

lassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d. i. ohne allen weitern Grund, gewiß: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, tut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen.

2. Man setzt, durch die Behauptung, daß obiger Satz an sich gewiß sei,

nicht, daß A sei. Der Satz: A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder es ist ein A. (Sein, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anders aus, als Sein mit einem Prädikate; worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschloßnen Raum, so bleibt jener erstere[1] Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern

man setzt: wenn A sei, so sei A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sei, oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloß von seiner Form; nicht von dem, wovon man etwas weiß, sondern von dem, was man weiß, von irgendeinem Gegenstande, welcher es auch sein möge.

Mithin wird durch die Behauptung, daß der obige Satz schlechthin gewiß sei, das festgesetzt, daß zwischen jenem Wenn, und diesem So ein notwendiger Zusammenhang sei; und der notwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin, und ohne allen Grund gesetzt wird. Ich nenne diesen notwendigen Zusammenhang vorläufig = X.

3. In Rücksicht auf A selbst aber, ob es sei, oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage: unter welcher Bedingung ist denn A?

a) X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urteilt, und zwar nach X, als einem Gesetze, urteilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weitern Grund [I, 9
aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben sein muß.

[1] erstere fehlt in A und B.

b) Ob, und wie A überhaupt gesetzt sei, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich, und durch das Ich gesetzt, so wie X. — X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.

c) X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjekts einnimmt, ebenso, wie auf dasjenige, welches in der des Prädikats[1] steht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide also sind, insofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädikate wird, unter der Bedingung, daß das im Subjekte gesetzt sei, schlechthin gesetzt; und der obige Satz läßt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder — so ist es.

4. Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt; A sei für das urteilende Ich, schlechthin, und lediglich kraft seines Gesetztseins im Ich überhaupt; das heißt: es wird gesetzt, daß im Ich, — es sei nun insbesondre setzend, oder urteilend, oder was es auch sei — etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sei; und das schlechthin gesetzte X läßt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.

5. Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt zu dem Satze: Ich bin (zwar nicht als Ausdruck einer Tathandlung, aber doch einer Tatsache) angekommen. Denn

X ist schlechthin gesetzt; das ist Tatsache des empirischen Bewußtseins. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt.

Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung, als der Satz: A ist A. — Nämlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A ge-
[I, 95] setzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädikate A ge-

[1] A und B: welches im Prädikate

setzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgendeinem Prädikate gesetzt sei. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt, und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X*); er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz läßt sich auch ausdrücken: Ich bin.

Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Tatsache gegründet, und hat keine andre Gültigkeit, als die einer Tatsache. Soll der Satz A = A (oder bestimmter, dasjenige, was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiß sein, so muß auch der Satz: Ich bin, gewiß sein. Nun ist es Tatsache des empirischen Bewußtseins, daß wir genötigt sind, X für schlechthin gewiß zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin — auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei. — (Aller Tatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, daß X die höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins sei, die allen zum Grunde liege und in allen enthalten sei: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftiget, ihn zu erweisen.)

6. Wir gehen auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgingen.

a) Durch den Satz A = A wird geurteilt. Alles Urteilen aber ist, laut des empirischen Bewußtseins, ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewußtsein, welche zum Behuf der Reflexion als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen.

*) d. h. ganz populär ausgedrückt: Ich, das in der Stelle des Prädikats A setzende, dem zufolge, daß es in der des Subjekts gesetzt wurde, weiß notwendig von meinem Subjektsetzen, also von mir selbst, schaue wiederum mich selbst an, bin mir dasselbe.[1]

[1] Einschaltung der Ausgabe C.

b) Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts Höheres Gegründetes, nämlich X = Ich bin, zum Grunde.

c) Demnach ist das schlechthin Gesetzte, und auf sich selbst Gegründete — Grund eines gewissen (durch
[I, 96] die ganze Wissenschaftslehre wird sich ergeben, alles) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Tätigkeit an sich: abgesehen von den besondern empirischen Bedingungen derselben.

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. — Es ist zugleich das Handelnde. und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß.

7. Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: Ich bin Ich.

a) Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, daß das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjekts*) stehende Ich das schlechthin gesetzte; das in der Stelle des Prädikats aber das seiende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urteil, daß beide völlig Eins seien, ausge-

*) So ist es auch allerdings der logischen Form jedes Satzes nach. In dem Satze A = A ist das erste A dasjenige, welches im Ich, entweder schlechthin, wie das Ich selbst, oder aus irgendeinem Grunde, wie jedes bestimmte Nicht-Ich gesetzt wird. In diesem Geschäfte verhält sich das Ich als absolutes Subjekt; und man nennt daher das erste A das Subjekt. Durch das zweite A wird dasjenige bezeichnet, welches das sich selbst zum Objekte der Reflexion machende ch, als in sich gesetzt, vorfindet, weil es dasselbe erst in sich gesetzt nat. Das urteilende Ich prädiziert etwas. nicht eigentlich von A, sondern von sich selbst, daß es nämlich in sich ein A vorfinde: und daher heißt das zweite A das Prädikat. — So bezeichnet im Satze: A = B, A das, was jetzt gesetzt wird; B dasjenige, was als gesetzt, schon angetroffen wird. — Ist drückt den Übergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das Gesetzte aus.

sagt, oder schlechthin gesetzt: das Ich sei, weil es sich gesetzt habe.

b) Das Ich in der erstern, und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich sein. Man kann demnach den [I, 97] obigen Satz auch umkehren, und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es ist. Es setzt sich durch sein bloßes Sein, und ist durch sein bloßes Gesetztsein.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjekts. Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend, setzt ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.

(Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist. — Die Möglichkeit jener Frage gründet sich auf eine Verwirrung zwischen dem Ich als Subjekt; und dem Ich als Objekt der Reflexion des absoluten Subjekts, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf, und ist erst nun etwas, ein Objekt; das Bewußtsein bekommt in dieser Form ein Substrat, welches ist, auch ohne wirkliches Bewußtsein, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: Was war damals das Ich, d. h. was ist das Substrat des Bewußtseins? Aber auch dann denkt man unvermerkt das absolute Subjekt, als jenes Substrat anschauend, mit hinzu; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahiert zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewußtsein nie abstrahieren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht

zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen.)

8. Ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende, und setzt nur für das seiende — Das Ich ist für das Ich — setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich notwendig, und ist notwendig für das Ich. Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich notwendig, (indem ich sage für Mich, setze ich schon mein Sein). [I, 98]

9. Sich selbst setzen, und Sein, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin.

Ferner, das sich setzende Ich, und das seiende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt, und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin.

10. Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Tathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, *weil* ich bin; und bin schlechthin, *was* ich bin; beides *für das Ich.*

Denkt man sich die Erzählung von dieser Tathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müßte sie etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein*).

Wir sind von dem Satze A = A ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen ließe, sondern

*) Das alles heißt nun mit andern Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: Ich ist notwendig Identität des Subjekts, und Objekts: Subjekt-Objekt: und dies ist es schlechthin, ohne weitere Vermittelung. Dies, sage ich, heißt es; ohnerachtet dieser Satz nicht so leicht eingesehen und nach seiner hohen, vor der W.-L. durchgängig vernachlässigten Wichtigkeit erwogen ist, als man denken möchte; daher die vorhergehenden Erörterungen desselben nicht erlassen werden können.[1]

[1] Anmerkung der Ausgabe C.

weil wir von irgendeinem, im empirischen Bewußtsein gegebnen gewissen, ausgehen mußten. Aber selbst in unsrer Erörterung hat sich ergeben, daß nicht der Satz: A = A den Satz: Ich bin, sondern daß vielmehr der letztere den erstern begründe.

Wird im Satze: Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahiert, und die bloße Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W.-L. § 6) geschehen muß; so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz A = A, der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen: A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist; bestimmt: alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes sein, als ein im Ich Gesetztes. [I, 99]

Abstrahiert man ferner von allem Urteilen, als bestimmtem Handeln, und sieht bloß auf die durch jene Form gegebne Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgendeines Dinges (eines im Ich Gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.

(Der Maimonsche Skeptizismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsre Befugnis zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugnis läßt sich aus keiner andern ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt. Vielmehr müssen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und selbst der Maimonsche Skeptizismus setzt sie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. — Aber es läßt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muß gezeigt werden, daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: — daß es sein müsse, wofern das Ich sei.)

Auf unsern Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat Cartes einen ähnlichen angegeben: *cogito, ergo sum*, welches nicht eben der Untersatz, und die Schlußfolge eines Syllogism
[I, 100] sein muß, dessen Obersatz hieße: *quodcunque cogitat, est;* sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins betrachtet haben kann. Dann hieße es soviel, als *cogitans sum, ergo sum* (wie wir sagen würden, *sum, ergo sum*). Aber dann ist der Zusatz *cogitans* völlig überflüssig; man denkt nicht notwendig, wenn man ist, aber man ist notwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondre Bestimmung des Seins; und es gibt außer jener noch manche andere Bestimmungen unsers Seins. — Reinhold stellt den Satz der Vorstellung auf, und in der Cartesischen Form würde sein Grundsatz heißen: *repraesento, ergo sum*, oder richtiger: *repraesentans sum, ergo sum.* Er geht um ein beträchtliches weiter, als Cartes; aber, wenn er nur die Wissenschaft selbst und nicht etwa bloß die Propädeutik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seins, sondern eine besondre Bestimmung desselben; und es gibt außer dieser noch andere Bestimmungen unsers Seins, ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewußtsein zu gelangen.

Über unsern Satz, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen ist Spinoza. Er leugnet nicht die Einheit des empirischen Bewußtseins, aber er leugnet gänzlich das reine Bewußtsein. Nach ihm verhält sich die ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Subjekts zum einzigen reinen Subjekte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Ihm ist das Ich (dasjenige, was er sein Ich nennt, oder ich mein Ich nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern weil etwas anderes ist. — Das Ich ist nach ihm zwar für das Ich — Ich, aber er fragt: was es für etwas außer dem Ich sein würde. Ein solches „außer dem Ich" wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. mein Ich) und alle möglichen setzbaren

Ich Modifikationen wären. Er trennt das reine, und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letzte in die besondern Modifikationen [I, 101] der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig konsequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn, über das im empirischen Bewußtsein gegebne reine Bewußtsein hinaus zu gehen? — — Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das notwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunft ünden zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfnis getrieben wurde: daß er etwas wirklich Gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. — —. Ich bemerke noch, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß! (daß das Leibnizische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anders sei, als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerten Abhandlung: Über die Progressen der Philosophie usw. Salomo Maimon) und daß es nur zwei völlig konsequente Systeme gibt: das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.

§ 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz.

Aus dem gleichen Grunde, aus welchem der erste Grundsatz nicht bewiesen, noch abgeleitet werden konnte, kann es auch der zweite nicht. Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Tatsache des empirischen Bewußtseins aus, und

verfahren mit derselben aus der gleichen Befugnis auf die gleiche Art.

1. Der Satz: — A nicht = A, wird ohne Zweifel von jedem für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt, und es ist kaum zu erwarten, daß jemand den Beweis desselben fordre.

[I, 102] 2. Sollte aber dennoch ein solcher Beweis möglich sein, so könnte er in unserm Systeme (dessen Richtigkeit an sich freilich noch immer bis zur Vollendung der Wissenschaft problematisch ist) nicht anders, als aus dem Satze: A = A, geführt werden.

3. Ein solcher Beweis aber ist unmöglich. Denn setzet das Äußerste, daß nämlich der aufgestellte Satz dem Satze: — A = — A, mithin — A irgendeinem im Ich gesetzten Y völlig gleich sei, und er nun soviel heiße, als: wenn das Gegenteil von A gesetzt ist, so ist es gesetzt: so wäre hier der gleiche Zusammenhang (= X) schlechthin gesetzt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, und durch ihn bewiesner Satz, sondern es wäre dieser Satz selbst. . . . (Und so steht denn auch wirklich die Form dieses Satzes, insofern er bloßer logischer Satz ist, unter der höchsten Form, der Förmlichkeit überhaupt, der Einheit des Bewußtseins.)[1]

4. Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: Ist denn, und unter welcher Bedingung der Form der bloßen Handlung, ist denn das Gegenteil von A gesetzt? Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze A = A müßte ableiten lassen, wenn der oben aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter sein sollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegengesetzt. — A ist als solches, gesetzt, schlechthin, weil es gesetzt ist.

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiß der Satz. — A nicht = A, unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner bloßen Form nach eine schlechthin mög-

[1] Der Satz ist in A und B nicht eingeklammert.

liche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höhern Grund begründete Handlung.

(Die logische Form des Satzes als Satzes steht (wenn der Satz aufgestellt wird $-A = -A$) unter der Bedingung der Identität des Subjekts, und des Prädikats (d. i. des vorstellenden, und des als vorstellend vorgestellten Ich; S. 18 d. Anmerk.). Aber selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewußtseins voraus; und der Gang des in dieser Funktion handelnden Ich ist eigentlich [I, 103] folgender: A (das schlechthin gesetzte) = A (dem, worüber reflektiert wird). Diesem A als Objekte der Reflexion, wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt — A, und von diesem wird geurteilt, daß es auch dem schlechthin gesetzten A entgegengesetzt sei, weil das erstere dem letztern gleich ist; welche Gleichheit sich (§ 1) auf die Identität des setzenden und des reflektierenden Ich gründet. — Ferner wird vorausgesetzt, daß das in beiden Handlungen handelnde, und über beide urteilende Ich das gleiche sei. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt sein, so würde $-A$ sein $= A$. Mithin ist auch der Übergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich.)

5. Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das Entgegengesetzte, insofern es ein Entgegengesetztes ist (als bloßes Gegenteil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegenteil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem andern Grunde. Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.

6. Soll irgendein — A gesetzt werden, so muß ein A gesetzt sein. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in einer andern Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer andern Handlung ab; die Handlung ist demnach der Materie nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Daß eben so, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer Form[1], (in Absicht des Wie) unbedingt.

[1] B: ist über Form; I. H. Fichte (S. W. I, 103): ihrer Form nach

(Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewußtseins des Setzenden, und des Entgegensetzenden. Hinge das Bewußtsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewußtsein der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen.)

7. Bis jetzt ist von der Handlung, als bloßer Handlung, von der Handlungsart geredet worden. Wir gehen über zum Produkte derselben = — A.

[I, 104] Wir können im — A abermals zweierlei unterscheiden: die Form desselben, und die Materie. Durch die Form wird bestimmt, daß es überhaupt ein Gegenteil sei (von irgendeinem X). Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es Materie; es ist irgend etwas Bestimmtes nicht.

8. Die Form von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin; es ist ein Gegenteil, weil es Produkt eines Gegensetzens ist: die Materie durch A; es ist nicht, was A ist; und sein ganzes Wesen besteht darin, daß es nicht ist, was A ist. — Ich weiß von — A, daß es von irgendeinem A das Gegenteil sei. Was aber dasjenige sei, oder nicht sei, von welchem ich jenes weiß, kann ich nur unter der Bedingung wissen, daß ich A kenne.

9. Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt (§ 1). Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich.

10. So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes: — A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt: so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir soeben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm ursprünglich: es ist also der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden.

11. Von allem, was dem Ich zukommt, muß, kraft der bloßen Gegensetzung, dem Nicht-Ich das Gegenteil zukommen.

(Es ist die gewöhnliche Meinung, daß der Begriff des Nicht-Ich bloß ein allgemeiner[1], durch Abstraktion von allem Vorgestellten entstandner Begriff sei. Aber die Seichtigkeit dieser Erklärung läßt sich leicht dartun. So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muß ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung irgendein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber daß alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; um nur irgendeinen Gegenstand setzen zu können, muß ich es schon wissen; es muß sonach ursprünglich vor aller möglichen Erfahrung in mir selbst, dem Vorstellenden, liegen. — Und diese Bemerkung ist so in die Augen springend, daß, wer sie nicht versteht, und von ihr aus nicht zum transzendentalen Idealismus emporgehoben wird, unstreitig geistig blind sein muß.)[2] [I, 105]

Aus dem materialen Satze: Ich bin, entstand durch Abstraktion von seinem Gehalte der bloß formale, und logische: A = A. Aus dem im gegenwärtigen Paragraphen aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraktion der logische Satz: — A nicht = A, den ich den Satz des Gegensetzens nennen würde. Er ist hier noch nicht füglich zu bestimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken; wovon der Grund sich im folgenden Paragraphen ergeben wird. Abstrahiert man endlich von der bestimmten Handlung des Urteilens ganz, und sieht bloß auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nicht-Sein, so hat man die Kategorie der Negation. Auch in diese ist erst im folgenden Paragraphen eine deutliche Einsicht möglich.

---

[1] A und B: des Nicht-Ich ein diskursiver

[2] Der Schluß des Absatzes lautet in A und B kürzer: . . . kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr gibt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand.)

§ 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz.

Mit jedem Schritte, den wir in unsrer Wissenschaft vorwärts tun, nähern wir uns dem Gebiete, in welchem sich alles erweisen läßt. Im ersten Grundsatze sollte, und konnte gar nichts erwiesen werden; er war der Form sowohl als dem Gehalte nach unbedingt, und ohne irgendeinen höhern Grund gewiß. Im zweiten ließ zwar die Handlung des Entgegensetzens sich nicht ableiten; wurde aber nur sie ihrer bloßen Form nach unbedingt gesetzt, so war streng erweislich, daß das Entgegengesetzte = Nicht-Ich sein müßte. Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er nicht, wie der zweite dem Gehalte, sondern vielmehr der Form nach, und nicht wie jener, von Einem, sondern von Zwei Sätzen bestimmt wird.

Er wird der Form nach bestimmt, und ist bloß dem Gehalte nach unbedingt — heißt: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung
[I, 106] derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.

Wir heben demnach mit einer die Aufgabe ableitenden[1] Deduktion an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit, sie fortzusetzen wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.

A)

1. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben.

   Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegensetzen setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem Gesetzten entgegengesetzt wird, voraus.

[1] die Aufgabe ableitenden fehlt in A und B.

Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.

2. Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewußtsein) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann.

   Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewußtsein gesetzt werden.

   Mithin muß in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt sein soll, auch das Ich gesetzt sein.

3. Beide Schlußfolgen sind sich entgegengesetzt: beide sind aus dem zweiten Grundsatze durch eine Analyse entwickelt, und mithin liegen beide in ihm. Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt, und hebt sich selbst auf.

4. Aber er hebt sich selbst nur insofern auf, inwiefern das Gesetzte durch das Entgegengesetzte aufgehoben wird, mithin, inwiefern er selbst Gültigkeit hat. Nun soll er durch sich selbst aufgehoben sein, und keine Gültigkeit haben.

   Mithin hebt er sich nicht auf.

   Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf.

5. Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatze so verhält, [I, 107] so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders. Er hebt sich selbst auf, und hebt sich auch nicht auf. Denn

   Ist Ich = Ich, so ist alles gesetzt, was im Ich gesetzt ist.

   Nun soll der zweite Grundsatz im Ich gesetzt sein, und auch nicht im Ich gesetzt sein,

   Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich.

B) Alle diese Folgerungen sind von den aufgestellten Grundsätzen, nach den als gültig vorausgesetzten Reflexionsgesetzen abgeleitet; sie müssen demnach richtig sein. Sind sie aber richtig, so wird die Identität des Bewußtseins, das einige absolute Fundament unsers Wissens aufgehoben. Hierdurch nun

wird unsre Aufgabe bestimmt. Es soll nämlich irgendein X gefunden werden, vermittelst dessen alle jene Folgerungen richtig sein können, ohne daß die Identität des Bewußtseins aufgehoben werde.

1. Die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich, als Bewußtsein. Demnach muß auch X im Bewußtsein sein.
2. Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewußtsein selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst.
3. Aber, laut obiger Folgerungen, ist die Handlung, deren Produkt da Nicht-Ich ist, das Entgegensetzen, gar nicht möglich ohne X. Mithin muß X selbst ein Produkt, und zwar ein Produkt einer ursprünglichen Handlung des Ich sein. Es gibt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes = Y, deren Produkt = X ist.
4. Die Form dieser Handlung ist durch die obige Aufgabe vollkommen bestimmt. Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, [I 108] ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Obige Gegensätze sollen in die Identität des einigen Bewußtseins aufgenommen werden.
5. Wie dies aber geschehen könne, und auf welche Art es möglich sein werde, ist dadurch noch gar nicht bestimmt; es liegt nicht in der Aufgabe, und läßt sich aus ihr auf keine Art entwickeln. Wir müssen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen: wie lassen A und A, Sein und Nicht-Sein, Realität, und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten, und aufheben?
6. Es ist nicht zu erwarten, daß irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig einschränken. Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein Einschränken beider Entgegengesetzten durcheinander; und X bezeichnete die Schranken.

(Man verstehe mich nicht so, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken sei ein analytischer Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und sich aus ihr entwickeln ließe. Zwar sind die entgegengesetzten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben, die Forderung aber, daß sie vereinigt werden sollen, im ersten enthalten. Aber die Art, wie sie vereinigt werden können. liegt in ihnen gar nicht, sondern sie wird durch ein besondres Gesetz unsers Geistes bestimmt, das durch jenes Experiment zum Bewußtsein hervorgerufen werden sollte.)

7. Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr, als das gesuchte X, es liegt nämlich zugleich der Begriff der Realität und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Wir müssen demnach, um X rein zu bekommen, noch eine Abstraktion vornehmen.
8. Etwas einschränken, heißt: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Teil aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, außer dem der Realität und der Negation, noch der der Teilbarkeit (der Quantitätsfähigkeit überhaupt, nicht eben einer bestimmten Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X und durch die Handlung Y wird demnach schlechthin [I, 109] das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt.
9. Ich sowohl als Nicht-Ich wird teilbar gesetzt, denn die Handlung Y kann der Handlung des Gegensetzens nicht nachgehen, d. i. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht, da, laut obigen Beweises ohne sie das Gegensetzen sich selbst aufhebt, und mithin unmöglich ist. Ferner kann sie nicht vorhergehen; denn sie wird bloß vorgenommen, um die Entgegensetzung möglich zu machen, und die Teilbarkeit ist nichts, ohne ein Teilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins, und ebendasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, dem entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, teilbar gesetzt.

C) Jetzt haben wir bloß noch zu untersuchen, ob durch die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöst, und alle Gegensätze vereinigt sind.

1. Die erste Schlußfolge ist nunmehr folgendermaßen bestimmt. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Teilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Teil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Diesem Satze widerspricht der zweite nicht. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, muß auch das Ich gesetzt sein; nämlich sie sind beide überhaupt als teilbar, ihrer Realität nach, gesetzt.

   Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas (es hat kein Prädikat, und kann keins haben,) es ist schlechthin, was es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelst dieses Begriffs ist im Bewußtsein alle Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zu-
[I, 110] kommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt, (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe.
2. Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt sein. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewußtseins, das Bewußtsein ist einig: aber in diesem Bewußtsein ist gesetzt das absolute Ich, als unteilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als teilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.

   Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewußtseins; und dies ist gleichsam die Probe, daß der aufgestellte Begriff der richtige war.

D) Da unserer, erst durch Vollendung einer Wissenschaftslehre erweisbaren Voraussetzung nach nicht mehr als Ein schlechthin unbedingter, Ein dem Gehalte nach bedingter, und Ein der Form nach bedingter Grundsatz möglich ist, so kann es, außer den aufgestellten, weiter keinen geben. Die Masse dessen, was unbedingt, und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.

Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.

---

1. Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Teilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahiert, und die bloße [I, 111] Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Teilbarkeit übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Teil = — A und umgekehrt Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heißt der Grund, im ersten Falle der Beziehungs- im zweiten der Unterscheidungs-Grund: denn Entgegengesetzte gleichsetzen, oder vergleichen, nennt man beziehen; Gleichgesetzte entgegensetzen heißt, sie unterscheiden. Dieser logische Satz wird bewiesen, und bestimmt durch unsern aufgestellten materialen Grundsatz.

Bewiesen: denn

a) Alles Entgegengesetzte = — A ist entgegengesetzt einem A, und dieses A ist gesetzt.

Durch das Setzen eines — A wird A aufgehoben, und doch auch nicht aufgehoben.

Mithin wird es nur zum Teil aufgehoben; und statt des X in A, welches nicht aufgehoben wird, ist in — A nicht — X, sondern X selbst gesetzt: und also ist A = — A in X. Welches das erste war.

b) Alles Gleichgesetzte (= A = B) ist sich selbst gleich, kraft seines Gesetztseins im Ich. A = A. B = B.

Nun wird gesetzt B = A, mithin ist B durch A nicht gesetzt; denn wäre es dadurch gesetzt, so wäre es = A und nicht = B. (Es wären nicht Zwei Gesetzte, sondern nur Ein Gesetztes vorhanden.)

Ist aber B durch das Setzen des A nicht gesetzt, so ist es insofern = — A; und durch das Gleichsetzen beider wird weder A noch B, sondern irgendein X gesetzt, welches = X und = A und = B ist. Welches das zweite war.

Hieraus ergibt sich, wie der Satz A = B gültig sein könne, der an sich dem Satze A = A widerspricht. X = X, A = X, B = X; mithin A = B, insofern beides ist = X: aber A = — B, insofern beides ist = — X.

[I, 112] Nur in Einem Teile sind Gleiche entgegengesetzt, und Entgegengesetzte gleich. Denn wenn sie sich in mehrern Teilen entgegengesetzt wären, d. i. wenn in den Entgegengesetzten selbst entgegengesetzte Merkmale wären, so gehörte Eins von beiden zu dem, worin die Verglichenen gleich sind, und sie wären mithin nicht entgegengesetzt; und umgekehrt. Jedes begründete Urteil hat demnach nur Einen Beziehungs- und nur Einen Unterscheidungsgrund. Hat es mehrere, so ist es nicht Ein Urteil, sondern mehrere Urteile.

2. Der logische Satz des Grundes wird durch den obigen materialen Grundsatz bestimmt, d. i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt; er gilt nur für einen Teil unsrer Erkenntnis.

Nur unter der Bedingung, daß überhaupt verschiedene Dinge gleich, oder entgegengesetzt werden, werden sie in irgendeinem Merkmale entgegengesetzt, oder gleichgesetzt. Dadurch aber wird gar nicht ausgesagt, daß schlechthin und ohne alle Bedingung alles, was in unserm Bewußtsein vorkommen könne, irgendeinem andern gleich, und einem dritten

entgegengesetzt werden müsse. Ein Urteil über dasjenige, dem nichts gleich, und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes, denn es steht nicht unter der Bedingung seiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urteile; es hat keinen Grund, sondern es gibt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urteile ist das absolute Ich, und alle Urteile, deren Subjekt dasselbe ist, gelten schlechthin und ohne allen Grund; worüber unten ein mehreres.

3. Die Handlung, da man in Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind, heißt das antithetische Verfahren; gewöhnlich das analytische, welcher Ausdruck aber weniger bequem ist, teils, weil er die Meinung übrig läßt, daß man etwa aus einem Begriffe etwas entwickeln könne, was man nicht erst durch eine Synthesis hineingelegt, teils, weil durch die erste Benennung deutlicher bezeichnet wird, [I, 113] daß dieses Verfahren das Gegenteil vom synthetischen sei. Das synthetische Verfahren nämlich besteht darin, daß man in[1] Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie gleich sind. Der bloßen logischen Form nach, welche von allem Inhalte der Erkenntnis, sowie von der Art, wie man dazu komme, völlig abstrahiert, heißen auf die erstere Art hervorgebrachte Urteile, antithetische oder verneinende, auf die letztere Art hervorgebrachte synthetische oder bejahende Urteile.

4. Sind die logischen Regeln, unter denen alle Antithesis und Synthesis steht, von dem dritten Grundsatze der Wissenschaftslehre abgeleitet, so ist überhaupt die Befugnis aller Antithesis und Synthesis von ihm abgeleitet. Aber wir haben in der Darstellung jenes Grundsatzes gesehen, daß die ursprüngliche Handlung, die er ausdrückt, die des Verbindens Entgegengesetzter in einem Dritten, nicht möglich war ohne die Handlung des Entgegensetzens; und daß diese gleichfalls nicht möglich war, ohne die Handlung des Verbindens:

[1] B: im

daß also beide in der Tat unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterscheiden sind. Hieraus folgt, daß die logischen Handlungen, die auf jene ursprünglichen sich gründen, und eigentlich nur besondere, nähere Bestimmungen derselben sind, gleichfalls nicht, eine ohne die andere, möglich sein werden. Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, daß in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären. In der bloßen Antithesis wird davon abstrahiert, daß sie erst durch eine solche Handlung gleichgesetzt worden: sie werden schlechthin als gleich, ununtersucht woher, angenommen; bloß auf das Entgegengesetzte in ihnen wird die Reflexion gerichtet, und dieses dadurch zum deutlichen und klaren Bewußtsein erhoben. — So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich ohne eine Antithesis. Entgegengesetzte sollen vereinigt werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn
[I, 114] sie es nicht durch eine Handlung des Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahiert wird, um bloß den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewußtsein zu erheben. — Es gibt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloß analytischen Urteile; und man kommt bloß durch sie nicht nur nicht weit, wie Kant sagt, sondern man kommt gar nicht von der Stelle.

5. Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? — ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen den[1] entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelst der gesetzten Teilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben anführen läßt; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weitern Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen,

[1] B: dem.

müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein: und so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, daß sie gültig sind, wie jene.

6. Sie müssen alle in ihr enthalten sein: und dies zeichnet uns denn zugleich auf das bestimmteste den Weg vor, den wir in unserer Wissenschaft weiter zu gehen haben. — Synthesen sollen es sein, mithin wird unser ganzes Verfahren von nun an, (wenigstens im theoretischen Teile der Wissenschaftslehre, denn im praktischen ist es umgekehrt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird), synthetisch sein; jeder Satz wird eine Synthesis enthalten. — Aber keine Synthesis ist möglich, ohne eine vorhergegangene Antithesis, von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahieren, und bloß das Produkt derselben, das Entgegengesetzte, aufsuchen. Wir müssen demnach bei jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. — Alle aufgestellten Synthesen sollen in der höchsten Synthesis, die wir eben vorgenommen haben, liegen, und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, [I, 115] übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten sein muß, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden, und dies fortzusetzen, so lange wir können, bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Teils übergehen. Und so ist denn unser Gang fest und sicher und durch die Sache selbst vorgeschrieben, und wir können im voraus wissen, daß wir bei gehöriger Aufmerksamkeit auf unserm Weg gar nicht irren können.

7. So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebensowenig sind beide möglich ohne Thesis:

ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern bloß schlechthin gesetzt wird. Auf unser System bezogen gibt diese dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muß ein System und Ein System sein; das Entgegengesetzte muß verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sei; welche freilich. wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist. — Die Notwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Notwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; daß überhaupt ein System sein solle, auf die absolute Thesis. — Soviel zur Anwendung der gemachten Bemerkung auf unser System überhaupt; aber noch gibt es eine andere noch wichtigere Anwendung derselben auf die Form der Urteile, die aus mehrern Gründen hier nicht übergangen werden darf. Nämlich, so wie es antithetische und synthetische Urteile gab,
[I, 116] dürfte der Analogie nach, es auch wohl thetische Urteile geben, welche in irgendeiner Bestimmung den erstern gerade entgegengesetzt sein würden. Nämlich die Richtigkeit der beiden ersten Arten setzt einen Grund, und zwar einen doppelten Grund, einen der Beziehung und einen der Unterscheidung voraus, welche beide aufgezeigt werden können, und wenn das Urteil bewiesen werden soll, aufgezeigt werden müssen. (Z. B. der Vogel ist ein Tier: hier ist der Beziehungsgrund, auf welchen reflektiert wird, der bestimmte Begriff des Tieres, daß es aus Materie, aus organisierter Materie, aus animalisch belebter Materie bestehe; der Unterscheidungsgrund aber, von welchem abstrahiert wird, die spezifische Differenz der verschiedenen Tierarten, ob sie zwei oder vier Füße, Federn, Schuppen oder eine behaarte Haut haben. Oder: eine Pflanze ist kein Tier: hier ist der Unterscheidungsgrund, auf welchen reflektiert wird, die spezifische Differenz zwischen der Pflanze

und dem Tiere, der Beziehungsgrund aber, von welchem abstrahiert wird, ist die Organisation überhaupt.) Ein thetisches Urteil aber würde ein solches sein, in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern bloß sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach, doch voraussetzen muß, wäre bloß eine Aufgabe für einen Grund. Das ursprüngliche höchste Urteil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird sondern die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird. Alle Urteile, die unter diesem, das ist, unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, sind von der Art; (wenn sie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subjekt hätten,) z. B. der Mensch ist frei. Entweder betrachtet man dieses Urteil als ein positives, (in welchem Falle es heißen würde: der Mensch gehört unter die Klasse der freien Wesen) so sollte ein Beziehungsgrund angegeben werden zwischen ihm und den freien Wesen, der als Grund der Freiheit in dem Begriffe der freien [I, 117] Wesen überhaupt, und dem des Menschen insbesondere enthalten wäre; aber weit entfernt, daß sich ein solcher Grund sollte angeben lassen, läßt sich nicht einmal eine Klasse freier Wesen aufzeigen. Oder man betrachtet es als ein negatives, so wird dadurch der Mensch allen Wesen, die unter dem Gesetze der Naturnotwendigkeit stehen, entgegengesetzt; aber dann müßte sich der Unterscheidungsgrund zwischen notwendig und nicht notwendig angeben, und es müßte sich zeigen lassen, daß der letztere in dem Begriffe des Menschen nicht, aber wohl in dem der entgegengesetzten Wesen läge; und zugleich müßte sich ein Merkmal zeigen lassen, in welchem beide übereinkämen. Aber der Mensch, insofern das Prädikat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. insofern er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subjekt ist, hat mit den Naturwesen gar nichts gemein und ist ihnen also auch nicht entgegengesetzt. Dennoch sollen, laut der logischen Form des Urteils, welche positiv ist, beide Be-

griffe vereinigt werden; sie sind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern bloß in der Idee eines Ich, dessen Bewußtsein durch gar nichts außer ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles außer ihm durch sein bloßes Bewußtsein bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der, an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern. — So ist das Geschmacksurteil: A ist schön, (soviel als in A ist ein Merkmal, das im Ideal des Schönen auch ist) ein thetisches Urteil; denn ich kann jenes Merkmal nicht mit dem Ideale vergleichen, da ich das Ideal nicht kenne. Es ist vielmehr eine Aufgabe meines Geistes, die aus dem absoluten Setzen desselben herkommt, es zu finden, welche aber nur nach einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen gelöset werden könnte. — Kant und seine Nachfolger haben daher diese Urteile sehr richtig unendliche genannt, obgleich keiner, soviel [I, 118] mir bewußt ist, sie auf eine deutliche und bestimmte Art erklärt hat.

8. Für irgendein bestimmtes thetisches Urteil läßt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urteilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst, gegründet. Es ist nützlich und gibt die klarste und bestimmteste Einsicht in den eigentümlichen Charakter des kritischen Systems, wenn man diese Begründung der thetischen Urteile überhaupt mit der der antithetischen und synthetischen vergleicht.

Alle in irgendeinem Begriffe, der ihren Unterscheidungsgrund ausdrückt, Entgegengesetzte kommen in einem höhern (allgemeinern, umfassendern) Begriffe überein, den man den Gattungsbegriff nennt: d. i. es wird eine Synthesis vorausgesetzt, in welcher beide enthalten, und zwar insofern sie sich gleichen, enthalten sind (z. B. Gold und Silber sind als gleich enthalten in dem Begriffe der Metalle, welcher den Begriff, worin beide entgegengesetzt werden, als etwa hier die bestimmte Farbe, nicht enthält.) Daher die

logische Regel der Definition, daß sie den Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund und die spezifische Differenz, die den Unterscheidungsgrund enthält, angeben müsse. — Hinwiederum alle Gleichgesetzten sind in einem niedern Begriffe, der irgendeine besondere Bestimmung ausdrückt, von welcher in dem Beziehungsurteile abstrahiert wird, entgegengesetzt, d. i. alle Synthesis setzt eine vorhergegangene Antithesis voraus. Z. B. In dem Begriffe Körper wird abstrahiert von der Verschiedenheit der Farben, der bestimmten Schwere, des Geschmacks, des Geruchs usw. und nun kann alles, was den Raum füllt, undurchdringlich ist und irgendeine Schwere hat, ein Körper sein, so entgegengesetzt es auch in Absicht jener Merkmale unter sich sein möge. — (Welche Bestimmung[1] allgemeinere oder speziellere, und mithin welche Begriffe höhere oder niedere seien, wird durch die Wissenschaftslehre bestimmt. Durch je weniger Mittelbegriffe überhaupt ein Begriff von dem höchsten, dem der Realität, abgeleitet ist, desto höher; durch je mehrere, [I, 119] desto niederer ist er. Bestimmt ist Y ein niederer Begriff als X, wenn in der Reihe seiner Ableitung vom höchsten Begriffe X vorkommt: und so auch umgekehrt.)

Mit dem schlechthin Gesetzten, dem Ich, verhält es sich ganz anders. Es wird demselben ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem höhern Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen Vergleichungen verhält, sondern in einem niedern. Das Ich wird selbst in einen niedern Begriff, den der Teilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne; und in demselben Begriffe wird es ihm auch entgegengesetzt. Hier ist also gar kein Heraufsteigen, wie sonst bei jeder Synthesis, sondern ein Herabsteigen. Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas

[1] I. H. Fichte (S. W. I, 118): Bestimmungen.

(Akzidenzen) im Ich, als teilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist. — Darum müssen alle Urteile, deren logisches Subjekt das einschränkbare oder bestimmbare Ich, oder etwas das Ich Bestimmendes ist, durch etwas Höheres beschränkt oder bestimmt sein: aber alle Urteile, deren logisches Subjekt das absolut unbestimmbare Ich ist, können durch nichts Höheres bestimmt werden, weil das absolute Ich durch nichts Höheres bestimmt wird, sondern sie sind schlechthin durch sich selbst begründet und bestimmt.

Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegenteil ist diejenige Philosophie dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt; und dieses geschieht in dem höher seinsollenden Begriffe des Dinges *(Ens)*, der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im [I, 120] kritischen Systeme ist das Ding, das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kritizism ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht. Insofern der Dogmatism konsequent sein kann, ist der Spinozism das konsequenteste Produkt desselben. Verfährt man nun mit dem Dogmatism nach seinen eigenen Grundsätzen, wie man allerdings soll, so fragt man ihn, warum er doch sein Ding an sich ohne einen höhern Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höhern Grunde fragte; warum denn dies als absolut gelte, da das Ich nicht absolut sein sollte. Dafür kann er nun keine Befugnis aufweisen, und wir verlangen demnach mit Recht, daß er nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höhern Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführe und wieder einen höhern für diesen und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatism leugnet dem-

nach entweder, daß unser Wissen überhaupt einen Grund habe, daß überhaupt ein System im menschlichen Geiste sei; oder er widerspricht sich selbst. Durchgeführter Dogmatism ist ein Skeptizism, welcher bezweifelt, daß er zweifelt; denn er muß die Einheit des Bewußtseins und mit ihr die ganze Logik aufheben; er ist mithin kein Dogmatism, und widerspricht sich selbst, indem er einer zu sein vorgibt*).

(So setzt Spinoza den Grund der Einheit des Bewußtseins in eine Substanz, in welcher es sowohl der Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellung) nach, als auch der Form der Einheit nach notwendig bestimmt ist. Aber ich frage ihn; was denn dasjenige sei, was wiederum den Grund der Notwendigkeit dieser Substanz enthalte, sowohl ihrer Materie (den verschiedenen in ihr enthaltenen Vorstellungsreihen) als ihrer Form nach (nach welcher in ihr alle mögliche Vorstellungsreihen erschöpft sein und ein vollständiges Ganzes ausmachen sollen). Für diese Notwendigkeit nun gibt er mir weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sei schlechthin so; und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas Absolut-erstes, eine höchste Einheit, anzunehmen: aber wenn er das will, so hätte er ja gleich bei der ihm im Bewußtsein gegebenen Einheit stehen bleiben sollen, und hätte nicht nötig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb.) [I, 121]

*) Es gibt nur zwei Systeme, das kritische und das dogmatische. Der Skeptizism, so wie er oben bestimmt wird, würde gar kein System sein: denn er leugnet ja die Möglichkeit eines Systems überhaupt. Aber diese kann er doch nur systematisch leugnen, mithin widerspricht er sich selbst und ist ganz vernunftwidrig. Es ist durch die Natur des menschlichen Geistes schon dafür gesorgt, daß er auch unmöglich ist. Noch nie war jemand im Ernste ein solcher Skeptiker. Etwas anders ist der kritische Skeptizism, der des Hume, des Maimon, des Aenesidemus, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden sind. Durch ihn gewinnt die Wissenschaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch sicher in der Form — und man kennt die Vorteile der Wissenschaft schlecht, wenn man dem scharfsinnigen Skeptiker die gebührende Achtung versagt.

Es würde sich schlechterdings nicht erklären lassen, wie jemals ein Denker entweder über das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgendwo habe stille stehen können, wenn wir nicht ein praktisches Datum als vollkommenen Erklärungsgrund dieser Erscheinung anträfen. Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nämlich das Gefühl der Abhängigkeit unsers Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich: ein praktisches Datum nötigte ihn aber wiederum, irgendwo stille zu stehen; nämlich das Gefühl einer notwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welche aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da sein soll und durch uns hervorgebracht werden soll, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.

[I, 122] Und hieraus erhellet denn zuletzt, daß überhaupt der Dogmatism gar nicht ist, was er zu sein vorgibt, daß wir ihm durch obige Folgerungen unrecht getan haben und daß er sich selbst unrecht tut, wenn er dieselben sich zuzieht. Seine höchste Einheit ist wirklich keine andere, als die des Bewußtseins, und kann keine andere sein und sein Ding ist das Substrat der Teilbarkeit überhaupt oder die höchste Substanz, worin beide, das Ich und das Nicht-Ich (Spinozas Intelligenz und Ausdehnung) gesetzt sind. Bis zum reinen absoluten Ich, weit entfernt darüber hinauszugehen, erhebt er sich gar nicht; er geht, wo er am weitesten geht, wie in Spinozas System, bis zu unserm zweiten und dritten Grundsatze, aber nicht bis zum ersten schlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem so hoch sich nicht. Der kritischen Philosophie war es aufbehalten, diesen letzten Schritt zu tun und die Wissenschaft dadurch zu vollenden. Der theoretische Teil unserer Wissenschaftslehre, der auch nur aus den beiden letzten Grundsätzen entwickelt wird, indem hier der erste bloß eine regula-

tive Gültigkeit hat, ist wirklich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, der systematische Spinozismus; nur daß eines jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist: aber unser System fügt einen praktischen Teil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaft dadurch vollendet, alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft und dadurch den gemeinen Menschenverstand, der durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch unser theoretisches System aber ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, vollkommen mit derselben wieder aussöhnt.

9. Wenn von der bestimmten Form des Urteils, daß es ein entgegensetzendes, oder vergleichendes, auf einen Unterscheidungs- oder Beziehungsgrund gebautes ist, völlig abstrahiert, und bloß das Allgemeine der Handlungsart — das, eins durch das andere zu begrenzen, — übriggelassen wird, haben wir die Kategorie der Bestimmung (Begrenzung, bei Kant Limitation). Nämlich ein Setzen der Quantität überhaupt, sei es nun Quantität der Realität, oder der Negation, [I, 123] heißt Bestimmung.

Zweiter Teil.

Grundlage des theoretischen Wissens.

§ 4. Erster Lehrsatz.

Ehe wir unseren Weg antreten, eine kurze Reflexion über denselben! — Wir haben nun drei logische Grundsätze; den der Identität, welcher alle übrigen begründet; und dann die beiden, welche sich selbst gegenseitig in jenem begründen, den des Gegensetzens und den des Grundes aufgestellt. Die beiden letzteren machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich; stellen auf und begründen die Form desselben. Wir bedürfen demnach, um der formalen Gültigkeit unsers Verfahrens in der Reflexion sicher zu sein, nichts weiter. — Ebenso ist in der ersten synthetischen Handlung, der Grundsynthesis (der des Ich und Nicht-Ich), ein Gehalt für alle möglichen künftigen Synthesen aufgestellt, und wir bedürfen auch von dieser Seite nichts weiter. Aus jener Grundsynthesis muß alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll.

Soll sich aber etwas aus ihr entwickeln lassen, so müssen in den durch sie vereinigten Begriffen noch andre enthalten liegen, die bis jetzt nicht aufgestellt sind; und unsre Aufgabe ist die, sie zu finden. Dabei verfährt man nun auf folgende Art. — Nach § 3 entstehen alle synthetischen Begriffe durch Vereinigung Entgegengesetzter. Man müßte demnach zuvörderst solche entgegengesetzten Merkmale der aufgestellten Begriffe (hier des Ich, und des Nicht-Ich, insofern sie als sich gegenseitig bestimmend gesetzt sind) aufsuchen; und dies geschieht durch Reflexion, die eine willkürliche Handlung unsers Geistes ist: — Aufsuchen, sagte ich; es wird demnach vorausgesetzt, daß

sie schon vorhanden sind, und nicht etwa durch unsre Reflexion [I, 124] erst gemacht, und erkünstelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag) d. h. es wird eine ursprünglich notwendige antithetische Handlung des Ich vorausgesetzt.

Die Reflexion hat diese antithetische Handlung aufzustellen: und diese Reflexion[1] ist insofern zuvörderst analytisch. Nämlich entgegengesetzte Merkmale, die in einem bestimmten Begriffe = A enthalten sind, als entgegengesetzt durch Reflexion zum deutlichen Bewußtsein erheben, heißt, den Begriff A analysieren. Hier aber ist insbesondre zu bemerken, daß unsre Reflexion einen Begriff analysiert, der ihr noch gar nicht gegeben ist, sondern erst durch die Analyse gefunden werden soll; der analysierte Begriff ist bis zur Vollendung der Analyse = X. Es entsteht die Frage: wie kann in unbekannter Begriff analysiert werden?

Keine antithetische Handlung, dergleichen doch für die Möglichkeit der Analyse überhaupt vorausgesetzt wird, ist möglich ohne eine synthetische; und zwar keine bestimmte antithetische, ohne ihre bestimmte synthetische (§ 3). Sie sind beide innig vereinigt, eine und ebendieselbe Handlung, und werden bloß in der Reflexion unterschieden. Mithin läßt von der Antithesis sich auf die Synthesis schließen; das Dritte, worin die beiden Entgegengesetzten vereinigt sind, läßt sich gleichfalls aufstellen: nicht als Produkt der Reflexion, sondern als ihr Fund: aber als Produkt jener ursprünglichen synthetischen Handlung des Ich; die darum, als Handlung, nicht eben zum empirischen Bewußtsein gelangen muß, ebensowenig, als die bisher aufgestellten Handlungen. Wir treffen also von jetzt an auf lauter synthetische Handlungen, die aber nicht wieder schlechthin unbedingte Handlungen sind, wie die erstern. Durch unsre Deduktion aber wird bewiesen, daß es Handlungen, und Handlungen des Ich sind. Nämlich, sie sind es so gewiß, so gewiß die erste Synthesis, aus der sie entwickelt werden, und mit der sie Eins und dasselbe ausmachen, eine ist; und diese ist eine, so gewiß als die höchste Tathandlung des Ich, durch die es

[1] A und B: sie (statt: diese Reflexion)

sich selbst setzt, eine ist. — Die Handlungen, welche aufgestellt werden, sind synthetisch; die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist analytisch.

[I, 125] Jene Antithesen aber, die für die Möglichkeit einer Analyse durch Reflexion vorausgesetzt worden, müssen, als vorhergegangen, d. i. als solche gedacht werden, von welchen die Möglichkeit der aufzuzeigenden synthetischen Begriffe abhängig ist. Keine Antithesis aber ist möglich ohne Synthesis. Mithin wird eine höhere Synthesis als schon geschehen vorausgesetzt; und unser erstes Geschäft muß sein, diese aufzusuchen, und sie bestimmt aufzustellen. Nun muß zwar eigentlich dieselbe schon im vorigen Paragraphen aufgestellt sein. Es könnte sich aber doch finden, daß wegen des Überganges in einen ganz neuen Teil der Wissenschaft doch noch etwas Besonderes dabei zu erinnern wäre.

A. Bestimmung des zu analysierenden synthetischen Satzes.

Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich, und im Ich, gesetzt, als durcheinander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe, und umgekehrt (§ 3).

In diesem Satze liegen folgende zwei:

1. Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich. Von diesem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktischen Teile unserer Wissenschaft eine große Rolle spielen wird, läßt, wie es wenigstens scheint, vor der Hand sich noch gar kein Gebrauch machen. Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich nichts; es hat keine Realität, und es läßt demnach sich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeschränkt werden könne, da es nichts ist. Also scheint dieser Satz wenigstens so lange, bis dem Nicht-Ich auf irgendeine Weise Realität beigemessen werden kann, völlig unbrauchbar. Der Satz, unter welchem er enthalten ist: der: das Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein, ist zwar gesetzt; aber ob auch der eben jetzt aufgestellte durch ihn gesetzt, und in ihm enthalten sei, ist völlig

problematisch. Das Ich kann auch bloß und lediglich in der Rücksicht vom Nicht-Ich eingeschränkt werden, als es dasselbe erst selbst eingeschränkt hat — als das Einschränken ers vom [I, 126] Ich ausgegangen ist. Vielleicht schränkt das Nicht-Ich gar nicht das Ich an sich, sondern nur das Einschränken des Ich ein; und so bliebe der obige Satz doch wahr und richtig, ohne daß dem Nicht-Ich eine absolute Realität zugeschrieben werden müsse, und ohne daß der oben problematisch aufgestellte Satz in ihm enthalten wäre.

2. Liegt in jenem Satze folgender: das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich. Von diesem läßt sich ein Gebrauch machen; und er muß angenommen werden als gewiß, denn er läßt sich aus dem oben aufgestellten Satze ableiten.

Das Ich ist gesetzt zuvörderst als absolute, und dann als einschränkbare einer Quantität fähige Realität, und zwar als einschränkbar durch das Nicht-Ich. Alles dies aber ist gesetzt durch das Ich; und dieses sind denn die Momente unsers Satzes.

(Es wird sich zeigen

1. daß der letztere Satz den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre begründe — jedoch erst nach Vollendung desselben, wie das beim synthetischen Vortrage nicht anders sein kann.
2. Daß der erstere, bis jetzt problematische Satz den praktischen Teil der Wissenschaft begründe. Aber da er selbst problematisch ist, so bleibt die Möglichkeit eines solchen praktischen Teils gleichfalls problematisch. Hieraus geht nun
3. hervor, warum die Reflexion vom theoretischen Teile ausgehen müsse; ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, daß nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern daß umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, (daß die Vernunft an sich bloß praktisch sei, und daß sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde). — Sie ist[1] es darum, weil die Denkbarkeit des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grund-

[1] Sie muß (?)

satzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist ja doch bei der Reflexion die Rede.

[I, 127] 4. Geht daraus hervor, daß die Einteilung der Wissenschaftslehre in die theoretische, und praktische, die wir hier gemacht haben, bloß problematisch ist; (aus welchem Grunde wir sie denn auch nur so im Vorbeigehen machen mußten, und die scharfe Grenzlinie, die noch nicht als solche bekannt ist, nicht ziehen konnten). Wir wissen noch gar nicht, ob wir den theoretischen Teil vollenden, oder ob wir nicht vielleicht auf einen Widerspruch stoßen werden, der schlechthin unauflösbar ist; um so viel weniger können wir wissen, ob wir von dem theoretischen Teile aus in einen besondern praktischen werden getrieben werden.)

B. Synthesis der in dem aufgestellten Satze enthaltenen Gegensätze überhaupt, und im allgemeinen.

Der Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist soeben vom dritten Grundsatze abgeleitet worden; soll jener gelten, so muß auch Er gelten; aber jener muß gelten, so gewiß die Einheit des Bewußtseins nicht aufgehoben werden, und das Ich nicht aufhören soll, Ich zu sein (§ 3). Er s lbst muß demnach so gewiß gelten, als die Einheit des Bewußtseins nicht aufgehoben werden soll.

Wir haben ihn zuvörderst zu analysieren, d. i. zu sehen, ob, und was für Gegensätze in ihm enthalten seien.

Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich. Also das Ich soll nicht bestimmen, sondern es soll bestimmt werden; das Nicht-Ich aber soll bestimmen, der Realität des Ich Grenzen setzen. Demnach liegt in unserm aufgestellten Satze zuvörderst folgender:

Das Nicht-Ich bestimmt (tätig) das Ich (welches i sofern leidend ist). Das Ich setzt sich als bestimmt, durch absolute Tätigkeit. Alle Tätigkeit muß, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, vom Ich ausgehen. Das Ich hat sich selbst, es hat das Nicht-Ich, es hat beide in die Quantität gesetzt. Aber das Ich setzt sich als bestimmt, heißt offenbar so viel als das

Ich bestimmt sich. Demnach liegt in dem aufgestellten Satze auch folgender:

Das Ich bestimmt sich selbst, (durch absolute Tätigkeit). [I, 128]

Wir abstrahieren vor der Hand noch gänzlich davon, ob etwa jeder von beiden Sätzen sich selbst widerspreche, einen innern Widerspruch enthalte, und demnach sich selbst aufhebe. Aber soviel ist sogleich einleuchtend, daß beide einander gegenseitig widersprechen; daß das Ich nicht tätig sein könne, wenn es leidend sein soll, und umgekehrt.

(Die Begriffe der Tätigkeit und des Leidens sind freilich noch nicht, als entgegengesetzte, abgeleitet und entwickelt; es soll aber auch weiter nichts aus diesen Begriffen, als entgegengesetzten, gefolgert werden; man hat sich dieser Worte hier bloß bedient, um sich deutlich zu machen. Soviel ist offenbar, daß in dem einen der entwickelten Sätze bejaht werde, was der andere verneint, und umgekehrt; und so etwas ist doch wohl ein Widerspruch.)

Zwei Sätze, die in einem und ebendemselben Satze enthalten sind, widersprechen einander, sie heben sich demnach auf: und der Satz, in dem sie enthalten sind, hebt sich selbst auf. Mit dem oben aufgestellten Satze ist es so beschaffen. Er hebt demnach sich selbst auf.

Aber er darf sich nicht aufheben, wenn die Einheit des Bewußtseins nicht aufgehoben werden soll: wir müssen demnach suchen, die angezeigten Gegensätze zu vereinigen; (d. h. nach dem Obigen nicht: wir sollen in unsrem Geschäfte der Reflexion durch eine Künstelei einen Vereinigungspunkt für sie erdichten; sondern, da die Einheit des Bewußtseins, zugleich aber jener Satz, der sie aufzuheben droht, gesetzt ist, so muß der Vereinigungspunkt schon in unserm Bewußtsein vorhanden sein, und wir haben durch Reflexion ihn nur zu suchen. Wir haben soeben einen synthetischen Begriff = X, der wirklich da ist, analysiert; und aus den durch die Analyse gefundnen Gegensätzen sollen wir schließen, was für ein Begriff das unbekannte X sei).

Wir gehen an die Lösung unsrer Aufgabe.

Es wird in dem einen Satze bejaht, was in dem anderen verneint wird. Realität und Negation sind es demnach, die sich

aufheben; und die sich nicht aufheben, sondern vereinigt werden sollen, und dieses geschieht (§ 3) durch Einschränkung oder Bestimmung.

[I, 129] Insofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität der Realität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesetzt als Realität schlechthin (§ 1), und es ist in ihm gar keine Negation gesetzt. Dennoch sollte es durch sich selbst bestimmt sein, das kann nicht heißen: es hebt eine Realität in sich auf; denn dadurch würde es unmittelbar in Widerspruch mit sich selbst versetzt; sondern es muß heißen: das Ich bestimmt die Realität und vermittelst derselben sich selbst. Es setzt alle Realität als ein absolutes Quantum. Außer dieser Realität gibt es gar keine. Diese Realität ist gesetzt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist.

Noch ist zu bemerken, daß dies ein absoluter Akt des Ich ist; ebenderselbe, der § 3 vorkommt, wo das Ich sich selbst als Quantität setzt; und der hier, um der Folgen willen, deutlich und klar aufgestellt werden mußte.

Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt; und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt: so muß in das Nicht-Ich notwendig absolute Totalität der Negation gesetzt werden; und die Negation selbst muß als absolute Totalität gesetzt werden.

Beides[1], die absolute Totalität der Realität im Ich, und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich sollen vereinigt werden durch Bestimmung. Demnach bestimmt sich das Ich zum Teil, und es wird bestimmt zum Teil — mit andern Worten: der Satz ist zu nehmen in doppelter Bedeutung, die jedoch nebeneinander müssen bestehen können.

Aber beides soll gedacht werden, als Eins und ebendasselbe, d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden.

Das Ich wird bestimmt, heißt: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur einen Teil von der

[1] In A und B fehlt der Schluß dieses Satzes von dem Gedankenstrich an

absoluten Totalität der Realität in sich setzt, so hebt es dadurch den Rest jener Totalität in sich auf: und setzt den der aufgehobenen Realität gleichen Teil der Realität, vermöge des Gegensetzens (§ 2) und der Gleichheit der Quantität mit sich selbst, in das Nicht-Ich (§ 3). Ein Grad ist immer ein Grad; es sei ein Grad der Realität, oder der Negation. (Teilet z. B. die [I, 130] Totalität der Realität in 10 gleiche Teile, setzt deren 5 in das Ich; so sind notwendig 5 Teile der Negation in das Ich gesetzt.)

So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; welche Realität in dem entgegengesetzten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z. B. 5 Teile der Negation in das Ich gesetzt, so sind 5 Teile Realität in das Nicht-Ich gesetzt.)

Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird; und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt: und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst.

(Insofern sie aufgegeben war; denn noch immer bleibt die Frage unbeantwortet, wie das Ich Negation in sich, oder Realität in das Nicht-Ich setzen könne; und es ist soviel als nichts geschehen, wenn diese Fragen sich nicht beantworten lassen. Dies wird darum erinnert, damit niemand sich an die anscheinende Nichtigkeit und Unzulänglichkeit unsrer Auflösung stoße.)

Wir haben soeben eine neue Synthesis vorgenommen. Der Begriff, der in derselben aufgestellt wird, ist enthalten unter dem höhern Gattungsbegriffe der Bestimmung; denn es wird durch ihn Quantität gesetzt. Aber wenn es wirklich ein andrer Begriff, und die durch ihn bezeichnete Synthesis wirklich eine neue Synthesis sein soll, so muß sich die spezifische Differenz desselben vom Begriffe der Bestimmung überhaupt, es muß sich der Unterscheidungsgrund beider Begriffe aufzeigen lassen. — Durch Bestimmung überhaupt wird bloß Quantität festgesetzt; ununtersucht wie, und auf welche Art: durch unsern

eben jetzt aufgestellten synthetischen Begriff wird die Quantität des Einen durch die seines Entgegengesetzten gesetzt, und umgekehrt. Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen, von
[I, 131] welchem der Entgegengesetzten ich will,[1] und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt. Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich Wechselbestimmung (nach der Analogie von Wechselwirkung) nennen. Es ist das gleiche, was bei Kant Relation heißt.

C. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze.

Es wird sich bald zeigen, daß durch die Synthesis, vermittelst der Wechselbestimmung für die Lösung der Hauptschwierigkeit an sich, nichts Beträchtliches gewonnen ist. Aber für die Methode haben wir festen Fuß gewonnen.

Sind in dem zu Anfange des Paragraphen aufgestellten Hauptsatze alle Gegensätze enthalten, welche hier vereinigt werden sollen; und sie sollen darin enthalten sein, laut der oben gemachten Erinnerung über die Methode: sind sie ferner im Allgemeinen zu vereinigen gewesen durch den Begriff der Wechselbestimmung; so müssen notwendig die Gegensätze, die in den schon vereinigten allgemeinen Sätzen liegen, schon mittelbar durch Wechselbestimmung vereinigt sein. So wie die besondern Gegensätze enthalten sind unter den aufgestellten allgemeinen; so muß auch der synthetische Begriff, der sie vereinigt, enthalten sein unter dem allgemeinen Begriffe der Wechselbestimmung. Wir haben demnach mit diesem Begriffe gerade so zu verfahren, wie wir eben mit dem Begriffe der Bestimmung überhaupt verfuhren. Wir bestimmten ihn selbst, d. h. wir schränkten die Sphäre seines Umfangs ein auf eine geringere Quantität durch die hinzugefügte Bedingung, daß die Quantität des Einen durch sein Entgegengesetztes bestimmt werden solle,

[1] A und B: ausgehen von welchem der Entgegengesetzten; wie ich nur will:

und umgekehrt, und so erhielten wir den Begriff der Wechselbestimmung. Laut des soeben geführten Beweises haben wir von nun an diesen Begriff selbst näher zu bestimmen, d. i. seine Sphäre durch eine besondre hinzugefügte Bedingung einzuschränken; und so bekommen wir synthetische Begriffe, die unter dem höhern Begriff der Wechselbestimmung enthalten sind.

Wir werden dadurch in den Stand gesetzt, diese Begriffe [I, 132] durch ihre scharfen Grenzlinien zu bestimmen, so daß die Möglichkeit, sie zu verwechseln, und aus dem Gebiet des einen in das Gebiet des andern überzuschweifen, schlechthin abgeschnitten werde. Jeder Fehler entdeckt sich sogleich durch den Mangel an scharfer Bestimmung.

Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich, d. h. es soll Realität in demselben aufheben. Das aber ist nur unter der Bedingung möglich, daß es in sich selbst denjenigen Teil der Realität habe, den es im Ich aufheben soll. Also — das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität.

Aber alle Realität ist in das Ich gesetzt, das Nicht-Ich aber ist dem Ich entgegengesetzt; mithin ist in dasselbe gar keine Realität, sondern lauter Negation gesetzt. Alles Nicht-Ich ist Negation; und es hat mithin gar keine Realität in sich.

Beide Sätze heben einander gegenseitig auf. Beide sind enthalten in dem Satze: das Nicht-Ich bestimmt das Ich. Jener Satz hebt demnach sich selbst auf.[1]

1. Der Widerspruch ist nicht etwa schon durch den Begriff der Wechselbestimmung aufgelöst. Setzen wir die absolute Totalität der Realität als einteilbar d. i. als eine solche, die vermehrt oder vermindert werden kann (und selbst die Befugnis dieses zu tun, ist noch nicht deduziert); so können wir freilich

[1] In A und B folgt hier der Absatz:

Aber jener Satz ist enthalten in dem eben aufgestellten Hauptsatze; und dieser in dem Satze der Einheit des Bewußtseins; wird er aufgehoben, so wird der Hauptsatz, in dem er enthalten ist, und die Einheit des Bewußtseins, in welcher dieser enthalten ist, aufgehoben. Er kann sich demnach nicht aufheben, sondern die Gegensätze, die in ihm liegen, müssen sich vereinigen lassen.

willkürlich Teile derselben abziehen, und müssen sie unter dieser Bedingung notwendig in das Nicht-Ich setzen; soviel ist durch den Begriff der Wechselbestimmung gewonnen. Aber wie kommen wir denn dazu, Teile von der Realität des Ich abzuziehen? Das ist die noch nicht berührte Frage — die Reflexion setzt freilich, laut des Gesetzes der Wechselbestim-
[I, 133] mung, die in Einem aufgehobne Realität in das Entgegengesetzte, und umgekehrt; wenn sie erst irgendwo Realität aufgehoben hat. Aber was ist denn dasjenige, das sie berechtigt, oder nötigt, überhaupt eine Wechselbestimmung vorzunehmen?

Wir erklären uns bestimmter! — Es ist in das Ich schlechthin Realität gesetzt. Im dritten Grundsatze, und soeben ganz bestimmt wurde das Nicht-Ich als ein Quantum gesetzt: aber jedes Quantum ist etwas, mithin auch Realität. Dennoch[1] soll das Nicht-Ich Negation — also gleichsam eine reelle[2] Negation (eine negative Größe) sein.

Nach dem Begriffe der bloßen Relation nun ist es völlig gleichgültig, welchem von beiden Entgegengesetzten man Realität, und welchem man Negation zuschreiben wolle. Es hängt davon ab, von welchem der beiden Objekte die Reflexion ausgeht. So ist es wirklich in der Mathematik, die von aller Qualität völlig abstrahiert, und lediglich auf die Quantität sieht. Ob ich Schritte rückwärts oder Schritte vorwärts positive Größen nennen wolle, ist an sich völlig gleichgültig; und es hängt lediglich davon ab, ob ich die Summe der erstern, oder die der letztern als endliches Resultat aufstellen will. So in der Wissenschaftslehre. Was im Ich Negation ist, ist im Nicht-Ich Realität, und umgekehrt; so viel, weiter aber auch nichts, wird durch den Begriff der Wechselbestimmung vorgeschrieben. Ob ich nun das im Ich Realität oder Negation nennen wolle, bleibt ganz meiner Willkür überlassen: es ist bloß von relativer*) Realität die Rede.

*) Es ist merkwürdig, daß im gemeinen Sprachgebrauche das Wort relativ stets richtig, stets von dem gebraucht worden, was bloß durch die Quantität unterschieden ist, und durch weiter nichts unterschieden werden kann; und daß man dennoch gar keinen bestimmten Begriff mit dem Worte Relation, von welchem jenes abstammt, verbunden.

[1] A und B: Demnach. [2] A und B: reale.

Es zeigt sich demnach eine Zweideutigkeit in dem Begriffe der Realität selbst, welche eben durch den Begriff der Wechselbestimmung herbeigeführt wird. Läßt diese Zweideutigkeit sich nicht heben, so ist die Einheit des Bewußtseins aufgehoben: das Ich ist Realität, und das Nicht-Ich ist gleichfalls Realität; [I, 134] und beide sind nicht mehr entgegengesetzt, und das Ich ist nicht = Ich, sondern = Nicht-Ich.

2. Soll der aufgezeigte Widerspruch befriedigend gelöst werden, so muß vor allen Dingen jene Zweideutigkeit gehoben werden, hinter welcher er etwa versteckt sein und kein wahrer, sondern nur ein scheinbarer Widerspruch sein könnte.

Aller Realität Quelle ist das Ich, denn dieses ist das Unmittelbare und schlechthin Gesetzte[1]. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind Sich-Setzen, und Sein Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des Sich-Setzens, und der Tätigkeit überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also — alle Realität ist tätig; und alles Tätige ist Realität. Tätigkeit ist positive, absolute[2] (im Gegensatz gegen bloß relative) Realität.

(Es ist sehr nötig, den Begriff der Tätigkeit sich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem absoluten Setzen des Ich durch sich selbst enthalten ist; nichts, was nicht unmittelbar im Satze: Ich bin, liegt. Es ist demnach klar, daß nicht nur von allen Zeitbedingungen, sondern auch von allem Objekte der Tätigkeit völlig zu abstrahieren ist. Die Tathandlung des Ich, indem es sein eignes Sein setzt, geht gar nicht auf ein Objekt, sondern sie geht in sich selbst zurück. Erst dann, wenn das Ich sich selbst vorstellt, wird es Objekt. — Die Einbildungskraft kann sich schwerlich enthalten, das letztere Merkmal, das des Objekts, worauf die Tätigkeit gehe,[3] in den reinen Begriff der Tätigkeit

[1] Die Worte: denn dieses . . . Gesetzte fehlen in A und B.
[2] absolute fehlt in A und B.
[3] Die Worte: worauf . . gehe, fehlen in A und B.

mit einzumischen: es ist aber genug, daß man vor der Täuschung derselben gewarnt ist, damit man wenigstens in den Folgerungen von allem, was von einer solchen Einmischung herstammen könnte, abstrahiere.)

3. Das Ich soll bestimmt sein, d. h. Realität, oder wie dieser Begriff soeben bestimmt worden, Tätigkeit soll in ihm aufgehoben sein. Mithin ist in ihm das Gegenteil der Tätigkeit gesetzt. Das Gegenteil der Tätigkeit aber heißt Leiden. Leiden ist positive absolute[1] Negation, und ist insofern der bloß relativen entgegengesetzt.

[I, 135] (Es wäre zu wünschen, daß das Wort Leiden weniger Nebenbedeutungen hätte. Daß hier nicht an schmerzhafte Empfindung zu denken sei, braucht wohl nicht erinnert zu werden. Vielleicht aber das, daß von allen Zeitbedingungen, ferner bis jetzt noch von aller das Leiden verursachenden Tätigkeit in dem Entgegengesetzten zu abstrahieren sei. Leiden ist die bloße Negation des soeben aufgestellten reinen Begriffs der Tätigkeit; und zwar die quantitative, da er selbst quantitativ ist; denn die bloße Negation der Tätigkeit, von der Quantität derselben abstrahiert = 0 wäre Ruhe. Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: Ich bin liegt, nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst gesetzt ist, ist für dasselbe Leiden (Affektion überhaupt).

4. Soll, wenn das Ich im Zustande des Leidens ist, die absolute Totalität der Realität beibehalten werden, so muß notwendig, vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung, ein gleicher Grad der Tätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden, laut des Obigen.[2]

Und so ist denn der obige Widerspruch gelöst. Das Nicht-Ich hat als solches, an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet; vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung. Dieser Satz: das Nicht-Ich hat, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich affiziert ist;

[1] absolute fehlt in A und B.

[2] Die 3 letzten Worte fehlen in A und B.

und außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat es gar keine, ist um der Folgen willen sehr wichtig.

5. Der jetzt abgeleitete synthetische Begriff ist enthalten unter dem höhern Begriffe der Wechselbestimmung; denn es wird in ihm die Quantität des Einen, des Nicht-Ich, bestimmt durch die Quantität seines Entgegengesetzten, des Ich. Aber er ist von ihm auch spezifisch verschieden. Nämlich im Begriffe der Wechselbestimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden Entgegengesetzten durch das andere bestimmt wurde: welchem von beiden die Realität, und welchem die Negation zugeschrieben wurde. Es wurde die Quantität, — aber weiter auch nichts, als die bloße Quantität bestimmt. — In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechselung nicht gleichgültig; sondern es ist bestimmt, welchem von den beiden Gliedern des Gegen- [I, 136] satzes Realität, und nicht Negation, und welchem Negation, und nicht Realität zuzuschreiben sei. Es wird demnach durch die gegenwärtige Synthesis gesetzt Tätigkeit, und zwar der gleiche Grad der Tätigkeit in das Eine, so wie Leiden in sein Entgegengesetztes gesetzt wird, und umgekehrt.

Diese Synthesis wird genannt die Synthesis der Wirksamkeit (Kausalität). Dasjenige, welchem Tätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, heißt die Ursache (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird): dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern nicht Tätigkeit heißt das Bewirkte (der Effekt, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gedacht heißt eine Wirkung. Das Bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.

(In dem Begriffe der Wirksamkeit, wie er soeben deduziert worden, ist völlig zu abstrahieren von den empirischen Zeitbedingungen; und er läßt auch ohne sie sich recht wohl denken. Teils ist die Zeit noch nicht deduziert, und wir haben hier noch gar nicht das Recht, uns ihres Begriffs zu bedienen; teils ist es überhaupt gar nicht wahr, daß man sich die Ursache, als solche, d. i. insofern sie in der bestimmten Wirkung tätig ist, als dem Bewirkten in der Zeit vorhergehend denken müsse, wie sich einst beim Schematismus zeigen wird. Ursache

und Bewirktes sollen ja vermöge der synthetischen Einheit als Ein, und ebendasselbe gedacht werden. Nicht die Ursache als solche, aber die Substanz, welcher die Wirksamkeit zugeschrieben wird, geht der Zeit nach der Wirkung vorher, aus Gründen, die sich zeigen werden. Aber in dieser Rücksicht geht auch die Substanz, auf welche gewirkt wird, dem in ihr Bewirkten der Zeit nach vorher.)

D. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesetzten Sätze enthaltenen Gegensätze.

Der als in unserm Hauptsatze enthalten aufgestellte zweite Satz: das Ich setzt sich als bestimmt, d. i. es bestimmt sich,
[I, 137] enthält selbst Gegensätze; und hebt sich demnach auf. Da er aber sich nicht aufheben kann, ohne daß mittelbar auch die Einheit des Bewußtseins aufgehoben werde, haben wir durch eine neue Synthesis die Gegensätze in ihm zu vereinigen.

a) Das Ich bestimmt sich; es ist das Bestimmende (d. i. das Wort steht im Aktivo),[1] und demnach tätig.

b) Es bestimmt sich; es ist ein Bestimmtes[2], und demnach leidend. (Bestimmtheit zeigt seiner innern Bedeutung nach immer ein Leiden, einen Abbruch der Realität an.)[3] Also ist das Ich in einer und ebenderselben Handlung tätig und leidend zugleich; es wird ihm Realität und Negation zugleich zugeschrieben, welches ohne Zweifel ein Widerspruch ist.

Dieser Widerspruch ist zu lösen durch den Begriff der Wechselbestimmung; und er würde allerdings vollkommen gelöst sein, wenn statt der obigen Sätze sich folgender denken ließe: das Ich bestimmt durch Tätigkeit sein Leiden; oder durch Leiden seine Tätigkeit. Dann wäre es in einem und ebendemselben Zustande tätig und leidend zugleich. Es ist nur die Frage: ob, und wie obiger Satz sich denken lasse.

Für die Möglichkeit aller Bestimmung überhaupt (alles Messens) muß ein Maßstab festgesetzt sein. Dieser Maßstab

[1] (d. i. . . . Aktivo) fehlt in A und B.

[2] A und B: es ist das Bestimmt-Werdende

[3] (Bestimmtheit . . . an.) fehlt in A und B.

aber könnte kein andrer sein, als das Ich selbst, weil ursprünglich nur das Ich schlechthin gesetzt ist.

Aber in das Ich ist Realität gesetzt. Mithin muß das Ich als absolute Totalität (mithin als ein Quantum, in welchem alle Quanta enthalten sind, und welches ein Maß für alle sein kann) der Realität gesetzt sein; und zwar ursprünglich und schlechthin; wenn die soeben problematisch aufgestellte Synthesis möglich sein, und der Widerspruch befriedigend gelöst werden soll. Also

1. Das Ich setzt schlechthin, ohne irgendeinen Grund, und unter keiner möglichen Bedingung absolute Totalität der Realität, als ein Quantum, über welches schlechthin kraft dieses Setzens kein größeres möglich ist; und dieses absolute Maximum der Realität setzt es in sich selbst. — Alles, was im Ich gesetzt ist, ist Realität: und alle Realität, welche ist, ist im Ich gesetzt (§ 1). Aber diese Realität im Ich ist ein Quantum, und zwar [I, 138] ein schlechthin gesetztes Quantum (§ 3).

2. Durch und an diesem schlechthin gesetzten Maßstabe soll die Quantität eines Mangels der Realität (eines Leidens) bestimmt werden. Aber der Mangel ist nichts; und das Mangelnde ist nichts. (Das Nichtsein läßt sich nicht wahrnehmen.)[1] Mithin kann derselbe nur dadurch bestimmt werden, daß das Übrige der Realität bestimmt werde. Also, das Ich kann nur die eingeschränkte Quantität seiner Realität bestimmen; und durch deren Bestimmung ist denn auch zugleich die Quantität der Negation bestimmt. (Vermittelst des Begriffs der Wechselbestimmung.)

(Wir abstrahieren hier noch gänzlich von der Bestimmung der Negation, als Gegensatz der Realität an sich, im Ich: und richten unsre Aufmerksamkeit bloß auf Bestimmung eines Quantums der Realität, das kleiner ist, als die Totalität.)

3. Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität, ist selbst Negation, nämlich Negation der Totalität. Es ist als beschränkte Quantität der Totalität entgegengesetzt; alles Entgegengesetzte aber ist Negation dessen, dem es entgegengesetzt ist. Jede bestimmte Quantität ist Nicht-Totalität.

[1] (Das Nichtsein . . . wahrnehmen.) fehlt in A und B.

4. Soll aber ein solches Quantum der Totalität entgegengesetzt, mithin mit ihr verglichen (nach den Regeln aller Synthesis und Antithesis) werden können, so muß ein Beziehungsgrund zwischen beiden vorhanden sein; und dieser ist denn der Begriff der Teilbarkeit (§ 3). In der absoluten Totalität sind keine Teile; aber sie kann mit Teilen verglichen, und von ihnen unterschieden werden: und hierdurch läßt denn der obige Widerspruch sich befriedigend lösen.

5. Um dies recht deutlich einzusehen, reflektieren wir auf den Begriff der Realität. Der Begriff der Realität ist gleich dem Begriffe der Tätigkeit. Alle Realität ist in das Ich gesetzt heißt: alle Tätigkeit ist in dasselbe gesetzt, und umgekehrt; alles im Ich ist Realität, heißt: das Ich ist nur tätig; es ist bloß Ich, inwiefern es tätig ist; und inwiefern es nicht tätig ist, ist es Nicht-Ich.

[I, 139] Alles Leiden ist Nicht-Tätigkeit. Das Leiden läßt demnach gar nicht anders sich bestimmen, als dadurch, daß es auf die Tätigkeit bezogen wird.

Das entspricht nun allerdings unsrer Aufgabe, nach welcher vermittelst der Tätigkeit, durch eine Wechselbestimmung, ein Leiden bestimmt werden soll.

6. Leiden kann nicht auf Tätigkeit bezogen werden, außer unter der Bedingung, daß es einen Beziehungsgrund mit demselben habe. Das aber kann kein andrer sein, als der allgemeine Beziehungsgrund der Realität und Negation, der der Quantität. Leiden ist durch Quantität beziehbar auf Tätigkeit heißt: Leiden ist ein Quantum Tätigkeit.

7. Um sich ein Quantum Tätigkeit denken zu können, muß man einen Maßstab der Tätigkeit haben: d. i. Tätigkeit überhaupt, (was oben absolute Totalität der Realität hieß). Das Quantum überhaupt ist das Maß.

8. Wenn in das Ich überhaupt alle Tätigkeit gesetzt ist, so ist das Setzen eines Quantums der Tätigkeit Verringerung derselben; und ein solches Quantum ist, insofern es nicht alle Tätigkeit ist, ein Leiden; ob es an sich gleich Tätigkeit ist.

9. Demnach wird durch das Setzen eines Quantums der Tätigkeit, durch Entgegensetzung desselben gegen die Tätigkeit,

nicht insofern sie Tätigkeit überhaupt, sondern insofern sie alle Tätigkeit ist, ein Leiden gesetzt; d. i. jenes Quantum Tätigkeit, als solches wird selbst als Leiden gesetzt; und als solches bestimmt.

(Bestimmt, sage ich. Alles Leiden ist Negation der Tätigkeit, durch ein Quantum Tätigkeit wird die Totalität der Tätigkeit negiert. Und insofern das geschieht, gehört das Quantum unter die Sphäre des Leidens. — Wird es überhaupt als Tätigkeit betrachtet; so gehört es nicht unter die Sphäre des Leidens, sondern ist von ihr ausgeschlossen.)

10. Es ist jetzt ein X aufgezeigt worden, welches Realität, und Negation, Tätigkeit und Leiden zugleich ist.

a) X ist Tätigkeit, insofern es auf das Nicht-Ich bezogen wird, weil es gesetzt ist in das Ich, und in das setzende, handelnde Ich. [I, 140]

b) X ist Leiden, insofern es auf die Totalität des Handelns bezogen wird. Es ist nicht das Handeln überhaupt, sondern es ist ein bestimmtes Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltne besondre Handelsweise.

(Ziehet eine Zirkellinie = A, so ist die ganze durch sie eingeschlossene Fläche = X entgegengesetzt der unendlichen Fläche im unendlichen Raume, welche ausgeschlossen ist. Ziehet innerhalb des Umkreises von A eine andere Zirkellinie = B, so ist die durch dieselbe eingeschloßne Fläche = Y zuvörderst in dem Umkreise von A eingeschlossen, und zugleich mit ihm entgegengesetzt der unendlichen, durch A ausgeschloßnen Fläche; und insofern der Fläche X völlig gleich. Insofern ihr sie aber betrachtet als eingeschlossen durch B, ist sie der ausgeschloßnen unendlichen Fläche, mithin auch demjenigen Teile der Fläche X, der nicht in ihr liegt, entgegengesetzt. Also, der Raum Y ist sich selbst entgegengesetzt; er ist nämlich entweder ein Teil der Fläche X, oder er ist die für sich selbst bestehende Fläche Y.)

Ein Beispiel:[1] Ich denke, ist zuvörderst ein Ausdruck der Tätigkeit; das Ich ist denkend, und insofern handelnd ge-

[1] Die Worte: Ein Beispiel: fehlen in A und B.

setzt. Es ist ferner ein Ausdruck der Negation, der Einschränkung, des Leidens; denn Denken ist eine besondere Bestimmung des Seins; und im Begriffe desselben werden alle übrigen Arten des Seins ausgeschlossen. Der Begriff des Denkens ist demnach sich selbst entgegengesetzt; er bezeichnet eine Tätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenstand; er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Sein überhaupt: denn das Sein muß eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich sein soll.

Jedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einschrän-
[I, 141] kung desselben. Das Subjekt: Ich, ist das schlechthin Tätige, oder Seiende. Durch das Prädikat (z. B. ich stelle vor, ich strebe usf.) wird diese Tätigkeit in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen. (Wie und wodurch dieses geschehe, davon ist hier noch nicht die Frage.)

11. Jetzt läßt sich vollkommen einsehen, wie das Ich durch, und vermittelst seiner Tätigkeit sein Leiden bestimmen, und wie es tätig und leidend zugleich sein könne. Es ist bestimmend, insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt; und insofern bloß auf dieses absolute Setzen reflektiert, von der Grenze der Sphäre aber abstrahiert wird. Es ist bestimmt, insofern es als in dieser bestimmten Sphäre gesetzt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahiert wird.

12. Wir haben die ursprünglich synthetische Handlung des Ich, wodurch der aufgestellte Widerspruch gelöst wird, und dadurch einen neuen synthetischen Begriff gefunden, den wir noch etwas genauer zu untersuchen haben.

Er ist, ebenso wie der vorige, der der Wirksamkeit, — eine näher bestimmte Wechselbestimmung; und wir werden in beide die vollkommenste Einsicht erhalten, wenn wir sie mit jener, so wie unter sich selbst, vergleichen.

Nach den Regeln der Bestimmung überhaupt müssen a) beide der Wechselbestimmung gleich, b) derselben entgegengesetzt, c) einander gleich, insofern sie jener entgegengesetzt sind, d) einer dem andern entgegengesetzt sein.

a) Sie sind der Wechselbestimmung darin gleich, daß in beiden, so wie in jener, bestimmt wird Tätigkeit durch Leiden, oder Realität durch Negation (welches eben das ist) und umgekehrt.

b) Sie sind beide ihr entgegengesetzt. Denn in der Wechselbestimmung wird nur überhaupt ein Wechsel gesetzt; aber nicht bestimmt. Es ist völlig frei gelassen, ob man von der Realität zur Negation, oder von dieser zu jener übergehen wolle. In den beiden zuletzt bgeleiteten Synthesen aber ist die Ordnung des Wechsels festgesetzt und bestimmt.

c) Eben darin, daß in beiden die Ordnung festgesetzt ist, sind sie sich gleich. [I, 142]

d) In Absicht der Ordnung des Wechsels sind sich beide entgegengesetzt. Im Begriffe der Kausalität wird die Tätigkeit durch Leiden; in dem soeben abgeleitete wird das Leiden durch Tätigkeit bestimmt.

13. Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre (wie und wodurch sie bestimmt werde, bleibt vor der Hand ununtersucht,) dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es akzidentell; oder es ist in ihm ein Akzidens. Die Grenze, welche diese besondre Sphäre von dem ganzen Umfange abschneidet, ist es, welche das Akzidens zum Akzidens macht. Sie ist der Unterscheidungsgrund zwischen Substanz und Akzidens. Sie ist im Umfange; daher ist das Akzidens in, und an der Substanz: sie schließt etwas vom ganzen Umfange aus; daher ist das Akzidens nicht Substanz.

14. Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf ein Akzidens: denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz; erst durch mögliche Akzidenzen entstehen Realitäten; da außerdem alle Realität schlechthin Eins sein würde. — Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen: es ist Substanz, inwiefern alle möglichen Handlungsweisen (Arten zu sein) darin gesetzt werden.

Kein Akzidens ist denkbar ohne Substanz; denn um zu erkennen, daß etwas eine bestimmte Realität sei, muß ich es auf die Realität überhaupt beziehen.

Die Substanz ist aller Wechsel im allgemeinen gedacht: das Akzidens ist ein Bestimmtes, das mit einem andern Wechselnden wechselt.

Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich: In dieser Einen Substanz sind alle möglichen Akzidenzen, also alle möglichen Realitäten gesetzt. — Wie mehrere in irgendeinem Merkmale gleiche Akzidenzen der einigen Substanz zusammen
[I, 143] begriffen und selbst als Substanzen gedacht werden können, deren Akzidenzen durch die Verschiedenheit jener Merkmale unter sich, die neben der Gleichheit stattfindet, bestimmt werden, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Anmerkung. Ununtersucht und völlig im Dunkeln ist geblieben teils diejenige Tätigkeit des Ich, durch welche es sich selbst als Substanz und Akzidens unterscheidet, und vergleicht; teils dasjenige, was das Ich veranlaßt, diese Handlung vorzunehmen; welches letztere, soviel wir aus der ersten Synthesis vermuten können, wohl eine Wirkung des Nicht-Ich sein dürfte.

Es ist demnach, wie das bei jeder Synthesis zu geschehen pflegt, in der Mitte alles richtig vereinigt und verknüpft; nicht aber die beiden äußersten Enden.

Diese Bemerkung zeigt uns von einer neuen Seite das Geschäft der Wissenschaftslehre. Sie wird immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, mußte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von neuem vereinigt werden müssen.

Die eigentliche, höchste, alle anderen Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt sein sollen. Man schiebt zwischen beide hinein irgendein X, auf welches beide wirken, wodurch sie denn auch zugleich mittelbar aufeinander selbst wirken. Bald aber entdeckt man, daß in diesem X doch auch wieder irgendein Punkt sein müsse, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen. Um dieses zu verhindern, schiebt man zwischen und statt der scharfen Grenze ein neues Mittelglied = Y ein. Aber es zeigt sich bald, daß in diesem ebenso wie in X ein Punkt [I, 144] sein müsse, in welchem die beiden Entgegengesetzten sich unmittelbar berühren. Und so würde es ins Unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph tut, sondern den er nur aufzeigt — durch den: es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde.

Man kann die Sache noch von einer andern Seite ansehen. — Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich; an sich aber, so wie es durch seine eigne absolute Tätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit, und die Endlichkeit sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich. Lange zwar wird der Streit durch Vermittelung geschlichtet; das Unendliche begrenzt das Endliche. Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muß die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muß als Eins und als Alles allein übrig bleiben.

Setzet in dem fortlaufenden Raume A im Punkte m Licht, und im Punkte n Finsternis: so muß notwendig, da der Raum stetig, und zwischen m und n kein *Hiatus* ist, zwischen beiden Punkten irgendwo ein Punkt o sein,

welcher Licht und Finsternis zugleich ist, welches sich widerspricht. — Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, Dämmerung. Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finsternis grenzen. Aber dadurch habt ihr bloß Aufschub gewonnen, den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsternis. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, daß der Punkt p Licht und Dämmerung zugleich sei; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unter-
[I, 145] schieden ist, daß sie auch Finsternis ist; — daß er Licht und Finsternis zugleich sei. Ebenso im Punkte q. — Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsternis sind übernaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsternis ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich.

E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes.

Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, war der Hauptsatz, von welchem wir ausgingen; welcher nicht aufgehoben werden konnte, ohne daß die Einheit des Bewußtseins zugleich aufgehoben wurde. Aber es lagen in ihm Widersprüche, die wir zu lösen hatten. Zuvörderst entstand die Frage: wie kann das Ich bestimmen und bestimmt werden zugleich? — welche so beantwortet wurde: bestimmen und bestimmt werden sind vermittelst des Begriffs der Wechselbestimmung eins und ebendasselbe; so wie demnach das Ich ein bestimmtes Quantum der Negation in sich setzt, setzt es zugleich ein bestimmtes Quantum der Realität in das Nicht-Ich und umgekehrt. Hier blieb zu fragen übrig: wohin soll denn die Realität gesetzt werden, in das Ich, oder in das Nicht-Ich? — welches vermittelst des Begriffs der Wirksamkeit so

beantwortet wurde: in das Ich soll Negation oder Leiden, und, nach der Regel der Wechselbestimmung überhaupt, das gleiche Quantum Realität oder Tätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. — Aber wie kann doch ein Leiden in das Ich gesetzt werden? — wurde weiter gefragt, und es wurde hierauf vermittelst des Begriffs der Substantialität geantwortet: Leiden und Tätigkeit im Ich sind eins und ebendasselbe, denn Leiden ist bloß ein geringeres Quantum der Tätigkeit.

Aber durch diese Antworten haben wir uns in einen Zirkel [I, 146] verflochten. Wenn das Ich einen kleinern Grad der Tätigkeit in sich setzt, so setzt es dadurch freilich ein Leiden in sich, und eine Tätigkeit in das Nicht-Ich. Aber das Ich kann kein Vermögen haben, schlechthin einen niedern Grad der Tätigkeit in sich zu setzen; denn es setzt, laut des Begriffs der Substantialität, alle Tätigkeit in sich; und es setzt nichts in sich als Tätigkeit. Mithin müßte dem Setzen des niedern Grades der Tätigkeit im Ich eine Tätigkeit des Nicht-Ich vorhergehen; diese müßte erst wirklich einen Teil der Tätigkeit des Ich vernichtet haben, ehe das Ich einen kleinern Teil derselben in sich setzen könnte. Aber dieses ist ebenso unmöglich, da vermöge des Begriffs der Wirksamkeit dem Nicht-Ich nur insofern eine Tätigkeit zugeschrieben werden kann, inwiefern in das Ich ein Leiden gesetzt ist.

Wir erklären uns, vor der Hand nicht eben in schulgerechter Form, noch deutlicher über den Hauptpunkt, der in die Frage kommt. Man erlaube mir indes den Begriff der Zeit als bekannt vorauszusetzen. — Setzet, als den ersten Fall nach dem bloßen Begriffe der Wirksamkeit, daß die Einschränkung des Ich einzig und allein von der Tätigkeit des Nicht-Ich herkomme. Denkt euch, daß im Zeitpunkte A das Nicht-Ich nicht auf das Ich einwirke, so ist im Ich alle Realität, und gar keine Negation; und es ist mithin, nach dem Obigen, keine Realität in das Nicht-Ich gesetzt. Denkt euch ferner, daß im Zeitpunkte B das Nicht-Ich mit 3 Graden der Tätigkeit auf das Ich einwirke, so sind, vermöge des Begriffs der Wechselbestimmung, allerdings 3 Grade der Realität im Ich aufgehoben, und statt deren 3 Grade Negation

gesetzt. Aber dabei verhält das Ich sich bloß leidend; die Grade der Negation sind in ihm freilich gesetzt; aber sie sind auch bloß gesetzt, — für irgend ein intelligentes Wesen außer dem Ich, welches Ich und Nicht-Ich in jener Wirkung beobachtet und nach der Regel der Wechselbestimmung beurteilt, nicht aber für das Ich selbst. Dazu würde erfordert, daß es seinen Zustand im Momente A mit dem im Momente B vergleichen, und die verschiednen Quanta seiner Tätigkeit in beiden Momenten unterscheiden könnte: und wie dieses möglich
[I, 147] sei, ist noch nicht gezeigt worden. Das Ich wäre im angenommenen Falle allerdings eingeschränkt, aber es wäre seiner Einschränkung sich nicht bewußt. Das Ich wäre, um es in den Worten unsers Satzes zu sagen, allerdings bestimmt; aber es setzte sich nicht als bestimmt, sondern nur[1] irgendein Wesen außer ihm könnte es als bestimmt setzen.

Oder setzt als den zweiten Fall nach dem bloßen Begriffe der Substantialität, daß das Ich schlechthin und unabhängig von aller Einwirkung des Nicht-Ich ein Vermögen habe, willkürlich ein vermindertes Quantum der Realität in sich zu setzen; die Voraussetzung des transzendenten Idealismus, und namentlich der prästabilierten Harmonie, welche ein solcher Idealismus ist. Davon, daß diese Voraussetzung schon dem absolut-ersten Grundsatze widerspreche, wird hier gänzlich abstrahiert. Gebt ihm auch noch das Vermögen, diese verminderte Quantität mit der absoluten Totalität zu vergleichen, und an ihr zu messen. Setzt unter dieser Voraussetzung das Ich im Momente A mit 2 Grad verringerter Tätigkeit, im Momente B mit 3 Grad, so läßt sich recht wohl verstehen, wie das Ich in beiden Momenten sich als eingeschränkt, und zwar im Momente B als mehr eingeschränkt, denn im Momente A beurteilen könne; aber es läßt sich gar nicht einsehen, wie es diese Einschränkung auf etwas im Nicht-Ich, als die Ursache derselben, beziehen könne. Vielmehr müßte es sich selbst als die Ursache derselben betrachten. Mit den Worten unseres Satzes: das Ich setzte dann[2] aller-

[1] nur fehlt in A und B.

[2] β: denn

dings sich als bestimmt, aber nicht als bestimmt durch das Nicht-Ich. (Die Befugnis jener Beziehung auf ein Nicht-Ich leugnet allerdings der dogmatische[1] Idealist, und er ist insofern konsequent: aber die Tatsache des Beziehens kann er nicht leugnen, und noch ist es keinem eingefallen, sie zu leugnen. Aber dann hat er diese zugestandene Tatsache, abstrahiert von der Befugnis derselben, doch wenigstens zu erklären. Das aber vermag er aus seiner Voraussetzung nicht, und seine Philosophie ist demnach unvollständig. Nimmt er etwa gar das Dasein der Dinge außer uns noch daneben an, wie es in der prästabilierten Harmonie wenigstens von einigen Leibnizischern[2] geschieht, so ist er überdies inkonsequent.) [I, 148]

Beide Synthesen, abgesondert gebraucht, erklären demnach nicht, was sie erklären sollen, und der oben gerügte Widerspruch bleibt: setzt das Ich sich als bestimmt, so wird es nicht bestimmt durch das Nicht-Ich; wird es bestimmt durch das Nicht-Ich, so setzt es sich nicht als bestimmt.

I. Wir stellen jetzt diesen Widerspruch ganz bestimmt auf.

Das Ich kann kein Leiden in sich setzen, ohne Tätigkeit in das Nicht-Ich zu setzen, aber es kann keine Tätigkeit in das Nicht-Ich setzen, ohne ein Leiden in sich zu setzen: es kann keines ohne das andere; es kann keins schlechthin, es kann demnach keines von beiden. Also

1. Das Ich setzt nicht Leiden in sich, insofern es Tätigkeit in das Nicht-Ich setzt, noch Tätigkeit in das Nicht-Ich, insofern es Leiden in sich setzt: es setzt überhaupt nicht (nicht die Bedingung wird geleugnet, sondern das Bedingte, welches wohl zu merken ist; nicht die Regel der Wechselbestimmung überhaupt, als solche, aber die Anwendung derselben überhaupt auf den gegenwärtigen Fall wird in Anspruch genommen). Wie soeben bewiesen worden.
2. Aber das Ich soll Leiden in sich setzen, und insofern Tätigkeit in das Nicht-Ich, und umgekehrt: laut Folgerung aus den oben schlechthin gesetzten Sätzen.

[1] dogmatische fehlt in A und B.

[2] Die Worte: wenigstens . . . Leibnizischern fehlen in A und B.

II. Im ersten Satze wird geleugnet, was im zweiten behauptet wird.

Beide verhalten sich demnach, wie Negation und Realität. Negation und Realität aber werden vereinigt durch Quantität. Beide Sätze müssen gelten; aber sie müssen beide nur zum Teil gelten. Sie müssen so gedacht werden:

1. Das Ich setzt zum Teil Leiden in sich, insofern es Tätig-
[I, 149] keit in das Nicht-Ich setzt; aber es setzt zum Teil nicht Leiden in sich, insofern es Tätigkeit in das Nicht-Ich setzt: und umgekehrt. (Deutlicher: die Wechselbestimmung ist in einer gewissen Rücksicht gültig und wird angewendet in einer gewissen andern Rücksicht aber wird sie nicht angewendet.)[1]
2. Das Ich setzt nur zum Teil Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Tätigkeit in das Ich, und zum Teil nicht Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Tätigkeit in das Ich setzt. (Das würde aufgestelltermaßen heißen: Es wird eine Tätigkeit in das Ich gesetzt, der gar kein Leiden im Nicht-Ich entgegengesetzt wird, und eine Tätigkeit in das Nicht-Ich, der gar kein Leiden im Ich entgegengesetzt wird. Wir wollen diese Art der Tätigkeit vor der Hand unabhängige Tätigkeit nennen, bis wir sie näher kennen lernen.)

III. Aber eine solche unabhängige Tätigkeit im Ich und Nicht-Ich widerspricht dem Gesetze des Entgegensetzens, welches jetzt durch das Gesetz der Wechselbestimmung näher bestimmt ist; sie widerspricht also insbesondre dem Begriffe der Wechselbestimmung, der in unsrer gegenwärtigen Untersuchung herrschend ist.

Alle Tätigkeit im Ich bestimmt ein Leiden im Nicht-Ich (läßt schließen auf ein solches Leiden)[2], und umgekehrt. Laut des Begriffs der Wechselbestimmung. — Jetzt eben aber ist der Satz aufgestellt:

Eine gewisse Tätigkeit im Ich bestimmt kein Leiden im Nicht-Ich (läßt nicht schließen auf ein solches Leiden)[3]; und eine gewisse Tätigkeit im Nicht-Ich bestimmt kein Leiden im Ich.

[1] (Deutlicher . . . angewendet.) fehlt in A und B.

[2, 3] (läßt . . . Leiden) fehlt in A und B.

Welcher[1] sich zu dem obigen verhält, wie Negation zur Realität. Demnach sind beide zu vereinigen durch Bestimmung, d. i. beide können nur zum Teil gelten.

Der obenstehende Satz, dem widersprochen wird, ist der Satz der Wechselbestimmung. Dieser soll nur zum Teil gelten, d. i. er soll selbst bestimmt, seine Gültigkeit soll durch eine Regel in einen gewissen Umfang eingeschlossen werden.

Oder, um uns auf eine andere Art auszudrücken, die unabhängige Tätigkeit des Ich und des Nicht-Ich ist nur in einem gewissen Sinne unabhängig. Dies wird sogleich klar werden. Denn

IV. Es soll im Ich eine Tätigkeit sein, die ein Leiden im [I, 150] Nicht-Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; und umgekehrt eine Tätigkeit im Nicht-Ich, die ein Leiden im Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; laut des Obigen. Auf diese Tätigkeit und Leiden ist der Begriff der Wechselbestimmung anwendbar.

Es soll zugleich in beiden eine Tätigkeit sein, die durch kein Leiden des andern bestimmt wird; wie soeben postuliert worden, um den sich zeigenden Widerspruch lösen zu können.

Beide Sätze sollen beieinander bestehen können; sie müssen demnach durch einen synthetischen Begriff als in einer und ebenderselben Handlung vereinigt gedacht werden können. Dieser Begriff aber kann kein anderer sein, als der der Wechselbestimmung. Der Satz, in welchem beide vereinigt gedacht würden, wäre folgender:

Durch Wechsel-Tun und Leiden (das durch Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmende Tun und Leiden) wird die unabhängige Tätigkeit; und durch die unabhängige Tätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Tun und Leiden bestimmt. (Was in die Sphäre des Wechsels gehört, gehört nicht in die Sphäre der unabhängigen Tätigkeit, und umgekehrt; also daß jede Sphäre durch die ihr entgegengesetzte sich bestimmen lasse.)[2]

---

[1] A und B: kein Leiden im Ich, welcher

[2] (Was . . . lasse.) fehlt in A und B.

Wenn dieser Satz sich behaupten sollte, so wäre klar:

1. In welchem Sinne die unabhängige Tätigkeit des Ich, und die des Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmten; und in welchem nicht. Sie bestimmen sich nicht unmittelbar; aber sie bestimmen sich mittelbar, durch ihr im Wechsel begriffenes Tun und Leiden.
2. Wie der Satz der Wechselbestimmung zugleich gültig sein könne, und auch nicht gültig sein könne. Er ist anwendbar auf Wechsel und unabhängige Tätigkeit; aber er ist nicht anwendbar auf unabhängige Tätigkeit und unabhängige Tätigkeit an sich. Wechsel und unabhängige Tätigkeit stehen unter ihm, nicht aber unabhängige Tätigkeit und unabhängige Tätigkeit an sich.[1]

Wir reflektieren jetzt über den Sinn des oben aufgestellten Satzes.

[I, 151] Es liegen in ihm folgende drei:

1. Durch Wechsel-Tun und Leiden wird eine unabhängige Tätigkeit bestimmt.
2. Durch eine unabhängige Tätigkeit wird ein Wechsel-Tun und Leiden bestimmt.
3. Beide werden gegenseitig durcheinander bestimmt, und es ist gleichgültig, ob man von Wechsel-Tun und Leiden zur unabhängigen Tätigkeit, oder ob man umgekehrt von der unabhängigen Tätigkeit zu Wechsel-Tun und Leiden übergehe.

I.

Den ersten Satz betreffend haben wir zuvörderst zu untersuchen: was heißt es überhaupt: eine unabhängige Tätigkeit wird durch ein Wechsel-Tun bestimmt; dann haben wir ihn auf die vorliegenden Fälle anzuwenden.

1. Durch Wechsel-Tun und Leiden wird überhaupt eine unabhängige Tätigkeit bestimmt (eine bestimmte Quantität desselben gesetzt).[2] — Es ist erinnert, daß wir damit umgehen, den Begriff der Wechselbestimmung selbst zu be-

[1] Die beiden letzten Worte fehlen in A.

[2] (eine . . . gesetzt) fehlt in A und B.

stimmen, d. i. den Umfang seiner Gültigkeit durch eine Regel zu beschränken. Bestimmung aber geschieht durch Aufzeigung des Grundes. Sowie der Grund der Anwendung dieses Satzes angegeben wird, wird dieselbe zugleich beschränkt.

Nämlich nach dem Satz der Wechselbestimmung wird unmittelbar durch das Setzen einer Tätigkeit in dem Einen Leiden in seinem Entgegengesetzten gesetzt; und umgekehrt. Nun ist aus dem Satze des Gegensetzens zwar klar, daß, wenn überhaupt ein Leiden gesetzt werden soll, dasselbe in das Entgegengesetzte des Tätigen gesetzt werden müsse: aber die Frage, warum überhaupt ein Leiden gesetzt werden soll, und es nicht bei der Tätigkeit in dem Einen sein Bewenden haben könne, d. i. warum überhaupt eine Wechselbestimmung vorgehen solle, ist dadurch noch nicht beantwortet. — Leiden und Tätigkeit, als solche, sind entgegengesetzt; doch soll unmittelbar durch Tätigkeit Leiden, und umgekehrt, gesetzt werden; mithin müssen sie, laut des [I, 152] Satzes der Bestimmung, in einem Dritten = X auch gleich sein (welches Dritte den Übergang vom Leiden zur Tätigkeit, und umgekehrt, möglich mache, ohne daß die Einheit des Bewußtseins unterbrochen werde, noch in ihr, daß ich so sage, ein *Hiatus* entstehe). Dieses Dritte ist der Beziehungsgrund zwischen Tun und Leiden im Wechsel (§ 3).

Dieser Beziehungsgrund ist nicht abhängig von der Wechselbestimmung, sondern sie ist von ihm abhängig; er wird nicht möglich durch sie, aber sie wird erst durch ihn möglich. Er wird demnach in der Reflexion zwar gesetzt durch die Wechselbestimmung, aber als von ihr, und dem, was vermittelst ihrer wechselt, unabhängig.

Er wird ferner in der Reflexion durch den Wechsel bestimmt, seine Stelle in der Reflexion ihm angewiesen,[1] d. i. wenn die Wechselbestimmung gesetzt ist, so wird er in diejenige Sphäre gesetzt, welche die Sphäre der Wechsel-

[1] seine Stelle . . . angewiesen, fehlt in A und B.

bestimmung in sich faßt; es wird gleichsam durch ihn ein größerer Umkreis um den der Wechselbestimmung gezogen, um ihn durch denselben sicher zu stellen. Er füllt die Sphäre der Bestimmung überhaupt, die Wechselbestimmung aber nur einen Teil derselben; wie schon aus dem Obigen klar ist, hier aber zum Behuf der Reflexion in Erinnerung gebracht werden muß.

Dieser Grund ist eine Realität; oder, wenn die Wechselbestimmung als Handlung gedacht wird, eine Tätigkeit. — So wird durch Wechselbestimmung überhaupt eine unabhängige Tätigkeit bestimmt.

(Es ist aus dem Obigen gleichfalls bekannt, daß der Grund aller Wechselbestimmung die absolute Totalität der Realität ist. Diese darf überhaupt nicht aufgehoben werden, und darum muß dasjenige Quantum derselben, das in einem aufgehoben wird, in sein Entgegengesetztes gesetzt werden.)

2. Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf die besondern unter ihm enthaltnen und gegenwärtig vorkommenden Fälle.

a) Vermittelst des Wechselbegriffs der Wirksamkeit wird [I, 153] durch ein Leiden des Ich gesetzt eine Tätigkeit des Nicht-Ich. Dieses ist eine von den angezeigten Arten des Wechsels: durch sie soll eine unabhängige Tätigkeit gesetzt und bestimmt sein.

Die Wechselbestimmung geht aus vom Leiden. Das Leiden ist gesetzt; durch und vermittelst des Leidens wird die Tätigkeit gesetzt. Das Leiden ist in das Ich gesetzt. Es ist im Begriffe der Wechselbestimmung vollkommen gegründet, daß, wenn diesem Leiden eine Tätigkeit entgegengesetzt werden solle, dieselbe in das Entgegengesetzte des Ich, in das Nicht-Ich, gesetzt werden müsse. — In diesem Übergange gibt es allerdings auch, und muß es geben, ein Glied des Zusammenhangs; oder einen Grund, der hier ein Beziehungsgrund ist. Dieser ist bekanntermaßen die Quantität, die ihr selbst im Ich und Nicht-Ich, — in Leiden und Tätigkeit gleich ist. Sie

ist der Relationsgrund, den wir aber schicklich den idealen Grund nennen können. Also das Leiden im Ich ist der ideale Grund der Tätigkeit des Nicht-Ich. — Das jetzt geprüfte Verfahren war durch die Regel der Wechselbestimmung vollkommen berechtigt.

Eine ganz andere[1] Frage ist folgende: soll denn auch, und warum soll denn überhaupt die Regel der Wechselbestimmung hier angewendet werden? Daß die Tätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werde, nachdem Leiden in das Ich gesetzt worden,[2] wird ohne Bedenken zugestanden, aber warum wird denn überhaupt Tätigkeit gesetzt? Diese Frage muß nicht wieder durch den Satz der Wechselbestimmung, sondern durch den höhern Satz des Grundes beantwortet werden.

Es ist in das Ich ein Leiden gesetzt, d. i. ein Quantum seiner Tätigkeit ist aufgehoben.

Dieses Leiden oder diese Verminderung der Tätigkeit muß einen Grund haben; denn das Aufgehobne soll ein Quantum sein; jedes Quantum aber wird durch ein anderes Quantum bestimmt, vermöge dessen es weder ein kleineres, noch ein größeres, sondern gerade dieses [I, 154] Quantum ist; laut des Satzes der Bestimmung (§ 3).

Im Ich kann der Grund dieser Verminderung nicht liegen (aus dem Ich, unmittelbar aus seinem ursprünglichen Wesen kann es nicht hervorgehen)[3]; denn das Ich setzt in sich nur Tätigkeit, und nicht Leiden; es setzt sich bloß als seiend, nicht aber als nicht seiend (§ 1). Im Ich liegt der Grund nicht; dieser Satz ist kraft des Gegensetzens, nach welchem dem Nicht-Ich zukommt, was dem Ich nicht zukommt (§ 2), gleichgeltend mit folgendem: Im Nicht-Ich liegt der Grund der Verminderung.

Hier ist nicht mehr von der bloßen Quantität die Rede, sondern von der Qualität; das Leiden wird dem

[1] A und B: Eine schwierigere
[2] nachdem Leiden . . . worden, fehlt in A und B.
[3] (aus dem . . . hervorgehen) fehlt in A und B.

Wesen des Ich, insofern es im Sein besteht, entgegengesetzt, und nur insofern konnte der Grund desselben nicht in das Ich, sondern mußte in das Nicht-Ich gesetzt werden. Das Leiden wird gesetzt als der Realität entgegengesetzte Qualität, als Negation (nicht bloß als ein geringeres Quantum der Tätigkeit, siehe B in unserm Paragraphen). Der Grund einer Qualität aber heißt Real-Grund. Eine vom Wechsel unabhängige, für die Möglichkeit desselben schon vorausgesetzte Tätigkeit des Nicht-Ich ist Real-Grund des Leidens; und wird gesetzt, damit wir einen Real-Grund desselben haben. — Es wird also durch den obigen Wechsel gesetzt eine vom Wechsel unabhängige, durch ihn vorausgesetzte Tätigkeit des Nicht-Ich.

(Teils weil wir hier auf einem der lichten Punkte angekommen sind, von welchem[1] aus man das ganze System sehr bequem übersehen kann; teils auch, um dem dogmatischen Realismus auch auf die kurze Zeit nicht eine Bestätigung zu lassen, die er aus dem obigen Satze ziehen könnte, machen wir nochmals ausdrücklich bemerkbar, daß der Schluß auf einen Real-Grund im Nicht-Ich sich darauf gründe, daß das Leiden im Ich etwas Qualitatives sei (welches man in der Reflexion auf den bloßen Satz der Wirksamkeit allerdings annehmen
[I, 155] muß); daß er demnach nicht weiter gelte, als jene Voraussetzung gelten kann. — So wie wir den zweiten Wechselbegriff, den der Substantialität, untersuchen werden, wird sich zeigen, daß in der Reflexion über ihn das Leiden gar nicht als etwas Qualitatives, sondern bloß als etwas Quantitatives gedacht werden könne, als bloße Verminderung der Tätigkeit; daß demnach in dieser Reflexion, wo der Grund wegfällt, auch das Begründete wegfällt, und das Nicht-Ich wieder bloß idealer Grund wird. — Daß ich es kurz sage: geht die Erklärung der Vorstellung, d. i. die gesamte spekulative Philosophie davon aus, daß das Nicht-Ich als Ursache der Vorstellung, sie als sein

[1] A und B: welchen

Effekt gesetzt wird, so ist dasselbe Real-Grund von allem; es ist schlechthin, weil es ist, und was es ist (das Spinozische Fatum); das Ich selbst ist bloß ein Akzidens desselben, und gar nicht Substanz; und wir bekommen den materialen Spinozism, der ein dogmatischer Realismus ist, ein System, das den Mangel der höchsten möglichen Abstraktion, der vom Nicht-Ich, voraussetzt, und, da es nicht den letzten Grund aufstellt, völlig ungegründet ist. — Geht im Gegenteil die Erklärung der Vorstellung davon aus, daß das Ich die Substanz derselben, sie aber sein Akzidens sei, so ist das Nicht-Ich gar nicht Real-, sondern bloß Ideal-Grund derselben: es hat demnach gar keine Realität außer der Vorstellung; es ist nicht Substanz, nichts für sich Bestehendes, schlechthin Gesetztes, sondern ein bloßes Akzidens des Ich. In diesem Systeme ließe sich für die Einschränkung der Realität im Ich (für die Affektion, wodurch eine Vorstellung entsteht), ga. kein Grund angeben. Die Untersuchung über denselben ist hier völlig abgeschnitten. Ein solches System wäre ein dogmatischer Idealismus, welcher allerdings die höchste Abstraktion vorgenommen hat, und daher vollkommen begründet ist. Dagegen aber ist er unvollständig, weil er nicht alles erklärt, was erklärt werden soll. Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und des Idealismus [I, 156] die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle. Es wird sich zeigen, daß im theoretischen Teile unsrer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. i. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig; man ist unter einer gewissen Bedingung genötigt, den einen, und unter der entgegengesetzten Bedingung den andern zu gehen; und dadurch wird denn die menschliche, d. h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und in einem Zirkel befangen. Ein System, in welchem dieses gezeigt wird, ist ein kritischer Idealismus, welchen Kant am konsequentesten und vollständigsten aufgestellt hat. Jener Widerstreit der Vernunft mit sich selbst muß gelöst werden, wenn es auch

nicht eben in der theoretischen Wissenschaftslehre möglich wäre: und da das absolute Sein des Ich nicht aufgegeben werden kann, so muß der Streit zum Vorteile der letzten Folgerungsart entschieden werden, ebenso wie im dogmatischen Idealismus (nur mit dem Unterschiede, daß unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist, nicht bestimmt, was ist, sondern was sein solle). Dies muß aber auf eine solche Art geschehen, daß erklärt werde, was erklärt werden soll; welches der Dogmatism nicht vermochte. Die verminderte Tätigkeit des Ich muß aus dem Ich selbst erklärt werden; der letzte Grund derselben muß in das Ich gesetzt werden. Dies geschieht dadurch, daß das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Tätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten solle: eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zu Erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, daß, und warum es nicht zu erklären sei; der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinaus gesetzt wird.)

[I, 157] Es wurde durch den Wechsel zwischen Leiden des Ich und Tätigkeit des Nicht-Ich eine unabhängige Tätigkeit des letztern gesetzt; sie wird durch ebendenselben Wechsel auch bestimmt, sie wird gesetzt, um ein im Ich gesetztes Leiden zu begründen; ihr Umfang erstreckt sich demnach auch nicht weiter, als der Umfang des letztern sich erstreckt. Es gibt gar keine ursprüngliche Realität und Tätigkeit des Nicht-Ich für das Ich, als insofern das letztere leidet. Kein Leiden im Ich, keine Tätigkeit im Nicht-Ich: gilt auch da, wo von dieser Tätigkeit, als von einer vom Begriffe der Wirksamkeit unabhängigen Tätigkeit, welche Real-Grund ist, geredet wird. Selbst das Ding an sich ist nur insofern, inwiefern in das Ich wenigstens die Möglichkeit eines Leidens gesetzt wird: ein Kanon, der erst in dem praktischen Teile seine vollkommene Bestimmung und Anwendbarkeit erhält.

b) Vermittelst des Begriffs der Substantialität wird durch Tätigkeit im Ich (Akzidens im Ich)[1] ein Leiden (eine Negation)[2] in ebendemselben gesetzt und bestimmt. Beide sind im Wechsel begriffen; ihre gegenseitige Bestimmung ist die zweite Art der oben aufgestellten Wechselbestimmung; und auch durch diesen Wechsel soll eine von ihm unabhängige, und in ihm nicht mit begriffene Tätigkeit gesetzt und bestimmt werden.

An sich sind Tätigkeit und Leiden entgegengesetzt; und es kann, wie wir oben gesehen haben, allerdings durch eine und ebendieselbe Handlung, durch welche ein bestimmtes Quantum Tätigkeit in das Eine gesetzt wird, das gleiche Quantum Leiden in sein Entgegengesetztes gesetzt werden, und umgekehrt. Aber daß nicht in Entgegengesetzte, sondern in Ein und ebendasselbe durch Eine und ebendieselbe Handlung Tätigkeit und Leiden gesetzt werde, ist widersprechend.

Nun ist zwar dieser Widerspruch schon oben bei Deduktion des Begriffs der Substantialität überhaupt dadurch [I, 158] gehoben, daß das Leiden, an sich und seiner Qualität nach, gar nichts anderes als Tätigkeit, der Quantität nach aber eine mindere Tätigkeit sein soll als die Totalität; und so ließ sich denn im allgemeinen gar wohl denken, wie eine mindere Quantität an absoluter Totalität gemessen, und dadurch, daß sie derselben an Quantität nicht gleich ist, als eine mindere gesetzt werden könne.

Der Beziehungsgrund beider ist jetzt Tätigkeit. Die Totalität sowohl, als die Nicht-Totalität beider ist Tätigkeit.

Aber auch in das Nicht-Ich wird Tätigkeit, und zwar gleichfalls eine der Totalität nicht gleiche, sondern beschränkte Tätigkeit gesetzt. Es entsteht demnach die Frage: wodurch soll eine beschränkte Tätigkeit des Ich von einer

[1] (Akzidens im Ich) fehlt in A und B.
[2] (eine Negation) fehlt in A und B.

beschränkten Tätigkeit des Nicht-Ich unterschieden werden? das heißt nichts Geringeres als: wie soll unter diesen Bedingungen Ich und Nicht-Ich überhaupt noch unterschieden werden? denn der Unterscheidungsgrund des Ich und Nicht-Ich, vermöge dessen das erstere tätig, das andere leidend sein sollte, ist weggefallen: (— ein Punkt, welchen nicht zu übersehen man den Leser sehr bittet).[1]

Wenn eine solche Unterscheidung nicht möglich ist, ist auch die geforderte Wechselbestimmung nicht möglich: und überhaupt keine von allen abgeleiteten Bestimmungen möglich. Die Tätigkeit des Nicht-Ich wird bestimmt durch das Leiden des Ich; das Leiden des Ich aber wird bestimmt durch die nach der Verminderung übriggebliebene Quantität seiner Tätigkeit. Hier wird ja, für die Möglichkeit einer Beziehung auf die absolute Totalität der Tätigkeit des Ich, vorausgesetzt, daß die verminderte Tätigkeit Tätigkeit des Ich, — ebendesselben Ich sei, in welches absolute Totalität gesetzt ist. — Verminderte Tätigkeit ist entgegengesetzt der Totalität derselben: die Totalität aber ist in das Ich gesetzt; also sollte, nach der obigen Regel der Gegensetzung, das Entgegengesetzte der Totalität oder die verminderte Tätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. Würde sie aber dahin gesetzt, so wäre sie mit der absoluten Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden; die Wechselbestimmung fände nicht statt, und alles bis jetzt Abgeleitete würde aufgehoben.

[I, 159]

Mithin muß die verminderte Tätigkeit, die als Tätigkeit überhaupt auf Totalität nicht beziehbar sein würde, noch einen Charakter haben, der den Beziehungsgrund abgeben könne; einen solchen, wodurch sie zur Tätigkeit des Ich werde, und schlechthin nicht Tätigkeit des Nicht-Ich sein könne. Dieser Charakter des Ich aber, der dem Nicht-Ich gar nicht zugeschrieben werden kann, ist das Setzen und Gesetztsein[2] schlechthin und ohne

[1] (— ein Punkt . . . bittet) fehlt in A und B.

[2] Die Worte: und Gesetztsein fehlen in A und B.

allen Grund (§ 1). Jene verminderte Tätigkeit müßte demnach absolut sein.

Aber absolut und ohne Grund heißt (§ 3) gänzlich unbeschränkt; und doch soll jene Handlung des Ich beschränkt sein. Hierauf ist zu antworten: bloß insofern sie überhaupt ein Handeln ist und nichts weiter, soll sie durch keinen Grund, durch keine Bedingung beschränkt sein; es kann gehandelt werden, oder auch nicht; die Handlung an sich geschieht mit absoluter Spontaneität. Aber insofern sie auf ein Objekt gehen soll, ist sie begrenzt; es konnte auch[1] nicht-gehandelt werden (ohngeachtet der Affektion durch das Nicht-Ich, wenn man sich einen Augenblick eine solche ohne Zueignung des Ich durch Reflexion möglich denken will); aber wenn einmal gehandelt wird, so muß die Handlung eben auf dieses Objekt gehen, und kann auf kein anderes gehen.

Demnach wird durch die angezeigte Wechselbestimmung eine unabhängige Tätigkeit gesetzt. Nämlich die im [I, 160] Wechsel begriffene Tätigkeit ist selbst unabhängig, aber nicht insofern sie im Wechsel begriffen ist, sondern insofern sie Tätigkeit ist. Insofern sie in den Wechsel kommt, ist sie eingeschränkt, und insofern ein Leiden. Sie wird betrachtet in doppelter Rücksicht.[2]

Diese unabhängige Tätigkeit wird ferner durch den Wechsel, nämlich in der bloßen Reflexion, bestimmt. Um den Wechsel möglich zu machen, mußte die Tätigkeit als absolut angenommen werden; also es ist aufgestellt — nicht absolute Tätigkeit überhaupt, sondern absolute Tätigkeit, die einen Wechsel bestimmt. (Sie heißt Einbildungskraft, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.) Eine solche aber ist bloß insofern gesetzt, inwiefern ein Wechsel zu bestimmen ist; und ihr Umfang wird demnach durch den Umfang dieses Wechsels selbst bestimmt.

---

[1] auch fehlt in A und B.

[2] Der letzte Satz: Sie . . . Rücksicht. fehlt in A und B.

II.

Durch eine unabhängige Tätigkeit wird ein Wechsel-Tun und Leiden bestimmt: dies ist der zweite Satz, den wir zu erörtern haben. Wir haben

1. diesen Satz überhaupt zu erklären, und seine Bedeutung von von der des vorhergehenden scharf zu unterscheiden.

In dem vorigen Satze wurde vom Wechsel ausgegangen; er wurde, als geschehend, vorausgesetzt; es war demnach gar nicht von der Form desselben, als eines bloßen Wechsels (eines Übergehens von einem zum andern), sondern von der Materie desselben, von den im Wechsel begriffenen Gliedern, die Rede. Soll ein Wechsel vorhanden sein — so wurde oben im allgemeinen gefolgert — so müssen Glieder vorhanden sein, die verwechselt werden können. Wie sind diese möglich? — und so zeigten wir als den Grund derselben eine unabhängige Tätigkeit auf.

Hier aber wird nicht vom Wechsel aus, sondern von demjenigen aus, was den Wechsel als Wechsel, und seiner
[I, 161] bloßen Form nach, als ein Übergehen von einem zum andern, erst möglich macht, zum Wechsel fortgegangen. Dort war vom Grunde der Materie, hier ist vom Grunde der Form des Wechsels die Rede. Auch dieser formale Grund des Wechsels soll eine unabhängige Tätigkeit sein; und diese Behauptung haben wir hier zu erweisen.

Wir können den Unterscheidungsgrund der Form des Wechsels von seiner Materie noch deutlicher angeben, wenn wir auf unsre eigne Reflexion reflektieren wollen.

Im ersten Falle wird der Wechsel als geschehend vorausgesetzt; es wird demnach von der Art, wie er geschehen möge, völlig abstrahiert, und bloß auf die Möglichkeit der im Wechsel begriffenen Glieder reflektiert. — Der Magnet zieht das Eisen; das Eisen wird vom Magnete gezogen: sind zwei Sätze, die miteinander wechseln, d. i. durch deren einen der andere gesetzt wird. Dies ist vorausgesetztes und als begründet vorausgesetztes Faktum; und es wird daher nicht gefragt: wer einen durch den anderen setze, und wie es

überhaupt mit dem Setzen eines Satzes durch den andern zugehe; sondern es wird bloß gefragt: warum unter der Sphäre der Sätze, die einer statt des andern gesetzt werden können, eben jene beiden enthalten sind. In beiden muß etwas liegen, das sie geschickt macht, verwechselt werden zu können; dieses, also das Materiale, was sie zu Wechselsätzen macht, ist aufzusuchen.

Im zweiten Falle wird auf das Geschehen des Wechsels selbst reflektiert, mithin von den Sätzen, unter denen gewechselt wird, völlig abstrahiert. Die Frage ist nicht mehr die: mit welchem Rechte wird mit jenen Sätzen gewechselt; sondern: wie wird überhaupt gewechselt. Und da findet sich denn, daß ein intelligentes Wesen außer dem Eisen und dem Magnete vorhanden sein müsse, das beide beobachte, die Begriffe beider in seinem Bewußtsein vereinige, und genötigt sei, dem einen das entgegengesetzte Prädikat vom Prädikate des andern (ziehen, gezogen werden) zu geben.

In dem ersten Falle geschieht eine einfache Reflexion über [I, 162] die Erscheinung, — die Reflexion[1] des Beobachters; im zweiten geschieht eine Reflexion über jene Reflexion, — die des Philosophen über die Art des Beobachtens.

Nachdem nun einmal ausgemacht ist, daß die unabhängige Tätigkeit, welche wir suchen, die Form des Wechsels, nicht aber seine bloße Materie bestimmen solle; so verhindert uns nichts, durch heuristische Methode in unsrer Reflexion vom Wechsel auszugehen, indem die Untersuchung dadurch um ein großes erleichtert wird.

2. Wir wenden jetzt den nunmehr im allgemeinen erklärten Satz an auf die einzelnen unter ihm enthaltnen Fälle.

a) In dem Wechsel der Wirksamkeit wird durch ein Leiden im Ich eine Tätigkeit im Nicht-Ich gesetzt, d. i. es wird eine gewisse Tätigkeit in das Ich nicht gesetzt, oder demselben entzogen, und dagegen gesetzt in das Nicht-Ich. Um die bloße Form dieses Wechsels rein zu bekommen,

[1] Reflexion fehlt in A und B.

müssen wir abstrahieren, sowohl von dem, was gesetzt wird, der Tätigkeit, als von den Gliedern, in welche nicht gesetzt, und gesetzt wird, vom Ich und Nicht-Ich; und so bleibt uns als reine Form übrig ein Setzen durch ein Nicht-Setzen (ein Beilegen zufolge eines Absprechens)[1] oder ein Übertragen. Dies also ist der formale Charakter des Wechsels in der Synthesis der Wirksamkeit: mithin der materiale Charakter der Tätigkeit, welche wechselt (in aktiver Bedeutung, die den Wechsel vollzieht).

Diese Tätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich und von ihr vollzogen wird; und sie wird nicht erst durch ihn möglich.

Sie ist unabhängig von den Gliedern des Wechsels als solchen; denn erst durch sie sind es wechselnde Glieder; sie ist es, die dieselben verwechselt. An sich mögen beide auch ohne dieselbe immer sein; genug, sie sind isoliert, und stehen in keiner Wechselverbindung.

[I, 163] Aber alles Setzen ist der Charakter des Ich; mithin kommt jene Tätigkeit des Übertragens, für die Möglichkeit einer Bestimmung durch den Begriff der Wirksamkeit, dem Ich zu. Das Ich überträgt Tätigkeit in das Nicht-Ich aus dem Ich; hebt also insofern Tätigkeit in sich auf; und das heißt nach dem Obigen: es setzt durch Tätigkeit in sich ein Leiden. Inwiefern das Ich tätig ist im Übertragen der Tätigkeit auf das Nicht-Ich, insofern ist das Nicht-Ich leidend: es wird Tätigkeit auf dasselbe übertragen.

(Man lasse sich nicht vor der Zeit dadurch stören, daß dieser Satz aufgestelltermaßen dem ersten Grundsatze, aus welchem nunmehr bei Erörterung des nächstvorhergehenden Satzes eine von allem Wechsel unabhängige Realität des Nicht-Ich (S. 75/76) gefolgert ist, widerspricht. Genug, er fließt durch richtige Folgerungen aus erwiesenen Vordersätzen, so gut, als derjenige, dem er widerspricht. Der Vereinigungsgrund beider wird sich zu seiner Zeit ohne alles unser willkürliches Zutun ergeben.)

[1] (ein . . . Absprechens) fehlt in A und B.

Man lasse nicht unbemerkt, daß oben gesagt wurde: diese Tätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich wird. Es könnte darum doch noch einen andern geben, der nicht erst durch sie möglich würde.

Mit allen Einschränkungen, die der aufgestellte Satz erleiden dürfte, haben wir durch ihn wenigstens soviel gewonnen, daß das Ich sogar, inwiefern es leidet, auch tätig sein müsse, wenn auch eben nicht bloß tätig; und es könnte leicht sein, daß dieses ein sehr wichtiger Gewinn wäre, der alle Mühe der Untersuchung reichlich belohnte.

b) Im Wechsel der Substantialität soll, vermittelst absoluter Totalität, Tätigkeit als begrenzt gesetzt werden: d. i. dasjenige an absoluter Totalität, was durch die Grenze ausgeschlossen wird, wird gesetzt, als durch das Setzen der begrenzten Tätigkeit nicht gesetzt, als in derselben mangelnd: [I, 164] mithin ist der bloß formale Charakter dieses Wechsels ein Nicht-Setzen vermittelst eines Setzens. Das Mangelnde wird gesetzt in der absoluten Totalität; es wird nicht gesetzt in der begrenzten Tätigkeit; es wird gesetzt, als nicht gesetzt im Wechsel. Vom Setzen schlechthin, und zwar von einem Setzen der absoluten Totalität wird ausgegangen; laut des oben aufgestellten Begriffs der Substantialität.

Der materiale Charakter derjenigen Handlung, welche diesen Wechsel selbst setzt, muß demnach gleichfalls sein ein Nicht-Setzen durch ein Setzen; und zwar durch ein absolutes Setzen. Woher das Nicht-Gesetzt-Sein in der begrenzten Tätigkeit, die dann als schon gegeben betrachtet wird, komme, und was es sein möge, das dasselbe begründet, davon wird hier gänzlich abstrahiert. Die begrenzte Tätigkeit[1] ist da, das wird vorausgesetzt, und wir fragen nicht danach, wie sie an sich da sein möge; wir fragen bloß, wie sie mit der Unbegrenztheit wechseln möge.

Alles Setzen überhaupt, und ganz insbesondere das absolute Setzen kommt dem Ich zu: die Handlung, welche den vorliegenden Wechsel selbst setzt, geht vom absoluten Setzen aus: ist demnach eine Handlung des Ich.

[1] A und B: Handlung

Diese Handlung oder Tätigkeit des Ich ist völlig unabhängig von dem Wechsel, der durch sie erst gesetzt wird. Sie selbst setzt das eine Glied des Wechsels, die absolute Totalität, schlechthin, und vermittelst dieses setzt sie erst das andere Glied desselben, als verminderte Tätigkeit; als kleiner, denn die Totalität. Wo die Tätigkeit als solche herkommen möge, davon ist nicht die Frage, denn als solche ist sie nicht Glied des Wechsels; bloß als verminderte Tätigkeit ist sie dies, und das wird sie erst durch das Setzen der absoluten Totalität und durch die Beziehung darauf.

Die aufgezeigte unabhängige Tätigkeit geht aus vom Setzen; aber das Nicht-Setzen ist es, worauf es eigentlich ankommt:
[I, 165] wir können demnach dieselbe insofern ein Entäußern nennen. Es wird ein bestimmtes Quantum der absoluten Totalität von der als vermindert gesetzten Tätigkeit ausgeschlossen; als nicht in derselben, sondern als außer ihr befindlich betrachtet.

Man lasse den charakteristischen Unterschied dieses Entäußerns von dem soeben aufgestellten Übertragen nicht unbemerkt. Bei dem letztern wird allerdings auch etwas aus dem Ich aufgehoben, aber davon wird abstrahiert, und eigentlich bloß darauf reflektiert, daß dasselbe in das Entgegengesetzte gesetzt wird. — Hier hingegen wird bloß ausgeschlossen. Ob das Ausgeschlossene in etwas anderes gesetzt werde, und welches dieses andere sein möge, das gehört wenigstens hierher nicht.

Der aufgezeigten Tätigkeit des Entäußerns muß ein Leiden entgegengesetzt sein; und so ist es allerdings, nämlich ein Teil der absoluten Totalität wird entäußert; wird gesetzt, als nicht gesetzt. Die Tätigkeit hat ein Objekt; ein Teil der Totalität ist dieses Objekt. Welchem Substrate der Realität diese Verminderung der Tätigkeit, oder dieses Leiden zukomme, ob dem Ich, oder dem Nicht-Ich, davon ist hier nicht die Frage; und es liegt viel daran, daß man nichts weiter folgere, als das, was aus dem aufgestellten Satze zu folgern ist, und die Form des Wechsels in seiner ganzen Reinheit auffasse.

(Jedes Ding ist, was es ist; es hat diejenigen Realitäten, welche gesetzt sind, so wie dasselbe gesetzt ist. A = A (§ 1). Es ist irgend etwas ein Akzidens desselben, heißt zuvörderst: dieses Etwas ist durch das Setzen desselben nicht gesetzt; es gehört nicht zu dem Wesen desselben, und ist von seinem Urbegriffe auszuschließen. Diese Bestimmung des Akzidens ist es, die wir jetzt erklärt haben. In einem gewissen Sinne wird aber hinwiederum das Akzidens dem Dinge zugeschrieben und in dasselbe gesetzt. Was es damit für eine Bewandtnis habe, werden wir zu seiner Zeit gleichfalls sehen.)

III. [I, 166]

Beides, der Wechsel und die von ihm unabhängige Tätigkeit, sollen sich selbst gegenseitig bestimmen. Gerade, wie bisher, haben wir zuvörderst zu untersuchen, was dieser Satz im allgemeinen heißen möge: und dann ihn auf die besondern unter ihm enthaltnen Fälle anzuwenden.

1. In der unabhängigen Tätigkeit sowohl, als im Wechsel, haben wir wieder zweierlei unterschieden; wir haben unterschieden die Form des Wechsels von seiner Materie; und nach Maßgabe dieser Unterscheidung eine unabhängige Tätigkeit, welche die erstere bestimmt, von einer andern, welche in der Reflexion durch die zweite bestimmt wird. Man kann demnach den zu erörternden Satz nicht geradezu so, wie er aufgestellt ist, der Untersuchung unterwerfen; denn wenn wir jetzt vom Wechsel reden, ist es zweideutig, ob wir auf die Form desselben oder auf seine Materie Rücksicht nehmen: so auch bei der unabhängigen Tätigkeit. Demnach muß zuvörderst in beiden beides vereinigt werden: das aber kann nicht anders geschehen, als durch die Synthesis der Wechselbestimmung. Mithin müssen in dem aufgestellten Satze wieder folgende drei enthalten sein:

α) Die von der Form des Wechsels unabhängige Tätigkeit bestimmt die von der Materie unabhängige, und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind synthetisch vereinigt.

β) Die Form des Wechsels bestimmt die Materie desselben, und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind synthetisch vereinigt. Und nun erst läßt sich der Satz verstehen, und erörtern:

γ) Der Wechsel (als synthetische Einheit) bestimmt die unabhängige Tätigkeit (als synthetische Einheit), und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig und sind selbst synthetisch vereinigt.

α) Diejenige Tätigkeit, welche die Form des Wechsels, oder
[I, 167] den Wechsel als solchen bestimmen, von ihm aber schlechthin unabhängig sein soll, ist ein Übergehen von einem im Wechsel begriffenen Gliede zum andern, als Übergehen (nicht etwa als Handlung überhaupt), diejenige, welche die Materie desselben bestimmt, ist eine solche, welche dasjenige in die Glieder setzt, was möglich macht, daß von einem zu dem andern übergegangen werden kann. — Die letztere Tätigkeit gibt das oben (S. 73) gesuchte X, das in beiden Wechselgliedern enthalten ist, und nur in beiden enthalten sein kann, nicht aber in einem einzigen; das es unmöglich macht mit dem Setzen des einen Gliedes (der Realität oder der Negation) sich zu begnügen, sondern uns nötigt, zugleich das andere zu setzen, weil es die Unvollständigkeit des einen ohne das andere zeigt; — dasjenige, an welchem die Einheit des Bewußtseins fortläuft und fortlaufen muß, wenn in hm kein *Hiatus* entstehen soll; gleichsam den Leiter desselben. Die erstere Tätigkeit ist das Bewußtsein selbst, insofern es über die Wechselglieder an diesem X fortläuft, — Eins ist, ob es gleich seine Objekte, diese Glieder, wechselt, und sie notwendig wechseln muß, wenn es Eins sein soll.

Das erstere bestimmt das letztere, würde heißen: das Übergehen selbst begründet dasjenige, woran es übergeht; durch das bloße Übergehen wird das Übergehen möglich (eine idealistische Behauptung)[1]. Das letztere bestimmt das

[1] (eine . . . Behauptung) fehlt in A und B.

erstere, würde heißen: das, woran übergegangen wird, begründet das Übergehen als Handlung; dadurch, daß jenes gesetzt wird, wird unmittelbar das Übergehen selbst gesetzt (eine dogmatische Behauptung)[1]. Beides bestimmt sich gegenseitig, heißt demnach: durch das bloße Übergehen wird dasjenige in die Wechselglieder gesetzt, vermittelst dessen übergegangen werden kann; und dadurch, daß sie als Wechselglieder gesetzt werden, wird unmittelbar zwischen ihnen gewechselt. Das Übergehen wird möglich, dadurch, daß es geschieht; und es ist nur insofern möglich, als es wirklich geschieht. Es ist durch sich selbst begründet; es geschieht schlechthin, weil es geschieht, und ist eine absolute Handlung, ohne allen Bestimmungsgrund und ohne alle Bedingung [I, 168] außer ihr selbst. — Der Grund liegt im Bewußtsein selbst, und nicht außer demselben, daß es von einem Gliede zum andern übergeht. Das Bewußtsein, schlechthin darum, weil es Bewußtsein ist, muß übergehen; und es würde in ihm ein *Hiatus* entstehen, wenn es nicht überginge, schlechthin darum, weil es dann kein Bewußtsein wäre.

β) Die Form des Wechsels und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Der Wechsel wird, wie vor kurzem erinnert worden, von der durch ihn vorausgesetzten Tätigkeit dadurch unterschieden, daß man von dieser Tätigkeit (z. B. der einer beobachtenden Intelligenz, welche in ihrem Verstande die Wechselglieder, als zu verwechselnde, setzt) abstrahiert. Man denkt sich die Wechselglieder als wechselnd durch sich selbst; man trägt auf die Dinge über, was vielleicht bloß in uns selbst liegt. Inwiefern diese Abstraktion gültig sei oder nicht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

In dieser Hinsicht wechseln die Glieder selbst. Das gegenseitige Eingreifen beider ineinander ist die Form; die Tätigkeit und das Leiden, das unmittelbar in diesem Eingreifen und Eingreifen-Lassen in beiden vorkommt, ist

[1] (eine . . . Behauptung) fehlt in A und B.

die Materie des Wechsels. Wir wollen sie, um der Kürze willen, das gegenseitige Verhältnis der Wechselglieder nennen. Jenes Eingreifen soll das Verhältnis der Glieder bestimmen, d. i. unmittelbar, und durch das bloße Eingreifen, durch das Eingreifen als solches, ohne alle weitere Bestimmung, soll das Verhältnis bestimmt werden, und umgekehrt; das Verhältnis der Wechselglieder soll ihr Eingreifen bestimmen, d. i. durch ihr bloßes Verhältnis ohne alle weitere Bestimmung ist gesetzt, daß sie ineinander eingreifen. Durch ihr bloßes Verhältnis, hier als bestimmend vor dem Wechsel gedacht, ist schon ihr Eingreifen gesetzt (es ist nicht etwa
[I, 169] ein Akzidens in ihnen, ohne welches sie auch bestehen könnten): und durch ihr Eingreifen, hier als bestimmend vor dem Verhältnisse gedacht, ist zugleich ihr Verhältnis gesetzt. Ihr Eingreifen und ihr Verhältnis ist Eins und Ebendasselbe. 1. Sie verhalten sich so zueinander, daß sie wechseln; und außer diesem haben sie überhaupt gar kein gegenseitiges Verhältnis. Sind sie nicht gesetzt als wechselnd, so sind sie überhaupt nicht gesetzt. 2. Dadurch, daß zwischen ihnen der bloßen Form nach ein Wechsel, überhaupt ein Wechsel gesetzt ist, ist zugleich die Materie dieses Wechsels, d. i. seine Art, die Quantität des durch ihn gesetzten Tuns und Leidens usf., ohne alles weitere Zutun vollständig bestimmt. — Sie wechseln notwendig und sie wechseln nur auf Eine mögliche, schlechthin dadurch, daß sie wechseln, bestimmte Art. — Sind sie gesetzt, so ist ein bestimmter Wechsel gesetzt; und ist ein bestimmter Wechsel gesetzt, so sind sie gesetzt. Sie und ein bestimmter Wechsel sind Ein und Ebendasselbe.

γ) Die unabhängige Tätigkeit (als synthetische Einheit) bestimmt den Wechsel (als synthetische Einheit) und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind selbst synthetisch vereinigt.

Die Tätigkeit, als synthetische Einheit, ist ein absolutes Übergehen; der Wechsel ein absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes Eingreifen. Die erstere bestimmt den letztern, würde heißen: bloß dadurch, daß übergegangen

364

wird, wird das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt; der letztere bestimmt die erstere, würde heißen: so wie die Glieder eingreifen, muß notwendig die Tätigkeit von einem zum andern übergehen. Beide bestimmen sich gegenseitig, heißt: so wie das Eine gesetzt ist, ist das andere gesetzt und umgekehrt; von jedem Gliede der Vergleichung kann und muß man zu dem andern übergehen. Alles ist Eins und Ebendasselbe. — Das Ganze aber ist schlechthin gesetzt; es gründet sich auf sich selbst.

Um diesen Satz einleuchtender zu machen, und seine Wich- [I, 170] tigkeit zu zeigen, wenden wir ihn an auf die unter ihm enthaltenen Sätze.

Die die Form des Wechsels bestimmende Tätigkeit bestimmt alles, was im Wechsel vorkommt, und umgekehrt, alles, was im Wechsel vorkommt, bestimmt sie. Der bloße Wechsel seiner Form nach, d. i. das Eingreifen der Glieder ineinander, ist nicht möglich, ohne die Handlung des Übergehens; durch das Übergehen wird eben das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt. Umgekehrt wird durch das Eingreifen der Wechselglieder das Übergehen gesetzt; so wie sie als eingreifend gesetzt werden, wird notwendig übergegangen. Kein Eingreifen, kein Übergehen, kein Übergehen, kein Eingreifen: beide sind Eins und Ebendasselbe, und bloß in der Reflexion zu unterscheiden. Ferner bestimmt die gleiche Tätigkeit das Materiale des Wechsels; durch das notwendige Übergehen werden erst die Wechselglieder, als solche, gesetzt, und, da sie nur als solche gesetzt sind, überhaupt erst gesetzt; und umgekehrt, so wie die Wechselglieder als solche gesetzt werden, wird die Tätigkeit, welche übergeht und übergehen soll, gesetzt. Man kann demnach ausgehen, von welchem der unterschiedenen Momente man nur will; so wie deren eines gesetzt ist, sind die übrigen drei auch gesetzt. Die das Materiale des Wechsels bestimmende Tätigkeit bestimmt den ganzen Wechsel; sie setzt das, woran übergegangen werden kann, und eben darum übergegangen werden muß, also sie setzt die Tätigkeit der Form und durch sie alles übrige.

Also die Tätigkeit geht in sich selbst zurück vermittelst des Wechsels; und der Wechsel geht in sich selbst zurück vermittelst der Tätigkeit. Alles reproduziert sich selbst, und es ist da kein *Hiatus* möglich; von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben. Die Tätigkeit der Form bestimmt die der Materie, diese die Materie des Wechsels, [I, 171] diese seine Form; die Form dieses die Tätigkeit der Form usf. Sie sind alle ein und ebenderselbe synthetische Zustand. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurück. Der ganze Kreislauf aber ist schlechthin gesetzt. Er ist, weil er ist, und es läßt sich kein höherer Grund desselben angeben.

Erst im folgenden wird die Anwendung dieses Satzes sich zeigen.

2. Der Satz: der Wechsel, und die bis jetzt als unabhängig von ihm betrachtete Tätigkeit sollen sich gegenseitig bestimmen, ist jetzt anzuwenden auf die besondern unter ihm enthaltnen Fälle; zuvörderst

a. auf den Begriff der Wirksamkeit. — Wir untersuchen die dadurch postulierte Synthesis nach dem soeben aufgestellten Schema: α) Im Wechsel der Wirksamkeit bestimmt die Tätigkeit der Form die der Materie und umgekehrt. β) In ihm bestimmt die Form des Wechsels die Materie desselben und umgekehrt. γ) Die synthetisch vereinigte Tätigkeit bestimmt den synthetisch vereinigten Wechsel und umgekehrt: d. i. sie sind selbst synthetisch vereinigt.

α) Die zum Behuf der Möglichkeit des im Begriffe der Wirksamkeit postulierten Wechsels vorauszusetzende Tätigkeit ist der bloßen Form nach ein Übertragen, ein Setzen durch ein Nicht-Setzen: dadurch daß (in einer gewissen Rücksicht) nicht gesetzt wird, wird (in einer gewissen andern Rücksicht) gesetzt. Durch diese Tätigkeit der Form soll die Tätigkeit der Materie des Wechsels bestimmt werden. Diese war eine unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich, durch welche erst dasjenige Glied, von welchem der Wechsel ausging, ein Leiden im Ich, möglich gemacht wurde. Die letztere wird durch die erstere bestimmt, begründet, gesetzt, heißt offenbar: diese Tätigkeit des Nicht-Ich selbst ist es, welche

durch die erstere, vermittelst ihrer Funktion des Setzens, gesetzt wird; und bloß *insofern* gesetzt wird, als etwas *nicht* gesetzt wird. (Was dieses nicht Gesetzte sein möge, haben wir hier nicht zu untersuchen.) — Der Tätigkeit des [I, 172] Nicht-Ich wird dadurch eine begrenzte Sphäre vorgeschrieben; und die Tätigkeit der Form ist diese Sphäre. Das Nicht-Ich ist bloß insofern tätig, inwiefern es durch das Ich (welchem die Tätigkeit der Form zukommt), vermöge eines Nicht-Setzens, als tätig gesetzt wird. — Kein Setzen durch ein Nicht-Setzen — keine Tätigkeit des Nicht-Ich. Umgekehrt soll die Tätigkeit der Materie, also die unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich, die Tätigkeit der Form, also das Übertragen, das Setzen durch ein Nicht-Setzen, begründen und bestimmen. Das heißt nun nach allem Obigen offenbar soviel, als: sie soll das Übergehen, als ein *Übergehen* bestimmen, sie soll jenes X setzen, welches die Unvollständigkeit des einen Gliedes andeute, und dadurch nötige, dasselbe als *Wechselglied*, und durch dasselbe noch ein zweites zu setzen, mit welchem es wechsle. Dieses Glied ist das Leiden, *als* Leiden. Demnach begründet das Nicht-Ich das *Nicht-Setzen*; und bestimmt und bedingt dadurch die Tätigkeit der Form. Diese setzt durch ein Nicht-Setzen, und schlechthin nicht anders; aber das Nicht-Setzen steht unter der Bedingung einer Tätigkeit des Nicht-Ich, mithin die ganze postulierte Handlung. Das Setzen durch ein Nicht-Setzen wird in der Sphäre einer Tätigkeit des Nicht-Ich eingeschlossen. — Keine Tätigkeit des Nicht-Ich — kein Setzen durch ein Nicht-Setzen.

(Hier haben wir denn den oben gerügten Widerstreit, nur um ein weniges gemildert, ganz in der Nähe. Das Resultat der erstern Art zu reflektieren, begründet einen dogmatischen Idealismus: *alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragne*. Das Resultat der zweiten Art zu reflektieren begründet einen dogmatischen Realismus: *es kann nicht übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an sich, vorausgesetzt ist*. Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts Ge-

[I, 173] ringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen).

Beide Sätze sind synthetisch zu vereinigen, d. i. sie sind zu betrachten, als Ein und ebenderselbe. Dies geschieht folgendermaßen: Was im Nicht-Ich Tätigkeit ist, ist im Ich Leiden (kraft des Satzes des Gegensetzens); wir können demnach Leiden des Ich statt Tätigkeit des Nicht-Ich setzen. Also — kraft der postulierten Synthesis — im Begriffe der Wirksamkeit sind Leiden des Ich, und Tätigkeit desselben, Nicht-Setzen, und Setzen völlig Eins und Ebendasselbe. In diesem Begriffe sagen die Sätze: das Ich setzt etwas in sich nicht — und — das Ich setzt etwas in das Nicht-Ich, völlig einerlei: sie bezeichnen nicht verschiedne, sondern Eine und ebendieselbe Handlung. Keins begründet das andere; noch wird eins durch das andere begründet: denn beide sind Eins.

Wir reflektieren weiter über diesen Satz. Er enthält in sich folgende: a) Das Ich setzt etwas in sich nicht, d. h. es setzt dasselbe in das Nicht-Ich. b) Das dadurch im Nicht-Ich Gesetzte eben ist es, welches das im Ich nicht Gesetzte nicht setzt, oder negiert. Die Handlung läuft in sich selbst zurück; insofern das Ich etwas in sich nicht setzen soll, ist es selbst Nicht-Ich. Da es aber doch sein muß, so muß es setzen: und da es nicht in das Ich setzen soll, in das Nicht-Ich setzen. Aber, so scharf dieser Satz auch jetzt bewiesen ist, so fährt der gemeine Menschenverstand dennoch fort, sich gegen denselben zu sträuben. Wir wollen den Grund dieses Widerstrebens aufsuchen, um die Forderungen des gemeinen Menschenverstandes, wenigstens so lange zur Ruhe zu verweisen, bis wir sie durch Aufzeigung ihres Gebiets, in welchem sie herrschen, wirklich befriedigen können.

In den beiden soeben aufgestellten Sätzen liegt offenbar ein Doppelsinn in der Bedeutung des Wortes Setzen. Diesen
[I, 174] fühlt der gemeine Menschensinn, und daher sein Widerstreben. — Das Nicht-Ich setzt etwas nicht im Ich oder

negiert es, heißt: das Nicht-Ich ist für das Ich überhaupt nicht setzend, sondern bloß aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich der Qualität nach entgegengesetzt, und ist Real-Grund einer Bestimmung desselben. — Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heißt nicht: das Ich ist überhaupt nicht setzend; es ist ja wohl setzend, indem es etwas nicht setzt, es als Negation setzt, — sondern es heißt: es ist nur zum Teil nicht setzend. Demnach ist das Ich sich selbst nicht der Qualität, sondern bloß der Quantität nach entgegengesetzt; es ist daher bloß der Ideal-Grund von einer Bestimmung in sich selbst. — Es setzt etwas in sich nicht, und es setzt dasselbe in das Nicht-Ich, ist Eins und Ebendasselbe: das Ich ist demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Bestimmung in sich selbst, von seinem Leiden, der Grund ist: es ist bloß Ideal-Grund.

Dieses nun bloß *idealiter* Gesetzte im Nicht-Ich soll *realiter* der Grund eines Leidens im Ich, der Ideal-Grund soll ein Real-Grund werden; und das kann der dogmatische Hang im Menschen nicht fassen.[1] — Wir können ihn in eine große Verlegenheit setzen, wenn wir das Nicht-Ich, in der Bedeutung, in der er es will, Real-Grund sein, es auf das Ich ohne alles Zutun desselben einwirken, es etwa einen Stoff, der ja erst erschaffen sein müsse, geben lassen; und nun fragen: wie denn der Real-Grund ein Ideal-Grund werden solle; — das er doch werden muß, wenn je ein Leiden im Ich gesetzt werden und durch die Vorstellung zum Bewußtsein gelangen soll — eine Frage, deren Beantwortung gerade, wie die obige, das unmittelbare Zusammentreffen des Ich und Nicht-Ich voraussetzt, und auf welche er, und alle seine Verfechter uns nie eine gründliche Antwort geben [I, 175] werden. — Beide Fragen sind durch unsre Synthesis beantwortet; und sie sind nur durch eine Synthesis, d. i. eine ist nur durch die andere, und umgekehrt, zu beantworten.

[1] Statt der Worte: kann der dogmatische . . . fassen lesen A und B: will der gemeine Menschensinn sich nicht aufdringen lassen.

Demnach ist der tiefere Sinn der obigen Synthesis folgender Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Real-Grund vor) Eins und Ebendasselbe. Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen; und daß er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraktion.

Nämlich, wenn verschiedene Dinge außer uns durch den Begriff der Wirksamkeit aufeinander bezogen werden, wird — inwiefern auch das mit Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen — zwischen dem Real-Grunde ihrer Beziehbarkeit, und dem Ideal-Grunde derselben unterschieden. Es soll etwas von unsrer Vorstellung Unabhängiges in den Dingen an sich sein, vermittelst dessen sie ohne unser Zutun ineinander eingreifen; daß wir sie aber aufeinander beziehen, davon soll der Grund in uns liegen, etwa in unsrer Empfindung. So setzen wir denn auch unser Ich außer uns, dem Setzenden, als ein Ich an sich,[1] als ein ohne unser Zutun, und wer weiß wie, existierendes Ding; und nun soll ohne alles unser Zutun irgendein anderes Ding darauf wirken, so wie etwa der Magnet auf ein Stück Eisen.*)

*) Weniger für meine Zuhörer, als für andere — gelehrte, und — philosophische Leser, denen diese Schrift etwa in die Hände fallen sollte, sei folgende Anmerkung. — Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahnt; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophierens ihr an die Spitze gestellt ist nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. [I, 176] Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alles sein Zutun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophieren gehört Selbständigkeit: und diese kann man sich nur selbst

[1] Die Worte: dem Setzenden . . . sich fehlen in A und B.

Aber das Ich ist nichts außer dem Ich, sondern es ist [I, 176] selbst das Ich. Besteht nun das Wesen des Ich bloß und lediglich darin, daß es sich selbst setzt, so ist für dasselbe Sich-Setzen und Sein Eins und Ebendasselbe. In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins. — Umgekehrt, Sich-nicht-Setzen und Nicht-Sein ist für das Ich abermals Eins; der Real-Grund und der Ideal-Grund der Negation sind auch Eins. Wird dies teilweise ausgedrückt, so sind die Sätze: das Ich setzt irgend etwas nicht in sich, und: das Ich ist irgend etwas nicht, abermals Eins und Ebendasselbe.

Etwas ist im Ich nicht gesetzt *(realiter)* heißt demnach offenbar: das Ich setzt es nicht in sich *(idealiter)*, und umgekehrt: das Ich setzt etwas nicht in sich, heißt: es ist im Ich nicht gesetzt.

Das Nicht-Ich soll auf das Ich wirken, es soll etwas in demselben aufheben, heißt offenbar: es soll ein Setzen in demselben aufheben; es soll machen, daß das Ich etwas nicht in sich setzt. Wenn das, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein Ich sein soll, so ist keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nicht-Setzen in sich.

Umgekehrt, es soll für das Ich ein Nicht-Ich sein, kann nichts anderes heißen, als: das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen; denn für das Ich gibt es keine andere Realität, und kann keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte.

Tätigkeit des Ich, und Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe, heißt: das Ich kann nur dadurch etwas in sich nicht [I, 177] setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich setzt; und nur dadurch etwas in sich setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich nicht setzt. Aber überhaupt setzen muß das Ich, so

geben. — Wir sollen nicht ohne Auge sehen wollen; aber sollen auch nicht behaupten, daß das Auge sehe. (Anm. zur 1. Auflage.)

Es ist bei der ersten Erscheinung dieser Note im Umkreise des Verfassers mannigfaltig über sie gespottet worden, von einzelnen, die sich dadurch getroffen fühlten. Ich wollte sie gegenwärtig vertilgen; aber ich erinnere mich, daß sie leider noch immer gilt.[1]

[1] Der letzte Absatz nur in C.

gewiß es ein Ich ist; nur nicht eben in sich setzen. — Leiden des Ich, und Leiden des Nicht-Ich sind auch Eins und Ebendasselbe. Das Ich setzt etwas in sich nicht, heißt: dasselbe wird in das Nicht-Ich gesetzt. Tätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und Ebendasselbe. Denn insofern es etwas in sich nicht setzt, setzt es ebendasselbe in das Nicht-Ich.[1] — Tätigkeit und Leiden des Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe. Insofern das Nicht-Ich auf das Ich wirken, etwas in demselben aufheben soll, wird durch das Ich das gleiche in dasselbe gesetzt. Und so ist denn die völlige synthetische Vereinigung klärlich dargetan. Keines unter allen den genannten Momenten ist der Grund des andern; sondern sie sind alle Eins und Ebendasselbe.

Demnach ist die Frage: welches ist der Grund des Leidens im Ich? überhaupt nicht, und am wenigsten durch Voraussetzung einer Tätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an sich, zu beantworten; denn es gibt kein bloßes Leiden im Ich. Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nämlich folgende: welches ist denn der Grund des ganzen soeben aufgestellten Wechsels? Zu sagen: er ist überhaupt schlechthin und ohne allen Grund gesetzt, und das Urteil, das ihn als vorhanden setzt, ist ein thetisches Urteil, ist nicht erlaubt: denn nur das Ich ist schlechthin gesetzt; im bloßen Ich aber liegt kein solcher Wechsel. Aber es ist sogleich klar, daß in der theoretischen Wissenschaftslehre ein solcher Grund unbegreiflich ist, weil er unter dem Grundsatze derselben: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, nicht mit begriffen ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesetzt wird. Mithin müßte ein solcher Grund, wenn er sich dennoch sollte aufzeigen lassen, außerhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre liegen.

[I, 178] Und so ist denn der kritische Idealismus, der in unsrer Theorie herrscht, bestimmt aufgestellt. Er ist dogmatisch gegen den dogmatischen Idealismus und Realismus, indem er beweist, daß weder die bloße Tätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht-Ich, noch die bloße Tätigkeit des Nicht-

[1] Die Worte: ebendasselbe in das Nicht-Ich stehen in A und B in ( ).

Ich der Grund des Leidens im Ich sei; in Absicht der Frage aber, deren Beantwortung ihm aufgelegt wird, welches denn der Grund des zwischen beiden angenommenen Wechsels sei, bescheidet er sich seiner Unwissenheit, und zeigt, daß die Untersuchung hierüber außerhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in seiner Erklärung der Vorstellung weder von einer absoluten Tätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtsein aus, das zugleich ein Bestimmen ist, weil im Bewußtsein unmittelbar nichts anderes enthalten ist, noch enthalten sein kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden; und durch diese Unvollständigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktischen Teil der Wissenschaftslehre getrieben.

Zugleich ist der oft gebrauchte Ausdruck: verminderte, eingeschränkte, begrenzte Tätigkeit des Ich völlig klar. Es wird dadurch eine Tätigkeit bezeichnet, die auf etwas im Nicht-Ich, auf ein Objekt geht; also ein objektives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen desselben ist gar nicht begrenzt, und kann nicht begrenzt werden; aber sein Setzen des Ich wird begrenzt, dadurch, daß es ein Nicht-Ich setzen muß.

β) Die Form des bloßen Wechsels im Begriffe der Wirksamkeit und die Materie desselben bestimmen sich gegenseitig.

Wir haben im obigen den bloßen Wechsel überhaupt von der von ihm unabhängigen Tätigkeit nur vermittelst der Reflexion unterscheidbar gefunden. Wird das Wechseln in die Glieder des Wechsels selbst gesetzt, so ist von der Tätigkeit abstrahiert, und der Wechsel wird bloß an sich, und als [I, 179] Wechsel betrachtet. Welche Betrachtungsart die richtige, oder ob vielleicht keine von beiden, allein angewendet, richtig sei, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Im Wechsel, als solchem, läßt sich abermals die Form desselben von seiner Materie unterscheiden. Die Form des Wechsels ist das bloße gegenseitige Eingreifen der Wechselglieder ineinander, als solches. Die Materie ist dasjenige in beiden, welches macht, daß sie gegenseitig eingreifen

können, und müssen. — Die charakteristische Form des Wechsels in der Wirksamkeit ist ein Entstehen durch ein Vergehen (ein Werden durch ein Verschwinden). — (Es ist hier, welches wohl zu merken, gänzlich zu abstrahieren von der Substanz, auf welche gewirkt wird, vom Substrate des Vergehens, und demnach von aller Zeitbedingung. Wird dieses gesetzt, so wird in Beziehung auf dasselbe das Entstehende freilich in die Zeit gesetzt. Aber davon, so hart dies der Einbildungskraft auch ankommen möge, muß abstrahiert werden, denn die Substanz kommt nicht in den Wechsel: bloß das in sie Eintretende, und das durch das Eintretende Verdrängte und Aufgehobene kommen in den Wechsel; und es ist bloß die Rede von dem, was in den Wechsel kommt, insofern es darein kommt. Z. B. X vernichtet — X: — X war freilich vorher da, ehe es vernichtet wurde; soll es als existierend betrachtet werden, so muß es allerdings in die vorhergehende Zeit, und X im Gegensatze in die folgende Zeit gesetzt werden. Aber es soll ja eben nicht als existierend, sondern als nicht existierend gedacht werden. Aber die Existenz von X und die Nicht-Existenz von — X sind schlechterdings nicht zu verschiedenen Zeiten, sondern sie sind in demselben Momente. Sie sind demnach, wenn sonst nichts da ist, das uns nötigt, den Moment in eine Reihe von Momenten zu setzen, gar nicht in der Zeit.) Die Materie des zu untersuchenden Wechsels ist wesentliches Entgegensein (Inkompatibilität der Qualität nach).

[I, 180] Die Form dieses Wechsels soll seine Materie bestimmen, heißt: weil und insofern[1] die Glieder des Wechsels sich gegenseitig aufheben, sind sie wesentlich entgegengesetzt. Das (wirkliche) gegenseitige Aufheben bestimmt den Umkreis des wesentlichen Entgegenseins. Heben sie sich nicht auf, so sind sie sich nicht wesentlich entgegen *(essentialiter oppositа)*. — Dies ist ein Paradoxon, gegen welches sich abermals der soeben angezeigte Mißverstand erhebt. Näm-

[1] B: inwiefern

lich man wird auf den ersten Anschein glauben, hier werde von einem Zufälligen auf ein Wesentliches geschlossen; aus dem gegenwärtigen Aufheben könne man zwar auf das wesentliche Entgegensein schließen; nicht aber umgekehrt aus dem wesentlichen Entgegensein auf das gegenwärtige Aufheben: dafür müsse noch eine Bedingung hinzukommen, nämlich der unmittelbare Einfluß beider aufeinander (z. B. bei Körpern, die Anwesenheit in dem gleichen Raume). Beide wesentlich Entgegengesetzten, könnten ja isoliert, und außer aller Verbindung sein; dann würden sie nicht minder entgegengesetzt sein, und darum sich doch nicht aufheben. — Die Quelle dieses Mißverstandes, so wie das Mittel ihn zu heben, wird sich sogleich zeigen.

Die Materie dieses Wechsels soll seine Form bestimmen, heißt: das wesentliche Entgegengesetztsein bestimmt das gegenseitige Aufheben; nur unter der Bedingung, daß die Glieder wesentlich entgegengesetzt sind, und insofern sie es sind, können sie sich gegenseitig aufheben. — Wird das gegenwärtige Aufheben zwar in die Sphäre des Entgegengesetztseins überhaupt gesetzt, soll aber dieselbe nur nicht etwa ausfüllen, sondern nur unter ihr eine engere, deren Grenzlinie die hinzukommende Bedingung des wirklichen Einflusses bestimme: so wird jeder ohne Bedenken diesen Satz zugeben, und das Paradoxe dabei könnte bloß das sein, daß wir ihn erst ausdrücklich aufstellten. Aber

Materie des Wechsels und Form desselben sollen sich gegen- [I, 181]
seitig bestimmen, d. h. aus dem bloßen Entgegensein soll das gegenseitige Aufheben, also auch das Eingreifen, der unmittelbare Einfluß; und aus dem gegenseitigen Aufheben soll das Entgegensein folgen. Beides ist Eins und Ebendasselbe; sie sind an sich entgegengesetzt, oder — sie heben sich gegenseitig auf. Ihr Einfluß und ihr wesentliches Entgegengesetztsein ist Eins und Ebendasselbe.

Wir reflektieren noch weiter über dieses Resultat. Das, was durch die vorgenommene Synthesis eigentlich zwischen die Wechselglieder gesetzt ist, ist die Notwendigkeit ihrer Verbindung: jenes X, welches die Unvollständigkeit eines

von beiden zeigt, und nur in beiden enthalten sein kann. Die Möglichkeit, ein Sein an sich von einem Sein im Wechsel abzusondern, wird geleugnet: beide sind gesetzt als Wechselglieder, und sind außer dem Wechsel gar nicht gesetzt. — Es wird von realem Entgegensein auf das Entgegensetzen, oder ideale Entgegensein gefolgert, und umgekehrt: reales Entgegensein, und ideales sind Eins und Ebendasselbe. — Der Anstoß, den der gemeine Menschenverstand daran nimmt, verschwindet, sobald man sich erinnert, daß das eine Glied des Wechsels das Ich ist, dem nichts entgegen ist, als was es sich entgegensetzt; und das selbst keinem entgegen ist, dem es sich nicht entgegensetzt. Das jetzige Resultat ist demnach unter einer andern Gestalt gerade das vorige.

γ) In der Wirksamkeit bestimmen sich gegenseitig die Tätigkeit, als synthetische Einheit gedacht, und der Wechsel, als synthetische Einheit gedacht, und machen selbst eine synthetische Einheit aus.

Die Tätigkeit, als synthetische Einheit, können wir ein mittelbares Setzen (ein vermitteltes Beilegen)[1] (das letztere Wort im bejahenden Sinne gebraucht — ein Setzen der Realität vermittelst eines Nicht-Setzens derselben) nennen;
[I, 182] der bloße Wechsel, als synthetische Einheit, besteht in der Identität des wesentlichen Entgegenseins und realen Aufhebens.

1. Durch die erstere wird der letztere bestimmt, heißt: die Mittelbarkeit des Setzens (auf welche es hier eigentlich ankommt) ist die Bedingung und der Grund davon, daß das wesentliche Entgegensein und das reale Aufheben völlig Eins und Ebendasselbe sind; weil, und inwiefern das Setzen ein mittelbares ist, sind Entgegensein und Aufheben identisch. — a) Fände ein unmittelbares Setzen der Glieder, welche wechseln sollen, statt, so wären Entgegensein und Aufheben verschieden. Setzet, die Wechselglieder seien A und B. Setzet, A sei zuvörderst = A und B = B,

[1] (ein vermitteltes Beilegen) fehlt in A und B.

hernach aber, d. i. einer bestimmten Quantität nach, sei A auch gleich — B, und B gleich — A: so könnten gar wohl beide ihrer ersten Bedeutung nach gesetzt sein, ohne daß sie sich dadurch aufheben.[1] Von dem, worin sie entgegengesetzt wären, würde abstrahiert; sie wären demnach nicht, als wesentlich entgegengesetzt (deren Wesen in dem bloßen Entgegengesetztsein besteht) und sich gegenseitig aufhebend gesetzt, weil sie unmittelbar, eins von dem andern unabhängig, gesetzt wären. Aber dann wären sie auch nicht als bloße Wechselglieder, sondern als Realität an sich (A = A. § 1) gesetzt. Wechselglieder können nur mittelbar gesetzt werden; A ist gleich — B, und schlechthin nichts weiter; und B ist gleich — A, und schlechthin nichts weiter; und aus dieser Mittelbarkeit des Setzens folgt das wesentliche Entgegensein, und das gegenseitige Aufheben, und die Identität beider. Denn b) wenn A bloß als das Gegenteil von B gesetzt ist, und gar keines andern Prädikats fähig ist, und B bloß als das Gegenteil von A, und gar keines andern Prädikats fähig (auch nicht des Prädikats eines Dinges, welches die noch nicht zu strenger Abstraktion gewöhnte Einbildungskraft einzumischen stets bereit ist), mithin A nicht anders als real zu setzen ist, als daß B nicht — und B nicht anders, als daß A nicht gesetzt werde: so besteht ja offenbar [I, 183] ihr gemeinschaftliches Wesen darin, daß jedes durch das Nicht-Setzen des andern gesetzt werde, also im Entgegensein; und — wenn von einer tätigen Intelligenz, welche setzt, abstrahiert, und bloß auf die Wechselglieder reflektiert wird — darin, daß sie sich gegenseitig aufheben. Ihr wesentliches Entgegensein, und ihr gegenseitiges Aufheben sind demnach insofern identisch, inwiefern jedes Glied bloß durch das Nicht-Setzen des andern, und schlechthin nicht anders gesetzt wird.

Dies ist nun, laut des Obigen, der Fall mit dem Ich und Nicht-Ich. Das Ich (hier als absolut tätig betrachtet) kann auf das Nicht-Ich bloß dadurch Realität übertragen, als es

[1] A und B: aufhöben.

dieselbe in sich nicht setzt; und umgekehrt in sich nur dadurch Realität übertragen, daß es dieselbe in das Nicht-Ich nicht setzt. (Daß der letztere Punkt der oben aufgestellten absoluten Realität des Ich nicht widerspreche, wird sich bei einer nähern Bestimmung desselben ergeben; und ist zum Teil auch schon hier klar: es ist von einer übertragenen, und von gar keiner absoluten Realität die Rede.) Das Wesen derselben, insofern sie wechseln sollen, besteht demnach lediglich darin, daß sie entgegengesetzt sind, und einander gegenseitig aufheben. Demnach

Die Mittelbarkeit des Setzens (wie sich inskünftige zeigen wird, das Gesetz des Bewußtseins: kein Subjekt, kein Objekt, kein Objekt, kein Subjekt), und sie allein begründet das wesentliche Entgegensein des Ich und des Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich sowohl, als des Ich — inwiefern die letztere eine bloß als gesetzt gesetzte, ideale sein soll; denn die absolute bleibt dabei unverloren; sie ist im Setzenden. Sie soll, so weit wir in unsrer Synthesis vorgerückt sind, nicht wiederum durch dasjenige, was durch sie begründet wird, begründet werden; noch kann sie es nach dem gesetzlichen Verfahren mit dem Satze des Grundes. In den aufgestellten Stücken demnach, in der Realität des Nicht-Ich, und der idealen des Ich, liegt
[I, 184] der Grund jener Mittelbarkeit nicht. Er müßte also im absoluten Ich liegen; und diese Mittelbarkeit müßte selbst absolut, d. i. durch und in sich selbst begründet sein.

Diese, hier ganz richtige, Folgerungsart führt auf einen neuen, noch abstraktern Idealism, als der vorige es war. In dem vorigen wurde eine an sich gesetzte Tätigkeit aufgehoben durch die Natur und das Wesen des Ich. Sie, die an sich gar wohl mögliche Tätigkeit, wurde schlechthin und ohne allen weitern Grund aufgehoben; und dadurch wurde ein Objekt, und ein Subjekt, usf. möglich. In jenem Idealismus entwickelten sich die Vorstellungen, als solche, auf eine uns gänzlich unbekannte und unzugängliche Art aus dem Ich; etwa wie in einer konsequenten, d. i. in einer bloß idealistischen prästabilierten Harmonie.

In dem gegenwärtigen Idealismus hat die Tätigkeit überhaupt ihr Gesetz unmittelbar in sich selbst: sie ist eine mittelbare, und schlechthin keine andere, absolut darum, weil sie es ist. Es wird demnach gar keine Tätigkeit im Ich aufgehoben: die mittelbare ist vorhanden, und eine unmittelbare soll es überhaupt nicht geben. Aus der Mittelbarkeit dieser Tätigkeit aber läßt sich alles übrige — Realität des Nicht-Ich, und insofern Negation des Ich, Negation des Nicht-Ich, und insofern Realität des Ich vollkommen erklären. Hier entwickeln sich die Vorstellungen aus dem Ich nach einem bestimmten und erkennbaren Gesetze seiner Natur. Für sie läßt sich ein Grund anführen, nur nicht für das Gesetz.

Dieser letztere Idealismus hebt notwendig den erstern auf, weil er das, was jenem unerklärlich war, wirklich aus einem höhern Grunde erklärt. Der erstere Idealismus läßt sich sogar idealistisch widerlegen. Der Grundsatz eines solchen Systems würde heißen: Das Ich ist endlich, schlechthin weil es endlich ist.

Ob nun gleich ein solcher Idealismus höher hinaufsteigt, so steigt er doch nicht so hoch, als man steigen soll; bis zum schlechthin Gesetzten und Unbedingten. Zwar soll eine [I, 185] Endlichkeit schlechthin gesetzt sein; aber alles Endliche ist, vermöge seines Begriffes, begrenzt durch sein Entgegengesetztes: und absolute Endlichkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff.

Ich nenne zum Unterschiede jenen ersten Idealismus, der etwas an sich Gesetztes aufhebt, den qualitativen; den letztern, der sich ursprünglich eine beschränkte Quantität setzt, den quantitativen.

2. Dadurch, daß das Wesen der Wechselglieder in dem bloßen Entgegensein besteht, wird die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt; nur unter Bedingung des erstern ist sie möglich. Wenn das Wesen der Wechselglieder noch in etwas anderm besteht, als im bloßen Entgegensein, so ist sogleich klar, daß durch das Nicht-Setzen des einen seinem ganzen Wesen nach noch gar nicht das andere seinem ganzen Wesen nach

gesetzt sei; und umgekehrt. Besteht ihr Wesen aber in nichts anderm, so können sie, wenn sie gesetzt werden sollen, nur mittelbar gesetzt werden; wie aus dem soeben Gesagten erhellt.

Hier aber wird das wesentliche Entgegensein, das Entgegensein an sich, als Grund der Mittelbarkeit des Setzens aufgestellt. Das erstere ist in diesem Systeme[1] schlechthin, und läßt sich nicht weiter erklären; die letztere ist durch die erstere begründet.

So wie die erstere Folgerungsart einen quantitativen Idealismus, so stellt diese einen quantitativen Realismus auf, der wohl zu unterscheiden ist von dem oben aufgestellten qualitativen Realismus. In dem letztern[2] geschieht durch ein unabhängig vom Ich in sich selbst Realität habendes Nicht-Ich ein Eindruck auf das Ich, wodurch die Tätigkeit desselben zum Teil zurückgedrängt wird; der bloß quantitative Realist bescheidet hierüber sich seiner Unwissenheit, und erkennt an, daß das Setzen der Realität in das Nicht-Ich für das Ich erst nach dem Gesetze des Grundes geschehe; aber er behauptet das reale Vorhandensein einer Einschränkung des Ich, ohne alles eigne Zutun des Ich selbst; weder durch absolute Tätigkeit, wie der qualitative Idealist, noch nach einem in seiner Natur liegenden Gesetze, wie
[I, 186] der quantitative Idealist behauptet. Der qualitative Realist behauptet die vom Ich unabhängige Realität eines Bestimmenden; der quantitative, die vom Ich unabhängige Realität einer bloßen Bestimmung. Es ist eine Bestimmung im Ich da, deren Grund nicht in das Ich zu setzen ist; das ist ihm Faktum: über den Grund derselben an sich ist ihm die Untersuchung abgeschnitten, d. i. sie ist für ihn schlechthin und ohne allen Grund da. Er muß allerdings nach dem in ihm selbst liegenden Gesetze des Grundes dieselbe auf etwas im Nicht-Ich, als Realgrund, beziehen; aber er weiß, daß dieses Gesetz bloß in ihm liegt, und wird dadurch nicht

[1] Die Worte: in diesem Systeme fehlen in A und B.
[2] A und B: In ihm

getäuscht. Es fällt sogleich jedem in die Augen, daß dieser Realismus kein anderer ist, als der oben unter dem Namen des kritischen aufgestellte Idealismus, wie denn auch Kant keinen andern aufgestellt hat, als diesen, noch auf der Stufe der Reflexion, auf welche er sich gestellt hatte, einen andern aufstellen konnte, noch wollte*).

Von dem soeben beschriebenen quantitativen Idealismus ist der jetzt aufgestellte Realismus dadurch unterschieden, daß zwar beide eine Endlichkeit des Ich annehmen; aber der erstere eine schlechthin gesetzte, der letztere eine zufällige, die sich aber auch nicht weiter erklären läßt. Der quantitative Realismus hebt den qualitativen, als ungegründet und überflüssig, auf, dadurch, daß er ohne ihn, freilich mit dem gleichen Fehler, vollkommen erklärt, was durch ihn erklärt werden sollte: das Vorhandensein eines Objekts im Bewußtsein. Mit dem gleichen Fehler, sage ich: nämlich er kann schlechterdings nicht erklären, wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine an sich vorhandene Bestimmung eine Bestimmung für das setzende Ich werden möge. — Es ist jetzt freilich gezeigt, wie durch das wesentliche Entgegen- [I, 187]

*) Kant erweist die Idealität der Objekte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objekte erweisen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raumes, um die idealen Objekte stellen zu können. Daher geht unser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern ein kritischer ist, um einige Schritte weiter, als der seinige.

Es ist hier weder der Ort zu zeigen, was sich übrigens handgreiflich zeigen läßt, daß Kant sehr wohl auch das wußte, was er nicht sagte; noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles sagen konnte noch wollte, was er wußte. Die hier aufgestellten und aufzustellenden Prinzipien liegen offenbar den seinigen zum Grunde, wie jeder sich überzeugen kann, der sich mit dem Geiste seiner Philosophie (die doch wohl Geist haben dürfte) vertraut machen will. Daß er in seinen Kritiken die Wissenschaft nicht, sondern nur die Propädeutik derselben aufstellen wolle, hat er einigemal gesagt; und es ist schwer zu begreifen, warum seine Nachbeter nur dieses ihm nicht haben glauben wollen.

gesetztsein die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt und begründet werde; aber wodurch wird denn das Setzen überhaupt begründet? Wenn gesetzt werden soll, so kann freilich nur mittelbar gesetzt werden; aber das Setzen an sich ist doch eine absolute Handlung des in dieser Funktion schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Ich. Mithin wird dieses System durch die schon oft angedeutete Unmöglichkeit des Überganges vom Begrenzten zum Unbegrenzten gedrückt. Der quantitative[1] Idealismus hat mit dieser Schwierigkeit nicht zu kämpfen, denn er hebt den Übergang überhaupt auf; dagegen aber wird er durch einen offenbaren Widerspruch, daß er nämlich schlechthin ein Endliches setzt, vernichtet. — Es ist zu erwarten, daß unsere Untersuchung gerade den Gang nehmen werde, wie oben; und daß durch synthetische Vereinigung beider Synthesen sich ein kritischer quantitativer Idealism als Mittelweg zwischen beiden Erklärungsarten zeigen werde.

3. Die Mittelbarkeit des Setzens und das wesentliche Entgegensein bestimmen sich gegenseitig; beide füllen Eine und ebendieselbe Sphäre aus und sind Eins. Es ist sogleich klar, [I, 188] wie dies gedacht werden müsse, um als möglich gedacht werden zu können; nämlich Sein und Gesetztsein, ideales und reales Verhältnis, Entgegensetzen und Entgegengesetztsein müssen Ein und ebendasselbe sein. Ferner ist sogleich klar, unter welcher Bedingung dies möglich ist: nämlich wenn das im Verhältnis Gesetzte und das Setzende Ein und ebendasselbe, d. i. wenn das im Verhältnis Gesetzte das Ich ist. — Das Ich soll mit irgendeinem X, das insofern notwendig ein Nicht-Ich sein muß, in dem Verhältnisse stehen, daß es nur durch das Nicht-Gesetztsein des andern gesetzt sein soll, und umgekehrt. Nun steht das Ich, so gewiß es ein Ich ist, nur insofern in einem gewissen Verhältnis, als es sich setzt, als stehend in diesem Verhältnisse. Also

[1] quantitative fehlt in A und B. — I. H. Fichte notiert (S. W. I, 187) zu dem von ihm zugrunde gelegten Text der Ausgabe B vor „Idealismus" als Marginalzusatz des Verfassers die Worte: eben geschilderte.

ist, vom Ich gebraucht, völlig gleich, ob man sagt: es wird in dieses Verhältnis gesetzt, oder: es setzt sich in dieses Verhältnis. Es kann nur insofern darein versetzt werden *(realiter)*, als es sich darein setzt *(idealiter)*; und es kann sich nur insofern darein setzen, als es darein versetzt wird, weil durch das bloße, schlechthin gesetzte Ich ein solches Verhältnis nicht gesetzt ist, sondern demselben[1] vielmehr widerspricht.

Wir entwickeln noch deutlicher den wichtigen Inhalt unsrer Synthesis. — Es ist — immer unter Voraussetzung des zu Anfange unsers Paragraphen aufgestellten Hauptsatzes des gesamten theoretischen Verfahrens, aus welchem Hauptsatze wir alles Bisherige entwickelt haben; aber auch unter keiner andern Voraussetzung — es ist, sage ich, Gesetz für das Ich, Ich sowohl als Nicht-Ich nur mittelbar zu setzen: d. i. das Ich bloß durch Nichtsetzen des Nicht-Ich, und das Nicht-Ich bloß durch Nichtsetzen des Ich. (Das Ich ist in jedem Falle, mithin schlechthin, das Setzende, wovon aber in unsrer gegenwärtigen Untersuchung abstrahiert wird; das Gesetzte ist es nur unter der Bedingung, daß das Nicht-Ich gesetzt werde, als nicht gesetzt; daß es negiert werde.) — In gemeinerer Sprache ausgedrückt: das Ich, so wie es hier betrachtet wird, ist bloß das Gegenteil des Nicht-Ich und nichts weiter; und das Nicht-Ich bloß das Gegenteil des Ich und nichts weiter. Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du. [I, 189] Wir wollen um der Deutlichkeit willen schon von jetzt an, in dieser Rücksicht, aber auch in keiner andern, das Nicht-Ich Objekt, das Ich Subjekt nennen; ob wir gleich das Passende dieser Benennungen hier noch nicht zeigen können. Das von diesem Wechsel unabhängige Nicht-Ich soll nicht Objekt, und das von ihm unabhängige Ich nicht Subjekt genannt werden. — Also Subjekt ist das, was nicht Objekt ist, und weiter hat es bis jetzt gar kein Prädikat; und Objekt ist das, was nicht Subjekt ist, und weiter hat es bis jetzt auch kein Prädikat.

[1] I. H. Fichte (S. W. I, 188): es demselben

Legt man dieses Gesetz, ohne weiter nach einem Grunde zu fragen, der Erklärung der Vorstellung zum Grunde, so bedarf man zuvörderst keiner Einwirkung des Nicht-Ich, die der qualitative Realist annimmt, um das im Ich vorhandne Leiden zu begründen; — dann bedarf man selbst dieses Leidens (Affektion, Bestimmung) nicht, das der quantitative Realist annimmt, zum Behuf seiner Erklärung. — Nehmet an, das Ich müsse überhaupt setzen, kraft seines Wesens; ein Satz, den wir in der folgenden Hauptsynthesis erweisen werden. Nun kann es nur setzen entweder das Subjekt oder das Objekt, und beide nur mittelbar. Es soll das Objekt setzen; — dann hebt es notwendig das Subjekt auf, und es entsteht in ihm ein Leiden, es bezieht dieses Leiden notwendig auf einen Real-Grund im Nicht-Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich. — Oder es setzt das Subjekt, so hebt es notwendig das gesetzte Objekt auf, und es entsteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Tätigkeit des Subjekts bezogen wird, und die Vorstellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugt (die Vorstellung von einer Freiheit des Ich, welche in unsrer gegenwärtigen Folgerungsart allerdings eine bloß vorgestellte Freiheit ist). — So ist, von dem Mittelgliede aus, wie es kraft der Gesetze der Synthesis allerdings geschehen soll, das (ideale) Leiden
[I, 190] des Ich und die (ideale) unabhängige Tätigkeit des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, vollkommen erklärt und begründet.

Da aber das aufgestellte Gesetz offenbar eine Bestimmung (der Tätigkeit des Ich, als solcher) ist, so muß es einen Grund haben, und die Wissenschaftslehre hat den Grund desselben aufzuzeigen. Nun läßt sich, wenn man nicht durch eine neue Synthesis ein Mittelglied einschiebt, wie man doch soll, der Grund nur in den diese Bestimmung zunächst begrenzenden Momenten, dem Setzen des Ich oder seinem Leiden, suchen. Das erstere nimmt als Bestimmungsgrund an der quantitative Idealist, welcher jenes Gesetz zum Gesetze des Setzens überhaupt macht; das zweite der quantitative Realist, der es aus dem Leiden des Ich ab-

leitet. Nach dem ersten ist jenes Gesetz ein subjektives und ideales, das seinen Grund bloß im Ich hat; nach dem zweiten ein objektives und reales, das seinen Grund nicht im Ich hat. — Wo es ihn haben möge, oder ob es überhaupt einen habe, darüber ist die Untersuchung abgeschnitten. Freilich muß die als unerklärlich aufgestellte Affektion des Ich auf eine sie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geschieht bloß zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affektion erklärten Gesetze im Ich.

Es ist das Resultat unsrer soeben aufgestellten Synthesis, daß beide unrecht haben; daß jenes Gesetz weder ein bloß subjektives und ideales, noch ein bloß objektives und reales sei, sondern daß der Grund desselben im Objekt und Subjekt zugleich liegen müsse. Wie er aber in beiden liege, darüber ist die Untersuchung vor der Hand abgeschnitten, und wir bescheiden uns hierüber unsrer Unwissenheit; und das ist denn der kritische quantitative Idealismus, dessen Aufstellung wir oben versprachen. Da jedoch die oben gegebne Aufgabe noch nicht vollständig gelöst ist, und wir noch mehrere Synthesen vor uns haben, so dürfte wohl in der Zukunft sich etwas Bestimmteres über diese Art der Begründung sagen lassen.

b. Ebenso, wie wir den Begriff der Wirksamkeit behandelt haben, behandeln wir jetzt den Begriff der Substantialität; wir vereinigen synthetisch die Tätigkeit der Form und der Materie; dann die Form des bloßen Wechsels mit der Materie desselben; und endlich die dadurch entstandnen synthetischen Einheiten miteinander. [I, 191

α) Zuvörderst die Tätigkeit der Form und der Materie (in welchem Sinne diese Ausdrücke hier gebraucht werden, wird aus dem Obigen als bekannt vorausgesetzt).

Die Hauptsache, worauf es bei diesem Momente sowohl, als bei allen folgenden, eigentlich ankommt, ist, das Charakteristische der Substantialität richtig und bestimmt aufzufassen. (Wegen des Gegensatzes mit der Wirksamkeit.)[1]

Die Tätigkeit der Form in diesem besondern Wechsel ist nach dem Obigen ein Nicht-Setzen durch ein absolutes Setzen;

[1] (Wegen . . . Wirksamkeit.) fehlt in A und B.

— das Setzen eines Etwas als nichtgesetzt, durch das Setzen eines andern als gesetzt: Negation durch Affirmation. — Das Nichtgesetzte soll also doch gesetzt werden, es soll gesetzt werden, als nicht gesetzt. Es soll demnach nicht überhaupt vernichtet werden, wie im Wechsel der Wirksamkeit; sondern nur ausgeschlossen werden aus einer bestimmten Sphäre. Es ist demnach nicht durch das Setzen überhaupt negiert, sondern nur durch ein bestimmtes Setzen. Durch dieses Setzen, das in dieser seiner Funktion bestimmt, mithin als objektive Tätigkeit auch bestimmend ist, muß das (als gesetzt) Gesetzte gleichfalls bestimmt, d. h. es muß in eine bestimmte Sphäre gesetzt werden, als dieselbe ausfüllend. Und so läßt sich einsehen, wie durch ein solches Setzen ein anderes gesetzt werden könne, als nicht gesetzt; es wird nur in diese Sphäre nicht gesetzt, und eben dadurch in sie nicht gesetzt, oder von ihr ausgeschlossen, weil das in sie Gesetzte dieselbe ausfüllen soll. — Durch diese Handlung nun wird das Ausgeschloßne noch gar nicht in eine bestimmte Sphäre gesetzt; seine Sphäre bekommt dadurch schlechthin kein anderes Prädikat, als ein negatives; es ist nicht diese Sphäre. Was für eine es sein möge, oder ob es überhaupt eine bestimmte Sphäre sei, bleibt dadurch
[I, 192] allein gänzlich unausgemacht. — Also, der bestimmte Charakter der formalen Tätigkeit bei der Wechselbestimmung durch Substantialität ist ein Ausschließen von einer bestimmten, erfüllten, und insofern Totalität (des darin enthaltnen) habenden Sphäre.

Die Schwierigkeit dabei ist offenbar die, daß das Ausgeschloßne = B allerdings gesetzt, und nur in der Sphäre von A nicht gesetzt; die Sphäre von A aber als absolute Totalität gesetzt sein soll, woraus folgen würde, daß B überhaupt nicht gesetzt sein könne. Mithin muß die Sphäre von A gesetzt sein als Totalität und als Nicht-Totalität zugleich. Sie ist gesetzt als Totalität in Beziehung auf A; sie ist gesetzt als Nicht-Totalität in Beziehung auf das ausgeschloßne B. Nun aber ist die Sphäre von B selbst nicht bestimmt; sie ist

bloß negativ bestimmt, als die Sphäre Nicht-A. A würde mithin, wenn auf alles Rücksicht genommen wird, gesetzt als bestimmter, und insofern totaler, vollständiger Teil eines unbestimmten, und insofern nicht vollständigen Ganzen. Das Setzen einer solchen höhern, beide, die bestimmte und unbestimmte, in sich fassenden Sphäre wäre diejenige Tätigkeit, durch welche die soeben aufgestellte formale Tätigkeit möglich würde; mithin die Tätigkeit der Materie, die wir suchen.

(Es sei gegeben das bestimmte Stück Eisen = C, welches sich fortbewegt. Ihr setzt das Eisen schlechthin, wie es durch seinen bloßen Begriff (vermöge des Satzes A = A, § 1) gesetzt ist = A, als absolute Totalität, und findet in der Sphäre desselben die Bewegung = B nicht; ihr schließt demnach, durch das Setzen von A, B aus seiner Sphäre aus. Doch hebt ihr die Bewegung des Stücks Eisen = C nicht auf, ihr wollt ihre Möglichkeit gar nicht schlechthin leugnen: also ihr setzt sie außer der Sphäre von A in eine unbestimmte Sphäre, weil ihr gar nicht wißt, unter welcher Bedingung, und aus welchem Grunde das Stück Eisen = C sich bewegen möge. Die Sphäre A ist Totalität des Eisens, und ist es doch auch nicht, denn die Bewegung von [I, 193] C, das doch auch Eisen ist, ist darunter nicht mit befaßt. Ihr müßt demnach um beide Sphären eine höhere ziehen, die beides, bewegtes und unbewegtes Eisen, in sich fasse. Insofern das Eisen diese höhere Sphäre erfüllt, ist es Substanz (nicht insofern es die Sphäre A als solche erfüllt, wie man gewöhnlich irrig dafür hält; in dieser Rücksicht ist es Ding für sich bestimmt durch seinen bloßen Begriff, nach dem Satze A = A[1]); Bewegung und Nicht-Bewegung sind seine Akzidenzen. Daß ihm die Nicht-Bewegung in einem andern Sinne zukomme, als die Bewegung, und worauf das sich gründe, werden wir zu seiner Zeit sehen.)

Die Tätigkeit der Form bestimmt die der Materie, würde heißen: bloß insofern etwas von der absoluten Totalität aus-

[1] A und B kürzer: in dieser Rücksicht ist es Ding an sich

geschlossen, und als nicht enthalten in ihr gesetzt wird, kann eine umfassendere, aber unbestimmte Sphäre gesetzt werden; nur unter Bedingung des wirklichen Ausschließens ist eine höhere Sphäre möglich; kein Ausschließen, keine umfassendere Sphäre; d. h. kein Akzidens im Ich, kein Nicht-Ich. Der Sinn dieses Satzes ist sogleich klar, und wir setzen bloß einige Worte über seine Anwendung hinzu. — Das Ich ist ursprünglich gesetzt, als sich setzend; und das Sich-Setzen füllt insofern die Sphäre seiner absoluten Realität aus. Setzt es ein Objekt, so ist dieses objektive Setzen auszuschließen aus jener Sphäre, und in die entgegengesetzte des Sich-nicht-Setzens zu setzen. Ein Objekt setzen, und — sich nicht setzen, ist gleichbedeutend. Von dieser Handlung geht das gegenwärtige Räsonnement aus; es behauptet: das Ich setzt ein Objekt, oder es schließt etwas von sich aus, schlechthin weil es ausschließt, und aus keinem höhern Grunde: durch dieses Ausschließen nun wird erst die höhere Sphäre des Setzers überhaupt (davon abstrahiert, ob das Ich oder ein Nicht-Ich gesetzt werde) möglich. — Es ist klar, daß diese Folgerungsart idealistisch ist, und mit dem [I, 194] oben aufgestellten quantitativen Idealismus, nach welchem das Ich etwas als ein Nicht-Ich setzt, schlechthin, weil es dasselbe setzt, zusammentrifft. In einem solchen Systeme müßte demnach der Begriff der Substantialität gerade so erklärt werden, wie er soeben erklärt worden ist. — Es wird ferner im allgemeinen hier klar, daß das Sich-Setzen in doppelter Beziehung der Quantität vorkomme; einmal als absolute Totalität; einmal als bestimmter Teil einer unbestimmten Größe. Dieser Satz dürfte in der Zukunft höchst wichtige Folgen haben. — Ferner ist klar, daß durch die Substanz nicht das Dauernde, sondern das Allumfassende bezeichnet werde. Das Merkmal des Dauernden kommt der Substanz nur in einer sehr abgeleiteten Bedeutung zu.

Die Tätigkeit der Materie bestimmt und bedingt die der Form — würde heißen: die umfassendere Sphäre, als eine umfassendere (mithin mit den ihr untergeordneten Sphären des Ich und Nicht-Ich) ist schlechthin gesetzt; und dadurch

388

wird erst das Ausschließen, als wirkliche Handlung des Ich (unter einer noch hinzukommenden Bedingung), möglich. — Es ist klar, daß diese Folgerungsart auf einen Realismus führt, und zwar auf einen qualitativen Realismus. Ich und Nicht-Ich sind, als entgegengesetzte, gesetzt: das Ich ist überhaupt setzend; daß es unter einer gewissen Bedingung, wenn es nämlich das Nicht-Ich nicht setzt, sich setzt, ist zufällig und bestimmt durch den Grund des Setzens überhaupt, der nicht im Ich liegt. — Das Ich ist in dieser Folgerungsart ein vorstellendes Wesen, das sich nach der Beschaffenheit der Dinge an sich richten muß.

Aber keine Folgerungsart von beiden soll gelten, sondern beide sollen gegenseitig durcheinander modifiziert werden. Weil das Ich einiges von sich ausschließen soll, soll eine höhere Sphäre sein und gesetzt werden, und weil eine höhere Sphäre ist, und gesetzt ist, muß das Ich einiges von sich ausschließen. Kürzer: es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegensetzt; und das Ich setzt einiges sich entgegen, weil ein Nicht-Ich ist, und gesetzt wird. Keins [I, 195] begründet das andere, sondern beides ist eine und ebendieselbe Handlung des Ich, die bloß in der Reflexion unterschieden werden kann. — Es ist sogleich klar, daß dieses Resultat gleich sei dem oben aufgestellten Satze: der Ideal- und Real-Grund sind Eins und Ebendasselbe, und aus ihm sich erläutern lasse; daß demnach durch das gegenwärtige Resultat ebenso wie durch den genannten Satz der kritische Idealismus aufgestellt werde.

β) Die Form des Wechsels in der Substantialität, und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Die Form des Wechsels besteht im gegenseitigen Ausschließen und Ausgeschlossenwerden der Wechselglieder durcheinander. Wird A gesetzt, als absolute Totalität, so wird B aus de Sphäre desselben ausgeschlossen, und gesetzt in die unbestimmte, aber bestimmbare Sphäre B. — Umgekehrt, so wie B gesetzt wird (auf B als gesetzt, reflektiert wird), wird A ausgeschlossen aus der absoluten Totalität, nämlich nicht mehr unter den Begriff derselben

subsumiert,[1] die Sphäre A ist nun nicht mehr absolute Totalität, sondern sie ist zugleich mit B Teil einer unbestimmten, aber bestimmbaren Sphäre. — Das letztere ist wohl zu merken und richtig aufzufassen, denn darauf kommt alles an. — Also die Form des Wechsels ist gegenseitiges Ausschließen der Wechselglieder von der absoluten Totalität.

(Setzet Eisen überhaupt und an sich; so habt ihr einen bestimmten vollständigen Begriff, der seine Sphäre füllt. Setzet das Eisen sich fortbewegend; so habt ihr ein Merkmal, das in jenem Begriffe nicht liegt, und demnach von ihm ausgeschlossen ist. Wie ihr aber diese Bewegung doch dem Eisen zuschreibt; so gilt der vorher bestimmte Begriff des Eisens nicht mehr als bestimmt, sondern bloß als bestimmbar[2]; es fehlt in ihm eine Bestimmung, die ihr zu seiner Zeit als Anziehbarkeit durch den Magnet bestimmen werdet.)

[I, 196] Die Materie des Wechsels anbelangend, ist sogleich klar, daß in der Form desselben, wie sie soeben dargelegt worden, unbestimmt bleibt, welches die eigentliche Totalität sei: Soll B ausgeschlossen werden, so füllt die Sphäre von A die Totalität; soll im Gegenteile B gesetzt werden, so füllen beide Sphären, die von B und von A die zwar unbestimmte; aber bestimmbare Totalität. (Daß auch die letztere Sphäre des A und B noch zu bestimmen sei, davon wird hier gänzlich abstrahiert.) Diese Unbestimmtheit kann nicht bleiben. Die Totalität in beider Rücksicht ist Totalität. Hat nun nicht jede noch außer diesem ein anderes Merkmal, wodurch sie voneinander zu unterscheiden sind, so ist der ganze postulierte Wechsel unmöglich; denn dann ist die Totalität Eins, und es ist nur Ein Wechselglied; mithin überhaupt kein Wechsel. (Faßlicher, aber weniger stringent! — Denkt euch als Zuschauer dieses wechselseitigen Ausschließens. Wenn ihr die zwiefache Totalität nicht unter-

[1] Die Worte: nicht mehr unter . . . subsumiert, fehlen in A und B.

[2] A und B: so ist der vorher bestimmte . . . nicht mehr bestimmt . . . bloß bestimmbar

scheiden könnt, zwischen welcher der Wechsel schwebt, so ist für euch kein Wechsel. Ihr könnt sie aber nicht unterscheiden, wenn nicht außer beiden, insofern sie nichts als Totalität sind, irgendein X liegt, nach welchem ihr euch orientiert.) Mithin wird zum Behuf der Möglichkeit des postulierten Wechsels die Bestimmbarkeit der Totalität, als solcher, vorausgesetzt; es wird vorausgesetzt, daß man beide Totalitäten an irgend etwas unterscheiden könne; und diese Bestimmbarkeit ist die Materie des Wechsels, dasjenige, woran der Wechsel fortläuft, und wodurch einzig und allein er fixiert wird.

(Wenn ihr das Eisen, etwa so wie es durch die gemeine Erfahrung ohne gelehrte Kenntnis der Naturlehre gegeben ist, an sich, d. h. isoliert, und außer aller euch bemerkbaren Verbindung mit etwas außer demselben, unter anderm auch als beharrlich an seinem Orte setzt, so gehört die Bewegung nicht in den Begriff desselben, und ihr habt, wenn es euch in der Erscheinung als sich fortbewegend gegeben wird, ganz recht, wenn ihr diese Bewegung auf etwas außer demselben bezieht. Aber wenn ihr denn doch die [I, 197] Bewegung dem Eisen zuschreibt, worin ihr gleichfalls recht habt, so ist jener Begriff nicht mehr vollständig, und ihr habt in dieser Rücksicht ihn weiter zu bestimmen, und z. B. die Anziehbarkeit durch den Magnet in seinen Umfang zu setzen. — Das macht einen Unterschied. Wenn ihr von dem ersten Begriffe ausgeht, so ist die Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich, und nur die Bewegung in ihm ist zufällig; geht ihr aber von dem zweiten Begriffe aus, so ist die Beharrlichkeit sowohl zufällig, als die Bewegung; denn die erstere steht gerade so unter der Bedingung der Abwesenheit, als die letztere unter der Bedingung der Anwesenheit eines Magnets. Ihr seid also desorientiert, wenn ihr nicht einen Grund angeben könnt, warum ihr vom ersten, und nicht vom zweiten Begriffe oder umgekehrt, ausgehen mußtet; d. i. im allgemeinen, wenn sich nicht auf irgendeine Art bestimmen läßt, auf welche Totalität man zu reflektieren habe, ob auf die schlechthin gesetzte

und bestimmte, oder auf die durch diese und das Ausgeschloßne entstandne bestimmbare, oder auf beide.)

Die Form des Wechsels bestimmt seine Materie, würde heißen: das gegenseitige Ausschließen ist es, welches die Totalität in dem eben aufgestellten Sinne bestimmt, d. i. welches andeutet, welche von beiden möglichen Totalitäten absolute Totalität sei, und von welcher ausgegangen werden müsse. Dasjenige, welches ein anderes von der Totalität ausschließt, ist, insofern es ausschließt, die Totalität; und umgekehrt; und weiter gibt es gar keinen Bestimmungsgrund derselben. — Wird durch das schlechthin gesetzte A ausgeschlossen B, so ist insofern A Totalität; und wird auf B reflektiert, und demnach A nicht als Totalität betrachtet, so ist insofern A + B, das an sich unbestimmt ist, die bestimmbare Totalität. Bestimmtes oder Bestimmbares ist Totalität, nachdem man es nun nimmt. — Zwar scheint in diesem Resultate nichts Neues, sondern gerade das, was [I, 198] wir vor der Synthesis vorher auch wußten, gesagt zu sein; aber vorher hatten wir doch Hoffnung, irgendeinen Bestimmungsgrund zu finden. Durch das gegenwärtige Resultat aber wird diese Hoffnung völlig abgeschnitten; seine Bedeutung ist negativ, und es sagt uns: es ist überhaupt gar kein Bestimmungsgrund möglich, als durch Relation.

(Im vorigen Beispiel kann man von dem schlechthin gesetzten Begriffe des Eisens ausgehen, so ist die Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich; oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben, so ist sie ein Akzidens. Beides ist recht, je nachdem man es nimmt, und es läßt hierüber sich gar keine bestimmende Regel geben. Der Unterschied ist lediglich relativ.)

Die Materie des Wechsels bestimmt seine Form, würde heißen: die Bestimmbarkeit der Totalität, im erklärten Sinne, die demnach gesetzt ist, da sie etwas anderes bestimmen soll (d. i. die Bestimmung ist wirklich möglich, und es gibt irgendein X, nach welchem sie geschieht, mit dessen Aufsuchung wir es aber hier nicht zu tun haben), bestimmt das gegenseitige Ausschließen. Eins von beiden,

entweder das Bestimmte, oder das Bestimmbare, ist absolute Totalität, und das andere ist es dann nicht; und es gibt daher auch ein absolutes Ausgeschloßne, dasjenige, welches durch jene Totalität ausgeschlossen wird. Ist z. B. das Bestimmte — absolute Totalität, so ist das dadurch Ausgeschloßne das absolut Ausgeschloßne. — Also — das ist das Resultat der gegenwärtigen Synthesis — es gibt einen absoluten Grund der Totalität, und dieselbe ist nicht lediglich relativ.

(Im obigen Beispiele — es ist nicht gleichgültig, ob man von dem bestimmten Begriffe des Eisens, oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben ausgehen, und ob man die Beharrlichkeit am Orte für ein Wesentliches desselben oder für etwas Zufälliges halten wolle. Gesetzt es müßte, aus irgendeinem Grunde, von dem bestimmten Begriffe des Eisens [I, 199] ausgegangen werden, so ist nur die Bewegung ein absolutes Akzidens, nicht aber die Beharrlichkeit.)

Keins von beiden soll das andre, sondern beide sollen sich gegenseitig bestimmen, heißt: — um ohne lange Umschweife zur Sache zu kommen — absoluter und relativer Grund der Totalitätsbestimmung sollen Eins und ebendasselbe sein; die Relation soll absolut, und das Absolute soll nichts weiter sein, als eine Relation.

Wir suchen dieses höchst wichtige Resultat deutlich zu machen. — Durch die Bestimmung der Totalität wird zugleich das Auszuschließende bestimmt, und umgekehrt: das ist auch eine Relation, aber über sie ist keine Frage. Die Frage ist: welche von beiden möglichen Bestimmungsarten ist anzunehmen und festzusetzen? Hierauf wurde im ersten Gliede geantwortet: keine von beiden; es gibt hierbei gar keine bestimmte Regel, als die: nimmt man die eine an, so kann man insofern die andere nicht annehmen, und umgekehrt; welche von beiden aber man annehmen solle, darüber läßt sich nichts festsetzen. Im zweiten Gliede wurde geantwortet: es ist eine von beiden anzunehmen, und es muß darüber eine Regel geben. Welches aber diese Regel sei, mußte natürlich unentschieden bleiben, weil Bestimmbarkeit, nicht

aber Bestimmung, der Bestimmungsgrund des Auszuschließenden sein sollte.

Beide Sätze werden durch den gegenwärtigen vereinigt; es wird demnach durch ihn behauptet: es sei allerdings eine Regel, aber nicht eine solche, die eine von beiden Bestimmungsarten, sondern die beide, als gegenseitig durcheinander zu bestimmend, aufstelle. — Keine einzelne von den bis jetzt als solche betrachteten ist die gesuchte Totalität, sondern beide gegenseitig durcheinander bestimmt machen erst diese Totalität. Also — von einer Relation beider Bestimmungsarten, der durch Relation, und der absoluten, ist die Rede; und durch diese Relation wird [I, 200] erst die gesuchte Totalität aufgestellt. Nicht A soll die absolute Totalität sein, auch nicht A + B, sondern A bestimmt durch A + B. Das Bestimmbare soll durch das Bestimmte, das Bestimmte soll durch das Bestimmbare bestimmt werden; und die hieraus entstehende Einheit ist die Totalität, welche wir suchen. — Es ist klar, daß dieses das Resultat unserer Synthesis sein mußte; aber es ist etwas schwerer zu verstehen, was dadurch gesagt werden möge.

Das Bestimmte und das Bestimmbare sollen sich gegenseitig bestimmen, heißt offenbar: die Bestimmung des zu Bestimmenden besteht eben darin, daß es ein Bestimmbares sei. Es ist ein Bestimmbares, und weiter nichts; darin besteht sein ganzes Wesen. — Diese Bestimmbarkeit nun ist die gesuchte Totalität, d. h. die Bestimmbarkeit ist ein bestimmtes Quantum, sie hat ihre Grenzen, über welche hinaus keine Bestimmung weiter stattfindet; und innerhalb dieser Grenzen liegt alle mögliche Bestimmbarkeit.

Wir wenden dieses Resultat an auf den vorliegenden Fall, und es wird sogleich alles klar sein. — Das Ich setzt sich. Darin besteht die schlechthin gesetzte Realität desselben; die Sphäre dieser Realität ist erschöpft, und enthält daher absolute Totalität (der schlechthin gesetzten Realität des Ich). Das Ich setzt ein Objekt. Notwendig muß dieses objektive Setzen ausgeschlossen werden aus der Sphäre des Sich-Setzens des Ich. Doch soll dieses objektive Setzen dem Ich

zugeschrieben werden; und dadurch erhalten wir dann die Sphäre A + B als (bis jetzt unbegrenzte) Totalität der Handlungen des Ich. — Nach der gegenwärtigen Synthesis sollen beide Sphären sich gegenseitig bestimmen: A gibt, was es hat, absolute Grenze; A + B gibt, was es hat, Gehalt. Und nun ist das Ich setzend ein Objekt, und dann nicht das Subjekt; oder das Subjekt, und dann nicht ein Objekt, — insofern es sich setzt, als setzend nach dieser Regel. Und so fallen beide Sphären ineinander, und füllen erst vereint eine einzige begrenzte Sphäre aus; und insofern besteht die Bestimmung des Ich in der Bestimmbarkeit durch Subjekt und Objekt. [I, 201]

Bestimmte Bestimmbarkeit ist die Totalität, die wir suchten, und eine solche nennt man eine Substanz. — Keine Substanz ist als solche möglich, wenn nicht erst aus dem schlechthin Gesetzten, hier aus dem Ich, das nur sich setzt, herausgegangen, d. i. wenn nicht etwas von demselben ausgeschlossen wird, hier ein gesetztes Nicht-Ich, oder ein Objekt. — Aber die Substanz, die als solche nichts weiter als Bestimmbarkeit, aber doch eine bestimmte, fixierte, festgesetzte Bestimmbarkeit sein soll, bleibt unbestimmt, und ist keine Substanz (nichts Allumfassendes), wenn sie nicht wieder durch das schlechthin Gesetzte bestimmt wird, hier durch das Sich-Setzen. Das Ich setzt sich als: sich setzend dadurch, daß es das Nicht-Ich ausschließt, oder das Nicht-Ich setzend, dadurch, daß es sich ausschließt. — Sich Setzen kommt hier zweimal vor; aber in sehr verschiedener Rücksicht. Durch das erstere wird ein unbedingtes, durch das letztere ein bedingtes und durch ein Ausschließen des Nicht-Ich bestimmbares Setzen bezeichnet.

(Die Bestimmung des Eisens an sich sei Beharrlichkeit am Orte, so ist die Veränderung des Orts dadurch ausgeschlossen; und das Eisen ist insofern nicht Substanz, denn es ist nicht bestimmbar. Nun aber soll die Veränderung des Orts dem Eisen zugeschrieben werden. Dies ist nicht möglich in der Bedeutung, daß die Beharrlichkeit am Orte dadurch ganz aufgehoben würde, denn dann würde

das Eisen selbst, so wie es gesetzt ist, dadurch aufgehoben; mithin die Veränderung des Orts dem Eisen nicht zugeschrieben, welches der Forderung widerspricht. Also die Beharrlichkeit kann nur zum Teil aufgehoben werden, und die Veränderung des Orts wird durch die Beharrlichkeit bestimmt und begrenzt, d. i. die Ortsveränderung findet nur statt in der
[I, 202] Sphäre einer gewissen Bedingung (etwa der Anwesenheit eines Magnets), und findet nicht statt außer dieser Sphäre. Außer dieser Sphäre findet wiederum statt die Beharrlichkeit. — Wer sieht nicht, daß Beharrlichkeit hier in zwei sehr verschiednen Bedeutungen vorkomme, das eine Mal unbedingt, das zweite Mal bedingt durch die Abwesenheit eines Magnets?)

Um in Anwendung des oben aufgestellten Grundsatzes weiter fortzugehen — so wie A + B bestimmt ist durch A, ist B selbst bestimmt, denn es gehört in den Umfang des nunmehr bestimmten Bestimmbaren; und A ist nun selbst, wie eben gezeigt worden, ein Bestimmbares. Insofern nun B selbst bestimmt ist, kann auch durch dasselbe A + B bestimmt werden, und da eine absolute Relation stattfinden — nur sie die gesuchte Totalität ausfüllen soll, so muß es dadurch bestimmt werden. Mithin wird, wenn A + B gesetzt, und insofern A unter die Sphäre des Bestimmbaren gesetzt ist, A + B hinwiederum bestimmt durch B.

Dieser Satz wird sogleich klar werden, wenn wir ihn auf den vorliegenden Fall anwenden. — Das Ich soll etwas von sich ausschließen: dies ist die bisher als das erste Moment des ganzen in der Untersuchung begriffenen Wechsels betrachtete Handlung. Ich folgere weiter — und da ich hier im Gebiete des Grundes bin, so habe ich das Recht weiter zu folgern —, soll das Ich jenes Etwas von sich ausschließen, so muß dasselbe in ihm, vor dem Ausschließen, d. i. unabhängig von dem Ausschließen gesetzt sein; also es ist, da wir keinen höhern Grund anführen können, schlechthin gesetzt. Gehen wir von diesem Punkte aus, so ist das Ausschließen des Ich etwas in dem schlechthin Gesetzten, insofern es das ist, nicht Gesetztes, und muß aus der Sphäre

desselben ausgeschlossen werden; es ist ihm nicht wesentlich. (Es ist dem Objekte, wenn dasselbe gleich auf eine uns völlig unbegreifliche Art in dem Ich (für das mögliche Ausschließen) gesetzt, und insofern allerdings ein Objekt sein soll, zufällig, daß es ausgeschlossen, und, — wie [I, 203] sich ferner ergeben wird, zur Folge dieses Ausschließens vorgestellt wird. Es wäre an sich, — nicht außer dem Ich, aber im Ich, — ohne dieses Ausschließen vorhanden. Das Objekt überhaupt (hier B) ist das Bestimmte: das Ausgeschlossensein durch das Subjekt (hier B + A) ist das Bestimmbare. Das Objekt kann ausgeschlossen sein oder auch nicht, und bleibt in dem obigen Sinne immer Objekt. — Hier kommt das Gesetztsein des Objekts zweimal vor; aber wer sieht nicht, in welchen verschiedenen Bedeutungen: einmal unbedingt, und schlechthin; einmal unter Bedingung eines Ausgeschlossenseins durch das Ich?)

(Aus dem als beharrlich gesetzten Eisen soll die Bewegung ausgeschlossen werden. Die Bewegung war im Eisen, laut seines Begriffs, nicht gesetzt, sie soll jetzt vom Eisen ausgeschlossen werden; sie muß demnach unabhängig von diesem Ausschließen gesetzt, und zwar, in Rücksicht auf das Nichtgesetztsein durch das Eisen, schlechthin gesetzt sein. [Das heißt — faßlicher, aber weniger stringent — soll man die Bewegung dem Eisen entgegensetzen, so muß sie schon bekannt sein. Durch das Eisen aber soll sie nicht bekannt sein. Mithin ist sie anderwärts her bekannt; und, da wir hier auf gar nichts weiter Rücksicht nehmen, als auf Eisen und Bewegung, — ist sie schlechthin bekannt.] Gehen wir von diesem Begriffe der Bewegung aus, so ist es für ihn zufällig, daß er unter andern auch dem Eisen zukomme. Er ist das Wesentliche, und das Eisen ist für ihn das Zufällige. Es ist gesetzt die Bewegung schlechthin. Von ihrer Sphäre wird ausgeschlossen das Eisen, als beharrlich am Orte. Jetzt wird die Beharrlichkeit aufgehoben, und dem Eisen Bewegung zugeschrieben. — Hier kommt der Begriff der Bewegung zweimal vor: einmal unbedingt;

das zweite Mal bedingt durch die Aufhebung der Beharrlichkeit im Eisen.)

[I, 204] Also — und das war der oben aufgestellte synthetische Satz — die Totalität besteht bloß in der vollständigen Relation, und es gibt überhaupt nichts an sich Festes, was dieselbe bestimme. Die Totalität besteht in der Vollständigkeit eines Verhältnisses, nicht aber einer Realität.

(Die Glieder des Verhältnisses, einzeln betrachtet, sind die Akzidenzen, ihre Totalität ist Substanz, wie schon oben gesagt worden. — Hier ist nur noch das für diejenigen ausdrücklich aufzustellen, welche eine so leichte Folgerung nicht selbst zu ziehen vermögen, daß in der Substanz gar nichts Fixiertes zu denken ist, sondern ein bloßer Wechsel. — Soll eine Substanz bestimmt — welches sattsam erörtert worden — oder soll etwas Bestimmtes als Substanz gedacht werden; so muß der Wechsel freilich von irgendeinem Gliede ausgehen, welches insofern fixiert ist, inwiefern der Wechsel bestimmt werden soll. Aber es ist nicht absolut fixiert; denn ich kann ebensowohl von seinem entgegengesetzten Gliede ausgehen; und dann ist eben dasjenige Glied, was vorher wesentlich, festgesetzt, fixiert war, zufällig; wie sich aus den obigen Beispielen erläutern läßt. Die Akzidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz; und es ist in derselben gar nichts weiter enthalten, als die Akzidenzen: die Substanz, analysiert, gibt die Akzidenzen, und es bleibt nach einer vollständigen Analyse der Substanz gar nichts übrig, außer den[1] Akzidenzen. An ein dauerndes Substrat, an einen etwaigen Träger der Akzidenzen, ist nicht zu denken; irgendein Akzidens, welches du nun eben wählst, ist[2] jedesmal sein eigner und des entgegengesetzten Akzidens Träger, ohne daß es dazu noch eines besondern Trägers bedürfte. — Das setzende Ich, durch das wunderbarste seiner Vermögen, das wir zu seiner Zeit näher bestimmen werden, hält das schwindende Akzidens so lange fest, bis es dasjenige,

[1] A und B: übrig, als

[2] A und B: denken; das eine Akzidens ist

wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat. — Dieses fast immer verkannte Vermögen ist es, was aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft, — was zwischen Momente, die sich gegenseitig aufheben müßten, eintritt, und dadurch beide erhält; — es ist dasjenige, was allein Leben [I, 205] und Bewußtsein, und insbesondre Bewußtsein als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles tut es lediglich dadurch, daß es an sich und in sich Akzidenzen fortleitet, die keinen gemeinschaftlichen Träger haben, noch haben könnten, weil sie sich gegenseitig vernichten würden.)

γ) Die Tätigkeit, als synthetische Einheit, und der Wechsel, als synthetische Einheit, sollen sich wechselseitig bestimmen, und selbst eine synthetische Einheit ausmachen.

Die Tätigkeit, als synthetische Einheit, wird am kürzesten beschrieben durch ein absolutes Zusammenfassen und Festhalten Entgegengesetzter, eines Subjektiven und Objektiven, in dem Begriffe der Bestimmbarkeit, in welchem sie doch auch entgegengesetzt sind. (Zur Erläuterung und Aufstellung eines höhern umfassenden Gesichtspunktes vergleiche man die hier bezeichnete Synthesis mit der oben (§ 3) angestellten Vereinigung des Ich und Nicht-Ich überhaupt durch Quantität. So wie dort zuvörderst das Ich, der Qualität nach als absolute Realität schlechthin gesetzt wurde; so wird hier etwas, d. h. ein durch Quantität bestimmtes, schlechthin in das Ich gesetzt, oder das Ich wird schlechthin gesetzt, als bestimmte Quantität; es wird etwas Subjektives gesetzt, als ein schlechthin Subjektives; und dieses Verfahren ist eine Thesis, und zwar eine quantitative Thesis, zum Unterschied von der obigen qualitativen. Alle Handlungsweisen des Ich aber müssen von einem thetischen Verfahren ausgehen. [In dem theoretischen Teile der Wissenschaftslehre nämlich, und innerhalb der Begrenzung, welche wir uns hier durch unsern Grundsatz vorgeschrieben haben, ist es eine Thesis, weil wir um jener Begrenzung willen nicht weiter vorwärts gehen können; ob sich gleich, wenn wir einst diese Grenze durchbrechen werden, zeigen dürfte, daß es gleichfalls eine auf die höchste

[I, 206] Thesis zurückzuführende Synthesis sei.] So wie oben dem Ich überhaupt entgegengesetzt wurde ein Nicht-Ich, als entgegengesetzte Qualität, so wird hier dem Subjektiven entgegengesetzt ein Objektives, durch das bloße Ausschließen desselben aus der Sphäre des Subjektiven; also bloß durch und vermittelst der Quantität (der Begrenzung, der Bestimmung), und dieses Verfahren ist eine quantitative Antithesis, so wie das obige eine qualitative war. Nun soll aber weder das Subjektive durch das Objektive, noch das Objektive durch das Subjektive vernichtet werden, ebensowenig, als oben das Ich überhaupt durch das Nicht-Ich, oder umgekehrt, aufgehoben werden sollte; sondern beide sollen nebeneinander bestehen. Sie müssen demnach synthetisch vereinigt werden, und werden es durch das Dritte, worin sie sich beide gleich sind, durch die Bestimmbarkeit. Beide — nicht das Subjekt und Objekt an sich — aber das durch Thesis und Antithesis gesetzte Subjektive und Objektive, sind gegenseitig durcheinander bestimmbar, und bloß insofern sie das sind, können sie zusammengefaßt, und durch das in der Synthesis tätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixiert und festgehalten werden. — Aber gerade wie oben, ist die Antithesis nicht möglich ohne Thesis, weil nur dem Gesetzten entgegengesetzt werden kann; aber auch selbst die hier geforderte Thesis ist ihrer Materie nach nicht möglich, ohne die Materie der Antithesis; denn ehe etwas schlechthin bestimmt, d. i. der Begriff der Quantität darauf angewendet werden kann, muß es der Qualität nach vorhanden sein. Es muß also überhaupt etwas da sein, in welchem das tätige Ich eine Grenze für das Subjektive absteckt, und das übrige dem Objektiven überläßt. — Der Form nach aber ist, gerade wie oben, die Antithesis nicht möglich ohne die Synthesis; weil außerdem durch die Antithesis das Gesetzte aufgehoben, mithin die Antithesis keine Antithesis, sondern selbst eine Thesis sein würde; also sind alle drei Handlungen nur Eine
[I, 207] und ebendieselbe Handlung; und bloß in der Reflexion über sie können die einzelnen Momente dieser Einen Handlung unterschieden werden.)

400

Den bloßen Wechsel anbelangend — wenn die Form desselben, das gegenseitige Ausschließen der Wechselglieder, und die Materie, die umfassende Sphäre, welche beide, als sich ausschließende, in sich enthält, synthetisch vereinigt werden, ist das gegenseitige Ausschließen selbst die umfassende Sphäre, und die umfassende Sphäre ist selbst das gegenseitige Ausschließen, d. i. der Wechsel besteht in der bloßen Relation; es ist weiter gar nichts da, als das gegenseitige Ausschließen, die eben genannte Bestimmbarkeit. — Es ist leicht, einzusehen, daß dies das synthetische Mittelglied sein mußte; aber es ist etwas schwerer, sich bei einer bloßen Bestimmbarkeit, einer bloßen Relation, ohne etwas, das in Relation steht (von welchem Etwas hier, und im ganzen theoretischen Teile der Wissenschaftslehre, überhaupt gänzlich zu abstrahieren ist), etwas einzubilden, das nicht absolut Nichts sei. Wir leiten die Einbildungskraft, so gut wir es vermögen. — A und B (es ist schon bekannt, daß eigentlich A + B bestimmt durch A, und das gleiche A + B bestimmt durch B dadurch bezeichnet werden, aber für unsern Zweck können wir davon abstrahieren, und sie geradezu A und B nennen), A und B also sind entgegengesetzt, und wenn das eine gesetzt ist, kann das andre nicht gesetzt sein: und dennoch sollen sie, und zwar nicht etwa nur zum Teil, wie bisher gefordert worden ist, sondern ganz, und als entgegengesetzte, beisammen stehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben; und die Aufgabe ist, dies zu denken. Aber sie können auf gar keine Art, und unter keinem möglichen Prädikate zusammen gedacht werden, als lediglich, inwiefern sie sich gegenseitig aufheben. A ist nicht zu denken, und B ist nicht zu denken; aber das Zusammentreffen, — Eingreifen beider ist zu denken, und bloß dieses ist ihr Vereinigungspunkt.

(Setzet in den physischen Punkt X im Zeitmomente A Licht, [I, 208] und Finsternis in den unmittelbar darauf folgenden Zeitmoment B: so ist Licht und Finsternis scharf voneinander geschieden, wie es sein soll. Aber die Momente A und B begrenzen sich unmittelbar, und es ist zwischen ihnen keine

Lücke. Bildet euch ein die scharfe Grenze zwischen beiden Momenten = Z. Was ist in Z? Nicht Licht; denn das ist im Momente A, und Z ist nicht = A; und ebensowenig Finsternis, denn diese ist im Momente B. Mithin keins von beiden. — Aber ich kann ebensowohl sagen: es ist in ihm beides, denn wenn zwischen A und B keine Lücke ist, so ist auch zwischen Licht und Finsternis keine Lücke, mithin berühren sie sich beide in Z unmittelbar. — — Man könnte sagen, ich dehne in der letztern Folgerungsart Z, das nur Grenze sein sollte, durch die Einbildungskraft selbst zu einem Momente aus; und so ist es allerdings. [Die Momente A und B sind selbst auf keine andere Art entstanden, als durch eine solche Ausdehnung vermittelst der Einbildungskraft.] Ich kann demnach Z durch die bloße Einbildungskraft ausdehnen; und muß es, wenn ich mir die unmittelbare Begrenzung der Momente A und B denken will — und es ist hier zugleich ein Experiment mit dem wunderbaren Vermögen der produktiven Einbildungskraft in uns angestellt worden, welches in kurzem erklärt werden wird, ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären läßt — und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte.)

a) Die soeben erklärte Tätigkeit bestimmt den Wechsel, den wir erklärt haben, würde heißen: das Zusammentreffen der Wechselglieder, als solcher, steht unter der Bedingung einer absoluten Tätigkeit des Ich, vermittelst welcher dasselbe ein Objektives und Subjektives entgegensetzt, und beide vereinigt. Nur im Ich, und lediglich kraft jener Handlung des Ich sind sie Wechselglieder; lediglich im Ich, und kraft jener Handlung des Ich treffen sie zusammen.

[I, 209] Es ist klar, daß der aufgestellte Satz idealistisch ist. Wird die hier aufgestellte Tätigkeit für die das Wesen des Ich, insofern dasselbe eine Intelligenz ist, erschöpfende genommen, wie sie dafür allerdings, nur unter einigen Einschränkungen, genommen werden muß, so besteht das Vorstellen darin, daß das Ich ein Subjektives setze, und diesem Subjektiven ein anderes als ein Objektives entgegensetze, usw.; und so sehen

wir den Anfang zu einer Reihe der Vorstellungen in dem empirischen Bewußtsein. Oben wurde aufgestellt ein Gesetz der Mittelbarkeit des Setzens, und nach diesem konnte, wie es allerdings hier auch gültig bleibt, kein Objektives gesetzt werden, ohne daß ein Subjektives, und kein Subjektives, ohne daß ein Objektives aufgehoben werde; und hieraus würde sich denn der Wechsel der Vorstellungen haben erklären lassen. Hier kommt die Bestimmung hinzu, daß beide synthetisch vereinigt, daß beide durch Einen und denselben Akt des Ich gesetzt werden sollen; und hieraus würde sich denn die Einheit desjenigen, worin der Wechsel ist, bei dem Entgegengesetztsein des Wechselnden, erklären lassen, welches durch das Gesetz der bloßen Mittelbarkeit nicht möglich war. Und so hätte man denn eine Intelligenz mit allen ihren möglichen Bestimmungen bloß und lediglich durch absolute Spontaneität. Das Ich wäre so beschaffen, wie es — setzte, wie es — sich setzte, und weil es sich, als so beschaffen, setzte. — Aber man gehe zurück in der Reihe, so weit man will, so muß man zuletzt doch auf ein im Ich schon Vorhandnes kommen, in welchem einiges als subjektiv bestimmt, ein anderes als objektiv demselben entgegengesetzt wird. Das Vorhandensein dessen, was subjektiv sein soll, ließe sich zwar aus dem Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst erklären, nicht aber das Vorhandensein dessen, was objektiv sein soll; denn ein solches ist durch das Setzen des Ich schlechthin nicht gesetzt. — Der aufgestellte Satz erklärt demnach nicht vollständig, was erklärt werden soll.

b) Der Wechsel bestimmt die Tätigkeit, würde heißen: zwar [I, 210] nicht durch das reelle Vorhandensein Entgegengesetzter, aber doch durch ihr bloßes Zusammentreffen oder Sichberühren im Bewußtsein, wie es soeben erklärt worden, wird das Entgegensetzen und Zusammenfassen durch die Tätigkeit des Ich möglich: jenes Zusammentreffen ist die Bedingung dieser Tätigkeit. Es kommt nur darauf an, dieses richtig zu verstehen.

Es wurde soeben gegen die aufgestellte idealistische Erklärungsart erinnert: soll im Ich etwas als ein Subjektives

bestimmt, und ein anderes als objektiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden, so muß erklärt werden, wie das Letztere, Auszuschließende, im Ich vorhanden sein könne, und das läßt sich nach jener Folgerungsart nicht erklären. Dieser Einwurf wird durch den gegenwärtigen Satz dahin beantwortet: das auszuschließende Objektive braucht gar nicht vorhanden zu sein; es darf nur bloß, daß ich mich so ausdrücke, ein Anstoß für das Ich vorhanden sein, d. h. das Subjektive muß, aus irgendeinem nur außer der Tätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Unmöglichkeit des weitern Ausdehnens machte denn aus — den beschriebenen bloßen Wechsel, oder das bloße Eingreifen; er begrenzte nicht, als tätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen. Alle Begrenzung aber geschieht durch Gegensatz; mithin müßte das Ich, eben um jener Aufgabe eine Genüge zu tun, etwas Objektives dem zu begrenzenden Subjektiven entgegensetzen, und dann beide synthetisch vereinigen, wie soeben gezeigt worden; und so ließe sich denn die ganze Vorstellung ableiten. Diese Erklärungsart ist, wie sogleich in die Augen fällt, realistisch; nur liegt ihr ein weit abstrakterer Realismus zum Grunde, als alle die vorher aufgestellten; nämlich es wird in ihm nicht ein außer dem Ich vorhandnes Nicht-Ich, und nicht einmal eine im Ich vorhandne Bestimmung, sondern bloß die Aufgabe für eine durch dasselbe selbst in sich vorzunehmende Bestimmung, oder die bloße Bestimmbarkeit des Ich angenommen. [I, 211]

Man dürfte einen Augenblick glauben, diese Aufgabe der Bestimmung sei ja selbst eine Bestimmung, und das gegenwärtige Räsonnement sei von dem oben aufgestellten quantitativen Realismus, der das Vorhandensein einer Bestimmung annahm, in nichts verschieden. Aber der Unterschied ist sehr einleuchtend darzutun. Dort war die Bestimmung gegeben; hier soll sie erst durch die Spontaneität des tätigen Ich vollendet werden. (Wenn es erlaubt ist, einige Blicke vorwärts zu tun, so läßt der Unterschied sich noch bestimmter angeben. Nämlich im praktischen Teile wird sich zeigen, daß

die Bestimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist. Nun ist ein Gefühl allerdings eine Bestimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich, welches sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich; und von diesem allein ist doch hier die Rede. Mithin ist jene Aufgabe zur Bestimmung nicht die Bestimmung selbst.)

Das gegenwärtige Räsonnement hat den Fehler alles Realismus, daß es das Ich bloß als ein Nicht-Ich betrachtet, und daher den Übergang vom Nicht-Ich zum Ich, der erklärt werden sollte, nicht erklärt. Geben wir zu, was gefordert wird, so ist die Bestimmbarkeit des Ich, oder die Aufgabe, daß das Ich bestimmt werden solle, allerdings gesetzt, aber ohne alles Zutun des Ich; und es ließe sich daraus nun wohl erklären, wie das Ich durch und *für etwas außer dem Ich*, nicht aber, wie es durch und *für das Ich bestimmbar sein könne* (wie jene Aufgabe zur Bestimmung je zu seiner Wissenschaft gelangen könne, so daß es sich nun selbst mit Wissen darnach bestimmte)[1], da doch das letztere gefordert wird. Das Ich ist vermöge seines Wesens nur insofern bestimmbar, als es sich bestimmbar setzt, und nur insofern kann es sich bestimmen; wie aber dies möglich sei, wird durch die aufgestellte Folgerungsart nicht erklärt.

c) Beide Folgerungsarten sollen synthetisch vereinigt wer- [I, 212]
den; die Tätigkeit und der Wechsel sollen sich gegenseitig bestimmen.

Es konnte nicht angenommen werden, daß der Wechsel, oder ein bloßer, ohne alles Zutun des setzenden Ich vorhandner Anstoß dem Ich die Aufgabe gebe, sich zu begrenzen, weil das zu Erklärende nicht in dem Erklärungsgrunde lag; es müßte demnach angenommen werden, daß jener Anstoß nicht ohne Zutun des Ich vorhanden wäre, sondern daß er eben auf die Tätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschähe; daß gleichsam seine weiter hinaus strebende Tätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflektiert) würde, woraus denn die Selbstbegrenzung, und aus ihr alles übrige, was gefordert worden, sehr natürlich erfolgen würde.

[1] (wie . . . bestimmte) fehlt in A und B.

Dadurch würde denn wirklich der Wechsel und die Tätigkeit durcheinander bestimmt und synthetisch vereinigt, wie durch den Gang unserer Untersuchung gefordert wurde. Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es tätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß, als es tätig ist; seine Möglichkeit wird durch die Tätigkeit des Ich bedingt: keine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. — Ferner, keine Selbstbestimmung, kein Objektives, usw.

Wir suchen uns mit dem höchst wichtigen und Endresultate, das wir hier gefunden haben, bekannter zu machen. Die Tätigkeit (des Ich) im Zusammenfassen Entgegengesetzter, und das Zusammentreffen (an sich, und abstrahiert von der Tätigkeit des Ich) dieses[1] Entgegengesetzten sollen vereinigt, sie sollen Eins und ebendasselbe sein. — Der Hauptunterschied liegt im Zusammenfassen und Zusammentreffen; wir werden demnach am tiefsten in den Geist des aufgestellten Satzes eindringen, wenn wir über die Möglichkeit, diese beiden zu vereinigen, nachdenken.

[I, 213] Wie das Zusammentreffen an sich unter der Bedingung eines Zusammenfassens stehe und stehen müsse, läßt sich leicht einsehen. Die Entgegengesetzten an sich sind völlig entgegengesetzt; sie haben gar nichts Gemeinschaftliches; wenn das eine gesetzt ist, kann das andre nicht gesetzt sein: zusammentreffende sind sie nur, inwiefern die Grenze zwischen ihnen gesetzt wird, und diese Grenze ist weder durch das Setzen des einen, noch durch das Setzen des andern gesetzt; sie muß besonders gesetzt werden. — Aber die Grenze ist denn auch weiter nichts, als das beiden Gemeinschaftliche; mithin ihre Grenze[2] setzen — heißt, sie zusammenfassen, aber dieses Zusammenfassen beider ist auch nicht anders möglich, als durch das Setzen ihrer Grenze. Sie sind zusammen-

[1] dieser (?)
[2] A und B: Grenzen

treffend lediglich unter Bedingung eines Zusammenfassens, für und durch das Zusammenfassende.

Das Zusammenfassen[1], oder, wie wir jetzt bestimmter sagen können, das Setzen einer Grenze steht unter der Bedingung eines Zusammentreffens, oder, da das in der Begrenzung Tätige, laut Obigem, selbst, und zwar bloß als Tätiges, eins der Zusammentreffenden sein soll, unter der Bedingung eines Anstoßes auf die Tätigkeit desselben. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Tätigkeit desselben, an und für sich und ihr selbst überlassen,[2] in das Unbegrenzte, Unbestimmte und Unbestimmbare, d. i. in das Unendliche hinausgehe. Ginge sie nicht in das Unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung desselben gar nicht folgen, daß ein Anstoß auf die Tätigkeit desselben geschehen sei; es könnte ja die durch seinen bloßen Begriff gesetzte Begrenzung sein (wie in einem Systeme angenommen werden müßte, in welchem schlechthin ein endliches Ich aufgestellt würde). Es möchte dann wohl innerhalb der ihm durch seinen Begriff gesetzten Schranken neue Begrenzungen geben, die auf einen Anstoß von außen schließen ließen, und das müßte sich anderwärts her bestimmen lassen. Aus der Begrenzung überhaupt aber, wie doch hier gefolgert werden soll, ließe sich ein solcher Schluß gar nicht machen.

(Die Entgegengesetzten, von denen hier die Rede ist, sollen [I, 214] schlechthin entgegengesetzt sein; es soll zwischen ihnen gar keinen Vereinigungspunkt geben. Alles Endliche aber ist unter sich nicht schlechthin entgegengesetzt: es ist sich gleich im Begriffe der Bestimmbarkeit; es ist durchgängig durcheinander bestimmbar. Das ist das allem Endlichen gemeinschaftliche Merkmal. So ist auch alles Unendliche, insofern es mehrere Unendliche geben kann, sich gleich im Begriffe der Unbestimmbarkeit. Mithin gibt es gar nichts geradezu Entgegengesetztes und in gar keinem Merkmale sich Gleiches, als das Endliche und das Unendliche, und

[1] C: Zusammentreffen (Druckfehler?)

[2] an und für sich . . . überlassen, fehlt in A und B.

diese müssen mithin diejenigen Entgegengesetzten sein, von welchen hier geredet ist.)

Beides soll Eins und ebendasselbe sein; das heißt kurz: keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und ebendemselben synthetischen Gliede vereinigt. — Ginge die Tätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es diese seine Tätigkeit nicht selbst begrenzen; es könnte keine Grenze derselben setzen, wie es doch soll. Die Tätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sich-Setzen: es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand. Wiche sie diesem Widerstande, so würde diejenige Tätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt nicht setzen. Aber es soll allerdings auch über diese Linie hinaus setzen. Es soll sich beschränken, d. i. es soll insofern sich setzen, als sich nicht setzend; es soll in diesen Umfang die unbestimmte, unbegrenzte, unendliche Grenze setzen (oben = B); und wenn es dies soll, so muß es unendlich sein. — Ferner, wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich. — Das Ich ist nur das, als was es sich setzt. Es ist unendlich, heißt, es setzt sich unendlich: es bestimmt sich durch das Prädikat der Unendlichkeit: also es begrenzt sich selbst (das Ich), als Substrat der Unendlichkeit; es unterscheidet sich
[I, 215] selbst von seiner unendlichen Tätigkeit (welches beides an sich eins und ebendasselbe ist); und so mußte es sich verhalten, wenn das Ich unendlich sein sollte. — Diese ins Unendliche gehende Tätigkeit, die es von sich unterscheidet, soll seine Tätigkeit sein; sie soll ihm zugeschrieben werden: mithin muß zugleich in einer und ebenderselben ungeteilten und unzuunterscheidenden Handlung das Ich diese Tätigkeit auch wieder in sich aufnehmen (A + B durch A bestimmen). Nimmt es sie aber in sich auf, so ist sie bestimmt, mithin nicht unendlich; doch aber soll sie unendlich sein, und so muß sie außer dem Ich gesetzt werden.

Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der Einbildungskraft.

Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zusammentreffen und Zusammenfassen. Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Produkt des Auffassenden im, und zum Auffassen (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin produktiv ist). Insofern das Ich und dieses Produkt seiner Tätigkeit entgegengesetzt werden, werden die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keins von beiden gesetzt (Antithesis der Einbildungskraft). Insofern aber beide wiederum vereinigt werden — jene produktive Tätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll — werden die Begrenzenden selbst in der Grenze zusammengefaßt. (Synthesis der Einbildungskraft; die in diesem ihren antithetischen und synthetischen Geschäfte reproduktiv ist, wie wir dies alles zu seiner Zeit deutlicher einsehen werden.)

Die Entgegengesetzten sollen zusammengefaßt werden im [I, 216] Begriffe der bloßen Bestimmbarkeit (nicht etwa dem der Bestimmung). Das war ein Hauptmoment der geforderten Vereinigung, und wir haben auch über dieses noch zu reflektieren, durch welche Reflexion das soeben Gesagte vollkommen bestimmt und aufgeklärt werden wird. Wird nämlich die zwischen die Entgegengesetzten (deren eines das Entgegensetzende selbst ist, das andere aber seinem Dasein nach völlig außer dem Bewußtsein liegt, und bloß zum Behuf der notwendigen Begrenzung gesetzt wird) gesetzte Grenze als feste, fixierte, unwandelbare Grenze gesetzt, so werden beide vereinigt durch Bestimmung, nicht aber durch Bestimmbarkeit: aber dann wäre auch die in dem Wechsel der Substantialität geforderte Totalität nicht erfüllt (A + B wäre

nur durch das bestimmte A, nicht aber zugleich durch das unbestimmte B bestimmt). Demnach muß jene Grenze nicht als feste Grenze angenommen werden. Und so ist es denn auch allerdings, laut der soeben gegebnen Erörterung über das in dieser Begrenzung tätige Vermögen der Einbildungskraft. Es setzt, zum Behuf einer Bestimmung des Subjekts eine unendliche Grenze, als Produkt seiner ins Unendliche gehenden Tätigkeit. Es versucht diese Tätigkeit sich zuzuschreiben (A + B durch A zu bestimmen), täte es dies wirklich, so ist es nicht mehr diese Tätigkeit, sie ist, als in ein bestimmtes Subjekt gesetzt, selbst bestimmt, und also nicht unendlich; die Einbildungskraft wird daher zurückgetrieben wieins Unendliche (es wird ihr die Bestimmung von A + B durch B aufgegeben). Demnach ist lediglich Bestimmbarkeit, die auf diesem Wege unerreichbare Idee der Bestimmung, nicht aber Bestimmung selbst vorhanden. — Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwa Festes, dadurch, daß sie erst selbst die Einbildungskraft fixiert. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; und demnach wird durch sie
[I, 217] allerdings A + B zugleich durch das bestimmte A und zugleich durch das unbestimmte B bestimmt, welches jene Synthesis der Einbildungskraft ist, von der wir soeben redeten. — Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.

(Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeit-Momente ausdehnt: (Für die bloße reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft gibt es eine Zeit.) Lange, d. i. länger, als einen Moment (außer im Gefühl des Erhabnen, wo ein Staunen, ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt

410

ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht), und bestimmt dieselbe, B in das bestimmte A (das Subjekt) aufzunehmen: aber nun muß das als bestimmt gesetzte A abermals durch ein unendliches B begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade so verfährt, wie oben; und so geht es fort, bis zur vollständigen Bestimmung der (hier theoretischen) Vernunft durch sich selbst, wo es weiter keines begrenzenden B außer der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d. i. bis zur Vorstellung des Vorstellenden. Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort ins Unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.).

* * *

1. Ohne Unendlichkeit des Ich — ohne ein absolutes, in das Unbegrenzte und Unbegrenzbare hinausgehendes Produktions-Vermögen desselben ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären. Aus dem Postulate, daß eine Vorstellung sein solle, welches enthalten ist in dem Satze: [I, 218] das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist nunmehr dieses absolute Produktionsvermögen synthetisch abgeleitet und erwiesen. Aber es läßt sich vorher sehen, daß im praktischen Teile unsrer Wissenschaft jenes Vermögen auf ein noch höheres werde zurückgeführt werden.
2. Alle Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellten, sind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die Entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche Widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. — Das Nicht-Ich ist selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts Absolutes und außer dem Ich Gesetztes. Ein Ich, das sich setzt, als sich selbst setzend, oder ein Subjekt ist nicht möglich ohne ein auf die beschriebene Art hervorgebrachtes Objekt (die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes, ist nur unter der Bedingung mög-

lich, daß es sich selbst durch ein Entgegengesetztes begrenze). — Bloß die Frage, wie und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt außerhalb der Grenze des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre.

3. Der an die Spitze der gesamten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich — ist vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben. Das Ich kann sich nicht anders setzen, als, daß es durch das Nicht-Ich bestimmt sei (kein Objekt, kein Subjekt). Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich auch als bestimmend; weil das Begrenzende im Nicht-Ich sein eignes Produkt ist (kein Subjekt, kein Objekt). — Nicht nur die geforderte Wechselwirkung ist möglich, sondern auch das, was durch das aufgestellte Postulat gefordert wird, ist ohne eine solche Wechselwirkung gar nicht denkbar. Das, was vorher bloß problematisch galt, hat jetzt apodiktische Ge-
[I, 219] wißheit. — Dadurch ist denn zugleich erwiesen, daß der theoretische Teil der Wissenschaftslehre vollkommen beschlossen ist; denn jede Wissenschaft ist beschlossen, deren Grundsatz erschöpft ist; der Grundsatz aber ist erschöpft, wenn man im Gange der Untersuchung auf denselben zurückkommt.

4. Soll der theoretische Teil der Wissenschaftslehre erschöpft sein, so müssen alle zur Erklärung der Vorstellung nötigen Momente aufgestellt und begründet sein; und wir haben demnach von nun an nichts weiter zu tun, als das bis jetzt Erwiesne anzuwenden und zu verbinden.

Aber ehe wir diesen Weg antreten, ist es nützlich, und von wichtigen Folgen für die vollkommne Einsicht in die gesamte Wissenschaftslehre, über ihn selbst zu reflektieren.

5. Unsere Aufgabe war, zu untersuchen, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine systematische Deduktion erschöpften Bestimmungen desselben versucht;

haben durch Absonderung des Unstatthaften und Undenkbaren das Denkbare in einen immer engeren Zirkel gebracht, und so Schritt vor Schritt uns der Wahrheit immermehr genähert, bis wir endlich die einzige mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll, aufgefunden. Ist nun jener Satz überhaupt, d. i. ohne die besondern Bestimmungen, die er jetzt erhalten hat, wahr — daß er es sei, ist ein auf den höchsten Grundsätzen beruhendes Postulat — ist er, kraft der gegenwärtigen Deduktion, nur auf diese eine Art wahr: so ist das Aufgestellte zugleich ein ursprünglich in unserm Geiste vorkommendes Faktum. — Ich mache mich deutlicher. Alle im Verlauf unsrer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewußtsein unsers Denkens derselben dachten, waren auch Fakta unsers Bewußtseins, inwiefern wir philosophierten; aber es waren durch die Spontaneität unsers Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion künstlich hervorgebrachte Fakta. Die jetzt aufgestellte, nach Absonderung alles erwiesen Falschen, einig übrigbleibende Denkmöglich- [I, 220]
keit, ist zuvörderst auch ein solches durch Spontaneität des Philosophierens[1] künstlich hervorgebrachtes Faktum; es ist dies, insofern es vermittelst der Reflexion zum Bewußtsein (des Philosophen) erhoben worden ist; oder noch eigentlicher, das Bewußtsein jenes Faktums ist ein durch Kunst hervorgebrachtes Faktum. Nun soll aber der unsrer Untersuchung an die Spitze gestellte Satz wahr sein, d. i., es soll ihm in unserm Geiste etwas korrespondieren; und er soll nur auf die eine aufgestellte Art wahr sein können, mithin muß unserm Gedanken von dieser Art etwas in unserm Geiste ursprünglich, unabhängig von unserer Reflexion Vorhandnes, entsprechen; und in diesem höhern Sinne des Worts nenne ich das Aufgestellte ein Faktum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht sind. (Z. B. die realistische Hypothese, daß etwa der Stoff der Vorstellung von außen her gegeben sein möchte, kam im Verlaufe unsrer

[1] Die Worte: des Philosophierens fehlen in A und B.

Untersuchung allerdings vor; sie mußte gedacht werden, und der Gedanke derselben war ein Faktum des reflektierenden Bewußtseins; aber wir fanden bei näherer Untersuchung, daß eine solche Hypothese dem aufgestellten Grundsatze widerspräche, weil dasjenige, dem ein Stoff von außen gegeben würde, gar kein Ich sein würde, wie es doch laut der Forderung sein soll, sondern ein Nicht-Ich; daß mithin einem solchen Gedanken gar nichts außer ihm korrespondieren könne, daß er völlig leer, und als Gedanke eines transzendenten, nicht aber transzendentalen Systems zu verwerfen sei.)

Noch ist im Vorbeigehen das mit anzumerken, daß in einer Wissenschaftslehre allerdings Fakta aufgestellt werden, wodurch sich dieselbe als System eines reellen Denkens von aller leeren Formular-Philosophie unterscheidet; daß es aber in ihr nicht erlaubt sei, etwas als Faktum geradezu zu postulieren, sondern daß der Beweis geführt werden müsse, daß etwas ein Faktum sei, wie er in gegenwärtigem Falle geführt worden ist. Berufung auf Fakta, die innerhalb des
[I, 221] Umfangs des gemeinen, durch keine philosophische Reflexion geleiteten Bewußtseins liegen, bringt, wenn man nur konsequent ist, und die Resultate, die herauskommen sollen, nicht schon vor sich liegen hat, nichts hervor, als eine täuschende Popularphilosophie, die keine Philosophie ist. Sollen aber die aufgestellten Fakta außerhalb jenes Umfangs liegen, so muß man ja wohl wissen, wie man zu der Überzeugung gelangt ist, daß sie als Fakta vorhanden; und man muß ja wohl diese Überzeugung mitteilen können, und eine solche Mitteilung jener Überzeugung ist ja wohl der Beweis, daß jene Fakta Fakta sind.

6. Aller Erwartung nach muß jenes Faktum Folgen in unserm Bewußtsein haben. Soll es ein Faktum im Bewußtsein eines Ich sein, so muß zuvörderst das Ich dasselbe als in seinem Bewußtsein vorhanden setzen; und da dies seine Schwierigkeiten haben, nur auf eine gewisse Art möglich sein dürfte, so läßt sich vielleicht die Art, wie es dasselbe in sich setzt, aufzeigen. — Um es deutlicher auszudrücken — das Ich muß sich jenes Faktum erklären; aber es kann dasselbe sich nicht

anders erklären, als nach den Gesetzen seines Wesens, welches die gleichen Gesetze sind, nach denen auch unsre bisherige Reflexion angestellt worden. Diese Art des Ich, jenes Faktum in sich zu bearbeiten, zu modifizieren, zu bestimmen, sein ganzes Verfahren mit demselben, ist von nun an der Gegenstand unsrer philosophischen Reflexion. — Es ist klar, daß von diesem Punkte an diese ganze Reflexion auf einer ganz andern Stufe stehe, und eine ganz andere Bedeutung habe.

7. Die vorhergehende Reihe der Reflexion, und die künftige sind zuvörderst unterschieden ihrem Gegenstande nach. In der bisherigen wurde reflektiert über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menschlichen Geistes war es, welche den Gegenstand der Reflexion sowohl — eben jene Denkmöglichkeiten, jedoch nach den Regeln eines erschöpfenden synthetischen Systems —, als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflektierens selbst, hervorbrachte. Es fand sich, daß das, worüber sie reflektierte, zwar etwas Reelles in sich enthielt, das aber mit leerem Zusatz vermischt war, der allmählich abgesondert werden mußte, bis das für unsre Absicht, d. i. für die theoretische Wissenschaftslehre, hinlänglich Wahre, allein übrig blieb. — In der künftigen Reflexionsreihe wird reflektiert über Fakta; der Gegenstand dieser Reflexion ist selbst eine Reflexion; nämlich die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesne Datum (das freilich bloß als Gegenstand dieser Reflexion des Gemüts über dasselbe ein Datum genannt werden darf, denn außerdem ist es ein Faktum). Mithin wird in der künftigen Reflexionsreihe der Gegenstand der Reflexion nicht erst durch die gleiche Reflexion selbst hervorgebracht, sondern bloß zum Bewußtsein erhoben. — Es geht daraus zugleich hervor, daß wir es von nun an nicht mehr mit bloßen Hypothesen zu tun haben, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zusatze erst geschieden werden muß; sondern daß allem, was von nun an aufgestellt wird, mit völligem Rechte Realität zuzuschreiben sei. — Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu ge- [I, 222]

winnen; um nur erst ein unbezweifeltes Faktum aufweisen zu können. Wir haben dieses Faktum; und von nun an darf unsre, freilich nicht blinde, sondern experimentierende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen.

8. Beide Reihen der Reflexion sind verschieden ihrer Richtung nach. — Man abstrahiere vorläufig gänzlich von der künstlichen philosophischen Reflexion, und bleibe bloß bei der ursprünglich notwendigen Reflexion stehen, die der menschliche Geist über jenes Faktum anstellen soll (und welche von nun an der Gegenstand einer höhern philosophischen Reflexion sein wird). Es ist klar, daß derselbe menschliche Geist nach keinen andern Gesetzen über das gegebne Faktum reflektieren könne, als nach denjenigen, nach welchen es gefunden ist; mithin nach denjenigen, nach denen unsre
[I, 223] bisherige Reflexion sich gerichtet hat. Diese Reflexion ging aus vom Satze: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, und beschrieb ihren Weg bis zum Faktum; die gegenwärtige natürliche, und als notwendiges Faktum aufzustellende Reflexion geht aus von dem Faktum, und, da die Anwendung der aufgestellten Grundsätze nicht eher beschlossen sein kann, bis jener Satz selbst als Faktum sich bewähre (bis das Ich sich setze, *als* sich setzend bestimmt durch das Nicht-Ich), muß sie fortgehen bis zum Satze. Mithin beschreibt sie den ganzen Weg, den jene beschrieben hat, aber *in umgekehrter Richtung*; und die philosophische Reflexion, die jener bloß folgen kann, aber ihr kein Gesetz geben darf, nimmt notwendig die gleiche Richtung.

9. Nimmt von jetzt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, so ist das aufgestellte Faktum zugleich der Punkt der Rückkehr für die Reflexion des Philosophierens[1]; es ist der Punkt, in welchem zwei ganz verschiedne Reihen verknüpft sind, und in welchem das Ende der einen sich an den Anfang der zweiten anschließt. In ihm muß demnach der Unterscheidungsgrund der bisherigen Folgerungsart von der nunmehro gültigen liegen. — Das Verfahren war synthetisch, und bleibt es durchgängig: das

[1] Die Worte: des Philosophierens fehlen in A und B.

aufgestellte Faktum ist selbst eine Synthesis. In dieser Synthesis sind zuvörderst vereinigt zwei Entgegengesetzte aus der erstern Reihe; welches demnach das Verhältnis dieser Synthesis zur ersten Reihe wäre. — In der gleichen Synthesis müssen nun auch liegen zwei Entgegengesetzte für die zweite Reihe der Reflexion zu einer möglichen Analyse und daraus erfolgenden Synthesis. Da in der Synthesis nicht mehr als zwei Entgegengesetzte vereinigt sein können; so müssen die in ihr als Ende der ersten Reihe Vereinigten ebendieselben sein, die zum Behuf des Anfangs einer zweiten Reihe wieder getrennt werden sollen. Aber wenn dies sich ganz so verhält, so ist diese zweite Reihe gar keine zweite; es ist die bloß umgekehrte erste, und unser Verfahren ist [I, 224] ein bloß wiederholendes Auflösen, welches zu nichts dient, unsre Kenntnis um nichts vermehrt, und uns um keinen Schritt weiter bringt. Mithin müssen die Glieder der zweiten Reihe, insofern sie das sind, von denen der ersten Reihe, wenn es auch die gleichen sind, doch in irgend etwas verschieden sein; und diese Verschiedenheit können sie bloß und lediglich vermittelst der Synthesis, und gleichsam im Durchgehen durch dieselbe erhalten haben. — Es ist der Mühe wert, und verbreitet das hellste Licht über den wichtigsten und charakteristischen Punkt des gegenwärtigen Systems, diese Verschiedenheit der entgegengesetzten Glieder, insofern sie Glieder der ersten oder der zweiten Reihe sind, recht kennen zu lernen.

10. Die Entgegengesetzten sind in beiden Fällen ein Subjektives und ein Objektives; aber sie sind als solche, v o r der Synthesis, und n a c h ihr auf eine sehr verschiedne Art im menschlichen Gemüte. V o r der Synthesis sind sie bloß Entgegengesetzte und nichts weiter; das eine ist, was das andre nicht ist, und das andre, was das eine nicht ist; sie bezeichnen ein bloßes Verhältnis und weiter nichts. Sie sind etwas Negatives, und schlechthin nichts Positives (gerade wie im obigen Beispiele Licht und Finsternis in Z, wenn dasselbe als bloß g e d a c h t e Grenze betrachtet wird). Sie sind ein bloßer Gedanke ohne alle Realität; noch dazu der Gedanke einer bloßen Relation. —

So wie eins eintritt, ist das andre vernichtet; aber da dieses eine bloß unter dem Prädikate des Gegenteils vom andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriffe der Begriff des andern zugleich eintritt und es vernichtet, kann selbst dieses eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden, und es kann nichts vorhanden sein; unser Bewußtsein wird nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut nichts vorhanden. (Allerdings hätten wir auch alle bisherige Untersuchungen ohne eine wohltätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob,
[I, 225 gar nicht vornehmen können; wir hätten über sie nicht denken können, denn sie waren absolut nichts, und über nichts kann man nicht reflektieren. Diese Täuschung war nicht abzuhalten, und sollte nicht abgehalten werden; ihr Produkt sollte nur von der Summe unsrer Folgerungen abgerechnet und ausgeschlossen werden, wie wirklich geschehen ist.) Nach der Synthesis sind sie etwas, das sich im Bewußtsein auffassen und festhalten läßt, und welches gleichsam dasselbe füllt. (Sie sind für die Reflexion, mit Vergünstigung und Erlaubnis der Reflexion, was sie vorher freilich auch, aber unvermerkt, und mit stetem Einspruch derselben waren.) Gerade wie oben Licht und Finsternis in Z, als der durch die Einbildungskraft zu einem Momente ausgedehnten Grenze, allerdings etwas waren, das sich nicht absolut vernichtete.

Diese Verwandlung geht mit ihnen vor, gleichsam indem sie durch die Synthesis hindurch gehen, und es muß gezeigt werden, wie und auf welche Art die Synthesis ihnen etwas mitteilen könne, das sie vorher nicht hatten. — Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die Entgegengesetzten zu vereinigen als Eins zu denken (denn die Forderung ergeht zunächst, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen). Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in

418

diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heißt, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefaßt und festgehalten werden können — gibt dadurch, daß er sie berührt, und wieder von ihnen zurückgetrieben wird und wieder berührt, ihnen im Verhältnis auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung (die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume sich zeigen wird). Dieser Zustand heißt der Zustand des Anschauens. Das in ihm tätige Vermögen ist schon oben produktive Einbildungskraft genannt worden.

11. Wir sehen, daß gerade derjenige Umstand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können. Wir sahen nicht ab, wie wir jemals absolut Entgegengesetzte sollten vereinigen können; hier sehen wir, daß eine Erklärung der Begebenheiten in unserm Geiste überhaupt gar nicht möglich sein würde ohne absolut Entgegengesetzte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich sein würde, wenn nicht absolut Entgegengesetzte, nicht zu Vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig Unangemessene vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweise, daß unser System richtig ist, und daß es das zu Erklärende erschöpfend erklärt. Das Vorausgesetzte läßt sich nur durch das Gefundne, und das Gefundne läßt sich nur durch das Vorausgesetzte erklären. Eben aus dem absoluten Entgegengesetztsein erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes; und dieser ganze Mechanismus läßt sich nicht anders erklären, als durch ein absolutes Entgegengesetztsein. [I, 226]

12. Zugleich wird hier völliges Licht über eine schon oben geschehene, aber noch nicht völlig aufgeklärte Äußerung verbreitet: wie nämlich Idealität und Realität Eins und Ebendasselbe sein können; wie beide nur durch die verschiedne Art sie anzusehen verschieden seien, und von dem einen auf

das andre sich folgern lasse. — Die absolut Entgegengesetzten (das endliche Subjektive und das unendliche Objektive) sind vor der Synthesis etwas bloß Gedachtes, und, wie wir das Wort hier immer genommen haben, Ideales. Sowie sie durch das Denkvermögen vereinigt werden sollen, und nicht können, bekommen sie durch das Schweben des Gemüts, welches in dieser Funktion Einbildungskraft genannt wird, Realität, weil sie dadurch anschaubar werden: d. i. sie bekommen Realität überhaupt; denn es gibt keine andre Realität, als die vermittelst der Anschauung, und kann keine
[I, 227] andre geben. Sowie man von dieser Anschauung wieder abstrahiert, welches man für das bloße Denkvermögen, nicht aber für das Bewußtsein überhaupt (S. 145f.), allerdings kann, wird jene Realität wieder etwas bloß Ideales; sie hat bloß ein, vermöge der Gesetze des Vorstellungsvermögens, entstandnes Sein.

13. Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität — es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transszendentalphilosophie nicht anders verstanden werden soll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unsers Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine Täuschung durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Bewußtseins, unsers Lebens, unsers Seins für uns, d. h. unsers Seins, als Ich, sich gründet. so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahieren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahieren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie gibt Wahrheit und die einzige mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skeptizismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt.

Deduktion der Vorstellung.

I. Wir setzen uns zuvörderst recht fest auf dem Punkte, bei welchem wir angekommen waren.

Auf die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil sie ins Unendliche hinausgeht, nichts [I, 228] unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoß; und die Tätigkeit, die dabei keineswegs vernichtet werden soll, wird reflektiert, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad umgekehrte Richtung.

Man stelle sich die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C usw. geht. Sie könnte angestoßen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, daß sie eben in C angestoßen werde; und davon liegt nach dem Obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich.

Unter der gesetzten Bedingung wird die von A nach C gehende Richtung der Tätigkeit des Ich reflektiert von C nach A.

Aber auf das Ich kann, so gewiß es nur ein Ich sein soll, gar keine Einwirkung geschehen, ohne daß dasselbe zurückwirke. Im Ich läßt sich nichts aufheben, mithin auch die Richtung seiner Tätigkeit nicht. Mithin muß die nach A reflektierte Tätigkeit, insofern sie reflektiert ist, zugleich zurückwirken bis C.

Und so erhalten wir zwischen A und C eine doppelte mit sich selbst streitende Richtung der Tätigkeit des Ich, in welcher sich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als bloße Tätigkeit ansehen läßt; welche beide ein und ebenderselbe Zustand des Ich sind.

Dieser Zustand, in welchem völlig entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden, ist eben die Tätigkeit der Einbildungskraft: und wir haben jetzt ganz bestimmt das, was wir oben suchten, eine Tätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch eine Tätigkeit möglich ist. — Die zwischen A und C liegende Tätigkeit des Ich ist eine widerstehende Tätigkeit, aber eine solche ist nicht möglich ohne ein Reflek-

tiertsein seiner Tätigkeit; denn alles Widerstehen setzt etwas voraus, dem widerstanden wird: sie ist ein Leiden, insofern die ursprüngliche Richtung der Tätigkeit des Ich reflektiert wird: aber es kann keine Richtung reflektiert werden, welche nicht als diese Richtung, und zwar in allen Punkten derselben, vor-
[I, 229] handen ist. Beide Richtungen, die nach A und die nach C, müssen zugleich sein, und eben daß sie zugleich sind, löst die obige Aufgabe.

Der Zustand des Ich, insofern seine Tätigkeit zwischen A und C liegt, ist ein Anschauen; denn Anschauen ist eine Tätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Tätigkeit möglich ist. — Das Anschauen ist jetzt, aber bloß als solches, bestimmt für die philosophische Reflexion; aber noch völlig unbestimmt in Absicht des Subjekts, als Akzidens des Ich; denn dann müßte sich dasselbe von andern Bestimmungen des Ich unterscheiden lassen, was bis jetzt noch nicht möglich ist; und ebenso unbestimmt in Absicht des Objekts, denn dann müßte ein Angeschautes als solches sich unterscheiden lassen von einem nicht Angeschauten, welches bis jetzt gleichfalls unmöglich ist.

(Es ist klar, daß die ihrer ersten ursprünglichen Richtung zurückgegebne Tätigkeit des Ich auch über C hinausgehe. Insofern sie aber über C hinausgeht, ist sie nicht widerstrebend, weil über C hinaus der Anstoß nicht liegt, mithin auch nicht anschauend. Also ist in C die Anschauung begrenzt, und das Angeschaute begrenzt. Die über C hinausgehende Tätigkeit ist keine Anschauung, und das Objekt derselben kein Angeschautes. Was beides sein möge, werden wir zu seiner Zeit sehen. Hier wollten wir bloß bemerkbar machen, daß wir etwas liegen lassen, was wir einst wieder aufnehmen wollen.)

II. Das Ich soll anschauen; soll nun das Anschauende nur wirklich ein Ich sein, so heißt dies soviel, als: das Ich soll sich setzen, als anschauend; denn nichts kommt dem Ich zu, als insofern es sich dasselbe zuschreibt.

Das Ich setzt sich, als anschauend, heißt zuvörderst: es setzt in der Anschauung sich als tätig. Was es noch weiter heißen möge, wird in der Untersuchung sich von selbst ergeben. In-

sofern es sich nun in der Anschauung tätig setzt, setzt es sich selbst etwas entgegen, das in derselben nicht tätig, sondern leidend ist.

Um in dieser Untersuchung uns zu orientieren, haben wir [I, 230] uns nur an das zu erinnern, was über den Wechsel im Begriffe der Substantialität oben gesagt ist. Beides Entgegengesetzte, die Tätigkeit und das Leiden sollen sich nicht vernichten und aufheben, sie sollen nebeneinander bestehen: sie sollen sich bloß gegenseitig ausschließen.

Es ist klar, daß dem Anschauenden, als Tätigem, entgegengesetzt werden müsse ein Angeschautes. Es fragt sich nur, wie und auf welche Art ein solches Angeschaute gesetzt werden möge.

Ein Angeschautes, das dem Ich, dem insofern anschauenden Ich, entgegengesetzt werden soll, ist notwendig ein Nicht-Ich; und hieraus folgt zuvörderst, daß eine ein solches Angeschaute setzende Handlung des Ich keine Reflexion, keine nach innen, sondern eine nach außen gehende Tätigkeit, also, soviel wir bis jetzt einsehen können, eine Produktion sei. Das Angeschaute, als solches, wird produziert.

Ferner ist klar, daß das Ich seiner Tätigkeit in dieser Produktion des Angeschauten, als eines solchen, sich nicht bewußt sein könne, darum, weil sie nicht reflektiert, dem Ich nicht zugeschrieben wird. (Nur in der philosophischen Reflexion, die wir jetzt anstellen, und die wir immer sorgfältig von der gemeinen notwendigen zu unterscheiden haben, wird sie dem Ich beigemessen.)

Das produzierende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des Angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen (ein Hinschauen [in aktiver Bedeutung] eines unbestimmten Etwas).[1]

Diese Anschauung nun soll einer Tätigkeit in der Anschauung, die das Ich sich selbst zuschreibt, entgegengesetzt sein. Es sollen zugleich in einer und ebenderselben Handlung vorhanden sein eine Tätigkeit des Anschauens, die das Ich vermittelst einer Re-

[1] (ein . . . Etwas) fehlt in A und B.

flexion sich zuschreibt, und eine andere, die es sich nicht zu-
[I, 231] schreibt. Die letztere ist ein bloßes Anschauen; die erstere soll es auch sein; aber sie soll reflektiert werden. Es ist die Frage, wie dies geschehe, und was daraus erfolge.

Das Anschauen als Tätigkeit hat die Richtung nach C, ist aber lediglich insofern ein Anschauen, als sie der entgegengesetzten Richtung nach A widerstrebt. Widerstrebt sie nicht, so ist sie kein Anschauen mehr, sondern eine Tätigkeit schlechthin.

Eine solche Tätigkeit des Anschauens soll reflektiert werden, d. i. die nach C hin gehende Tätigkeit des Ich (welches[1] immer eine und ebendieselbe Tätigkeit ist) soll, und zwar als einer entgegengesetzten Richtung widerstrebend (denn sonst wäre es nicht diese Tätigkeit, nicht die Tätigkeit des Anschauens), nach A gelenkt werden.

Die Schwierigkeit hierbei ist folgende: Die Tätigkeit des Ich ist durch den Anstoß von außen schon einmal nach A reflektiert, und jetzt soll sie, und zwar durch absolute Spontaneität (denn das Ich soll sich setzen, als anschauend, schlechthin, weil es ein Ich ist), abermals nach der gleichen Richtung reflektiert werden. Werden nun diese beidesmaligen Richtungen nicht unterschieden, so wird gar keine Anschauung reflektiert, sondern es wird bloß zu wiederholten Malen auf eine und ebendieselbe Art angeschaut; denn die Tätigkeit ist die gleiche: es ist eine und ebendieselbe Tätigkeit des Ich; und die Richtung ist die gleiche von C nach A. Sie müssen demnach, wenn die geforderte Reflexion möglich sein soll, unterschieden werden können; und wir haben, ehe wir weiter gehen können, die Aufgabe zu lösen, wie und wodurch sie unterschieden werden.

III. Wir bestimmen diese Aufgabe näher. — Es läßt sich schon vor der Untersuchung vorher ohngefähr einsehen, wie die erstere Richtung der Tätigkeit des Ich nach A von der zweiten gleichen Richtung unterschieden werden möge. Die erstere nämlich ist durch einen bloßen Anstoß von außen; die zweite wird durch

[1] B: welche

absolute Spontaneität reflektiert. Dies können wir nun wohl von [I, 232] der Stufe unsrer philosophischen Reflexion aus, auf welche wir uns vom Anfange der Untersuchung an willkürlich gestellt haben, erblicken; aber es ist die Aufgabe, eben dies für die Möglichkeit aller philosophischen Reflexion Vorausgesetzte als ursprüngliches Faktum des natürlichen Bewußtseins darzulegen.[1] Es ist die Frage, wie der menschliche Geist ursprünglich zu jener Unterscheidung zwischen einer Reflexion der Tätigkeit von außen, und einer andern von innen komme. Diese Unterscheidung ist es, die als Faktum abgeleitet, und eben durch diese Ableitung erwiesen werden soll.

Das Ich soll durch das Prädikat eines anschauenden bestimmt, und dadurch von dem angeschauten unterschieden werden. Dies war die Forderung, von welcher wir ausgingen, wir[2] konnten von keiner andern ausgehen. Das Ich, als Subjekt der Anschauung, soll dem Objekte derselben entgegengesetzt, und dadurch zu allererst vom Nicht-Ich unterschieden werden. Es ist klar, daß wir in dieser Unterscheidung keinen festen Punkt haben, sondern uns in einem ewigen Zirkel herumdrehen, wenn nicht erst die Anschauung an sich, und als solche, fixiert ist. Erst dann läßt das Verhältnis des Ich sowohl, als des Nicht-Ich zu ihr sich bestimmen. Die Möglichkeit, die oben gegebne Aufgabe zu lösen, hängt demnach von der Möglichkeit ab, die Anschauung selbst, und als solche, zu fixieren.

Diese letztere Aufgabe ist gleich der soeben aufgestellten, die erstere Richtung nach A von der zweiten unterscheidbar zu machen; und eine wird durch die andere gelöst. Ist die Anschauung selbst einmal fixiert, so ist in ihr die erstere Reflexion nach A schon enthalten; und ohne Furcht vor der Verwechselung und dem gegenseitigen Aufheben kann nun, nicht eben die erste Richtung nach A, aber die Anschauung überhaupt nach A reflektiert werden.

Die Anschauung, als solche, soll fixiert werden, um als Eins und ebendasselbe aufgefaßt werden zu können. Aber das An-

[1] A und B (kürzer): Reflexion Vorausgesetzte zu erweisen.
[2] A und B: und wir

schauen als solches ist gar nichts Fixiertes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixiert werden, heißt: die Einbildungskraft
[I, 233] soll nicht länger schweben, wodurch die Anschauung völlig vernichtet und aufgehoben würde. Das aber soll nicht geschehen; mithin muß wenigstens das Produkt des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesetzten Richtungen, welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden Zusammengesetztes ist, bleiben.

Zu einem solchen Fixieren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei. Zuvörderst die Handlung des Fixierens oder Festsetzens. Das ganze Fixieren geschieht zum Behuf der Reflexion durch Spontaneität, es geschieht durch diese Spontaneität der Reflexion selbst, wie sich sogleich zeigen wird; mithin kommt die Handlung des Fixierens zu dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. — Dann, das Bestimmte oder Bestimmt-Werdende; — und das ist bekanntermaßen die Einbildungskraft, deren Tätigkeit eine Grenze gesetzt wird. — Zuletzt das durch die Bestimmung Entstandne; — das Produkt der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Es ist klar, daß, wenn das geforderte Festhalten möglich sein solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen ist weder die bestimmende Vernunft, noch die produzierende Einbildungskraft, mithin ist es ein Mittelvermögen zwischen beiden. Es ist das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird (gleichsam zum Stehen gebracht wird)[1], und heißt daher mit Recht der Verstand. — Der Verstand ist Verstand, bloß insofern etwas in ihm fixiert ist; und alles, was fixiert ist, ist bloß im Verstande fixiert. Der Verstand läßt sich als die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten versehne Vernunft beschreiben. — Der Verstand ist ein ruhendes, untätiges Vermögen des Gemüts, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und weiter zu Bestimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen desselben erzählt haben mag.

[1] (gleichsam . . . wird) fehlt in A und B.

(Nur im Verstande ist Realität (wiewohl erst durch die Einbildungskraft)[1]; er ist das Vermögen des Wirklichen; in ihm [I, 234] erst wird das Ideale zum Realen: [daher drückt verstehen auch eine Beziehung auf etwas aus, das nun ohne unser Zutun von außen kommen, durchaus aber lediglich gedeutet und vernommen werden[2] soll]. Die Einbildungskraft produziert Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales. — Demjenigen, dessen wir uns als eines Produktes der Einbildungskraft bewußt sind, schreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verstande, dem wir gar kein Vermögen der Produktion, sondern bloß des Aufbehaltens zuschreiben, als enthalten antreffen. — Es wird sich zeigen, daß man in der natürlichen, der künstlichen transzendentalphilosophischen entgegengesetzten[3] Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem denn allerdings etwas der Reflexion Gegebnes, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewußt werde. Daher unsre feste Überzeugung von der Realität der Dinge außer uns, und ohne alles unser Zutun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewußt werden. Würden wir in der gemeinen Reflexion uns bewußt, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewußt werden können, daß sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen, so würden wir wieder alles für Täuschung erklären wollen, und würden durch das letztere ebenso unrecht haben, als durch das erstere.)

IV. Wir nehmen den Faden unsers Räsonnements wieder auf, wo wir ihn, weil es unmöglich war, ihn weiter zu verfolgen, fallen ließen.

Das Ich reflektiert seine in der Anschauung nach C gehende Tätigkeit. Als widerstehend einer entgegengesetzten von C nach A gehenden Richtung, kann sie nicht reflektiert werden,

[1] (wiewohl . . . Einbildungskraft) fehlt in A und B.
[2] Die Worte: durchaus aber . . . werden fehlen in A und B.
[3] Die Worte: natürlichen . . . entgegengesetzten fehlen in A und B.

aus dem oben angeführten Grunde. Dennoch kann sie auch nicht als eine überhaupt nach außen gehende Tätigkeit reflektiert werden, denn dann wäre es die ganze unendliche Tätigkeit des Ich, welche nicht reflektiert werden kann; aber nicht die in der
[I, 235] Anschauung vorkommende, deren Reflexion doch gefordert worden ist. Mithin muß sie reflektiert werden als bis C gehende, als in C begrenzte und bestimmte Tätigkeit; welches das Erste wäre.

In C wird demnach die anschauende Tätigkeit des Ich durch die absolute in der Reflexion handelnde Tätigkeit begrenzt. — Da aber diese Tätigkeit bloß reflektierend, nicht aber (außer in unsrer gegenwärtigen philosophischen Reflexion) selbst reflektiert ist, so wird die Begrenzung in C dem Ich entgegengesetzt, und dem Nicht-Ich zugeschrieben. Über C in die Unendlichkeit hinaus wird ein bestimmtes Produkt der absolut produzierenden Einbildungskraft durch eine dunkle, nicht reflektierte und nicht zum bestimmten Bewußtsein kommende Anschauung gesetzt, welches das Vermögen der reflektierten Anschauung begrenzt; gerade nach der Regel und aus dem Grunde, aus welchem das erste unbestimmte Produkt überhaupt gesetzt wurde. Welches das Zweite wäre. — Dieses Produkt ist das Nicht-Ich, durch dessen Entgegensetzung für den gegenwärtigen Behuf das Ich überhaupt erst als Ich bestimmt, — wodurch erst das logische Subjekt des Satzes: das Ich ist anschauend, möglich wird.

Die so bestimmte Tätigkeit des anschauenden Ich wird, wenigstens ihrer Bestimmung nach, festgesetzt und begriffen im Verstande zu weiterer Bestimmung; denn ohne dies würden widersprechende Tätigkeiten des Ich sich durchkreuzen, und einander gegenseitig vernichten.

Diese Tätigkeit geht von A nach C und soll in dieser Richtung, aber durch eine reflektierende, also von C nach A gehende Tätigkeit des Ich aufgefaßt werden. — Es ist klar, daß in dieser Auffassung entgegengesetzte Richtungen vorkommen, daß mithin diese Auffassung durch das Vermögen des Entgegengesetzten, die Einbildungskraft geschehen, also selbst eine Anschauung sein müsse. Welches das Dritte wäre. Die Einbildungskraft in ihrer gegenwärtigen Funktion produziert nicht, sondern faßt bloß auf (zum Setzen im Verstande, nicht etwa zum Aufbehalten) das

schon Produzierte und im Verstande Begriffene, und heißt daher reproduktiv.

Das Anschauende muß, und zwar als solches, d. h. als tätig [I, 236] **bestimmt**, es muß ihm eine Tätigkeit **entgegengesetzt** werden, die **nicht dieselbe**, sondern eine andere sei. Tätigkeit aber ist immer Tätigkeit, und bis jetzt kann in ihr nichts unterschieden werden als ihre Richtung. Eine solche entgegengesetzte Richtung aber ist die durch das Reflektiertsein von außen entstandne und im Verstande aufbehaltne Richtung von C nach A. Welches das Vierte wäre.

Diese entgegengesetzte Richtung muß, insofern die im Anschauen vorhandne dadurch bestimmt werden soll, selbst angeschaut werden; und so ist denn mit der Bestimmung des Anschauenden zugleich eine, aber nicht reflektierte, Anschauung des **Angeschauten** vorhanden.

Aber das Angeschaute selbst muß **als** ein Angeschautes bestimmt werden, wenn es dem Anschauenden entgegengesetzt werden soll. Und dies ist nur möglich durch Reflexion. Es ist bloß die Frage, welche nach außen gehende Tätigkeit reflektiert werden solle; denn es muß eine nach außen gehende Tätigkeit sein, die reflektiert wird, aber die im Anschauen von A nach C gehende Tätigkeit gibt die Anschauung des Anschauenden.

Es ist oben erinnert worden, daß zum Behuf der Begrenzung der Anschauung überhaupt in C die produzierende Tätigkeit des Ich über C hinaus in das Unbestimmte gehen müsse. Diese Tätigkeit wird aus der Unendlichkeit über C nach A reflektiert. Aber von C nach A liegt die im Verstande ihrer Spur nach aufbehaltne erstere Richtung, die der dem Ich zugeeigneten Tätigkeit von A nach C in der Anschauung widerstrebt: und in Beziehung auf dieselbe dem dem Ich Entgegengesetzten, d. i. dem Nicht-Ich zugeeignet werden muß. Diese entgegengesetzte Tätigkeit wird als eine entgegengesetzte angeschaut; welches das Fünfte wäre.

Dieses Angeschaute muß als solches bestimmt werden, und zwar als dem Anschauenden entgegengesetztes Angeschautes; also durch ein Nicht-Angeschautes, das aber doch ein Nicht-Ich ist.

Ein solches aber liegt als absolutes Produkt der Tätigkeit des Ich über C hinaus (das Ding an und für sich, als Noumen. Daher die natürliche Unterscheidung zwischen der Vorstellung und dem in ihr vorgestellten Dinge)[1]. Innerhalb C und A aber liegt das
[I, 237] Angeschaute, welches nach seiner Bestimmung im Verstande als etwas Reales aufgefaßt wird. Welches das Sechste wäre.

Sie verhalten sich gegenseitig wie Tätigkeit und Leiden (Realität und Negation), und sind demnach vereinigt durch Wechselbestimmung. Kein Angeschautes, kein Anschauendes, und umgekehrt. Hinwiederum, wenn und inwiefern ein Angeschautes gesetzt ist, ist ein Anschauendes gesetzt, und umgekehrt.

Beide müssen bestimmt werden, denn das Ich soll sich setzen, als das Anschauende, und sich insofern dem Nicht-Ich entgegensetzen; zu diesem Behufe aber bedarf es eines festen Unterscheidungsgrundes zwischen dem Anschauenden und Angeschauten; einen solchen aber gibt laut obiger Erörterungen die Wechselbestimmung nicht.

So wie das eine weiter bestimmt wird, wird es durch dasselbe auch das andre, eben darum, weil sie in Wechselbestimmung stehen. — Eines von beiden aber muß aus dem gleichen Grunde durch sich selbst, und nicht durch das andre, bestimmt werden, weil wir außerdem aus dem Kreise der Wechselbestimmung nicht herauskommen.

V. Das Anschauende an sich, d. i. als Tätigkeit, ist schon dadurch bestimmt, daß es in Wechselbestimmung steht; es ist eine Tätigkeit, der im Entgegengesetzten ein Leiden korrespondiert, eine objektive Tätigkeit. Eine solche wird weiter bestimmt durch eine nicht-objektive, mithin reine Tätigkeit, Tätigkeit überhaupt und schlechthin.

Beide sind entgegengesetzt; beide müssen auch synthetisch vereinigt, d. i. gegenseitig durcheinander bestimmt werden: 1. die objektive Tätigkeit durch die Tätigkeit schlechthin. Die Tätigkeit überhaupt ist die Bedingung aller objektiven Tätigkeit; sie ist Real-Grund derselben. 2. Die Tätigkeit überhaupt durch die objektive Tätigkeit ist gar nicht zu bestimmen, außer durch ihr

[1] (das Ding . . . Dinge) fehlt in A und B.

Entgegengesetztes, das Leiden; mithin durch ein Objekt der Tätigkeit, und also durch objektive Tätigkeit. Objektive Tätigkeit ist der Bestimmungs- oder Ideal-Grund der Tätigkeit überhaupt. [I, 238]
3. Beide wechselseitig durcheinander, d. i. die Grenze zwischen beiden muß gesetzt werden. Diese ist der Übergang von der reinen zur objektiven Tätigkeit, und umgekehrt; die Bedingung, auf welche reflektiert, oder von ihr abstrahiert werden kann.

Diese Bedingung, als solche, d. i. als Grenze der reinen und der objektiven Tätigkeit wird angeschaut durch die Einbildungskraft, fixiert im Verstande; beides auf die oben beschriebne Weise.

Die Anschauung ist objektive Tätigkeit unter einer gewissen Bedingung. Unbedingt wäre sie nicht objektive Tätigkeit, sondern reine.

Vermöge der Bestimmung durch den Wechsel ist das Angeschaute auch nur unter einer gewissen Bedingung ein Angeschautes. Außer der Bedingung wäre es kein Angeschautes, sondern ein schlechthin Gesetztes, ein Ding an sich: ein Leiden schlechthin, als Gegenteil einer Tätigkeit schlechthin.

VI. Sowohl in Beziehung auf[1] das Anschauende, als das Angeschaute, ist die Anschauung etwas Bedingtes. Durch dieses Merkmal sind demnach beide, das Anschauende und das Angeschaute noch[2] nicht zu unterscheiden, und wir haben sie jetzt weiter zu bestimmen. — Wir suchen die Bedingung der Anschauung für beide zu bestimmen; ob sie etwa durch diese zu unterscheiden sein möchten.

Die absolute Tätigkeit wird durch die Bedingung eine objektive — heißt offenbar: die absolute Tätigkeit wird, als solche, aufgehoben und vernichtet; und es ist in Rücksicht ihrer vorhanden ein Leiden. Demnach ist die Bedingung aller objektiven Tätigkeit ein Leiden.

Dieses Leiden muß angeschaut werden. Aber ein Leiden läßt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Tätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer

[1] A und B: Sowohl für

[2] A und B: Durch dieses Merkmal sind sie demnach noch

[I, 239] bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixiert als Notwendigkeit.

Das Gegenteil dieser durch ein Leiden bedingten Tätigkeit ist eine freie, angeschaut durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und ebenderselben Handlung; Auffassen und Nicht-Auffassen eines und ebendesselben Objektes im Verstande; aufgefaßt in dem Verstande, als Möglichkeit.

Beide Arten der Tätigkeit, die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt. 1. Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt; die freie Tätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (Selbstaffektion); 2. die Freiheit durch Zwang. Nur unter Bedingung einer schon vorhandnen Bestimmung durch ein Leiden bestimmt sich die in der Selbstbestimmung noch immer freie Selbsttätigkeit zu einem bestimmten Handeln. (Die Spontaneität kann nur reflektieren unter Bedingung einer durch einen Anstoß von außen schon geschehnen Reflexion: aber sie muß auch unter dieser Bedingung nicht reflektieren.) 3. Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Wechselwirkung der Selbstaffektion des Anschauenden, und einer Affektion von außen ist die Bedingung, unter der das Anschauende ein Anschauendes ist.

Dadurch ist denn auch zugleich das Angeschaute bestimmt. Das Ding an und für[1] sich ist Gegenstand der Anschauung unter Bedingung einer Wechselwirkung. Insofern das Anschauende tätig ist, ist das Angeschaute leidend; und insofern das Angeschaute, welches insofern ein Ding an sich ist, tätig ist, ist das Anschauende leidend. Ferner, insofern das Anschauende tätig ist, ist es nicht leidend, und umgekehrt; so auch das Angeschaute. Aber das gibt keine feste Bestimmung, und wir kommen dadurch aus unserm Zirkel nicht heraus. Mithin muß weiter bestimmt werden. Wir müssen nämlich suchen, den Anteil eines von beiden in der aufgezeigten Wechselwirkung durch sich selbst zu bestimmen.

---

[1] Die Worte: und für fehlen in A und B.

VII. Der Tätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objekte korrespondiert, und die demnach in jener Wechselwirkung mit inbegriffen ist, ist entgegengesetzt eine solche Tätigkeit, der kein Leiden im Objekte korrespondiert; die demnach auf das Anschauende selbst geht (die in der Selbstaffektion); und durch diese müßte demnach die erstere bestimmt werden. [I, 240]

Eine solche bestimmende Tätigkeit müßte angeschaut werden durch die Einbildungskraft, und fixiert werden im Verstande, gerade wie die bis jetzt aufgezeigten Arten derselben.

Es ist klar, daß auch die objektive Tätigkeit des Anschauenden keinen andern Grund haben könne, als die Tätigkeit der Selbstbestimmung: ließe sich demnach diese letztere Tätigkeit bestimmen, so wäre auch die erstere, und mit ihr der Anteil des Anschauenden in der Wechselwirkung, so wie durch denselben der Anteil des Angeschauten bestimmt.

Beide Arten der Tätigkeit müssen sich gegenseitig bestimmen: 1. die in sich selbst zurückgehende muß bestimmen[1] die objektive, wie soeben gezeigt worden, 2. die objektive muß bestimmen[2] die in sich selbst zurückgehende. Soviel objektive Tätigkeit, soviel sich selbst bestimmende zur Bestimmung des Objekts. Aber die objektive Tätigkeit läßt sich durch Bestimmung des Objekts bestimmen, mithin durch sie die in der Selbstbestimmung vorkommende. 3. Beide stehen demnach in Wechselbestimmung, wie jetzt gezeigt worden; und wir haben abermals keinen festen Punkt der Bestimmung.

Die Tätigkeit des Angeschauten in der Wechselwirkung, insofern sie auf das Anschauende geht, wird gleichfalls bestimmt durch eine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit, durch die es sich zur Einwirkung auf das Anschauende bestimmt.

Nach obiger Erörterung ist die Tätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixierten Produkts der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein Denken. Das Anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objekts.

[1, 2] Die Worte: muß bestimmen fehlen in A und B.

[I, 241] Insofern das Objekt durch das Denken bestimmt wird, ist es ein Gedachtes.

Nun ist es dadurch soeben bestimmt worden, als sich selbst bestimmend; zu einer Einwirkung auf das Anschauende. Diese Bestimmung ist aber lediglich dadurch möglich geworden, daß ein Leiden im entgegengesetzten Anschauenden bestimmt werden sollte. Kein Leiden im Anschauenden, keine ursprüngliche und in sich selbst zurückgehende Tätigkeit im Objekte, als gedachte Tätigkeit. Keine solche Tätigkeit im Objekte kein Leiden im Anschauenden. Eine solche Wechselbestimmung aber ist nach obiger Erörterung die durch Wirksamkeit. Also wird das Objekt gedacht als Ursache von einem Leiden im Anschauenden, als seinem Effekt. — Die innere Tätigkeit des Objekts, wodurch es sich bestimmt zur Wirksamkeit, ist ein bloß Gedachtes (ein Noumen, wenn man dieser Tätigkeit durch die Einbildungskraft ein Substrat gibt, wie man es muß).

VIII. Die Tätigkeit einer Selbstbestimmung zum Bestimmen eines bestimmten Objekts muß weiter bestimmt werden; denn noch haben wir keinen festen Punkt. Sie wird aber bestimmt durch eine solche Tätigkeit des Anschauenden, die kein Objekt als ein bestimmtes (= A) bestimmt; die auf kein bestimmtes Objekt geht (also etwa auf ein Objekt überhaupt, als bloßes Objekt).

Eine solche Tätigkeit müßte durch Selbstbestimmung A oder — A sich zum Objekte geben können. Sie wäre demnach in Rücksicht auf A oder — A völlig unbestimmt oder frei; frei auf A zu reflektieren, oder davon zu abstrahieren.

Eine solche Tätigkeit muß zuvörderst angeschaut werden durch die Einbildungskraft; da sie aber zwischen Entgegengesetzten, zwischen dem Auffassen und Nicht-Auffassen von A, mitten inne schwebt, muß sie angeschaut werden auch als Einbildungskraft, d. i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum andern (gleichsam, wenn man auf ein Gesetz sieht, von welchem wir hier freilich noch nichts wissen, als eine Beratschlagung des Gemüts mit sich selbst). — Da jedoch durch diese Tätigkeit eins [I, 242] von beiden, entweder A oder — A, aufgefaßt (A als ein zu Reflektierendes, oder als ein solches, von dem zu abstrahieren ist,

gesetzt) werden muß, so muß sie insofern auch als Verstand angeschaut werden. — Beides, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt, und im Verstande festgesetzt, heißt Urteilskraft. Urteilskraft ist das bis jetzt freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objekte zu reflektieren, oder von ihnen zu abstrahieren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraktion, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.

Beide Tätigkeiten, der bloße Verstand als solcher, und die Urteilskraft als solche, müssen sich wieder gegenseitig bestimmen. 1. Der Verstand die Urteilskraft. Er enthält schon in sich die Objekte, von welchen die letztere abstrahiert oder sie reflektiert, und ist daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urteilskraft überhaupt. 2. Die Urteilskraft den Verstand; sie bestimmt ihm das Objekt überhaupt als Objekt. Ohne sie wird überhaupt nicht reflektiert; ohne sie ist mithin nichts Fixiertes im Verstande, welches erst durch Reflexion, und zum Behuf der Reflexion gesetzt wird, mithin auch überhaupt kein Verstand; und so ist die Urteilskraft hinwiederum die Bedingung der Möglichkeit des Verstandes, und beide 3. bestimmen sich demnach gegenseitig. Nichts im Verstande, keine Urteilskraft; keine Urteilskraft, nichts im Verstande für den Verstand, kein Denken des Gedachten, als eines solchen.

Laut der Wechselbestimmung wird dadurch nun auch das Objekt bestimmt. Das Gedachte, als Objekt des Denkens, also insofern als leidend, wird bestimmt durch ein Nicht-Gedachtes, mithin durch ein bloß Denkbares (das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst, und nicht in dem Denkenden haben, mithin insofern tätig, und das Denkende in Beziehung darauf leidend sein soll). Beide, das Gedachte und das Denkbare, werden nun gegenseitig durcheinander bestimmt: 1. alles Gedachte ist denkbar; 2. alles Denkbare wird gedacht als Denkbares, und ist nur insofern denkbar, als es als solches gedacht wird. Kein Denkbares, kein Gedachtes; kein Gedachtes, kein Denkbares. — Das Denkbare und die Denkbarkeit als solche sind bloßer Gegenstand der Urteilskraft.

Nur das als denkbar Beurteilte kann als Ursache der An- [I, 243]
schauung gedacht werden.

Das Denkende soll sich selbst bestimmen, etwas als denkbar zu denken, und insofern wäre das Denkbare leidend; aber hinwiederum soll das Denkbare sich selbst bestimmen, ein Denkbares zu sein; und insofern wäre das Denkende leidend. Dies gibt hinwiederum eine Wechselwirkung des Denkenden und des Gedachten im Denken; mithin keinen festen Bestimmungspunkt, und wir müssen das Urteilende noch weiter bestimmen.

IX. Die Tätigkeit, die überhaupt ein Objekt bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Objekt hat, durch eine überhaupt nicht-objektive, der objektiven entgegengesetzte Tätigkeit. Es ist nur die Frage: wie eine solche Tätigkeit gesetzt, und der objektiven entgegengesetzt werden könne.

So wie eben die Möglichkeit deduziert wurde, von allem bestimmten Objekte = A zu abstrahieren, so wird hier die Möglichkeit postuliert, von allem Objekte überhaupt zu abstrahieren. Es muß ein solches absolutes Abstraktions-Vermögen geben, wenn die geforderte Bestimmung möglich sein soll; und sie muß möglich sein, wenn ein Selbstbewußtsein, und ein Bewußtsein der Vorstellung möglich sein soll.

Ein solches Vermögen sollte zuvörderst angeschaut werden können. — Die Einbildungskraft schwebt überhaupt zwischen Objekt und Nicht-Objekt, kraft ihres Wesens. Sie wird fixiert, kein Objekt zu haben; das heißt, die (reflektierte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und diese Vernichtung, dieses Nicht-Sein der Einbildungskraft wird selbst durch (nicht-reflektierte, und daher nicht zum deutlichen Bewußtsein kommende) Einbildungskraft angeschaut. (Die in uns vorhandne dunkle Vorstellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft zu abstrahieren, ist diese dem Denker gar oft vorkommende Anschauung.) — Das Produkt einer solchen (nicht-reflektierten) Anschauung sollte fixiert werden im Verstande; aber dasselbe soll Nichts, gar kein Objekt
[I, 244] sein, mithin ist es nicht zu fixieren. (Die dunkle Vorstellung des Gedankens von einem bloßen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, ist so etwas.) Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahieren, das bloße Gesetz einer nicht zu realisierenden Bestimmung (durch Einbildungskraft,

und Verstand für das deutliche Bewußtsein); — und jenes absolute Abstraktionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft. (Die reine Vernunft ohne Einbildungskraft, in theoretischer Bedeutung; diejenige, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu seinem Objekte machte.)[1]

Wenn alles Objektive aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende, und durch sich selbst Bestimmte, das Ich, oder das Subjekt übrig. Subjekt und Objekt werden so durcheinander bestimmt, daß eins durch das andre schlechthin ausgeschlossen wird. Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts außer sich, und bestimmt es etwas außer sich, so bestimmt es nicht bloß sich selbst. Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahiert werden kann: und wir haben demnach jetzt einen festen Unterscheidungspunkt zwischen dem Objekte und Subjekte.

(Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewußtseins. Alles, von welchem ich abstrahieren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigstens so, daß ich von dem, was ich jetzt übrig lasse, hinterher abstrahiere, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich jetzt abstrahiere], ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloß dadurch entgegen, daß ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtsein sich dem reinen; — von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verläßt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum popularen Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis [I, 245] zum transzendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweist.)

[1] (Die reine . . . machte.) fehlt in A und B.

X. Diese, das Ich durch Abstraktion von allem, wovon abstrahiert werden kann, bestimmende Tätigkeit müßte selbst wieder bestimmt werden. Da aber in dem, von welchem nicht, und in welchem von Nichts abstrahiert werden kann (daher wird das Ich als einfach beurteilt), sich nichts weiter bestimmen läßt, so könnte sie bloß durch eine schlechthin nicht bestimmende Tätigkeit — und das durch sie Bestimmte durch ein schlechthin Unbestimmtes bestimmt werden.

Ein solches Vermögen des schlechthin Unbestimmten, als die Bedingung alles Bestimmten, ist nun allerdings an der Einbildungskraft durch Folgerungen nachgewiesen worden; aber es läßt als solches sich gar nicht zum Bewußtsein erheben, weil dann dasselbe reflektiert, mithin durch den Verstand bestimmt werden müßte, mithin es nicht unbestimmt und unendlich bliebe.

Das Ich ist in der Selbsbestimmung soeben, als bestimmend und bestimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelst der gegenwärtigen höhern Bestimmung darauf reflektiert, daß das das schlechthin Bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbestimmtes sein müsse; ferner darauf, daß das Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind, so ist, wenn das Ich als bestimmt betrachtet wird, das bestimmende Unbestimmte das Nicht-Ich; und im Gegenteil, wenn das Ich als bestimmend betrachtet wird, ist es selbst das Unbestimmte, und das durch dasselbe Bestimmte ist das Nicht-Ich, und hieraus entsteht folgender Widerstreit:

Reflektiert das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflektiert dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das
[I, 246] eine endlich, so ist das andere unendlich, und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. — (Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten Antinomien.)

XI. Wird in einer noch höhern Reflexion darauf reflektiert, daß das Ich selbst das schlechthin Bestimmende, mithin auch dasjenige sei, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme: so wird das Nicht-Ich in

jedem Falle wieder ein durch das Ich bestimmtes; es sei nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sei für die Bestimmung des Ich durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen; und so steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich sein kann, bloß mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinaufsteigt.

Dritter Teil.

Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

§ 5. Zweiter Lehrsatz.

In dem Satze, welcher das Resultat der drei Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre war: das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig, lagen folgende zwei: zuvörderst der: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, den wir erörtert, und gezeigt haben, welches Faktum in unserm Geiste demselben entsprechen müsse; und dann folgender: das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.

Wir konnten zu Anfange des vorigen Paragraphen noch nicht wissen, ob wir dem letztern Satze jemals eine Bedeutung würden zusichern können, da in demselben die Bestimmbarkeit, mithin die Realität des Nicht-Ich, vorausgesetzt wird, welche an-
[I,247] zunehmen wir dort noch keinen Grund aufzeigen konnten. Nunmehro aber ist durch jenes postulierte Faktum, und unter Voraussetzung desselben, zugleich die Realität eines Nicht-Ich — es versteht sich: für das Ich, — wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transzendentale Wissenschaft, nicht uber das Ich hinausgehen kann, noch soll, — postuliert, und die eigentliche Schwierigkeit, die uns verhinderte, jenen zweiten Satz anzunehmen, ist gehoben. Hat ein Nicht-Ich Realität für das Ich, und — welches das Gleiche heißt — setzt das Ich dasselbe als real, wovon die Möglichkeit sowohl, als die Art und Weise nunmehro dargestellt worden: so kann, wenn die anderweitigen Bestimmungen des Satzes denkbar sind, wie wir freilich noch nicht wissen können, das Ich allerdings auch sich setzen, als bestimmend (einschränkend, begrenzend) jene gesetzte Realität.

In Erörterung des aufgestellten Satzes: das Ich setzt sich, als bestimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade so verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, verfuhren. Es liegen in diesem ebensowohl als in jenem mehrere Gegensätze; wir könnten dieselben aufsuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandnen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesetzt sein sollten, abermals synthetisch vereinigen, usf., und wir wären sicher, nach einer einfachen und gründlichen Methode unsern Satz völlig zu erschöpfen. Aber es gibt eine kürzere, und darum nicht weniger erschöpfende Art, ihn zu erörtern.

Es liegt nämlich in diesem Satze eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen ebendemselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen umfaßt, und uns nötigt, als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuvörderst diese Antithese aufsuchen, und die Glieder ihrer Gegensetzung vereinigen. Die übrigen Antithesen werden sodann sich selbst finden, und sich um so leichter vereinigen lassen.

I. [I, 248

Wir nehmen, um diese Antithese aufzusuchen, den kürzesten Weg, auf welchem zugleich, von einem höhern Gesichtspunkte aus, der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre, der: das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich, als annehmbar erwiesen wird, und gleich vom Anfange an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine bloß problematische.

Das Ich überhaupt ist Ich; es ist schlechterdings Ein und ebendasselbe Ich, kraft seines Gesetztseins durch sich selbst (§ 1).

Insofern nun insbesondre das Ich vorstellend oder eine Intelligenz ist, ist es als solches allerdings auch Eins: ein Vorstellungsvermögen unter notwendigen Gesetzen: aber es ist insofern gar nicht Eins und ebendasselbe mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich.

Denn das Ich als Intelligenz ist zwar, insofern es dies schon ist, seinen besondern Bestimmungen nach innerhalb dieser

Sphäre durch sich selbst bestimmt; es ist auch insofern nichts in ihm, als dasjenige, was es in sich setzt, und in unsrer Theorie ist nachdrücklich widersprochen worden der Meinung, daß irgend etwas in das Ich komme, wogegen dasselbe sich bloß leidend verhalte. Aber diese Sphäre selbst, überhaupt und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihm gesetzt; die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich; daß aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt, wie wir gesehen haben. Wir konnten nämlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz*).

[I, 249] Das Ich aber soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgendeinem möglichen Nicht-Ich sein.

Mithin ist das absolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt ist, sich auszudrücken, als ob sie zwei Ich ausmachten, da sie doch nur Eins ausmachen sollen) nicht Eins und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt; welches der absoluten Identität des Ich widerspricht.

---

*) Wer in dieser Äußerung tiefen Sinn und ausgebreitete Folgen ahnet, ist mir ein sehr willkommner Leser, und er folgere aus ihr nach seiner eignen Art immer ruhig fort. — Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem Unendlichen gemein sein soll, kann von nichts außer ihm abhängen.

Auch diejenigen, welche sich die Fertigkeit erworben haben, aus wenigen Grundlinien eines völlig neuen, und von ihnen nicht zu übersehenden Systems — wenn auch nichts weiter, doch aufs mindeste Atheismus zu wittern, halten sich indessen an diese Erklärung, und sehen, was sie etwa daraus machen können.

Dieser Widerspruch muß gehoben werden, und er läßt sich nur auf folgende Art heben: — Die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerspruch verursacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne daß das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich selbst versetzt werde; denn wenn einmal ein Ich gesetzt, und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch, laut der gesamten theoretischen Wissenschaftslehre, ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Auch ist das Ich, insofern es schon als Intelligenz gesetzt ist, bloß durch sich selbst bestimmt, wie wir soeben erinnert und im theoretischen Teile erwiesen haben. Aber die Abhängigkeit des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, daß das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, durch sich selbst bestimme. Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht-Ich unmittelbar, das vorstellende Ich aber mittelbar, vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig, d. i. es würde durchgängig durch sich selbst bestimmt; es wäre das, als was [I, 250
es sich setzt, und schlechthin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben. Und so hätten wir denn wenigstens die zweite Hälffe unsers aufgestellten Hauptsatzes, den Satz: das Ich bestimmt das Nicht-Ich (nämlich das Ich ist das Bestimmende, das Nicht-Ich das Bestimmt-Werdende) vorläufig erwiesen.

Das Ich, als Intelligenz, stand mit dem Nicht-Ich, dem der postulierte Anstoß zuzuschreiben ist, im Kausal-Verhältnisse; es war Bewirktes vom Nicht-Ich, als seiner Ursache. Denn das Kausal-Verhältnis besteht darin, daß vermöge der Einschränkung der Tätigkeit in dem Einen (oder vermöge einer Quantität Leiden in ihm) eine der aufgehobnen Tätigkeit gleiche Quantität der Tätigkeit in sein Entgegengesetztes, nach dem Gesetze der Wechselbestimmung, gesetzt werde. Soll aber das Ich Intelligenz sein, so muß ein Teil seiner in das Unendliche hinausgehenden Tätigkeit aufgehoben werden, die dann, nach dem angeführten Gesetze, in das Nicht-Ich gesetzt wird. Weil aber das absolute Ich gar

keines Leidens fähig, sondern absolute Tätigkeit und gar nichts als Tätigkeit sein soll; so mußte, wie soeben dargetan, angenommen werden, daß auch jenes postulierte Nicht-Ich bestimmt, also leidend sei, und die diesem Leiden entgegengesetzte Tätigkeit mußte in das ihm Entgegengesetzte, in das Ich, und zwar nicht in das intelligente, weil dieses selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute gesetzt werden. Ein solches Verhältnis aber, wie dadurch angenommen worden, ist das Kausal-Verhältnis. Das absolute Ich soll demnach Ursache vom Nicht-Ich sein, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein Bewirktes.

1. Das Ich ist schlechthin tätig und bloß tätig — das ist die absolute Voraussetzung. Aus dieser wird zuvörderst ein Leiden des Nicht-Ich, insofern dasselbe das Ich als Intelligenz bestimmen soll, gefolgert; die diesem Leiden entgegengesetzte Tätigkeit wird in das absolute Ich gesetzt, als bestimmte Tätigkeit, als gerade diejenige Tätigkeit, durch welche das Nicht-
[I, 251] Ich bestimmt wird. So wird demnach aus der absoluten Tätigkeit des Ich eine gewisse bestimmte Tätigkeit desselben gefolgert.

2. Alles, was soeben erinnert worden, dient zugleich, um die obige Folgerungsart noch einleuchtender zu machen. Die Vorstellung überhaupt (nicht etwa die besondern Bestimmungen derselben) ist unwidersprechlich ein Bewirktes des Nicht-Ich. Aber im Ich kann schlechthin nichts sein, das ein Bewirktes sei; denn das Ich ist das, als was es sich setzt, und es ist nichts in ihm, was es nicht in sich setzt. Mithin muß jenes Nicht-Ich selbst ein Bewirktes des Ich, und zwar des absoluten Ich sein: — und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von außen, sondern bloß eine Wirkung desselben auf sich selbst (die freilich einen Umweg nimmt, dessen Gründe bis jetzt noch nicht bekannt sind, aber vielleicht in der Zukunft sich werden aufzeigen lassen).

Das absolute Ich soll demnach sein Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins Un-

endliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird: denn daß von den besondern Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den notwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sei, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan.

Auf die gleiche Art, nämlich durch absolutes Setzen, kann das Ich nicht Ursache des Nicht-Ich sein.

Sich selbst setzt das Ich schlechthin und ohne allen weitern Grund, und es muß sich setzen, wenn es irgend etwas anderes setzen soll: denn was nicht ist, kann nichts setzen; das Ich aber ist (für das Ich) schlechthin und lediglich durch sein eignes Setzen seiner selbst.

Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken. Denn das Nicht-Ich ist dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich ist, ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädikat des Gesetztseins zukommt), ist das Ich nicht gesetzt. Würde etwa das [I, 252] Nicht-Ich ohne alle Quantität als unbeschränkt und unendlich gesetzt, so wäre das Ich gar nicht gesetzt, seine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem Obigen widerspricht. — Mithin müßte es in bestimmter Quantität gesetzt werden, und demnach die Realität des Ich um die gesetzte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeschränkt werden. — Die Ausdrücke: ein Nicht-Ich setzen, und: das Ich einschränken, sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan worden.

Nun sollte in unsrer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund, d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Teil nicht setzen. Es müßte demnach den Grund, sich nicht zu setzen, in sich selbst haben; es müßte in ihm sein das Prinzip sich zu setzen, und das Prinzip sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengesetztes Prinzip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Prinzip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe sich selbst auf.

(Wir stehen hier auf einem Punkte, von welchem aus wir den wahren Sinn unsers zweiten Grundsatzes: dem Ich wird entgegengesetzt ein Nicht-Ich, und vermittelst desselben die wahre Bedeutung unsrer ganzen Wissenschaftslehre deutlicher darstellen können, als wir es bis jetzt irgendwo konnten.

Im zweiten Grundsatze ist nur einiges absolut; einiges aber setzt ein Faktum voraus, das sich *a priori* gar nicht aufzeigen läßt, sondern lediglich in eines jeden eigner Erfahrung.

Außer dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist *a priori* eine bloße Hypothese; daß es ein solches Setzen gebe, läßt sich durch nichts dartun, als durch ein Faktum des Bewußtseins, und jeder muß es sich selbst durch dieses Faktum dartun; keiner kann es dem andern durch Vernunftgründe beweisen. (Er könnte wohl irgendein zugestandnes Faktum durch Vernunftgründe auf jenes höchste Faktum zurückführen; aber ein solcher Beweis leistete nichts weiter, als
[I, 253] daß er den andern überführte, er habe vermittelst des Zugestehens irgendeines Faktums auch jenes höchste Faktum zugestanden.) Absolut aber und schlechthin im Wesen des Ich gegründet ist es, daß, wenn es ein solches Setzen gibt, dieses Setzen ein Entgegensetzen, und das Gesetzte ein Nicht-Ich sein müsse. — Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür läßt kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung und aller Begründung selbst zum Grunde. Daß jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen sein müsse, ist schlechthin gewiß: daß es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich dartun. Daher gilt die Argumentation der Wissenschaftslehre schlechthin *a priori*, sie stellt lediglich solche Sätze auf, die *a priori* gewiß sind; Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung. Wer des postulierten Faktums sich nicht bewußt sein könnte — man kann sicher wissen, daß dies bei keinem endlichen vernünftigen Wesen der Fall sein werde, — für den hätte die ganze Wissenschaft keinen Gehalt, sie wäre ihm leer; dennoch aber müßte er ihr die formale Richtigkeit zugestehen.

Und so ist denn die Wissenschaftslehre *a priori* möglich, ob sie gleich auf Objekte gehen soll. Das Objekt ist nicht *a priori*, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eignes Bewußtsein des Objekts, welches Bewußtsein sich *a priori* nur postulieren, nicht aber deduzieren läßt. — Folgendes nur als Beispiel! — Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar), würde unsre Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtsein gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist.)

II. [I, 254]

Wir haben gesehen, daß die geforderte Kausalität des Ich auf das Nicht-Ich, durch die der aufgezeigte Widerspruch zwischen der Unabhängigkeit des Ich, als absoluten Wesens, und der Abhängigkeit desselben, als Intelligenz, gehoben werden sollte, selbst einen Widerspruch enthält. Dennoch muß der erste Widerspruch gehoben werden, und er kann nicht anders gehoben werden, als durch die geforderte Kausalität; wir müssen demnach den in dieser Forderung selbst liegenden Widerspruch zu lösen suchen, und wir gehen jetzt an diese zweite Aufgabe.

Um dies zu bewerkstelligen, suchen wir zuvörderst den wahren Sinn dieses Widerspruchs etwas tiefer auf.

Das Ich soll Kausalität auf das Nicht-Ich haben, und dasselbe für die mögliche Vorstellung von ihm erst hervorbringen, weil dem Ich nichts zukommen kann, was es nicht, sei es nun unmittelbar oder mittelbar, selbst in sich setzt, und weil es schlechthin alles, was es ist, durch sich selbst sein soll. — Also die Forderung der Kausalität gründet sich auf die absolute Wesenheit des Ich.

Das Ich kann keine Kausalität auf das Nicht-Ich haben, weil das Nicht-Ich dann aufhörte, Nicht-Ich zu sein (dem Ich entgegengesetzt zu sein), und selbst Ich würde. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; und dieses

Entgegengesetztsein kann demnach nicht aufgehoben werden, wenn nicht etwas aufgehoben werden soll, das das Ich gesetzt hat, und also das Ich aufhören soll, Ich zu sein, welches der Identität des Ich widerspricht. — Demnach gründet der Widerspruch gegen die geforderte Kausalität sich darauf, daß dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt ist, und entgegengesetzt bleiben muß.

Der Widerstreit ist demnach zwischen dem Ich selbst in jenen zwei verschiednen Ansichten desselben. Sie sind es, die sich widersprechen; zwischen ihnen ist eine Vermittelung zu treffen. (In Rücksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesetzt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch
[I, 255] gar nicht statthaben.) Insofern das Ich absolut ist, ist es unendlich und unbeschränkt. Alles, was ist, setzt es; und was es nicht setzt, ist nicht (für dasselbe; und außer demselben ist nichts). Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich; und das Ich setzt es, als alles, was es setzt. Mithin faßt in dieser Rücksicht das Ich in sich alle, d. i. eine unendliche, unbeschränkte Realität.

Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, setzt es notwendig Schranken (§ 3), und sich selbst in diese Schranken. Es verteilt die Totalität des gesetzten Seins überhaupt an das Ich und an das Nicht-Ich; und setzt demnach insofern sich notwendig als endlich.

Diese zwei sehr verschiednen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: das Ich setzt schlechthin sich als unendlich und unbeschränkt. Der zweite: das Ich setzt schlechthin sich als endlich und beschränkt. Und es gäbe demnach einen höhern Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite Handlung sich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfließt. Wird jener gelöst, so ist auch dieser gelöst, der auf jenen sich gründet.

Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze; so auch dieser. In einem andern Sinne müßte das Ich gesetzt sein als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und ebendemselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei; und es bliebe

uns kein Ausweg übrig, als der des Spinoza, das Unendliche außer uns zu versetzen; wobei aber immer unbeantwortet bliebe (Spinoza selbst konnte um seines Dogmatismus willen sich auch nicht einmal die Frage aufwerfen), wie doch wenigstens die Idee davon in uns gekommen sein möge.

In welchem Sinne nun ist das Ich als unendlich, in welchem ist es endlich gesetzt?

Das eine, wie das andere, wird ihm schlechthin beigemessen; die bloße Handlung seines Setzens ist der Grund seiner Unendlichkeit sowohl, als seiner Endlichkeit. Bloß dadurch, daß es etwas [I, 256] setzt, setzt es in einem wie in dem andern Falle sich in dieses Etwas, schreibt sich selbst dieses Etwas zu. Wir dürfen demnach nur in der bloßen Handlung dieses verschiedenen Setzens einen Unterschied auffinden, so ist die Aufgabe gelöst.

Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Tätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Tätigkeit geht auf das Ich, und diese Tätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seins. Unendlich ist demnach das Ich, inwiefern seine Tätigkeit in sich selbst zurückgeht, und insofern ist denn auch seine Tätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist. (Unendliches Produkt, unendliche Tätigkeit; unendliche Tätigkeit, unendliches Produkt; dies ist ein Zirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um seiner selbst willen gewiß ist. Produkt, und Tätigkeit, und Tätiges sind hier Eins und ebendasselbe (§ 1), und bloß um uns ausdrücken zu können, unterschieden wir sie.) Die reine Tätigkeit des Ich allein, und das reine Ich allein ist unendlich. Die reine Tätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückgeht.

Insofern das Ich Schranken, und nach dem Obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Tätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich (§§ 2, 3). Sie ist demnach nicht mehr reine, sondern objektive Tätigkeit (die sich einen Gegenstand setzt. Das

Wort Gegenstand bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder Gegenstand einer Tätigkeit, insofern er das ist, ist notwendig etwas der Tätigkeit Entgegengesetztes, ihr Wider- oder Gegenstehendes. Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Objekt der Tätigkeit und gar keine objektive Tätigkeit da, sondern, wenn es ja Tätigkeit sein soll, ist es reine, in sich selbst zurückgehende. Im bloßen Begriffe der objektiven Tätigkeit liegt es schon, daß ihr widerstanden wird, und daß sie mithin beschränkt
[I, 257] ist.) Also endlich ist das Ich, insofern seine Tätigkeit objektiv ist.

Diese Tätigkeit nun in beiden Beziehungen, sowohl, insofern sie auf das Tätige selbst zurückgeht, als insofern sie auf ein Objekt außer dem Tätigen gehen soll, soll Eine und ebendieselbe Tätigkeit, Tätigkeit Eines und ebendesselben Subjekts sein, das in beiden Rücksichten sich selbst als Ein und ebendasselbe Subjekt setze. Es muß demnach zwischen beiden Arten der Tätigkeit ein Vereinigungsband geben, an welchem das Bewußtsein von der einen zur andern fortgeleitet wird; und ein solches wäre gerade das geforderte Kausalitätsverhältnis; nämlich daß die in sich zurückgehende Tätigkeit des Ich zu der objektiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem Bewirkten, daß das Ich durch die erstere sich selbst zur letztern bestimme; daß demnach die erstere unmittelbar auf das Ich selbst, aber mittelbar vermöge der dadurch geschehnen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe, und dadurch die geforderte Kausalität realisiert würde.

Es wird demnach zuerst gefordert, daß die Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt (und welche im ersten Grundsatze aufgestellt worden), zu der, vermittelst welcher es ein Nicht-Ich setzt (die im zweiten Grundsatze aufgestellt wurde), sich verhalte, wie Ursache zum Bewirkten. Nun hat im allgemeinen ein solches Verhältnis nicht aufgezeigt werden können, vielmehr ist es völlig widersprechend gefunden worden; denn dann müßte das Ich durch das Setzen seiner selbst zugleich das Nicht-Ich setzen, mithin sich nicht setzen, welches sich selbst aufhebt. — Es ist ausdrücklich behauptet worden, daß das Ich schlechthin und ohne allen Grund sich selbst etwas entgegensetze; und nur zu-

folge der Unbedingtheit jener Handlung konnte der Satz, der dieselbe aufstellt, ein Grundsatz heißen. Es wurde aber zugleich angemerkt, daß wenigstens etwas in dieser Handlung bedingt sei, das Produkt derselben — das, daß das durch die Handlung des Gegensetzens Entstandne notwendig ein Nicht-Ich sein müsse, und nichts anderes sein könne. Wir gehen jetzt tiefer ein in [I, 258
den Sinn dieser Bemerkung.

Das Ich setzt schlechthin einen Gegenstand (ein gegenstehendes, entgegengesetztes Nicht-Ich). Es ist demnach im bloßen Setzen desselben nur von sich, und von nichts außer ihm abhängig. Wenn nur überhaupt ein Gegenstand, und vermittelst desselben das Ich nur überhaupt begrenzt gesetzt wird, so ist geschehen, was verlangt wurde; an eine bestimmte Grenze ist dabei nicht zu denken. Das Ich ist nun schlechthin begrenzt: aber wo geht seine Grenze? Innerhalb des Punktes C oder außerhalb desselben? Wodurch könnte doch ein solcher Punkt bestimmt sein? Er bleibt lediglich von der Spontaneität des Ich, die durch jenes „schlechthin" gesetzt wird, abhängig. Der Grenzpunkt liegt, wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich setzt. Das Ich ist endlich, weil es begrenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins Unendliche immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich, und seiner Unendlichkeit nach endlich. — Es wird demnach durch jenes absolute Setzen eines Objekts nicht eingeschränkt, als inwiefern es sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränkt; und da eine solche absolute Einschränkung dem absoluten unendlichen Wesen des Ich widerspricht, ist sie selbst unmöglich, und das ganze Entgegensetzen eines Nicht-Ich ist unmöglich.

Aber ferner — es setzt einen Gegenstand, wohin auch in der Unendlichkeit es ihn setzen möge, und setzt dadurch eine außer ihm liegende und von seiner Tätigkeit (des Setzens) nicht abhängende, sondern vielmehr ihr entgegengesetzte Tätigkeit. Diese entgegengesetzte Tätigkeit muß allerdings in einem gewissen Sinne (ununtersucht in welchem) im Ich liegen, insofern sie darin gesetzt ist; sie muß aber auch in einem andern Sinne (gleichfalls ununtersucht in welchem) im Gegenstande

liegen. Diese Tätigkeit, insofern sie im Gegenstande liegt, soll irgendeiner Tätigkeit (=X) des Ich entgegengesetzt sein; nicht derjenigen, wodurch sie im Ich gesetzt wird, denn dieser ist
[I, 259] sie gleich; mithin irgendeiner andern. Es muß mithin, insofern ein Gegenstand gesetzt werden soll, und als Bedingung der Möglichkeit eines solchen Setzens, noch eine von der Tätigkeit des Setzens verschiedne Tätigkeit (=X) im Ich vorkommen. Welches ist diese Tätigkeit?

Zuvörderst eine solche, die durch den Gegenstand nicht aufgehoben wird; denn sie soll der Tätigkeit des Gegenstandes entgegengesetzt sein; beide sollen demnach, als gesetzt, nebeneinander bestehen: — also eine solche, deren Sein vom Gegenstande unabhängig ist, so wie umgekehrt der Gegenstand von ihr unabhängig ist. — Eine solche Tätigkeit muß ferner im Ich schlechthin gegründet sein, weil sie unabhängig vom Setzen alles Gegenstandes, und dieser im Gegenteil von ihr unabhängig ist; sie ist demnach gesetzt durch die absolute Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt. — Endlich soll, laut Obigem, das Objekt in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können; diese ihm widerstehende Tätigkeit des Ich muß demnach selbst in die Unendlichkeit, über alles mögliche Objekt hinausgehen, und selbst unendlich sein. — Ein Objekt aber muß gesetzt werden, so gewiß, als der zweite Grundsatz gültig ist. — Demnach ist X die durch das Ich in sich selbst gesetzte unendliche Tätigkeit; und diese verhält sich zur objektiven Tätigkeit des Ich, wie Grund der Möglichkeit zu dem Begründeten. Der Gegenstand wird bloß gesetzt, insofern einer Tätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Tätigkeit des Ich, kein Gegenstand. — Sie verhält sich, wie das Bestimmende zum Bestimmten. Nur inwiefern jener Tätigkeit widerstanden wird, kann ein Gegenstand gesetzt werden; und inwiefern ihr nicht widerstanden wird, ist kein Gegenstand.

Wir betrachten jetzt diese Tätigkeit in Rücksicht ihrer Beziehung auf die des Gegenstandes. — An sich betrachtet sind beide völlig unabhängig voneinander, und völlig entgegengesetzt; es findet zwischen ihnen gar keine Beziehung statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Objekt gesetzt werden, so müssen sie doch durch das ein Objekt setzende Ich

aufeinander bezogen werden. Von dieser Beziehung hängt gleich- [I, 260]
falls das Setzen eines Objekts überhaupt ab; insofern ein Objekt gesetzt wird, werden sie bezogen, und inwiefern sie nicht bezogen werden, wird kein Objekt gesetzt. — Ferner, da das Objekt absolut, schlechthin und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloß als solcher) gesetzt wird, so geschieht auch die Beziehung schlechthin und ohne allen Grund; und erst jetzt ist völlig erklärt, inwiefern das Setzen eines Nicht-Ich absolut sei: es ist absolut, inwiefern es sich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet. Sie werden schlechthin bezogen, heißt: sie werden schlechthin gleich gesetzt. Da sie aber, so gewiß ein Objekt gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie sollen schlechthin gleich sein. — Da sie aber wirklich nicht gleich sind, so bleibt immer die Frage, welches von beiden sich nach dem andern richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden solle. — Es ist sogleich einleuchtend, wie diese Frage beantwortet werden müsse. So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll Alles gesetzt sein; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig sein. Also, es wird die Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert*).

*) Kants kategorischer Imperativ. Wird es irgendwo klar, daß Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zum Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich, kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht ist, wenigstens sein sollte. — Kants mehreste Nachfolger scheinen das, was sie über den kategorischen Imperativ sagen, diesem großen Manne bloß nachzusagen, und über den Grund der Befugnis eines absoluten Postulats noch nicht aufs reine gekommen zu sein. — Nur weil und inwiefern das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht, absolut zu postulieren; und dieses Recht erstreckt sich denn auch nicht weiter, als auf ein Postulat dieses seines absoluten Seins, aus welchem denn freilich noch manches andre sich dürfte deduzieren

[I, 261] (Die Tätigkeit Y (in dem, was hernach als Objekt gesetzt sein wird) sei gegeben (es bleibt ununtersucht, wie, und welchem Vermögen des Subjekts). Auf sie wird eine Tätigkeit des Ich bezogen; es wird demnach gedacht eine Tätigkeit außer dem Ich (= — Y), die jener Tätigkeit des Ich gleich wäre. Wo ist bei diesem Geschäft der Beziehungsgrund? Offenbar in der Forderung, daß alle Tätigkeit der des Ich gleich sein solle, und diese Forderung ist im absoluten Sein des Ich gegründet. — Y liegt in einer Welt, in der alle Tätigkeit der des Ich wirklich gleichen würde, und ist ein Ideal. — Nun kommt Y mit — Y nicht überein, sondern ist demselben entgegengesetzt. Daher wird es einem Objekte zugeschrieben; und ohne jene Beziehung und die absolute Forderung, welche dieselbe begründet, wäre kein Objekt für das Ich, sondern dasselbe wäre Alles in Allem, und gerade darum, wie wir tiefer unten sehen werden, Nichts.)

Also, das absolute Ich bezieht sich selbst schlechthin auf ein Nicht-Ich (jenes — Y), das, wie es scheint, zwar seiner Form nach (insofern es überhaupt etwas außer dem Ich), nicht aber seinem Gehalte nach, Nicht-Ich sein soll; denn es soll mit dem Ich vollkommen übereinstimmen. Es kann aber mit demselben nicht übereinstimmen, insofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich sein soll; mithin ist jene auf dasselbe bezogne Tätigkeit des Ich gar kein Bestimmen (zur wirklichen Gleichheit), sondern es ist bloß eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt.

Das Resultat unsrer bisherigen Untersuchungen ist demnach folgendes: die reine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben; und zwar, laut obigem Beweise, ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist ins Unendliche hinaus
[I, 262] die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts: kein Streben, kein Objekt.

[I, 261] lassen. — Eine Philosophie, die an allen Enden, wo sie nicht weiter fortkommen kann, sich auf eine Tatsache des Bewußtseins beruft, ist um weniges gründlicher, als die verrufne Popularphilosophie.

Wir sehen jetzt, inwiefern durch diese aus andern Grundsätzen erwiesnen Resultate der Aufgabe, die wir übernahmen, Genüge geschehen, und inwiefern der aufgezeigte Widerspruch gelöst sei. — Das Ich, welches, überhaupt als Intelligenz betrachtet, von einem Nicht-Ich abhängig, und lediglich nur insofern Intelligenz ist, inwiefern ein Nicht-Ich ist, soll dennoch bloß vom Ich abhängen; und um dieses möglich zu finden, mußten wir wieder eine Kausalität des Ich zur Bestimmung des Nicht-Ich annehmen, insofern dasselbe Objekt des intelligenten Ich sein soll. Auf den ersten Anblick, und das Wort in seiner ganzen Ausdehnung genommen, hob eine solche Kausalität sich selbst auf; unter Voraussetzung derselben war entweder das Ich nicht gesetzt, oder das Nicht-Ich nicht gesetzt, und mithin konnte kein Kausalitäts-Verhältnis zwischen ihnen stattfinden. Wir suchten diesen Widerstreit zu vermitteln durch die Unterscheidung zweier entgegengesetzter Tätigkeiten des Ich, der reinen und der objektiven; und durch die Voraussetzung, daß vielleicht die erstere zur zweiten unmittelbar sich verhalten möchte, wie Ursache zum Bewirkten; die zweite unmittelbar zum Objekte sich verhalten möchte, wie Ursache zum Bewirkten, und daß demnach die reine Tätigkeit des Ich wenigstens mittelbar (durch das Mittelglied der objektiven Tätigkeit) mit dem Objekte im Kausalitäts-Verhältnisse stehen dürfte. Inwiefern ist nun diese Voraussetzung bestätigt worden, und inwiefern nicht?

Inwiefern hat fürs erste die reine Tätigkeit des Ich sich als Ursache der objektiven bewährt? Zuvörderst, insofern kein Objekt gesetzt werden kann, wenn nicht eine Tätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objekts entgegengesetzt ist, und diese Tätigkeit notwendig vor allem Objekte schlechthin und lediglich durch das Subjekt selbst im Subjekte sein muß, mithin die reine Tätigkeit desselben ist, ist die reine Tätigkeit des Ich, als solche, Bedingung aller ein Objekt setzenden Tätigkeit. Insofern aber diese reine Tätigkeit ursprünglich sich auf gar kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr [I, 263] gänzlich unabhängig ist, muß sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich auf die des Objekts (das insofern noch nicht

als Objekt gesetzt ist)*), bezogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, als Handlung, ihrer Form nach (daß sie wirklich geschieht) absolut ist (auf ihr absolutes Sein gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen, wie wir zu seiner Zeit sehen werden), so ist sie doch ihrem Gehalte nach (daß sie ein Beziehen ist, und Gleichheit und Subordination dessen, was nachmals als Objekt gesetzt wird, fordert), durch das absolute Gesetztsein des Ich, als Inbegriff aller Realität, abermals bedingt: und die reine Tätigkeit ist in dieser Rücksicht Bedingung des Beziehens, ohne welches kein Setzen des Objekts möglich ist. — Inwiefern die reine Tätigkeit durch die soeben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Objekt bezogen wird, ist sie, wie gesagt, ein Streben. Daß überhaupt die reine Tätigkeit in Beziehung auf ein Objekt gesetzt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Tätigkeit an sich; daß aber, wenn sie so gesetzt wird, sie als ein Streben gesetzt wird, davon liegt in ihr der Grund.

(Jene Forderung, daß alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt sein solle, ist
[I, 264] die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt, und mit Recht so nennt. Ein solches praktisches Vermögen der Vernunft war bisher postuliert, aber nicht erwiesen worden. Die

*) Die Behauptung, daß die reine Tätigkeit an sich, und als solche, sich auf ein Objekt bezöge, und daß es dazu keiner besondern absoluten Handlung des Beziehens bedürfte, wäre der transzendentale Grundsatz des intelligiblen Fatalismus; des konsequentesten Systems über Freiheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war: und aus diesem Grundsatze wäre man denn allerdings in Rücksicht auf endliche Wesen zu der Folgerung berechtigt, daß insofern keine reine Tätigkeit gesetzt sein könne, inwiefern sich keine äußere, und daß das endliche Wesen schlechthin endlich, es versteht sich nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihm, gesetzt sei. Von der Gottheit, d. i. von einem Wesen, durch dessen reine Tätigkeit unmittelbar auch seine objektive gesetzt wäre, würde, wenn nur nicht überhaupt ein solcher Begriff für uns überschwenglich wäre, das System des intelligiblen Fatalismus gelten.

Anforderung, welche von Zeit zu Zeit an die Philosophen erging, zu erweisen, daß die Vernunft praktisch sei, war demnach sehr gerecht. — Ein solcher Beweis nun muß für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloß durch einen Machtspruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, daß gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere. Und dies ist denn soeben geschehen, indem dargetan worden, daß ohne ein Streben überhaupt kein Objekt möglich sei.)

Noch aber haben wir eine Schwierigkeit zu lösen, die unsre ganze Theorie um ustoßen droht. Nämlich die geforderte Beziehung der Tendenz der reinen Tätigkeit auf die des nachmaligen Objekts, — diese Beziehung geschehe nun unmittelbar, oder vermittelst eines nach der Idee jener reinen Tätigkeit entworfnen Ideals, – ist nicht möglich, wenn nicht schon auf irgendeine Weise die Tätigkeit des Objekts dem beziehenden Ich gegeben sein soll. Lassen wir sie ihm nun auf die gleiche Weise durch Beziehung derselben auf eine Tendenz der reinen Tätigkeit des Ich gegeben sein, so dreht sich unsre Erklärung im Zirkel, und wir erhalten schlechthin keinen ersten Grund der Beziehung überhaupt. Ein solcher erster Grund muß, es versteht sich bloß in einer Idee, weil es ein erster Grund sein soll, aufgezeigt werden.

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken) zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein Mannigfaltiges; das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es für sich nichts ist, kein Setzendes und kein Gesetztes in sich selbst unterscheiden kann. — Es strebt (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rücksicht auf eine künftige Beziehung gesagt wird), kraft seines Wesens [I, 265] sich in diesem Zustande zu behaupten. — Es tut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas Fremdartiges hervor. (Daß das geschehe, läßt sich *a priori* gar nicht erweisen, sondern jeder kann es sich nur in seiner eignen Erfahrung dartun. Ferner

können wir bis jetzt von diesem Fremdartigen weiter auch gar nichts sagen, als daß es nicht aus dem innern Wesen des Ich abzuleiten ist, denn in diesem Falle wäre es überhaupt nichts zu Unterscheidendes.)

Dieses Fremdartige steht notwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu sein; und denken wir uns irgendein intelligentes Wesen außer dem Ich, welches dasselbe in jenen zwei verschiedenen Zuständen beobachtet, so wird für dasselbe das Ich eingeschränkt, seine Kraft zurückgedrängt erscheinen, wie wir z. B. es in der Körperwelt annehmen.

Aber nicht ein Wesen außer dem Ich, sondern das Ich selbst soll die Intelligenz sein, welches jene Einschränkung setzt; und wir müssen demnach noch einige Schritte weiter gehen, um die aufgezeigte Schwierigkeit zu lösen. — Ist das Ich sich selbst gleich, und strebt es notwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muß es dieses nicht durch sich selbst unterbrochene Streben stracks wiederherstellen; und so würde denn eine Vergleichung zwischen dem Zustande seiner Einschränkung und der Wiederherstellung des gehemmten Strebens, also eine bloße Beziehung seiner selbst auf sich selbst, ohne alles Hinzutun des Objekts möglich, wenn sich ein Beziehungsgrund zwischen beiden Zuständen aufzeigen ließe.

Setzet, die strebende Tätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anstoß, so ist bis C nichts zu unterscheiden, denn das Ich und Nicht-Ich ist nicht zu unterscheiden, und es findet bis dahin gar nichts statt, dessen das Ich sich je bewußt werden könnte. In C wird diese, den ersten Grund alles Bewußtseins enthaltende, aber nie zum Bewußtsein gelangende Tätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eignen innern Wesens kann sie nicht gehemmt
[I, 266] werden; sie geht demnach über C fort, aber als eine solche, die von außen gehemmt worden, und nur durch ihre eigne innere Kraft sich erhält; und so bis an den Punkt, wo kein Widerstand mehr ist, z. B. bis D. [a) Über D hinaus kann sie ebensowenig Gegenstand des Bewußtseins sein, als von A bis C, aus dem gleichen Grunde. b) Es wird hier gar nicht gesagt, daß das Ich selbst seine Tätigkeit, als eine gehemmte und nur durch sich selbst sich erhaltende setze; sondern nur, daß irgend-

eine Intelligenz außer dem Ich sie als eine solche würde setzen können.]

Wir bleiben zur Beförderung der Deutlichkeit innerhalb der soeben gemachten Voraussetzung. — Eine Intelligenz, welche das Geforderte richtig und der Sache gemäß setzen sollte — und diese Intelligenz sind gerade wir selbst in unsrer gegenwärtigen wissenschaftlichen Reflexion — müßte jene Tätigkeit notwendig als die eines Ich — eines sich selbst setzenden Wesens, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, — setzen. Mithin müßte das Ich selbst sowohl die Hemmung seiner Tätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiß es die Tätigkeit eines Ich sein soll, welche gehemmt und wiederhergestellt wird. Aber sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird; denn beides steht nach Obigem in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon an und für sich synthetisch vereinigt; anders, als vereinigt, können sie gar nicht gesetzt werden. Daß sie aber überhaupt gesetzt werden, liegt in dem bloßen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich postuliert. Und so wäre demnach lediglich die gehemmte Tätigkeit, die aber doch gesetzt, und demnach wiederhergestellt sein muß, im Ich und durch das Ich zu setzen.

Alles Setzen des Ich ginge demnach aus vom Setzen eines bloß subjektiven Zustandes; alle Synthesis von einer in sich selbst notwendigen Synthesis eines Entgegengesetzten im bloßen Subjekte. Dieses bloß und lediglich Subjektive wird sich tiefer unten als das Gefühl zeigen.

Als Grund[1] dieses Gefühls wird nun weiter eine Tätigkeit [I, 267] des Objekts gesetzt; diese Tätigkeit wird demnach allerdings, wie oben gefordert wurde, dem beziehenden Subjekte gegeben durchs Gefühl, und nun ist die verlangte Beziehung auf eine Tätigkeit des reinen Ich möglich.

Dies zur Lösung der aufgezeigten Schwierigkeit. Jetzt gehen wir zurück zu dem Punkte, von welchem wir ausgingen. Kein

[1] Bedingung der Möglichkeit (Marginalverbesserung)

unendliches Streben des Ich, kein endliches Objekt im Ich: war das Resultat unsrer Untersuchung, und dadurch scheint denn der Widerspruch zwischen dem endlichen, bedingten Ich, als Intelligenz, und zwischen dem unendlichen und unbedingten gehoben. Wenn wir aber die Sache genauer ansehen, so finden wir, daß er zwar von dem Punkte, auf welchem wir ihn antrafen, zwischen dem intelligenten und nicht-intelligenten Ich, entfernt, überhaupt aber nur weiter hinausgeschoben sei, und höhere Grundsätze in Widerstreit bringe.

Nämlich wir hatten den Widerspruch zwischen einer unendlichen und einer endlichen Tätigkeit eines und ebendesselben Ich zu lösen, und lösten ihn so, daß die unendliche Tätigkeit schlechthin nicht objektiv, sondern lediglich in sich selbst zurückgehend, die endliche aber objektiv sei. Nunmehr aber ist die unendliche Tätigkeit selbst, als ein Streben, bezogen auf das Objekt, mithin insofern selbst objektive Tätigkeit; und da dieselbe dennoch unendlich bleiben, aber auch die erstere endliche objektive Tätigkeit neben ihr bestehen soll: so haben wir eine unendliche, und eine endliche objektive Tätigkeit eines und ebendesselben Ich; welche Annahme abermals sich selbst widerspricht. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß gezeigt werde, die unendliche Tätigkeit des Ich sei in einem andern Sinne objektiv, als seine endliche Tätigkeit.

Die Vermutung, welche sich jedem auf den ersten Anblick darbietet, ist ohne Zweifel diese, daß die endliche objektive Tätigkeit des Ich auf ein wirkliches, sein unendliches Streben aber auf ein bloß eingebildetes Objekt gehe. Diese Ver-
[I, 268] mutung wird sich allerdings bestätigen. Da aber dadurch die Frage in einem Zirkel beantwortet, und eine Unterscheidung schon vorausgesetzt wird, die erst durch Unterscheidung jener beiden Tätigkeiten möglich ist, so müssen wir in die Untersuchung dieser Schwierigkeit etwas tiefer hineingehen.

Alles Objekt ist notwendig bestimmt, so gewiß es ein Objekt sein soll; denn insofern es das ist, bestimmt es selbst das Ich, und sein Bestimmen desselben ist selbst bestimmt (hat seine Grenze). Alle objektive Tätigkeit ist demnach, so gewiß sie das ist, bestimmend, und insofern auch bestimmt; demnach auch end-

lich. Mithin kann selbst jenes unendliche Streben nur in einem gewissen Sinne unendlich sein, und in einem gewissen andern muß es endlich sein.

Nun wird demselben eine objektive endliche Tätigkeit entgegengesetzt; diese muß demnach endlich sein in demjenigen Sinne, in welchem das Streben unendlich ist, und das Streben ist unendlich, inwiefern diese objektive Tätigkeit endlich ist. Das Streben hat wohl ein Ende; es hat nur nicht gerade das Ende, welches die objektive Tätigkeit hat. Es fragt sich nur, welches dieses Ende sei.

Die endliche objektive Tätigkeit setzt zum Behuf ihres Bestimmens schon eine der unendlichen Tätigkeit des Ich entgegengesetzte Tätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Objekt bestimmt wird. Sie ist, zwar nicht, inwiefern sie überhaupt handelt, denn insofern ist sie nach dem Obigen absolut, sondern inwiefern sie die bestimmte Grenze des Objekts setzt (daß es gerade insoweit, und nicht mehr oder weniger dem Ich widerstehe), abhängig, beschränkt und endlich. Der Grund ihres Bestimmens, und mithin auch ihres Bestimmtseins, liegt außer ihr. — Ein durch diese insofern beschränkte Tätigkeit bestimmtes Objekt ist ein wirkliches.

In dieser Rücksicht ist das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Objekt vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muß laut Obigem darüber hinausgehen, wenn eine solche Grenzbestimmung sein soll. Es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Tätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Tätigkeit des Ich steht, abhängende Welt, sondern eine Welt, [I, 269] wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre; mithin eine ideale, bloß durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt.

Inwiefern aber ist dennoch das Streben auch endlich? Inwiefern es überhaupt auf ein Objekt geht, und diesem Objekte, so gewiß es ein solches sein soll, Grenzen setzen muß. Nicht die Handlung des Bestimmens überhaupt, aber die Grenze der Bestimmung hing bei dem wirklichen Objekte vom Nicht-Ich ab: bei dem idealen Objekte aber hängt die Handlung des Bestimmens sowohl, als die Grenze, lediglich vom Ich ab; dasselbe

steht unter keiner andern Bedingung, als unter der, daß es überhaupt Grenzen setzen muß, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil diese Erweiterung lediglich von ihm abhängt.

Das Ideal ist absolutes Produkt des Ich; es läßt sich ins Unendliche hinaus erhöhen; aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche sein muß. Das unbestimmte Streben überhaupt, — das insofern freilich nicht Streben heißen sollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, — welches außerhalb aller Bestimmbarkeit liegt — ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewußtsein, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtsein nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflektiert wird, wird es notwendig endlich. So wie der Geist inne wird, daß es endlich sei, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich? wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort ins Unendliche.

Also die Zusammensetzung unendlich und objektiv ist selbst ein Widerspruch. Was auf ein Objekt geht, ist endlich; und was endlich ist, geht auf ein Objekt. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, daß das Objekt überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten
[I, 270] Unendlichkeit. Das Ich kann das Objekt seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Objekt mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisiert, welches aber selbst ein Widerspruch ist.

Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unsers Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, daß wir sie in keinem Momente unsers in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.

Und so ist denn nunmehr das Wesen des Ich bestimmt, insoweit es bestimmt werden kann, und die Widersprüche in demselben gelöst, insoweit sie gelöst werden können. Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach; es strebt unendlich zu sein. Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, hätte es eine unendliche Kausalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst, und wäre demnach nichts. Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin nichts.

Wir legen das bis jetzt Deduzierte noch auf einem andern Wege dar, um den für den praktischen Teil der Wissenschaftslehre höchst wichtigen Begriff des Strebens völlig klar zu machen.

Es gibt, nach der bisherigen Erörterung, ein Streben des Ich, das bloß insofern ein Streben ist, als ihm widerstanden wird, und als es keine Kausalität haben kann; also ein Streben, das, inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird.

Insofern es keine Kausalität haben kann, sagte ich; mithin wird eine solche Kausalität gefordert. Daß eine solche Forderung absoluter Kausalität im Ich ursprünglich vorhanden sein müsse, ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich, als Intelligenz, und als absolutem Wesen, dar- [I, 271]
getan worden. Demnach ist der Beweis apagogisch geführt; es ist gezeigt worden, daß man die Identität des Ich aufgeben müsse, wenn man die Forderung einer absoluten Kausalität nicht annehmen wolle.

Diese Forderung muß sich auch direkt und genetisch erweisen lassen; sie muß sich nicht nur durch Berufung auf höhere Prinzipien, denen ohne sie widersprochen würde, glaubwürdig machen, sondern von diesen höhern Prinzipien selbst eigentlich deduzieren lassen, so daß man einsehe, wie eine solche Forderung im menschlichen Geiste entstehe. — Es muß sich nicht bloß ein Streben nach einer (durch ein bestimmtes Nicht-Ich) bestimmten

Kausalität, sondern ein Streben nach Kausalität überhaupt aufzeigen lassen, welches letztere das erstere begründet. — Eine über das Objekt hinaus gehende Tätigkeit wird ein Streben, eben darum, weil sie über das Objekt hinausgeht, und mithin nur unter der Bedingung, daß schon ein Objekt vorhanden sei. Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Objekt möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Tätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muß bloß und lediglich im Ich begründet sein; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Ich.

Wir erklären uns noch deutlicher über den eigentlichen Fragepunkt: — Es ist völlig klar, daß das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich sein müsse, und daß insofern in ihm gar nichts Verschiednes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, daß wenn etwas Verschiednes in ihm vorkommen solle, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt sein müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein; das Ich muß ursprünglich und schlechthin
[I, 272] in sich die Möglichkeit setzen, daß etwas auf dasselbe einwirke; es muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Demnach müßte schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit sein, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet sein. — Der anscheinende Widerspruch dieser Voraussetzung wird zu seiner Zeit sich von selbst lösen, und die Ungedenkbarkeit derselben sich verlieren.

Das Ich soll etwas Heterogenes, Fremdartiges, von ihm selbst zu Unterscheidendes in sich antreffen: von diesem Punkte kann am füglichsten unsre Untersuchung ausgehen.

Aber dennoch soll dieses Fremdartige im Ich angetroffen werden, und muß[1] darin angetroffen werden. Wäre es außer dem Ich, so wäre es für das Ich nichts, und es würde daraus nichts für das Ich erfolgen. Mithin muß es in gewisser Rücksicht dem Ich auch gleichartig sein; es muß demselben zugeschrieben werden können.

Das Wesen des Ich besteht in seiner Tätigkeit; soll demnach jenes Heterogene dem Ich auch zugeschrieben werden können; so muß es überhaupt sein eine Tätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig sein kann, sondern deren bloße Richtung vielleicht fremdartig, nicht im Ich, sondern außer dem Ich begründet ist. — Wenn die Tätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinausgeht in das Unendliche, in einem gewissen Punkte aber angestoßen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Tätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Tätigkeit des Ich; nur daß sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig, und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Tätigkeit nach außen in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach außen von einer nach innen unterschieden werden? und warum wird die nach [I, 273]* innen zurückgetriebne als fremdartig und nicht im Ich begründet angesehen?

Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Tätigkeit in sich selbst zurückgehend. Die Richtung derselben ist, — wenn es erlaubt ist, etwas noch nicht Abgeleitetes vorauszusetzen, bloß um uns verständlich machen zu können; und wenn es ferner erlaubt ist, ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, das gerade von dem gegenwärtigen transzendentalen Punkte aus erst in dieselbe kommt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird — die Richtung derselben, sage ich, ist lediglich zentripetal. (Ein Punkt bestimmt keine Linie; es müssen für die Möglichkeit einer solchen immer ihrer zwei gegeben sein,

[1] kann nur (Marginalverbesserung)

wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die bloße Direktion bezeichnete. Ebenso, und gerade aus dem gleichen Grunde, gibt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht zwei, und zwar zwei entgegengesetzte gibt. Der Begriff der Richtung ist ein bloßer Wechselbegriff; eine Richtung ist gar keine, und ist schlechthin undenkbar. Mithin können wir der absoluten Tätigkeit des Ich eine Richtung, und eine zentripetale Richtung, nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, daß wir auch eine andere zentrifugale Richtung dieser Tätigkeit entdecken werden. Nach der äußersten Strenge genommen ist in der gegenwärtigen Vorstellungsart das Bild des Ich ein mathematischer, sich selbst durch sich selbst konstituierender Punkt, in welchem keine Richtung, und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der ganz ist, wo er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt und Form) Eins und ebendasselbe ist.) Liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese konstitutive Tätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch zu eine innere, durch sein bloßes Sein gesetzte Kraft (nach dem Satze A = A); aber, wenn wir nur transzendental philosophieren, und nicht etwa transzendent, nehmen wir an, daß durch uns gesetzt werde, daß sie durch das bloße Sein des Körpers (für uns) gesetzt sei; nicht aber, daß durch und für den Körper
[I, 274] selbst gesetzt werde, daß sie gesetzt sei: und darum ist der Körper für uns leblos und seelenlos, und kein Ich. Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewußtseins lediglich in sich selbst haben. Demnach muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflektieren; und so haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, teils, inwiefern es reflektierend ist, und insofern ist die Richtung seiner Tätigkeit zentripetal; teils, inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird, und insofern ist die Richtung seiner Tätigkeit zentrifugal, und zwar zentrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Das Ich ist gesetzt als Realität, und indem reflektiert wird, ob es Realität habe, wird es not-

wendig als etwas, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt als alle Realität, mithin wird es notwendig gesetzt als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.

Demnach sind zentripetale und zentrifugale Richtung der Tätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins und ebendasselbe, und sind bloß insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedne, reflektiert wird. — (Alle zentripetale Kraft in der Körperwelt ist bloßes Produkt der Einbildungskraft des Ich, nach einem Gesetze der Vernunft, Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.)

Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterschieden werden könnten, ist nicht möglich, wenn nicht ein Drittes hinzukommt, worauf sie bezogen werden können, oder welches auf sie bezogen werden könne. — Der Forderung (wir müssen immer etwas voraussetzen, das noch nicht nachgewiesen ist, um uns auch nur ausdrücken zu können; denn der Strenge nach ist bis jetzt noch gar keine Forderung, als Gegenteil des wirklich Geschehenden, möglich), der Forderung, daß im Ich alle Realität sein solle, geschieht unter unsrer Voraussetzung Genüge; beide Richtungen der Tätigkeit des Ich, die zentripetale und zentri- [I, 275] fugale, fallen zusammen, und sind nur Eine und ebendieselbe Richtung. (Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewußtsein Gottes soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eignes Sein reflektiere. Da aber in Gott das Reflektierte Alles in Einem und Eins in Allem, und das Reflektierende gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflektiert wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.) So ist demnach aus dem oben Vorausgesetzten kein Bewußtsein abzuleiten: denn beide angenommenen Richtungen lassen sich nicht unterscheiden.

Nun aber soll die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich in irgendeinem Punkte angestoßen und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. Daß dies geschehe, als Faktum, läßt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es läßt allerdings sich dartun, daß es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewußtsein möglich sein soll.

Jene Forderung des in der gegenwärtigen Funktion reflektierenden Ich, daß das durch dasselbe reflektierte Ich die Unendlichkeit ausfüllen solle, bleibt, und wird durch jenen Anstoß gar nicht eingeschränkt. Die Frage, ob es dieselbe ausfülle, und das Resultat, daß es dieselbe wirklich nicht ausfülle, sondern in C begrenzt sei, bleibt — und erst jetzt ist die geforderte Unterscheidung zweier Richtungen möglich.

Nämlich nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine (insofern zentrifugale) Tätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber sie wird in C reflektiert, wird mithin zentripetal, und nun ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung einer
[I, 276] ins Unendliche hinausgehenden zentrifugalen Richtung — was unterschieden werden soll, muß auf ein Drittes bezogen werden — die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemäße zentrifugale, und eine ihr widerstreitende (die zweite, durch den Anstoß reflektierte) zentripetale Richtung.

Zugleich wird dadurch klar, warum diese zweite Richtung als etwas Fremdartiges betrachtet, und aus einem dem Prinzip des Ich entgegengesetzten Prinzip abgeleitet wird.

Und so ist denn die soeben aufgestellte Aufgabe gelöst. Das ursprüngliche Streben nach einer Kausalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflektieren, und zu fordern, daß es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiß es ein Ich sein soll. Jene notwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst, und die Forderung, daß es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Kausalität überhaupt; und beide sind lediglich in dem absoluten Sein des Ich begründet.

Es ist, wie gleichfalls gefordert wurde, der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst dadurch aufgefunden worden. Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äußern Eindrucke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich sein soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erstere würde keine Tätigkeit des Ich vorhanden sein, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Tätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt sein, das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt. So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst, und dadurch erst wird ein Einfluß von außen in dasselbe möglich.

Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebnen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.) [I, 277]

Das Ich muß — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach

mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstoße völlig abstrahiert wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. — Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist; also die Reihe des Idealen.

Geht die Reflexion auf diesen Anstoß, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des Wirklichen, die noch durch etwas anderes bestimmt wird, als durch das bloße Ich. — Und insofern ist das Ich theoretisch, oder Intelligenz.

Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; geht die Tätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des
[I, 278] Anstoßes, und nicht über allen möglichen Anstoß hinaus, so ist im Ich und für das Ich kein Anstoßendes, kein Nicht-Ich, wie schon mehrmals dargetan worden. Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewußtsein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewußtsein möglich, weil erst durch die fremdartige, durch den Anstoß entstandne Richtung die Unterscheidung verschiedner Richtungen möglich wird; wie soeben gezeigt worden. (Davon nämlich wird hier noch abstrahiert, daß das praktische Vermögen, um zum Bewußtsein zu gelangen, erst durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorstellung erst annehmen muß.)

Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsers absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins*)

*) Im konsequenten Stoizismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Sein und wirkliches Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem

durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsre Endlichkeit: Selbstbewußtsein und insbesondre Bewußtsein unsers praktischen Strebens: Bestimmung unsrer Vorstellungen danach (ohne Freiheit, und mit Freiheit): durch sie unsrer Handlungen, — der Richtung unsers wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unsrer Schranken in das Unendliche fort.

Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wissenschaftslehre in ihren wahren Gesichtspunkt zu stellen, und die eigentliche Lehre derselben [I, 279] völlig klar zu machen. Nach der soeben vorgenommenen Erörterung ist das Prinzip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besondern Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eignen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Be-

---

reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoizismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoizismus notwendig sein muß, wenn er konsequent verfährt.

wegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existiert haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird.

Das Ich ist demnach abhängig seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetze zu bestimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab.

Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch. Sie zeigt,
[I, 280] daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserm Bewußtsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können.

Ohnerachtet ihres Realismus aber ist diese Wissenschaft nicht transzendent, sondern bleibt in ihren innersten Tiefen transzendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandnen; aber sie vergißt nicht, daß sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eignen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflektiert, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich Abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da sein soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener

ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewußtsein, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt: und wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs erste als ein Unabhängiges gesetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, sondern nur weiter hinausgesetzt, und so könnte man in das Unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß dasselbe je aufgehoben würde. — Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu sein; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. [I, 281] Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektiert, daß es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektiert.

Dies, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann. Ein System, das auf diesen Zirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; denn eigentlich ist es nur der angezeigte Zirkel, der uns begrenzt und zu endlichen Wesen macht; ein System, das aus demselben herausgegangen zu sein wähnt, ist ein transzendenter realistischer Dogmatismus.

Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte. — Wir setzen noch einige Worte hinzu, um, wo möglich, allen verständlich zu werden. Wir sagten: das Bewußtsein endlicher Naturen läßt sich nicht erklären, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne Kraft annimmt. — Für Wen läßt es sich nicht erklären? und für Wen soll es erklärbar werden? Wer überhaupt ist es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen selbst. Sowie wir sagen „erklären", sind wir schon

auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles Erklären, d. i. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von einem zum andern, ist etwas Endliches, und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat. — Die entgegengesetzte Kraft ist unabhängig vom Ich ihrem Sein und ihrer Bestimmung nach, welche doch das praktische Vermögen des Ich oder sein Trieb nach Realität zu modifizierer strebt; aber sie ist abhängig von seiner idealen Tätigkeit, von dem theoretischen Vermögen desselben; sie ist für das Ich nur, inwiefern sie durch dasselbe gesetzt wird,
[I, 282] und außerdem ist sie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktische Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretische bezogen wird, ist es aufgefaßt in das Ich, enthalten in seiner Sphäre, unterworfen seinen Vorstellungsgesetzen. Aber ferner, wie kann es doch bezogen werden auf das praktische Vermögen, außer durch das theoretische, und wie kann es doch ein Gegenstand des theoretischen Vermögens werden, außer vermittelst des praktischen? Also hier bestätigt sich wieder, oder vielmehr, hier zeigt sich in seiner vollen Klarheit der Satz: keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch sagen: der letzte Grund alles Bewußtseins ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiednen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verleugnen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.

Interessant wäre folgender Einwurf: Wenn nach obigen Gesetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Tätigkeit setzt, als Erklärungsgrund seiner eignen Begrenztheit, mithin dasselbe in sich aufnimmt, setzt es doch wohl dieses Nicht-Ich selbst als ein Begrenztes (in einem bestimmten endlichen Begriffe)? Setzet dieses Objekt = A. Nun ist die Tätigkeit des Ich im Setzen dieses A notwendig selbst begrenzt, weil sie auf ein begrenztes Objekt geht. Aber das Ich kann sich selbst nie, demnach auch nicht im angezeigten Falle, begrenzen; mithin muß es, indem es A, das allerdings in dasselbe aufgenommen wird, begrenzt, selbst begrenzt sein durch ein von ihm noch völlig unabhängiges B,

das nicht in dasselbe aufgenommen ist. — Wir gestehen dies alles zu: erinnern aber, daß auch dieses B wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugibt, aber von seiner Seite erinnert, daß für die Möglichkeit es aufzunehmen das Ich abermals durch ein unabhängiges C begrenzt sein muß; und so ins Unendliche fort. Das Resultat dieser Untersuchung würde sein, daß wir unserm Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht [I, 283] für das Streben des Ich eine unabhängige Realität außer dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieses unabhängige Nicht-Ich vorgestellt, und auf diese Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unsers Gegners oder sein Ding an sich, das durch jene Argumentation erwiesen werden sollte? Offenbar nirgends und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will. Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich im Ich, das doch nicht im Ich sein soll: also etwas Widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer notwendigen Idee allem unserm Philosophieren zum Grunde gelegt werden muß, und von jeher, nur ohne daß man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewußt war, allem Philosophieren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältnis des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heißt alles Bewußtsein, und mit ihm alles Dasein aufheben.

Alle scheinbaren, und denjenigen, der nicht sehr scharf denkt, verwirrenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre werden lediglich daher entstehen, daß man der soeben aufgestellten Idee sich nicht bemächtigen, und sie nicht festhalten kann. Man kann sie auf zweierlei Art unrichtig auffassen. Entweder man reflektiert bloß darauf, daß sie, da es eine Idee ist, doch im Ich sein muß; und so wird man, wenn man übrigens ein entschloßner Denker ist, Idealist, und leugnet dogmatisch alle Realität außer uns; oder hält man sich an sein Gefühl, so leugnet man, was klar da liegt, widerlegt die Argumentationen der Wissenschaftslehre

durch Machtsprüche des gesunden Menschenverstandes (mit welchem sie wohlverstanden innigst übereinstimmt) und beschuldigt diese Wissenschaft selbst des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht faßt. Oder man reflektiert bloß darauf, daß der Gegenstand dieser Idee ein unabhängiges Nicht-Ich sei, und wird transszendenter Realist, oder falls man einige Gedanken Kants auf-
[I, 284] gefaßt haben sollte, ohne sich des Geistes seiner ganzen Philosophie bemächtigt zu haben, beschuldigt man von seinem eignen Transzendentismus aus, den man noch nie abgelegt, die Wissenschaftslehre des Transzendentismus: und wird nicht inne, daß man mit seinen eignen Waffen nur sich selbst schlägt. — Keines von beiden sollte man tun: man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, sondern auf beides zugleich reflektieren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft, und diese — ist ganz gewiß allen Menschen zuteil geworden, denn ohne sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung; aber bei weitem nicht alle Menschen haben dieselbe in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmäßig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild, wie ein Blitzstrahl, vor ihre Seele sich stellte, dasselbe festzuhalten, es zu untersuchen, und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophiere. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mitteilen läßt; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studiert, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntnis zurückgehenden Wissenschaft nicht anders sein konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann. In wem daher diese ganze Anlage schon unwiederbringlich erschlafft oder getötet ist, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in diese Wissenschaft einzudringen; aber er hat den Grund dieser Unmöglichkeit gar nicht in der Wissenschaft

selbst, welche leicht gefaßt wird, wenn sie überhaupt gefaßt wird, sondern in seinem eignen Unvermögen zu suchen*).

So wie die aufgestellte Idee der Grundstein des ganzen Gebäudes von innen ist, so gründet darauf sich auch die Sicherheit desselben von außen. Es ist unmöglich, über irgendeinen Gegenstand zu philosophieren, ohne auf diese Idee, und mit ihr auf den eignen Boden der Wissenschaftslehre zu geraten. Jeder Gegner muß, vielleicht mit verbundnen Augen, auf ihrem Gebiete, und mit ihren Waffen streiten, und es wird immer ein leichtes sein, ihm die Binde vom Auge zu reißen und ihn das Feld erblicken zu lassen, auf welchem er steht. Diese Wissenschaft ist daher durch die Natur der Sache vollkommen berechtigt, im voraus zu erklären, daß sie von manchem mißverstanden, von mehreren gar nicht verstanden; daß sie, nicht nur nach der gegenwärtigen äußerst unvollendeten Darstellung, sondern auch nach der vollendetsten, die einem einzelnen möglich sein dürfte, in allen ihren Teilen der Verbesserung gar sehr bedürftig bleiben, daß sie aber ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird. [I, 285

§ 6. Dritter Lehrsatz.

Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem erstern das Gleichgewicht halte.

Zuvörderst einige Worte über die Methode! — Im theoretischen Teile der Wissenschaftslehre ist es uns lediglich um

*) Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie läßt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemein geltende Philosophie werden, so lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemütskraft zum Vorteil der andern, die Einbildungskraft zum Vorteil des Verstandes, den Verstand zum Vorteil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vorteil des Gedächtnisses tötet; sie wird so lange sich in einen engen Kreis einschließen müssen — eine Wahrheit, gleich unangenehm zu sagen, und zu hören, die aber doch Wahrheit ist. [I, 285]

das Erkennen zu tun, hier um das Erkannte. Dort fragen wir: wie wird etwas gesetzt, angeschaut, gedacht usf., hier: was wird gesetzt? Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine
[I, 286] Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich, haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Teil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen. Dadurch nun wird die Wissenschaftslehre keineswegs transzendent; denn alles, was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil in uns etwas sich findet, das nur durch etwas außer uns sich vollständig erklären läßt. Wir wissen, daß wir es denken, es nach den Gesetzen unsers Geistes denken, daß wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können.

Das Streben des Ich soll unendlich sein, und nie Kausalität haben. Dies läßt sich lediglich unter Bedingung eines Gegenstrebens denken, das demselben das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe. Der Begriff eines solchen Gegenstrebens und jenes Gleichgewichts ist im Begriffe des Strebens schon enthalten, und läßt durch eine Analyse sich aus ihm entwickeln. Ohne diese beiden Begriffe steht er im Widerspruche mit sich selbst.

1. Der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist. Jede Ursache aber setzt Tätigkeit voraus. Alles Strebende hat Kraft; hätte es keine Kraft, so wäre es nicht Ursache, welches dem vorigen widerspricht.
2. Das Streben, inwiefern es das ist, hat notwendig seine bestimmte Quantität als Tätigkeit. Es geht darauf aus, Ursache zu sein. Nun wird es das nicht, es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird begrenzt. Würde es nicht begrenzt, so würde es Ursache, und wäre kein Streben, welches dem Vorigen widerspricht.
3. Das Strebende wird nicht durch sich selbst begrenzt, denn es liegt im Begriffe des Strebens, daß es auf Kausalität

ausgehe. Begrenzte es sich selbst, so wäre es kein Strebendes. [I, 287
Jedes Streben muß also durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden.

4. Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend sein, d. h. zuvörderst, sie muß auf Kausalität ausgehen. Ginge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengesetzten. Dann, sie muß keine Kausalität haben; hätte sie Kausalität, so vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig, dadurch, daß sie seine Kraft vernichtete.
5. Keines von den beiden Entgegenstrebenden kann Kausalität haben. Hätte sie eines von beiden, so würde dadurch die Kraft des Entgegengesetzten vernichtet, und sie hörten auf, entgegenstrebend zu sein. Mithin muß die Kraft beider sich das Gleichgewicht halten.

§. 7. Vierter Lehrsatz.

Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muß gesetzt werden.

A) Das Streben des Ich wird gesetzt, als solches.

1. Es wird überhaupt gesetzt, als Etwas, nach dem allgemeinen Gesetze der Reflexion; mithin nicht als Tätigkeit, als etwas, das in Bewegung, Agilität ist, sondern als etwas Fixiertes, Festgesetztes.
2. Es wird gesetzt, als ein Streben. Das Streben geht auf Kausalität aus; es muß daher, seinem[1] Charakter nach, gesetzt werden, als Kausalität. Nun kann diese Kausalität nicht gesetzt werden, als gehend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre gesetzt reale wirkende Tätigkeit, und kein Streben. Sie könnte daher nur in sich selbst zurückgehen; nur sich selbst produzieren. Ein sich selbst produzierendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist, nennt man einen Trieb.

[1] besonderen (Marginalzusatz des Verf.)

(Im Begriffe eines Triebes liegt 1. daß er in dem innern Wesen desjenigen gegründet sei, dem er beigelegt wird;
[I, 288] also hervorgebracht durch die Kausalität desselben auf sich selbst,[1] durch sein Gesetztsein durch sich selbst. 2. Daß er ebendarum etwas Festgesetztes, Dauerndes, sei. 3. Daß er auf Kausalität außer sich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb sein soll, lediglich durch sich selbst, keine habe. — Der Trieb ist demnach bloß im Subjekte, und geht seiner Natur nach nicht außerhalb des Umkreises desselben heraus.)

So muß das Streben gesetzt werden, wenn es gesetzt werden soll; und es muß — geschehe es nun unmittelbar mit oder ohne Bewußtsein, — gesetzt werden, wenn es im Ich sein soll, und wenn ein Bewußtsein, welches nach dem Obigen sich auf eine Äußerung des Strebens gründet, möglich sein soll.

B) Das Streben des Ich kann nicht gesetzt werden, ohne daß ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt werde; denn das Streben des erstern geht aus auf Kausalität, hat aber keine; und daß es keine hat, davon liegt der Grund nicht in ihm selbst, denn sonst wäre das Streben desselben kein Streben, sondern Nichts. Also, es muß, wenn es gesetzt wird, außer dem Ich gesetzt werden, und abermals nur als ein Streben; denn sonst würde das Streben des Ich, oder, wie wir es jetzt kennen, der Trieb würde unterdrückt, und könnte nicht gesetzt werden.

C) Das Gleichgewicht zwischen beiden muß gesetzt werden.

Es ist hier nicht die Rede davon, daß ein Gleichgewicht zwischen beiden sein müsse; dies haben wir schon im vorigen Paragraphen gezeigt; sondern es wird nur gefragt: was im Ich und durch das Ich gesetzt werde, indem es gesetzt wird.

Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz über sich selbst zu reflektieren. Es kann nicht über sich reflektieren, ohne begrenzt zu sein, und zwar in Rücksicht des Triebes durch eine Beziehung auf den Trieb begrenzt zu sein. Setzet,

[1] d. h. (Marginalzusatz des Verf.)

daß der Trieb im Punkte C begrenzt werde, so wird in C die [I, 289]
Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Tätigkeit aber beschränkt. Das Ich begrenzt dann sich selbst, und wird mit sich selbst in Wechselwirkung gesetzt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten, und hält sich selbst an.

Beides vereinigt, gibt die Äußerung eines Zwanges, eines Nicht-Könnens. Zum Nicht-Können gehört a) ein Weiterstreben; außerdem wäre das, was ich nicht kann, gar nichts für mich; es wäre auf keine Art in meiner Sphäre. b) Begrenzung der wirklichen Tätigkeit; demnach wirkliche Tätigkeit selbst, denn was nicht ist, kann nicht begrenzt werden. c) Daß das Begrenzende nicht in mir, sondern außer mir liege (gesetzt werde); außerdem wäre kein Streben da. Es wäre da kein Nicht-Können, sondern ein Nicht-Wollen. — Also jene Äußerung des Nicht-Könnens ist eine Äußerung des Gleichgewichts.

Die Äußerung des Nicht-Könnens im Ich heißt ein Gefühl. In ihm ist innig vereinigt Tätigkeit — ich fühle, bin das Fühlende, und diese Tätigkeit ist die der Reflexion — Beschränkung — ich fühle, bin leidend, und nicht tätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung setzt nun notwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfaßt, das ist — es versteht sich, für sich selbst — nicht eingeschränkt.

Das Gefühl ist lediglich subjektiv. Wir bedürfen zwar zur Erklärung desselben, — welches aber eine theoretische Handlung ist, — eines Begrenzenden; nicht aber zur Deduktion desselben, inwiefern es im Ich vorkommen soll, der Vorstellung, des Setzens eines solchen im Ich.

(Hier zeigt sich sonnenklar, was so viele Philosophen, die trotz ihres vermeinten Kritizismus vom transzendenten Dogmatismus sich noch nicht losgemacht haben, nicht begreifen können, daß und wie das Ich alles, was je in ihm vorkommen soll, lediglich aus sich selbst, ohne daß es je aus sich herausgehe und seinen Zirkel durchbreche, entwickeln könne; wie es denn notwendig sein mußte, wenn das Ich ein Ich sein soll. — Es ist [I, 290]

in ihm ein Gefühl vorhanden; dies ist eine Beschränkung des Triebes; und wenn es sich als ein bestimmtes, von andern Gefühlen zu unterscheidendes Gefühl sollte setzen lassen, wovon wir freilich hier die Möglichkeit noch nicht einsehen, die Beschränkung eines bestimmten, von andern Trieben zu unterscheidenden Triebes. Das Ich muß einen Grund dieser Beschränkung setzen, und muß denselben außer sich setzen. Es kann den Trieb nur durch ein völlig Entgegengesetztes beschränkt setzen; und so liegt es demnach offenbar im Triebe, was als Objekt gesetzt werden solle. Ist der Trieb z. B. bestimmt = Y, so muß als Objekt notwendig Nicht-Y gesetzt werden. — Da aber alle diese Funktionen des Gemüts mit Notwendigkeit geschehen, so wird man seines Handelns sich nicht bewußt, und muß notwendig annehmen, daß man von außen erhalten habe, was man doch selbst durch eigne Kraft nach eignen Gesetzen produziert hat. — Dieses Verfahren hat dennoch objektive Gültigkeit, denn es ist das gleichförmige Verfahren aller endlichen Vernunft, und es gibt gar keine objektive Gültigkeit, und kann keine andre geben, als die angezeigte. Dem Anspruche auf eine andere liegt eine grobe, handgreiflich nachzuweisende Täuschung zum Grunde.

Wir zwar in unsrer Untersuchung scheinen diesen Zirkel durchbrochen zu haben; denn wir haben zur Erklärung des Strebens überhaupt ein von dem Ich völlig unabhängiges und ihm entgegenstrebendes Nicht-Ich angenommen. Der Grund der Möglichkeit und der Rechtmäßigkeit dieses Verfahrens liegt darin: Jeder, der mit uns die gegenwärtige Untersuchung anstellt, ist selbst ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deduziert werden, längst vorgenommen, mithin schon längst ein Nicht-Ich gesetzt hat (von dem er eben durch gegenwärtige Untersuchung überzeugt werden soll, daß es sein eignes Produkt sei). Er hat das ganze Geschäft der Vernunft schon mit Notwendigkeit vollendet, und bestimmt sich jetzt, mit Freiheit, die Rechnung gleichsam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er selbst einmal beschrieb, an einem andern Ich, das er willkürlich setzt,
[I, 291] auf den Punkt stellt, von welchem er selbst einst ausging, und an welchem er das Experiment macht, zuzusehen. Das zu untersuchende Ich wird einst selbst auf dem Punkte ankommen auf

welchem jetzt der Zuschauer steht; dort werden beide sich vereinigen, und durch diese Vereinigung wird der aufgegebne Kreisgang geschlossen sein.)

§ 8. Fünfter Lehrsatz.

Das Gefühl selbst muß gesetzt und bestimmt werden.

Zuvörderst einige allgemeine Bemerkungen zur Vorbereitung auf die jetzt zu erhebende höchst wichtige Untersuchung.

1. Im Ich ist ursprünglich ein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. Dieses Streben widerstreitet allem Objekte[1].
2. Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflektieren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich, und überhaupt über nichts reflektieren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder — was das gleiche heißt — die Befriedigung des Reflexionstriebes ist demnach bedingt, und hängt ab vom Objekte. Er kann nicht befriedigt werden ohne Objekt, — mithin läßt er sich auch beschreiben als ein Trieb nach dem Objekte.
3. Durch die Begrenzung vermittels eines Gefühls wird dieser Trieb zugleich befriedigt, und nicht befriedigt.

a) Befriedigt; das Ich sollte schlechthin über sich reflektieren: es reflektiert mit absoluter Spontaneität, und ist daher befriedigt, der Form der Handlung nach. Es ist daher im Gefühle etwas, das sich auf das Ich beziehen, demselben zuschreiben läßt.

b) Nicht befriedigt dem Inhalte der Handlung nach. Das Ich sollte gesetzt werden als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird gesetzt als begrenzt. — Dies kommt nun gleichfalls notwendig vor im Gefühle.

c) Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist bedingt durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesetzt wird. Es muß etwas gesetzt sein, außer der [I, 292] vom Ich gesetzten[2] Sphäre, das auch zur Unendlichkeit ge-

[1] Sich-Abschließen im einzelnen Objekte (Marginalverbesserung des Verf.)

[2] A und B: besetzten

höre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe. Dies muß gesetzt werden, als durch das Ich nicht bestimmt.

Wir untersuchen, wie dieses Hinausgehen, also das Setzen dieser Nichtbefriedigung, oder des Gefühls, welches das gleiche heißt, möglich sei.

I. So gewiß das Ich über sich reflektiert, ist es begrenzt, d. i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch strebt zu erfüllen. Es ist begrenzt, sagten wir, d. h. für einen möglichen Beobachter, aber noch nicht für sich selbst. Diese Beobachter wollen wir selbst sein, oder, was das gleiche heißt, statt des Ich etwas setzen, das nur beobachtet wird, etwas Lebloses; dem aber übrigens dasjenige zukommen soll, was in unsrer Voraussetzung dem Ich zukommt. Setzet demnach eine elastische Kugel = A, und nehmt an, daß sie durch einen andern Körper eingedrückt werde, so

a) setzt ihr in derselben eine Kraft, die, sobald die entgegengesetzte Gewalt weicht, sich äußern wird, und das zwar ohne alles äußere Zutun; die demnach den Grund ihrer Wirksamkeit lediglich in sich selbst hat. — Die Kraft ist da; sie strebt in sich selbst und auf sich selbst zur Äußerung: es ist eine Kraft, die in sich selbst und auf sich selbst geht, also eine innere Kraft; denn so etwas nennt man eine innere Kraft. Es ist unmittelbares Streben zur Kausalität auf sich selbst, die aber, wegen des äußern Widerstandes, keine Kausalität hat. Es ist Gleichgewicht des Strebens und des mittelbaren Gegendruckes im Körper selbst, also dasjenige, was wir oben Trieb nannten. Es ist daher in dem angenommenen elastischen Körper ein Trieb gesetzt.

b) Wird in dem widerstehenden Körper B dasselbe gesetzt — eine innere Kraft, welche der Rückwirkung und dem Widerstande von A widersteht, die demnach durch diesen Widerstand selbst eingeschränkt wird, ihren Grund aber lediglich in sich selbst hat. — Es ist in B Kraft und Trieb gesetzt, gerade wie in A.

[I, 293]

c) Würde eine Kraft von beiden vermehrt, so würde die entgegengesetzte geschwächt; würde die eine geschwächt, so

würde die entgegengesetzte vermehrt; die stärkere äußerte sich vollständig, und die schwächere würde aus der Wirkungssphäre der erstern völlig ausgetrieben. Jetzt aber halten sie sich vollkommen das Gleichgewicht, und der Punkt ihres Zusammentreffens ist der Punkt dieses Gleichgewichts. Wird dieser um das geringste Moment verrückt, so wird das ganze Verhältnis aufgehoben.

II. So verhält es sich mit einem ohne Reflexion strebenden Gegenstande (wir nennen ihn elastisch). Das hier zu Untersuchende ist ein Ich, und wir sehen, was daraus erfolgen möge.

Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Kausalität bestimmende Kraft. Der leblose Körper hat gar keine Kausalität, denn außer sich. Diese soll durch den Widerstand zurückgehalten sein; es entsteht demnach unter dieser Bedingung durch seine Selbstbestimmung nichts. Gerade so verhält es sich mit dem Ich, inwiefern es ausgeht auf eine Kausalität außer sich; und es verhält sich mit ihm überhaupt nicht anders, wenn es nur nach außen eine Kausalität fordert.

Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Kausalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll die Kraft des Strebenden selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft im Strebenden selbst sich äußern soll, wie die Reflexion es soll, muß aus der Bestimmung durch den Trieb notwendig eine Äußerung erfolgen; oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerspricht. Also, aus dem Triebe folgt notwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst.

(Ein wichtiger Satz, der das hellste Licht über unsre Untersuchung verbreitet. 1. Das ursprünglich im Ich liegende und [I, 294] oben aufgestellte Zwiefache — Streben und Reflexion — wird dadurch innigst vereinigt. Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist. — Hinwiederum ist kein Streben für das Ich; also auch kein Streben des Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist. Eins erfolgt notwendig aus dem andern, und beide stehen in Wechselwirkung. 2. Daß das Ich endlich sein müsse, und begrenzt, sieht man hier noch bestimmter ein.

Keine Beschränkung, kein Trieb (in transzendentem Sinne): kein Trieb, keine Reflexion (Übergang zum transzendentalen): keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begrenzung und kein Begrenzendes usf. (in transzendentalem Sinne): so geht der Kreislauf der Funktionen des Ich, und die innig verkettete Wechselwirkung desselben mit sich selbst. 3. Auch wird hier recht deutlich, was ideale Tätigkeit heiße, und was reale, wie sie unterschieden seien, und wo ihre Grenze gehe. Das ursprüngliche Streben des Ich ist, als Trieb, als lediglich im Ich selbst begründeter Trieb betrachtet, ideal und real zugleich. Die Richtung geht auf das Ich selbst, es strebt durch eigne Kraft; und auf etwas außer dem Ich: aber es ist da nichts zu unterscheiden. Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung nach außen aufgehoben wird, nicht aber die nach innen, wird jene ursprüngliche Kraft gleichsam geteilt: und die übrigbleibende in das Ich selbst zurückgehende ist die ideale. Die reale wird zu ihrer Zeit gleichfalls gesetzt werden. — Und so erscheint denn hier abermals in seinem vollsten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. 4. Die ideale Tätigkeit wird sich bald zeigen, als die vorstellende. Die Beziehung des Triebes auf sie ist demnach zu nennen der Vorstellungstrieb. Dieser Trieb ist demnach die erste und höchste Äußerung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz. Und so mußte es sich denn auch notwendig verhalten, wenn je ein andrer Trieb zum Bewußtsein kommen, im Ich als Ich stattfinden sollte. 5. Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, daß alle theoretischen Gesetze auf praktische, und da
[I, 295] es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen; demnach das vollständigste System im ganzen Wesen; es folgt, wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht, und umgekehrt; es erfolgt die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraktion auch in theoretischer Rücksicht, und die Möglichkeit, pflichtmäßig seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderm abzuziehen, ohne welche gar

keine Moral möglich ist. Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, daß unser Handeln und Wollen[1] von dem Systeme unsrer Vorstellungen abhängig sei, indem hier gezeigt wird, daß hinwiederum das System unsrer Vorstellungen von unserm Triebe und unserm Willen abhänge[2]: und dies ist denn auch die einzige Art, ihn gründlich zu widerlegen. — Kurz, es kommt durch dieses System Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen.)

III. In dieser Reflexion auf sich selbst nun kann das Ich, als solches, nicht zum Bewußtsein kommen, weil es seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt wird. Doch aber ist es nunmehr, als Ich, da; es versteht sich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges sich unterscheidet vom leblosen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb sein kann. — Es ist etwas da, für welches etwas da sein könne, ohnerachtet es für sich selbst noch nicht da ist. Aber für dasselbe ist notwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewußtsein des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich ist, bloß gefühlt wird. Ein Zustand, der sich nicht wohl beschreiben, wohl aber fühlen läßt, und in Absicht dessen jeder an sein Selbstgefühl verwiesen werden muß. (Der Philosoph darf nicht in Absicht des daß (denn dies muß unter Voraussetzung eines Ich streng erwiesen sein), sondern lediglich in Absicht des [I, 296] was, jeden an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vorhandensein eines gewissen Gefühls postulieren, heißt nicht gründlich verfahren. In der Zukunft läßt sich dieses Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch sich selbst, sondern durch seine Folgen.)

Hier scheidet sich das Lebendige vom Leblosen, sagten wir oben. Kraftgefühl ist das Prinzip alles Lebens; ist der Übergang vom Tode zum Leben. Dabei, wenn es allein ist, bleibt freilich das Leben noch höchst unvollständig; aber es ist doch schon abgesondert von der toten Materie.

[1] Wollen und Handeln (Marginalverbesserung des Verf.)

[2] B: abhängt

IV.

a) Diese Kraft wird gefühlt, als etwas Treibendes: das Ich fühlt sich getrieben, wie gesagt worden, und zwar hinaus außer sich selbst getrieben. (Woher dieses hinaus, dieses außer sich herkomme, läßt sich hier noch nicht einsehen, wird aber sogleich klar werden.)

b) Gerade wie oben muß dieser Trieb wirken, was er kann. Die reale Tätigkeit bestimmt er nicht, d. i. es entsteht keine Kausalität auf das Nicht-Ich. Die ideale, lediglich vom Ich selbst abhängende, aber kann er bestimmen, und muß sie bestimmen, so gewiß er ein Trieb ist. — Es geht demnach die ideale Tätigkeit hinaus und setzt etwas, als Objekt des Triebes; als dasjenige, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Kausalität hätte. — (Daß diese Produktion durch die ideale Tätigkeit geschehen müsse, ist erwiesen; wie sie möglich sein werde, läßt sich hier noch gar nicht einsehen, und setzt eine Menge anderer Untersuchungen voraus.)

c) Diese Produktion, und das Handelnde in derselben kommt hier noch gar nicht zum Bewußtsein; mithin entsteht dadurch noch gar nicht — weder ein Gefühl des Objekts des Triebes; ein solches ist überhaupt nicht möglich — noch eine Anschauung desselben. Es entsteht daraus gar nichts; sondern es wird hier dadurch nur erklärt, wie das Ich sich fühlen
[I, 297] könne, als getrieben nach irgend etwas Unbekanntem; und der Übergang zum folgenden wird eröffnet.

V. Der Trieb sollte gefühlt werden, als Trieb, d. i. als etwas, das nicht Kausalität hat. Inwiefern er aber wenigstens zu einer Produktion seines Objekts durch ideale Tätigkeit treibt, hat er allerdings Kausalität, und wird insofern nicht gefühlt, als ein Trieb.

Inwiefern der Trieb ausgeht auf reale Tätigkeit, ist er nichts Bemerkbares, Fühlbares; denn er hat keine Kausalität. Er wird demnach auch insofern nicht gefühlt, als ein Trieb.

Wir vereinigen beides: — es kann kein Trieb gefühlt werden, wenn auf das Objekt desselben nicht ideale, Tätigkeit geht; und diese kann darauf nicht gehen, wenn die reale nicht begrenzt ist.

Beides vereinigt gibt die Reflexion des Ich über sich als ein begrenztes. Da aber das Ich in dieser Reflexion seiner selbst sich nicht bewußt wird, so ist dieselbe ein bloßes Gefühl.

Und so ist das Gefühl vollständig deduziert. Es gehört zu ihm ein bis jetzt sich nicht äußerndes Gefühl der Kraft, ein Objekt desselben, das sich gleichfalls nicht äußert, ein Gefühl des Zwanges, des Nicht-Könnens; und das ist die Äußerung des Gefühls, welche deduziert werden sollte.

§ 9. Sechster Lehrsatz.

Das Gefühl muß weiter bestimmt und begrenzt werden.

I.

1. Das Ich fühlt sich nun begrenzt, d. i. es ist begrenzt für sich selbst, und nicht etwa, wie schon vorher, oder wie der leblose elastische Körper, bloß für einen Zuschauer außer sich. Seine Tätigkeit ist für dasselbe aufgehoben — für dasselbe, sagen wir; denn wir, von unserm höhern Gesichtspunkte aus, sehen allerdings, daß es durch absolute Tätigkeit [I, 298] ein Objekt des Triebes außer sich produziert hat, nicht aber das Ich, welches der Gegenstand unsrer Untersuchung ist.

Diese gänzliche Vernichtung der Tätigkeit widerstreitet dem Charakter des Ich. Es muß demnach, so gewiß es ein Ich ist, dieselbe, und zwar für sich, wiederherstellen, d. h. es muß sich wenigstens in die Lage setzen, daß es sich, wenn auch etwa erst in einer künftigen Reflexion, frei und unbegrenzt setzen könne.

Dieses Wiederherstellen seiner Tätigkeit geschieht, laut unsrer Deduktion desselben, durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge des Wesens des Ich, ohne allen besondern Antrieb. Eine Reflexion auf das reflektierende, als welche die gegenwärtige Handlung sich sogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andre an deren Stelle zu setzen — indem das Ich oben beschriebenermaßen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewußtsein; an die Stelle dieser Handlung soll eine andre treten, die das Bewußtsein wenigstens möglich mache — geschieht mit absoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr schlechthin, weil es handelt.

(Hier geht die Grenze zwischen bloßem Leben und zwischen Intelligenz, wie oben zwischen Tod und Leben. Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewußtsein des Ich. — Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch Übergang, sondern durch einen Sprung. — Darum muß man in der Philosophie notwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduzieren ist; und darum bleibt das Unternehmen des[1] Materialisten, die Äußerungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar.)

2. Es ist sogleich klar, daß die geforderte Handlung, die bloß und lediglich durch absolute Spontaneität geschieht, keine andre sein könne, als eine durch ideale Tätigkeit. Aber jede Handlung, so gewiß sie das ist, hat ein Objekt. Die jetzige, die bloß
[I, 299] und lediglich im Ich begründet sein, lediglich allen ihren Bedingungen nach von ihm abhängen soll, kann nur so etwas zum Objekt haben, was im Ich vorhanden ist. Aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl. Sie geht demnach notwendig auf das Gefühl.

Die Handlung geschieht mit absoluter Spontaneität, und ist insofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das Gefühl, d. h. zuvörderst, auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, Reflektierende. — Tätigkeit geht auf Tätigkeit; das in jener Reflexion Reflektierende, oder das Fühlende wird demnach gesetzt als Ich; die Ichheit des in der gegenwärtigen Funktion Reflektierenden, das als solches gar nicht zum Bewußtsein kommt, wird darauf übertragen.

Das Ich ist dasjenige, was sich selbst bestimmt, laut der soeben vorgenommenen Argumentation. Demnach kann das Fühlende nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es bloß durch den Trieb, demnach durch das Ich, demnach durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist, d. i. lediglich, inwiefern es sich selbst, und seine eigne Kraft in sich selbst fühlt. — Nur das Fühlende ist das Ich, und nur der

[1] B: der

Trieb, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich. Was über diese Grenze hinausliegt, — wenn etwas über sie hinausliegt, und wir wissen allerdings, daß etwas, nämlich der Trieb nach außen, über sie hinausliegt — wird ausgeschlossen; und dies ist wohl zu merken, denn das Ausgeschloßne wird zu seiner Zeit wieder aufgenommen werden müssen.

Dadurch wird also das Gefühlte in der gegenwärtigen Reflexion, und für sie — gleichfalls Ich, weil das Fühlende nur insofern Ich ist, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist, d. i. sich selbst fühlt.

II. In der gegenwärtigen Reflexion wird das Ich gesetzt als Ich, lediglich inwiefern es das Fühlende und das Gefühlte zugleich ist, und demnach mit sich selbst in Wechselwirkung steht. Es soll als Ich gesetzt werden; es muß demnach auf [I, 300] die beschriebne Weise gesetzt werden.

1. Das Fühlende wird gesetzt als tätig im Gefühl, inwiefern es ist das Reflektierende, und insofern ist in demselben Gefühl das Gefühlte leidend; es ist Objekt der Reflexion. — Zugleich wird das Fühlende gesetzt als leidend im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als getrieben; und insofern ist das Gefühlte oder der Trieb tätig; er ist das Treibende.
2. Dies ist ein Widerspruch, der vereinigt werden muß, und der sich nur auf folgende Weise vereinigen läßt. — Das Fühlende ist tätig in Beziehung auf das Gefühlte; und in dieser Rücksicht ist es nur tätig. (Daß es zur Reflexion getrieben ist, kommt in ihr nicht zum Bewußtsein; es wird auf den Reflexionstrieb — zwar in unsrer philosophischen Untersuchung, nicht aber im ursprünglichen Bewußtsein — gar nicht Rücksicht genommen. Er fällt in das, was Gegenstand des Fühlenden ist, und wird in der Reflexion über das Gefühl nicht unterschieden.) Nun aber soll es doch auch leidend sein, in Beziehung auf einen Trieb. Dies ist der nach außen, von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Tätigkeit zu produzieren. (Nun ist es in dieser Funktion allerdings tätig, aber gerade wie vorher auf sein Leiden, wird auf diese seine Tätigkeit nicht

reflektiert. Für sich selbst, in der Reflexion über sich, handelt es gezwungen, ohnerachtet dies ein Widerspruch zu sein schein der sich aber zu seiner Zeit auflösen wird. Daher der gefühlte Zwang, etwas als wirklich vorhanden zu setzen.)

3. Das Gefühlte ist tätig durch den Trieb auf das Reflektierende zur Reflexion. Es ist in der gleichen Beziehung auf das Reflektierende auch leidend, denn es ist Objekt der Reflexion. Auf das letztere aber wird nicht reflektiert, weil das Ich gesetzt ist, als Eins und ebendasselbe, als sich fühlend, und auf die Reflexion, als solche, nicht wieder reflektiert wird. Das Ich wird demnach leidend gesetzt in einer andern Beziehung; nämlich inwiefern es begrenzt ist, und insofern [I, 301] ist das Begrenzende ein Nicht-Ich. (Jeder Gegenstand der Reflexion ist notwendig begrenzt; er hat eine bestimmte Quantität. Aber im und beim Reflektieren wird diese Begrenzung nie von der Reflexion selbst abgeleitet, weil insofern auf dieselbe nicht reflektiert wird.)

4. Beides soll Ein und ebendasselbe Ich sein, und als solches gesetzt werden. Dennoch wird das eine betrachtet als tätig in Beziehung auf das Nicht-Ich; das andre als leidend in der gleichen Beziehung. Dort produziert durch ideale Tätigkeit das Ich ein Nicht-Ich; hier wird es durch dasselbe begrenzt.

5. Der Widerspruch ist leicht zu vereinigen. Das produzierende Ich wurde selbst als leidend gesetzt, so auch das gefühlte in der Reflexion. Das Ich ist demnach für sich selbst in Beziehung auf das Nicht-Ich immer leidend, wird seiner Tätigkeit sich gar nicht bewußt, noch wird auf dieselbe reflektiert. — Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird.

(Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. — Etwas, das lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne daß das Ich seiner Anschauung desselben sich bewußt wird, noch be-

wußt werden kann, und das daher gefühlt zu sein scheint, wird geglaubt.

An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt.)

§ 10. Siebenter Lehrsatz.

Der Trieb selbst muß gesetzt und bestimmt werden.

So wie wir jetzt das Gefühl bestimmt und erklärt haben, ebenso muß auch der Trieb bestimmt werden, weil er mit dem Gefühle zusammenhängt. Durch diese Erklärung kommen wir weiter, und gewinnen Feld innerhalb des praktischen Vermögens.

1. Der Trieb wird gesetzt, heißt bekanntermaßen: das Ich reflektiert über denselben. Nun kann das Ich nur über sich selbst und dasjenige, was für dasselbe und in ihm ist, was gleichsam [I, 302] demselben zugänglich ist, reflektieren. Demnach muß der Trieb schon etwas im Ich, und zwar, inwiefern es durch die soeben aufgezeigte Reflexion schon als Ich gesetzt ist, bewirkt, — sich in demselben dargestellt haben.
2. Das Fühlende ist als Ich gesetzt. Dieses wurde durch den gefühlten ursprünglichen Trieb bestimmt, aus sich selbst herauszugehen, und wenigstens durch ideale Tätigkeit etwas zu produzieren. Nun aber geht der ursprüngliche Trieb gar nicht auf bloße ideale Tätigkeit, sondern auf Realität aus; und das Ich ist durch ihn daher bestimmt zur Hervorbringung einer Realität außer sich. — Dieser Bestimmung nun kann es keine Genüge tun, weil das Streben nie Kausalität haben, sondern das Gegenstreben des Nicht-Ich ihm das Gleichgewicht halten soll. Es wird demnach, inwiefern es bestimmt ist durch den Trieb, beschränkt durch das Nicht-Ich.
3. Im Ich ist die immer fortdauernde Tendenz, über sich selbst zu reflektieren, sobald die Bedingung aller Reflexion — eine Begrenzung — eintritt. Diese Bedingung tritt hier ein; das Ich muß demnach notwendig über diesen seinen Zustand reflektieren. — In dieser Reflexion nun vergißt das Reflek-

tierende sich selbst, wie immer, und sie kommt daher nicht zum Bewußtsein. Ferner geschieht sie auf einen bloßen Antrieb; es ist demnach in ihr nicht die geringste Äußerung der Freiheit, und sie wird, wie oben, ein bloßes Gefühl. Es ist nur die Frage: was für ein Gefühl?

4. Das Objekt dieser Reflexion ist das Ich, das getriebne, mithin *idealiter* in sich selbst tätige Ich: getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkür und Spontaneität. — Aber diese Tätigkeit des Ich geht auf ein Objekt, welches dasselbe nicht realisieren kann, als Ding, noch auch darstellen, durch ideale Tätigkeit. Es ist demnach eine Tätigkeit, die gar kein Objekt hat, aber dennoch unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht, und die bloß gefühlt wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein Sehnen; einen Trieb nach etwas völlig Unbekanntem, das sich bloß durch ein Bedürfnis, durch ein Mißbehagen, durch eine Leere, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? — offenbart. — Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig.

[I, 303]

5. Beide Gefühle, das jetzt abgeleitete des Sehnens, und das oben aufgezeigte der Begrenzung und des Zwanges müssen unterschieden, und aufeinander bezogen werden. — Denn der Trieb soll bestimmt werden; nun offenbart sich der Trieb durch ein gewisses Gefühl, demnach ist dieses Gefühl zu bestimmen; das kann aber lediglich bestimmt werden durch ein Gefühl andrer Art.

6. Wenn im ersten Gefühle das Ich nicht beschränkt wäre, würde im zweiten kein bloßes Sehnen vorkommen, sondern Kausalität; denn das Ich könnte dann etwas außer sich hervorbringen, und sein Trieb wäre nicht darauf eingeschränkt, das Ich selbst bloß innerlich zu bestimmen. Umgekehrt, wenn das Ich sich nicht als sehnend fühlte, so könnte es sich nicht als beschränkt fühlen, da lediglich durch das Gefühl des Sehnens das Ich aus sich selbst herausgeht — lediglich durch dieses Gefühl im Ich und für das Ich erst etwas, das außer ihm sein soll, gesetzt wird.

(Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesamte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich in sich selbst — außer sich getrieben, lediglich durch dasselbe offenbart sich in ihm selbst eine Außenwelt.)

7. Beide sind demnach synthetisch vereinigt, eins ist ohne das andre nicht möglich. Keine Begrenzung, kein Sehnen; kein Sehnen, keine Begrenzung. — Beide sind einander auch vollkommen entgegengesetzt. Im Gefühl der Begrenzung wird das Ich lediglich als leidend, in dem des Sehnens auch als tätig gefühlt.

8. Beide gründen sich auf den Trieb, und zwar auf einen und ebendenselben Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht-Ich begrenzten, und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich bestimmt das Reflexionsvermögen und dadurch entsteht das Gefühl eines Zwanges. Derselbe Trieb bestimmt das Ich, durch ideale Tätigkeit aus sich herauszugehen und [I, 304] etwas außer sich hervorzubringen; und da das Ich in dieser Absicht eingeschränkt wird, so entsteht dadurch ein Sehnen, und durch das dadurch in die Notwendigkeit des Reflektierens gesetzte Reflexionsvermögen ein Gefühl des Sehnens. — Es ist die Frage, wie ein und ebenderselbe Trieb ein Entgegengesetztes hervorbringen könne. Lediglich durch die Verschiedenheit der Kräfte, an welche er sich richtet. In der ersten Funktion richtet er sich lediglich an das bloße Reflexionsvermögen, das nur auffaßt, was ihm gegeben ist; in der zweiten an das absolute, freie, im Ich selbst begründete Streben, welches auf Erschaffen ausgeht, und durch ideale Tätigkeit wirklich erschafft; nur daß wir bis jetzt sein — Produkt noch nicht kennen, noch vermögend sind, es zu erkennen.

9. Das Sehnen ist demnach die ursprüngliche, völlig unabhängige Äußerung des im Ich liegenden Strebens. Unabhängig, weil es auf gar keine Einschränkung Rücksicht nimmt, noch dadurch aufgehalten wird. (Diese Bemerkung ist wichtig; denn es wird sich einst zeigen, daß dieses Sehnen das Vehikul aller praktischen Gesetze sei; und daß sie

allein daran zu erkennen sind, ob sie sich von ihm ableiten lassen, oder nicht.)

10. Im Sehnen entsteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches seinen Grund in einem Nicht-Ich haben muß. Das Objekt des Sehnens (dasjenige, welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Kausalität hätte, und welches man vorläufig das Ideal nennen mag) ist dem Streben des Ich völlig angemessen und kongruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich gesetzt werden könnte (und auch wohl wird gesetzt werden), ist demselben widerstreitend. Beide Objekte sind demnach einander selbst entgegengesetzt.

11. Indem im Ich kein Sehnen sein kann, ohne Gefühl des Zwanges, und umgekehrt, ist das Ich in beiden synthetisch vereinigt, ein und ebendasselbe Ich. Dennoch ist es in beiden [I, 305] Bestimmungen offenbar in Widerstreit mit sich selbst versetzt; begrenzt und unbegrenzt, endlich und unendlich zugleich. Dieser Widerspruch muß gehoben werden, und wir gehen jetzt daran, ihn deutlicher auseinanderzusetzen, und befriedigend zu lösen.

12. Das Sehnen geht, wie gesagt, darauf aus, etwas außer dem Ich wirklich zu machen. Das vermag es nicht; das vermag überhaupt, soviel wir einsehen, das Ich in keiner seiner Bestimmungen. — Dennoch muß dieser nach außen gehende Trieb wirken, was er kann. Aber er kann wirken auf die ideale Tätigkeit des Ich, dieselbe bestimmen, aus sich herauszugehen und etwas zu produzieren. — Über dieses Vermögen der Produktion ist hier nicht zu fragen; dasselbe wird sogleich genetisch deduziert werden; wohl aber ist folgende Frage, die sich jedem, der mit uns fortdenkt, aufdringen muß, zu beantworten. Warum machten wir doch diese Folgerung, ohngeachtet wir ursprünglich von einem Triebe nach außen ausgegangen sind, nicht eher? Die Antwort hierauf ist folgende: Das Ich kann sich für sich selbst gültig (denn davon allein ist hier die Rede, und für einen möglichen Zuschauer haben wir schon oben diese Folgerung gemacht) nicht nach

außen richten, ohne sich selbst erst begrenzt zu haben; denn bis dahin gibt es weder ein Innen, noch ein Außen für dasselbe. Diese Begrenzung seiner selbst geschah durch das deduzierte Selbstgefühl. Dann kann es sich ebensowenig nach außen richten, wenn nicht die Außenwelt sich ihm in ihm selbst auf irgendeine Art offenbart. Dies aber geschieht erst durch das Sehnen.

13. Es fragt sich, wie und was die durch das Sehnen bestimmte ideale Tätigkeit des Ich produzieren werde. — Im Ich ist ein bestimmtes Gefühl der Begrenzung $=X$. — Im Ich ist ferner ein auf Realität ausgehendes Sehnen. Aber Realität äußert sich für das Ich nur durchs Gefühl: also das Sehnen geht auf ein Gefühl aus. Nun ist das Gefühl X nicht das ersehnte Gefühl; denn dann fühlte das Ich sich nicht begrenzt und nicht sehnend; und fühlte sich überhaupt gar nicht; — sondern vielmehr das entgegengesetzte Gefühl $-X$. Das Objekt, welches vorhanden sein müßte, wenn das [I, 306] Gefühl $-X$ im Ich stattfinden sollte, und welches wir selbst $-X$ nennen wollen, müßte produziert werden. Dies wäre das Ideal. — Könnte nun entweder das Objekt X (Grund des Gefühls der Beschränkung X) selbst gefühlt werden, so wäre durch bloße Gegensetzung das Objekt $-X$ leicht zu setzen. Aber dies ist unmöglich, weil das Ich nie ein Objekt fühlt, sondern nur sich selbst; das Objekt aber lediglich produzieren kann durch ideale Tätigkeit. — Oder könnte etwa das Ich das Gefühl $-X$ selbst in sich erregen, so wäre es vermögend, beide Gefühle selbst unmittelbar unter sich zu vergleichen, ihre Verschiedenheit zu bemerken, und sie in Objekten, als den Gründen derselben, darzustellen. Aber das Ich kann kein Gefühl in sich erregen; sonst hätte es Kausalität, die es doch nicht haben soll. (Dies greift ein in den Satz der theoretischen Wissenschaftslehre: das Ich kann sich nicht selbst begrenzen.) — Die Aufgabe ist demnach keine geringere, als daß unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches sich weiter auch gar nicht bestimmen läßt, auf das Objekt des ganz entgegengesetzten Sehnens geschlossen werde: daß das

Ich bloß nach Anleitung des ersten Gefühls durch ideale Tätigkeit es hervorbringe.

14. Das Objekt des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles: das des Sehnens hat keine Realität, aber es soll sie zufolge des Sehnens haben, denn dasselbe geht aus auf Realität. Beide sind einander entgegengesetzt, weil durch das eine das Ich sich begrenzt fühlt, nach dem andern strebt, um aus der Begrenzung herauszugehen. Was das Eine ist, ist nicht das andre. Soviel, und weiter nichts, läßt für jetzt sich von beiden sagen.

15. Wir gehen tiefer ein in die Untersuchung. — Das Ich hat nach Obigem durch freie Reflexion über das Gefühl sich gesetzt als Ich, nach dem Grundsatze: das sich selbst Setzende, das, was bestimmend und bestimmt zugleich ist, ist das Ich. — Das Ich hat demnach in dieser Reflexion (welche sich
[I, 307] als Selbstgefühl äußerte), sich selbst bestimmt, völlig umschrieben und begrenzt. Es ist in derselben absolut bestimmend.

16. An diese Tätigkeit richtet sich der nach außen gehende Trieb, und wird daher in dieser Rücksicht ein Trieb zum Bestimmen, zum Modifizieren eines Etwas außer dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt schon gegebnen Realität. — — Das Ich war das Bestimmte und Bestimmende zugleich. Es wird durch den Trieb nach außen getrieben, heißt: es soll das Bestimmende sein. Alles Bestimmen aber setzt einen bestimmbaren Stoff voraus. — — Das Gleichgewicht muß gehalten werden; also die Realität bleibt immerfort was sie war, Realität, etwas auf das Gefühl Beziehbares; es ist für sie als solche, als bloßer Stoff, gar keine Modifikation denkbar, als die Vernichtung und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Dasein ist die Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb sein, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens. Mithin geht der im Ich sich äußernde Trieb gar nicht auf Stoff überhaupt, sondern auf eine gewisse Bestimmung des Stoffes. (Man kann nicht sagen: verschiedner Stoff. Die Stoff-

heit, Materialität, ist schlechthin einfach; sondern Stoff mit verschiednen Bestimmungen.)

17. Diese Bestimmung durch den Trieb ist es, welche gefühlt wird als ein Sehnen. Das Sehnen geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffes, als eines solchen, sondern auf Modifikation desselben.

18. Das Gefühl des Sehnens war nicht möglich ohne Reflexion auf die Bestimmung des Ich durch den aufgezeigten Trieb, wie sich von selbst versteht. Diese Reflexion war nicht möglich ohne Begrenzung des Triebes, und zwar ausdrücklich des Triebes nach Bestimmung, welcher allein sich im Sehnen äußert. Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt. Es fragt sich, was das für ein Gefühl sein möge, durch welches der Trieb des Bestimmens als begrenzt gefühlt wird.

19. Alles Bestimmen geschieht durch ideale Tätigkeit. Es müßte demnach, wenn das geforderte Gefühl möglich sein soll, durch [I, 308] diese ideale Tätigkeit schon ein Objekt bestimmt worden sein, und diese Handlung des Bestimmens müßte sich auf das Gefühl beziehen. — Hierbei entstehen folgende Fragen: 1. wie soll die ideale Tätigkeit zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Bestimmens kommen? 2. wie soll dieses Bestimmen sich auf das Gefühl beziehen können?

Auf die erste antworten wir: es ist schon oben eine Bestimmung der idealen Tätigkeit des Ich durch den Trieb, der beständig wirken muß, soviel er kann, aufgezeigt worden. Durch sie muß zufolge dieser Bestimmung zuvörderst der Grund der Begrenzung, als übrigens durch sich selbst völlig bestimmtes Objekt gesetzt worden sein; welches Objekt aber ebendarum nicht zum Bewußtsein kommt, noch kommen kann. Dann ist soeben ein Trieb im Ich nach bloßer Bestimmung angegeben worden; und ihm zufolge muß die ideale Tätigkeit fürs erste wenigstens streben, darauf ausgehen, das gesetzte Objekt zu bestimmen. — Wir können nicht sagen, wie das Ich zufolge des Triebes das Objekt bestimmen solle; aber wir wissen wenigstens soviel, daß es nach diesem im Innersten seines Wesens gegründeten Triebe

das Bestimmende, das im Bestimmen bloß, lediglich und schlechthin Tätige sein solle. Kann nun, selbst wenn wir von dem schon bekannten Gefühle des Sehnens abstrahieren, dessen Anwesenheit allein schon über unsre Frage entscheidet — kann, sage ich, dieser Bestimmungstrieb, nach reinen Gründen *a priori*, Kausalität haben, befriedigt werden, oder nicht? Auf seine Begrenzung gründet sich die Möglichkeit eines Sehnens; auf dessen Möglichkeit die Möglichkeit eines Gefühls, auf dieses — Leben, Bewußtsein und geistiges Dasein überhaupt. Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewiß das Ich Ich ist, keine Kausalität. Davon aber kann, ebensowenig wie oben beim Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm selbst liegen, denn dann wäre er kein Trieb: mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, sich selbst zu bestimmen, in einer Wirksamkeit desselben,
[I, 309] die völlig unabhängig von dem Ich und seinem Triebe ist, ihren Weg geht, und nach ihren Gesetzen sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet.

Ist demnach ein Objekt, und sind Bestimmungen desselben an sich, d. i. durch die eigne innere Wirksamkeit der Natur hervorgebrachte (wie wir indessen hypothetisch annehmen, für das Ich aber sogleich realisieren werden); ist ferner die ideale (anschauende) Tätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, wie wir erwiesen haben, so wird und muß das Ich das Objekt bestimmen. Es wird in dieser Bestimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu bestimmen; es steht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch dasselbe, durch die wirkliche Beschaffenheit des Dinges begrenzt, dasselbe in höherem oder niederem Grade nicht nach dem Triebe bestimmen zu können.

Durch diese Beschränkung des Triebes wird das Ich begrenzt; es entsteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens, und auf die gleiche Art ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den Stoff, sondern durch die Beschaffenheit des Stoffes ist. Und so ist denn auch zugleich die zweite Frage, wie die Beschrän-

kung des Bestimmens sich auf das Gefühl beziehen möge, beantwortet.

20. Wir erörtern weiter und beweisen schärfer das soeben Gesagte.

a) Das Ich bestimmte sich selbst durch absolute Spontaneität, wie oben gezeigt worden. Diese Tätigkeit des Bestimmens ist es, an welche der gegenwärtig zu untersuchende Trieb sich wendet, und sie nach außen treibt. Wollen wir die Bestimmung der Tätigkeit durch den Trieb gründlich kennen lernen, so müssen wir vor allen Dingen sie selbst gründlich kennen.

b) Sie war im Handeln bloß und lediglich reflektierend. Sie bestimmte das Ich, wie sie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; sie war, könnte man sagen, bloß bildend. Der Trieb kann nicht, noch soll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht ist: er treibt sie demnach lediglich zum Nachbilden dessen, was da ist, so wie es da ist; zur bloßen [I, 310] Anschauung, keineswegs aber zum Modifizieren des Dinges durch reale Wirksamkeit. Es soll nur im Ich eine Bestimmung hervorgebracht werden, wie sie im Nicht-Ich ist.

c) Dennoch aber mußte das über sich selbst reflektierende Ich in einer Rücksicht den Maßstab des Reflektierens in sich selbst haben. Es ging nämlich auf das, was *(realiter)* bestimmt und bestimmend zugleich war, und setzte es als Ich. Daß ein solches da war, hing nicht von ihm ab, inwiefern wir es bloß als reflektierend betrachten. Aber warum reflektierte es nicht auf weniger, auf das Bestimmte allein, oder auf das Bestimmende allein? warum nicht auf mehr? warum dehnte es den Umfang seines Gegenstandes nicht aus? Davon konnte der Grund auch schon darum nicht außer ihm liegen, weil die Reflexion mit absoluter Spontaneität geschah. Es mußte demnach das, was zu jeder Reflexion gehört, die Begrenzung desselben, lediglich in sich selbst haben. — Daß es so war, geht auch aus einer andern Betrachtung hervor. Das Ich sollte gesetzt werden. Das „Bestimmte und Bestimmende zugleich" wurde als Ich gesetzt. Diesen Maßstab hatte das Reflektierende in sich selbst, und brachte ihn mit zur Reflexion hinzu; denn es selbst, indem

es durch absolute Spontaneität reflektiert, ist das Bestimmende und Bestimmte zugleich.

Hat etwa das Reflektierende auch für die Bestimmung des Nicht-Ich ein solches inneres Gesetz der Bestimmung, und welches?

Diese Frage ist leicht zu beantworten aus den schon oben angeführten Gründen. Der Trieb geht auf das reflektierende Ich, so wie es ist. Er kann demselben nichts geben oder nehmen, sein inneres Gesetz der Bestimmung bleibt das gleiche. Alles, was Gegenstand seiner Reflexion und seines (idealen) Bestimmens sein soll, muß *(realiter)* „Bestimmtes und Bestimmendes zugleich" sein; so auch das zu bestimmende Nicht-Ich. Das subjektive Gesetz der Bestimmung ist
[I, 311] daher dieses, daß etwas Bestimmtes und Bestimmendes zugleich, oder durch sich selbst bestimmt sei: und der Bestimmungstrieb geht darauf aus, es so zu finden, und ist nur unter dieser Bedingung zu befriedigen. — Er verlangt Bestimmtheit, vollkommne Totalität und Ganzheit, welche lediglich in diesem Merkmale besteht. Was, inwiefern es Bestimmtes ist, nicht auch zugleich das Bestimmende ist, ist insofern Bewirktes; und dieses Bewirkte wird, als etwas Fremdartiges, vom Dinge ausgeschlossen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgesondert, und aus etwas anderm erklärt. Was, inwiefern es bestimmend ist, nicht zugleich das Bestimmte ist, ist insofern Ursache, und das Bestimmen wird auf etwas anderes bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion gesetzten Sphäre ausgeschlossen. Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen auf die Dinge; und diese Bemerkung ist wichtig.

(Die gemeinsten Beispiele dienen zur Erläuterung. Warum ist süß oder bitter, rot oder gelb usf. eine einfache Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere — oder warum ist es überhaupt eine für sich bestehende Empfindung, und nicht bloß ein Bestandteil einer andern? Davon muß doch offenbar im Ich,

für welches es eine einfache Empfindung ist, der Grund liegen; in ihm muß daher *a priori* ein Gesetz der Begrenzung überhaupt sein.)

d) Der Unterschied des Ich und Nicht-Ich bleibt bei dieser Gleichheit des Bestimmungsgesetzes immer. Wird über das Ich reflektiert, so ist auch das Reflektierende und Reflektierte gleich, eins und ebendasselbe, bestimmt und bestimmend: wird über das Nicht-Ich reflektiert, so sind sie entgegengesetzt; denn das Reflektierende ist, wie sich von selbst versteht, immer das Ich.

e) Hier ergibt sich zugleich der strenge Beweis, daß der Bestimmungstrieb nicht auf reale Modifikation, sondern lediglich auf ideales Bestimmen, Bestimmen für das Ich, Nachbilden, ausgehe. Dasjenige, was Objekt desselben sein kann, muß [I, 312] *realiter* vollkommen durch sich selbst bestimmt sein, und da bleibt für eine reale Tätigkeit des Ich nichts übrig, vielmehr stünde eine solche mit der Bestimmung des Triebes in offenbarem Widerspruche. Wenn das Ich *realiter* modifiziert, so ist nicht gegeben, was gegeben sein sollte.

21. Es fragt sich nur, wie und auf welche Weise dem Ich das Bestimmbare gegeben werden solle; und durch die Beantwortung dieser Frage kommen wir abermals tiefer in den synthetischen Zusammenhang der hier aufzuzeigenden Handlungen hinein.

Das Ich reflektiert über sich, als das Bestimmte und Bestimmende zugleich, und begrenzt sich insofern (es geht gerade so weit, als das Bestimmte und Bestimmende geht): aber es ist keine Begrenzung ohne ein Begrenzendes. Dieses Begrenzende, dem Ich Entgegenzusetzende, kann nicht etwa, wie in der Theorie postuliert wird, durch die ideale Tätigkeit produziert werden, sondern es muß dem Ich gegeben sein, in ihm liegen. So etwas findet sich nun allerdings im Ich vor, nämlich dasjenige, was in dieser Reflexion ausgeschlossen wird, wie oben gezeigt worden. — Das Ich setzt sich nur insofern als Ich, inwiefern es ist das Bestimmte und Bestimmende; aber es ist beides nur in idealer Rücksicht. Sein Streben nach realer Tätigkeit aber ist begrenzt, ist insofern gesetzt, als innere, eingeschloßne, sich selbst bestimmende Kraft (d. i. bestimmt und bestimmend zugleich)

oder, da sie ohne Äußerung ist, intensiver Stoff. Auf ihn wird reflektiert, als solchen; so wird er demnach durch die Gegensetzung nach außen getragen, und das an sich und ursprünglich Subjektive in ein Objektives verwandelt.

a) Hier wird ganz deutlich, woher das Gesetz: das Ich kann sich nicht als bestimmt setzen, ohne sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, entstehe. — Nämlich wir hätten nach jenem nun sattsam bekannten Gesetze gleich anfangs so folgern können: soll das Ich sich bestimmen, so muß es sich notwendig etwas entgegensetzen; aber da wir hier im praktischen Teile [I, 313] der Wissenschaftslehre sind, und daher allenthalben auf Trieb und Gefühl aufmerken müssen, hatten wir dieses Gesetz selbst von einem Triebe abzuleiten. — Der Trieb, der ursprünglich nach außen geht, wirkt, was er kann, und da er nicht auf reale Tätigkeit wirken kann, wirkt er wenigstens auf ideale, die ihrer Natur nach gar nicht eingeschränkt werden kann, und treibt sie nach außen. Daher entsteht die Gegensetzung; und so hängen durch den Trieb und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewußtseins, und insbesondre auch das Bewußtsein des Ich und Nicht-Ich.

b) Das Subjektive wird in ein Objektives verwandelt; und umgekehrt, alles Objektive ist ursprünglich ein Subjektives. — Ein völlig passendes Beispiel kann nicht angeführt werden; denn es ist hier von einem Bestimmten überhaupt, das weiter auch gar nichts ist, denn ein Bestimmtes, die Rede; und ein solches kann gar nicht im Bewußtsein vorkommen, wovon wir den Grund bald sehen werden. Jedes Bestimmte, so gewiß es im Bewußtsein vorkommen soll, ist notwendig ein Besonderes. Durch Beispiele von der letztern Art aber läßt sich die oben geschehne Behauptung ganz klar im Bewußtsein nachweisen.

Es sei z. B. etwas süß, sauer, rot, gelb, oder dgl. Eine solche Bestimmung ist offenbar etwas lediglich Subjektives; und wir hoffen nicht, daß irgend jemand, der diese Worte nur versteht, das ableugnen werde. Was süß oder sauer, rot oder gelb sei, läßt sich schlechthin nicht beschreiben, sondern bloß fühlen, und es läßt sich durch keine Beschreibung dem andern

mitteilen, sondern ein jeder muß den Gegenstand auf sein eignes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Kenntnis meiner Empfindung in ihm entstehen soll. Man kann nur sagen: in mir ist die Empfindung des Bittern, des Süßen, usf., und weiter nichts. — Dann aber, gesetzt auch, der andre bezieht den Gegenstand auf sein Gefühl; woher wißt ihr denn auch, daß die Kenntnis eurer Empfindung dadurch in ihm entstehe, daß er gleichförmig mit euch empfinde? Woher wißt ihr, daß z. B. der Zucker gerade denjenigen Eindruck auf den Geschmack desselben mache, den er auf den eurigen macht? Zwar nennt ihr dasjenige, was in euch [I, 314] entsteht, wenn ihr Zucker eßt, süß, und er, und alle eure Mitbürger nennen es mit euch auch süß; aber dieses Einverständnis ist lediglich in den Worten. Woher wißt ihr denn aber, daß, was ihr beide süß nennt, ihm gerade das ist, was es euch ist? Darüber läßt in Ewigkeit sich nichts ausmachen; die Sache liegt im Gebiete des lediglich Subjektiven, und ist gar nicht objektiv. Erst mit der Synthesis des Zuckers und einem bestimmten[1], an sich subjektiven, aber lediglich durch seine Bestimmtheit überhaupt objektiven Geschmacke geht die Sache über auf das Feld der Objektivität. — Von solchen lediglich subjektiven Beziehungen auf das Gefühl geht alle unsre Erkenntnis aus; ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich.

Diese Bestimmung eurer selbst nun übertragt ihr sogleich auf etwas außer euch; was eigentlich Akzidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Akzidens eines Dinges, das außer euch sein soll (genötigt durch Gesetze, die in der Wissenschaftslehre zur Genüge aufgestellt worden sind), eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet sein, und denselben ausfüllen soll. Daß dieser Stoff selbst wohl nur etwas in euch Vorhandnes, lediglich Subjektives sein möge, darüber sollte euch wenigstens ein Verdacht schon längst entstanden sein, daher, weil ihr ohne weiteres, ohne daß etwa ein neues Gefühl von jenem Stoffe hinzukomme, etwas eurem eignen Geständnisse nach lediglich Subjektives[2] darauf zu übertragen vermögt; weil ferner ein solcher

[1] Erst durch die Synthesis des Zuckers mit einem bestimmten usw. (Marginalverbesserung)

[2] wie süß, rot u. dgl. (Marginalzusatz des Verf.)

Stoff, ohne ein darauf zu übertragendes Subjektives für euch gar nicht da ist, und er daher für euch weiter auch gar nichts ist, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden Subjektiven, dessen ihr bedürft. — Indem ihr das Subjektive darauf übertragt, ist er ohne Zweifel in euch und für euch da. Wäre er nun ursprünglich außer euch da, und von außen für die Möglichkeit der Synthesis, die ihr vorzunehmen habt, in euch gekommen, so müßte er etwa durch die Sinne in euch gekommen sein.

[I, 315] Aber die Sinne liefern uns bloß ein Subjektives von der Art des oben aufgezeigten; der Stoff, als solcher, fällt keineswegs in die Sinne, sondern kann nur durch produktive Einbildungskraft entworfen oder gedacht werden. Gesehen wird er doch wohl nicht, noch gehört, noch geschmeckt, noch gerochen; aber er fällt in den Sinn des Gefühls *(tactus)*, möchte vielleicht ein im Abstrahieren Ungeübter einwerfen. Aber dieser Sinn kündigt sich doch nur durch die Empfindung eines Widerstandes, eines Nicht-Könnens an, das subjektiv ist; das Widerstehende wird doch hoffentlich nicht gefühlt, sondern nur geschlossen. Er geht nur auf die Oberfläche, und diese kündigt sich immer durch irgendein Subjektives an, daß sie z. B. rauh oder gelind, kalt oder warm, hart oder weich, u. dgl. ist; nicht aber in das Innere des Körpers. Warum verbreitet ihr denn zuvörderst diese Wärme, oder Kälte, die ihr fühlt (zusamt der Hand, mit welcher ihr sie fühlt), über eine ganze breite Fläche, und setzt sie nicht in einen einzigen Punkt?[1] Dann, wie kommt ihr denn dazu, noch ein Inneres des Körpers zwischen den Flächen anzunehmen, das ihr doch nicht fühlt? Dies geschieht offenbar durch die produktive Einbildungskraft. — Doch haltet ihr diesen Stoff für etwas Objektives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandensein desselben übereinkommt und übereinkommen müßt, da sich die Produktion desselben auf ein allgemeines Gesetz aller Vernunft gründet.

22. Der Trieb war gerichtet an die über sich selbst reflektierende, sich selbst als Ich bestimmende Tätigkeit desselben, als solche. Es liegt demnach ausdrücklich in der Bestimmung

[1] in den einzigen Punkt, den ihr fühlt? (Marginalzusatz)

durch ihn, daß das Ich es sein solle, welches das Ding bestimmt — demnach, daß das Ich über sich selbst in diesem Bestimmen reflektieren solle. Es muß reflektieren, d. i. sich als das Bestimmende setzen. — (Wir werden zu dieser Reflexion zurückkommen. Hier betrachten wir sie bloß als ein Hilfsmittel, um in unsrer Untersuchung weiter vorzurücken.)

23. Die Tätigkeit des Ich ist Eine, und sie kann nicht zugleich auf mehrere Objekte gehen. Sie sollte das Nicht-Ich, das wir [I, 316] X nennen wollen, bestimmen. Das Ich soll jetzt in diesem Bestimmen, durch die gleiche Tätigkeit, wie sich versteht, auf sich selbst reflektieren. Dies ist nicht möglich, ohne daß die Handlung des Bestimmens (des X) abgebrochen werde. Die Reflexion des Ich über sich selbst geschieht mit absoluter Spontaneität, mithin auch das Abbrechen. Das Ich bricht die Handlung des Bestimmens ab, durch absolute Spontaneität.

24. Das Ich ist demnach im Bestimmen beschränkt, und daraus entsteht ein Gefühl. Es ist beschränkt, denn der Trieb des Bestimmens ging nach außen ohne alle Bestimmung, d. i. in das Unendliche. — Er hatte überhaupt die Regel in sich, über das *realiter* durch sich selbst Bestimmte, als Eins und ebendasselbe, zu reflektieren; aber kein Gesetz, daß dasselbe — daß in unserem Falle X — gehen sollte bis B oder bis C usf. Jetzt ist dieses Bestimmen abgebrochen in einem bestimmten Punkte, den wir C nennen wollen. (Was dies für eine Begrenzung sei, lasse man indessen an seinen Ort gestellt; hüte sich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es ist von einer Begrenzung der Intension[1] die Rede, z. B. von dem, was das Süße vom Sauern, u. dgl. scheidet.) Also es ist eine Beschränkung des Bestimmungstriebes da, als die Bedingung eines Gefühls. Es ist ferner eine Reflexion darüber da, als die andere Bedingung desselben. Denn indem die freie Tätigkeit des Ich das Bestimmen des Objekts abbricht, geht sie auf das Bestimmen und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieser Freiheit seines Han-

[1] I. H. Fichte (S. W. I, 316): Begrenzung des Intensiven

delns wird das Ich sich nicht bewußt; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeschrieben. — Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die Bestimmtheit des Dinges, oder ein Gefühl eines Bestimmten, Einfachen.

25. Wir beschreiben jetzt die Reflexion, welche an die Stelle des abgebrochnen, und durch ein Gefühl als abgebrochen sich
[I, 317] verratenden Bestimmens tritt. — In ihr soll das Ich sich als Ich, d. i. als das in der Handlung sich selbst Bestimmende setzen. Es ist klar, daß das als Produkt des Ich Gesetzte nichts anderes sein könne, als eine Anschauung von X, ein Bild desselben, keineswegs aber X selbst, wie aus theoretischen Grundsätzen, und selbst aus dem oben Gesagten erhellt. Es wird gesetzt als Produkt des Ich in seiner Freiheit, heißt: es wird als zufällig gesetzt, als ein solches, das nicht notwendig so sein müßte, wie es ist, sondern auch anders sein könnte. — Würde das Ich seiner Freiheit im Bilden (dadurch, daß es auf die gegenwärtige Reflexion selbst wieder reflektierte) sich bewußt, so würde das Bild gesetzt, als zufällig in Beziehung auf das Ich. Eine solche Reflexion findet nicht statt; es muß demnach zufällig gesetzt werden in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich, das uns bis jetzt noch gänzlich unbekannt ist. Wir erörtern dies hier im allgemeinen Gesagte vollständiger.

X mußte, um dem Gesetze der Bestimmung angemessen zu sein, durch sich selbst bestimmt (bestimmt und bestimmend zugleich) sein. Dies nun ist es laut unsers Postulats. Nun soll X ferner, vermöge des vorhandnen Gefühls, gehen bis C und nicht weiter; aber auch bestimmt so weit. (Was dies sagen wolle, wird sich bald zeigen.) Von dieser Bestimmung liegt im *idealiter* bestimmenden oder anschauenden Ich gar kein Grund. Es hat dafür kein Gesetz. (Geht etwa das sich selbst Bestimmende nur so weit? Teils wird sich zeigen, daß lediglich an sich selbst betrachtet dies weiter, d. i. bis in die Unendlichkeit hinausgehe; teils, wenn auch etwa da, in dem Dinge, ein Unterschied sein sollte, wie kommt er in den Wirkungskreis des idealen Ich? Wie wird er diesem zugänglich, da dasselbe mit dem Nicht-Ich gar keinen Berüh-

rungspunkt hat, lediglich insofern *idealiter* tätig ist, inwiefern es keinen solchen Berührungspunkt hat, und durch das Nicht-Ich nicht begrenzt wird? — Populär ausgedrückt: warum ist süß etwas anderes, als sauer, demselben entgegengesetzt? Überhaupt etwas Bestimmtes ist beides. Aber außer diesem allgemeinen Charakter, welches ist ihr Unterscheidungsgrund? Lediglich in der idealen Tätigkeit kann er nicht liegen; denn von beiden ist kein Begriff möglich. Dennoch muß er wenigstens zum Teil im Ich liegen; denn es ist ein Unterschied für das Ich.) [I, 318]

Demnach schwebt das ideale Ich mit absoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze ist völlig unbestimmt. Kann es in dieser Lage bleiben? Keinesweges; denn es soll jetzt, laut des Postulats, über sich selbst in dieser Anschauung reflektieren, sich mithin in derselben bestimmt setzen; denn alle Reflexion setzt Bestimmung voraus.

Die Regel der Bestimmung überhaupt ist uns wohl bekannt; es ist etwas nur insofern bestimmt, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist. Demnach müßte das Ich in jenem Anschauen des X sich selbst die Grenze seines Anschauens setzen. Es müßte sich durch sich selbst bestimmen, eben den Punkt C als Grenzpunkt zu setzen, und X würde demnach durch die absolute Spontaneität des Ich bestimmt.

26. Aber — diese Argumentation ist wichtig — X ist ein solches, das sich nach dem Gesetze der Bestimmung überhaupt, durch sich selbst bestimmt, und es ist lediglich insofern Gegenstand der postulierten Anschauung, inwiefern es sich durch sich selbst bestimmt. — Wir haben zwar bis jetzt nur von der innern Bestimmung des Wesens geredet; aber die äußere der Begrenzung folgt daraus unmittelbar. X = X, inwiefern es bestimmt und bestimmend zugleich ist und es geht so weit, so weit es das ist, z. B. bis C. Soll das Ich X richtig und der Sache angemessen begrenzen, so muß es dasselbe in C begrenzen, und man könnte daher nicht sagen, die Begrenzung geschehe durch absolute Spontaneität. Beides widerspricht sich, und dürfte eine Unterscheidung nötig machen.

27. Aber — die Begrenzung in C[1] wird bloß gefühlt, und nicht angeschaut. Die frei gesetzte soll bloß angeschaut, [I, 319] und nicht gefühlt werden. Beides aber, Anschauung und Gefühl haben keinen Zusammenhang Die Anschauung sieht, aber sie ist leer; das Gefühl bezieht sich auf Realität, aber es ist blind. — Doch soll X der Wahrheit nach, und so wie es begrenzt ist, begrenzt werden. Demnach wird eine Vereinigung, ein synthetischer Zusammenhang des Gefühls und der Anschauung gefordert. Wir untersuchen die letztere noch weiter, und dadurch werden wir unvermerkt auf den Punkt kommen, den wir suchen.

28. Das Anschauende soll X durch absolute Spontaneität begrenzen, und zwar so, daß X als lediglich durch sich selbst begrenzt erscheine — war die Forderung. Diese wird dadurch erfüllt, wenn die ideale Tätigkeit, durch ihr absolutes Produktionsvermögen, ber X hinaus (im Punkte B C D usw., denn den bestimmten Grenzpunkt kann die ideale Tätigkeit weder selbst setzen, noch kann er ihr unmittelbar gegeben werden) ein Y setzt. — Dieses Y, als entgegengesetzt einem innerlich Bestimmten, einem Etwas, muß 1. selbst etwas sein, d. i. bestimmt und bestimmend zugleich, nach dem Gesetze der Bestimmtheit überhaupt; 2. es soll X entgegengesetzt sein oder dasselbe begrenzen, d. h. zu X, inwiefern es bestimmend ist, verhält sich Y nicht wie das Bestimmte, und inwiefern es bestimmt ist, verhält sich Y nicht dazu wie das Bestimmende; und umgekehrt. Es soll nicht möglich sein, beide zusammenzufassen, auf beide zu reflektieren, als auf Eins. (Es ist wohl zu merken, daß hier die Rede nicht ist von relativer Bestimmung oder Begrenzung; in dieser stehen sie allerdings; sondern von innerer, in dieser stehen sie nicht. Jeder mögliche Punkt von X steht mit jedem möglichen Punkte von X in Wechselwirkung; so auch in Y. Nicht aber jeder Punkt von Y steht mit jedem von X in Wechselwirkung, und umgekehrt. Sie sind beide etwas; aber jedes ist etwas anderes; und dadurch kommen wir denn erst zum Aufwerfen

[1] von X in C (Marginalzusatz)

und zur Beantwortung der Frage: Was sind sie? Ohne Gegensetzung ist das ganze Nicht-Ich etwas, aber es ist kein bestimmtes, besonderes Etwas, und die Frage: Was ist dies [I, 320] oder jenes? hat[1] gar keinen Sinn; denn sie wird lediglich durch Gegensetzung beantwortet.)

Dies ist es, wozu der Trieb die ideale Tätigkeit bestimmt; das Gesetz der geforderten Handlung ist nach der obigen Regel leicht zu deduzieren, nämlich: X und Y sollen sich wechselseitig ausschließen. Wir können diesen Trieb, inwiefern er, wie hier, bloß an die ideale Tätigkeit sich richtet, nennen den Trieb nach Wechselbestimmung.

29. Der Grenzpunkt C wird lediglich durch das Gefühl gesetzt; mithin kann das über C hinausliegende Y, inwiefern es gerade in C angehen soll, auch nur durch Beziehung auf das Gefühl gegeben werden. Das Gefühl allein ist, welches beide in der Grenze vereinigt. — Der Trieb der Wechselbestimmung geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm sind daher ideale Tätigkeit und Gefühl innig vereinigt; in ihm ist das ganze Ich Eins. — Wir können ihn insofern nennen den Trieb nach Wechsel überhaupt. — Er ist es, der sich durch das Sehnen äußert; das Objekt des Sehnens ist etwas anderes, dem Vorhandnen Entgegengesetztes.

Im Sehnen ist Idealität und Trieb nach Realität innig vereinigt. Das Sehnen geht auf etwas anderes; dies ist nur möglich unter Voraussetzung einer vorhergegangenen Bestimmung durch ideale Tätigkeit. Es kommt ferner in ihm vor der Trieb nach Realität (als beschränkt), weil es gefühlt, nicht aber gedacht oder dargestellt wird. Hier zeigt sich, wie in einem Gefühle ein Treiben nach außen, demnach die Ahnung einer Außenwelt, vorkommen könne; weil es nämlich durch ideale Tätigkeit, die von aller Begrenzung frei ist, modifiziert wird. Hier zeigt sich ferner, wie eine theoretische Funktion des Gemüts sich auf das praktische Vermögen zurückbeziehen könne; welches möglich sein mußte, wenn das

[1] ohne Gegensetzung (Marginalzusatz)

vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte.

[I, 321] 30. Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann. Nun soll ein entgegengesetztes Gefühl eintreten. Es ist die Frage: wird die äußere Bedingung, unter welcher allein ein solches Gefühl möglich ist, eintreten? Sie muß eintreten. Tritt sie nicht ein, so fühlt das Ich nichts Bestimmtes; es fühlt demnach gar nichts; es lebt daher nicht und ist kein Ich, welches der Voraussetzung der Wissenschaftslehre widerspricht.

31. Das Gefühl eines Entgegengesetzten ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes, also der Trieb nach Wechsel der Gefühle überhaupt ist das Sehnen. Das Ersehnte ist nun bestimmt, aber lediglich durch das Prädikat, daß es sein soll etwas anderes[1] für das Gefühl.

32. Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen; denn es kann nicht begrenzt in C und zugleich nicht-begrenzt in C sein. Also der veränderte Zustand kann als veränderter Zustand nicht gefühlt werden. Das andere müßte daher lediglich durch die ideale Tätigkeit angeschaut werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Gefühle Entgegengesetztes. — Es wäre demnach im Ich notwendig immer zugleich vorhanden Anschauung und Gefühl, und beide wären synthetisch vereinigt in einem und demselben Punkte.

Nun kann ferner die ideale Tätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; sie könnte demnach ihr Objekt nur dadurch bestimmen, daß es nicht sei das Gefühlte; daß ihm alle möglichen Bestimmungen zukommen können, außer der im Gefühle vorhandnen. Dadurch bleibt das Ding für die ideale Tätigkeit immer nur negativ bestimmt; und das Gefühlte wird dadurch gleichfalls nicht bestimmt. Es läßt sich da kein Mittel der Bestimmung erdenken, als das ins Unendliche fortgesetzte negative Bestimmen.

[1] ein wechselndes (Marginalzusatz)

(So ist es allerdings. Was heißt z. B. süß? Zuvörderst [I, 322] etwas, das sich nicht auf das Gesicht, das Gehör usf., sondern auf den Geschmack bezieht. Was der Geschmack sei, müßt ihr schon durch Empfindung wissen, und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel und negativ (in einer Synthesis alles dessen, was nicht Geschmack ist), vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was sich auf den Geschmack bezieht, ist es nicht sauer, bitter usf., so viele besondre Bestimmungen des Geschmacks ihr etwa aufzuzählen wißt. Wenn ihr aber auch die euch bekannten Geschmacksempfindungen alle aufgezählt hättet, so können euch doch immer neue, bis jetzt euch unbekannte gegeben werden, von denen ihr dann urteilen werdet: sie sind nicht süß. Mithin bleibt die Grenze zwischen süß und allen euch bekannten Geschmacksempfindungen noch immer unendlich.)

Die einzige noch zu beantwortende Frage wäre folgende: Wie gelangt es an die ideale Tätigkeit, daß der Zustand des Fühlenden sich verändert hat? — Vorläufig: dies entdeckt sich durch die Befriedigung des Sehnens, durch ein Gefühl; — aus welchem Umstande viel Wichtiges erfolgen wird.

§ 11. Achter Lehrsatz.

Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.

1. Das Ich soll durch ideale Tätigkeit ein Objekt Y dem Objekt X entgegensetzen; es soll sich setzen als verändert. Aber es setzt Y nur auf Veranlassung eines Gefühls, und zwar eines andern Gefühls. — Die ideale Tätigkeit ist lediglich von sich selbst abhängig, und nicht vom Gefühl. Es ist im Ich ein Gefühl X vorhanden, und in diesem Falle kann, wie gezeigt worden, die ideale Tätigkeit das Objekt X nicht begrenzen, nicht angeben, was es ist. Nun soll im Ich ein anderes Gefühl = Y entstehen, laut unsers Postulats; und jetzt soll die ideale Tätigkeit das Objekt X bestimmen, d. i. ihm ein bestimmtes Y entgegensetzen können. Die Veränderung [I, 323] und der Wechsel im Gefühl soll daher auf die ideale Tätig-

keit Einfluß haben können. Es fragt sich, wie das geschehen möge.

2. Die Gefühle selbst sind verschieden für irgendeinen Zuschauer außer dem Ich; aber sie sollen für das Ich selbst verschieden sein, d. h. sie sollen als entgegengesetzte gesetzt werden. Dies kommt nur der idealen Tätigkeit zu. Es müssen demnach beide Gefühle gesetzt, damit sie beide gesetzt werden können, synthetisch vereinigt, aber auch entgegengesetzt werden. Wir haben daher folgende drei Fragen zu beantworten: a) wie wird ein Gefühl gesetzt? b) wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt? c) wie werden sie entgegengesetzt?
3. Ein Gefühl wird durch ideale Tätigkeit gesetzt: dies läßt sich nur folgendermaßen denken: das Ich reflektiert ohne alles Selbstbewußtsein über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zuvörderst ein Selbstgefühl. Es reflektiert wieder über diese Reflexion, oder setzt sich in derselben, als das Bestimmte und Bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Tätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, empfindet etwas, den Stoff. — Eine Reflexion, von der schon oben die Rede gewesen, durch welche X erst Objekt wird. Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung.
4. Es werden Gefühle durch ideales Setzen synthetisch vereinigt. Ihr Beziehungsgrund kann kein anderer sein, als der Grund der Reflexion über beide Gefühle. Dieser Grund der Reflexion war der: weil außerdem der Trieb nach Wechselbestimmung nicht befriedigt würde, nicht gesetzt werden könnte, als befriedigt, und weil, wenn dies nicht geschieht, kein Gefühl, und dann überhaupt kein Ich ist. — Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, daß ohne Reflexion über beide, über keins von beiden, als über ein Gefühl, reflektiert werden könnte.

Unter welcher Bedingung die Reflexion über das einzelne
[I, 324] Gefühl nicht statthaben werde, läßt sich bald einsehen. — Jedes Gefühl ist notwendig eine Begrenzung des Ich; ist

demnach das Ich nicht begrenzt, so fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt gesetzt werden, so kann es nicht als fühlend gesetzt werden. Wenn demnach zwischen zwei Gefühlen das Verhältnis wäre, daß das eine nur durch das andere begrenzt und bestimmt würde, so könnte — da auf nichts reflektiert werden kann, ohne daß auf seine Grenze reflektiert werde, aber hier jedesmal das andre Gefühl die Grenze des einen ist — weder auf das eine noch auf das andre reflektiert werden, ohne daß auf beide reflektiert würde.

5. Sollen Gefühle in diesem Verhältnisse stehen, so muß in jedem etwas sein, das auf das andre hinweise. — Eine solche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach Veränderung. Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muß das andre, ersehnte aufgezeigt werden. Nun ist auch wirklich ein solches anderes Gefühl postuliert worden. Dasselbe mag an sich das Ich bestimmen, wie es wolle: inwiefern es ein ersehntes, und das ersehnte[1] ist, muß es sich auf das erstere beziehen, und in Rücksicht desselben begleitet sein von einem Gefühle der Befriedigung. Das Gefühl des Sehnens läßt sich nicht setzen ohne eine Befriedigung, auf die dasselbe ausgeht; und die Befriedigung nicht ohne Voraussetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

6. Es fragt sich nur noch, wie die Befriedigung sich im Gefühl offenbare. — Das Sehnen entstand aus einer Unmöglichkeit des Bestimmens, weil es an der Begrenzung fehlte; es war daher in ihm ideale Tätigkeit und Trieb nach Realität vereinigt. Sobald ein anderes Gefühl entsteht, wird 1. die geforderte Bestimmung, die vollkommne Begrenzung des X möglich, und geschieht wirklich, da der Trieb und die Kraft [I, 325] dazu da ist; 2. eben daraus, daß sie geschieht, folgt, daß ein anderes Gefühl da sei. Im Gefühle an sich, als Begrenzung,

[1] das bestimmte ersehnte (Marginalzusatz)

ist gar kein Unterschied, und kann keiner sein. Aber daraus, daß etwas möglich wird, was ohne Veränderung des Gefühls nicht möglich war, folgt, daß der Zustand des Fühlenden verändert worden. 3. Trieb und Handlung sind jetzt Eins und ebendasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich, und geschieht. Das Ich reflektiert über dies Gefühl und sich selbst in demselben, als das Bestimmende und Bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst; und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen Beifall. Das Gefühl ist von Beifall begleitet.

7. Das Ich kann diese Übereinstimmung des Triebes und der Handlung nicht setzen, ohne beide zu unterscheiden: es kann aber beide nicht unterscheiden, ohne etwas zu setzen, in welchem sie entgegengesetzt sind. Ein solches ist nun das vorhergegangne Gefühl, welches daher notwendig mit einem Mißfallen (dem Gegenteile des Beifalls, der Äußerung der Disharmonie zwischen dem Triebe und der Handlung) begleitet ist. — Nicht jedes Sehnen ist notwendig von Mißfallen begleitet, aber wenn dasselbe befriedigt wird, so entsteht Mißfallen am vorigen; es wird schal, abgeschmackt.

8. Die Objekte X und Y, welche durch die ideale Tätigkeit gesetzt werden, sind jetzt nicht mehr bloß durch Gegensatz, sondern auch durch die Prädikate mißfallend und gefallend bestimmt. Und so wird fortbestimmt ins Unendliche, und die innern Bestimmungen der Dinge (die sich auf das Gefühl beziehen) sind nichts weiter als Grade des Mißfallenden oder Gefallenden.

9. Bis jetzt ist jene Harmonie oder Disharmonie, der Beifall oder das Mißfallen (als Zusammentreffen oder Nicht-Zusammentreffen zweier Verschiednen, nicht aber als Gefühl), nur für einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das letztere da sein, und durch
[I, 326] dasselbe gesetzt werden — ob bloß idealisch durch Anschauung, oder durch eine Beziehung auf das Gefühl, wissen wir hier noch nicht.

10. Was entweder idealisch gesetzt, oder gefühlt werden soll, dafür muß sich ein Trieb aufzeigen lassen. Nichts ist ohne

Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müßte sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen.

11. Harmonierend ist, was sich gegenseitig als das Bestimmte und Bestimmende betrachten läßt. — Doch soll das Harmonierende nicht Eins, sondern ein harmonierendes Zwiefaches sein; mithin wäre das Verhältnis folgendes: A muß in sich selbst überhaupt bestimmt und bestimmend zugleich sein, so auch B. Nun muß aber noch eine besondre Bestimmung (die Bestimmung des Wie weit) in beiden sein, in Rücksicht welcher A das Bestimmende ist, wenn B gesetzt wird als das Bestimmte, und umgekehrt.

12. Ein solcher Trieb liegt im Triebe der Wechselbestimmung. — Das Ich bestimmt X durch Y, und umgekehrt. Man sehe auf sein Handeln in beiden Bestimmungen. Jede dieser Handlungen ist offenbar bestimmt durch die andere, weil das Objekt jeder bestimmt ist durch das Objekt der andern. — Man kann diesen Trieb nennen den Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, oder den Trieb nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst. — (Der Umkreis ist jetzt durchlaufen: Trieb zur Bestimmung, zuvörderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; — da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist, und darum kein Besonderes in sich, und durch sich selbst vollkommen bestimmt werden kann — Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel; Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, vermittelst jenes Wechsels. Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjekts, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muß. So sind, nach dem schon ehemals aufgestellten Schema, die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unsrer Deduktion der Haupttriebe des [I, 327] Ich, weil es das System der Triebe abrundet und beschließt.)

13. Das Harmonierende, gegenseitig durch sich selbst Bestimmte, soll sein Trieb und Handlung. a) Beides soll sich betrachten lassen, als an sich bestimmt und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst

hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. (Drückt man es als Gesetz aus, wie es gerade um dieser Bestimmung willen auf einem gewissen Reflexionspunkte ausgedrückt werden muß, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen, ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ — Du sollst schlechthin.) Wo bei einem solchen Triebe das Unbestimmte liege, läßt sich leicht einsehen; nämlich er treibt uns ins Unbestimmte hinaus, ohne Zweck (der kategorische Imperativ ist bloß formal ohne allen Gegenstand). b) Eine Handlung ist bestimmt und bestimmend zugleich, heißt: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Der ganze Grund und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das Unbestimmte liege, zeigt sich ebenfalls sogleich: es ist keine Handlung, ohne ein Objekt; demnach müßte die Handlung zugleich ihr selbst das Objekt geben, welches unmöglich ist.

14. Nun soll zwischen beiden, dem Triebe und dem Handeln, das Verhältnis sein, daß sie sich wechselseitig bestimmen. Ein solches Verhältnis erfordert zuvörderst, daß das Handeln sich betrachten lasse als hervorgebracht durch den Trieb. — — Das Handeln soll absolut frei sein, also durch gar nichts unwiderstehlich bestimmt, also auch nicht durch den Trieb. Es kann aber doch so beschaffen sein, daß es sich betrachten lasse, als durch ihn bestimmt, oder auch nicht. Wie nun aber diese Harmonie oder Disharmonie sich äußere, das ist eben die zu beantwortende Frage, deren Beantwortung sich sogleich von selbst finden wird.

[I, 328] Dann erfordert dieses Verhältnis, daß der Trieb sich setzen lasse, als bestimmt durch die Handlung. — Im Ich kann nichts Entgegengesetztes zugleich sein. Trieb aber und Handlung sind hier entgegengesetzt. So gewiß demnach eine Handlung eintritt, ist der Trieb abgebrochen, oder begrenzt. Dadurch entsteht ein Gefühl. Auf den möglichen Grund dieses Gefühls geht die Handlung, setzt, realisiert ihn.

Ist nun nach obiger Forderung das Handeln bestimmt durch den Trieb, so ist durch ihn auch das Objekt be-

stimmt; es ist dem Triebe angemessen, und das durch ihn Geforderte. Der Trieb ist jetzt *(idealiter)* bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädikat beizulegen, daß er ein solcher sei, der auf diese Handlung ausging.

Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des Beifalls, das hier ein Gefühl der Zufriedenheit ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung (das aber nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert). — Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Objekt gegen den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des Mißfallens, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst. — Auch jetzt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber nur negativ; es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging.

15. Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist wie immer ein bloß ideales, durch Vorstellung. Auch unsre sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir glauben, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.

Grundriß des Eigentümlichen

der

Wissenschaftslehre

in Rücksicht

auf das theoretische Vermögen

als

Handschrift für seine Zuhörer[1]

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Auflage (A): Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler. 1795.
Neue unveränderte Auflage (B): Tübingen, J. G. Cotta. 1802.
Zweite verbesserte Ausgabe (C): Jena und Leipzig, Gabler. 1802.

---

[1] als Handschrift . . . Zuhörer fehlt in B.

Vorbemerkung des Herausgebers. Die „Zweite verbesserte Ausgabe" ist ein getreuer, sogar Seite für Seite mit dem Vorbild übereinstimmender Abdruck von A; „verbessert" darf sie allenfalls insofern heißen, als die in A im Druckfehlerverzeichnis vermerkten Korrekturen berücksichtigt sind — wie indessen auch in B. Doch ist C im ganzen sorgfältiger gedruckt als B. Fichte selbst scheint sich nur bei der 1. Auflage um den Druck gekümmert zu haben. — In B geht dem „Grundriß" die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" voran: die beiden Werke sind dort zu einem Buche (mit fortlaufender Seitenzählung) vereinigt.

§ 1. Begriff der besondern theoretischen Wissenschaftslehre.

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

Ein System derjenigen Tatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Faktums im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfaßt das theoretische Ver-

mögen der Vernunft. — Ich sage mit Bedacht: die ursprüngliche Erklärung jenes Faktums. Dasselbe ist ohne unser wissentliches Zutun in uns vorhanden; es wird ohne unser wissentliches Zutun, bloß durch, und nach den Gesetzen und der Natur eines vernünftigen Wesens erklärt; und die verschiednen unterscheidbaren Momente im Fortgange dieser Erklärung sind neue Tatsachen. Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Faktum; und dies nenne ich denn die ursprüngliche Erklärung. — Etwas ganz anders ist die wissentliche, und wissenschaftliche Erklärung, die wir beim transzendentalen Philosophieren vornehmen. In ihr geht die Reflexion eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Faktums, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.

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

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

Hierüber noch einige Worte zur Erläuterung. Kant geht aus von der Voraussetzung, daß ein Mannigfaltiges für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewußtseins gegeben sei, und er konnte, von dem Punkte aus, auf welchen er sich ge-

stellt hatte, von keiner andern ausgehen. Er begründete dadurch das Besondre für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem Besondern zum Allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus gibt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber gibt es umgekehrt einen von der unbestimmten, und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit, (und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden.) Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfassen soll, muß diesen Weg nehmen, und vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Daß für eine mögliche Erfahrung ein Mannigfaltiges gegeben sei, muß erwiesen werden; und der Beweis wird folgendermaßen geführt werden: das Gegebene muß etwas sein, es ist aber nur insofern etwas, inwiefern es noch ein anderes gibt, das auch etwas, aber etwas anderes ist; und von dem Punkte an, wo dieser Beweis möglich sein wird, werden wir in den Bezirk des Besondern treten.

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

Es könnten unter den abzuleitenden Tatsachen sich leicht

charakteristische Unterschiede zeigen, die uns zu einer Einteilung derselben, und mit ihnen der Wissenschaft, welche sie aufstellt, berechtigten. Diese Einteilungen aber werden, der synthetischen Methode gemäß, erst da gemacht, wo sich die Einteilungsgründe hervortun.

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

Es erhellt daraus, teils, daß es, wie schon mehrmals erinnert worden, der Wissenschaftslehre nicht zum Vorwurfe gereiche, wenn etwas, das sie als Faktum aufstellt, sich in der (innern) Erfahrung nicht vorfindet. Sie gibt dies gar nicht vor; sie erweist bloß, daß notwendig gedacht werden müsse, daß etwas einem gewissen Gedanken Entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sei. Soll dasselbe nicht im Bewußtsein vorkommen, so gibt sie zugleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nämlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewußtseins gehört. — Teils erhellt, daß die Wissenschaftslehre auch bei demjenigen, was sie wirklich als Tatsache der innern Erfahrung aufstellt, sich dennoch nicht auf das Zeugnis der Erfahrung, sondern auf ihre Deduktion stütze. Hat sie richtig deduziert, so wird freilich ein Faktum, gerade so beschaffen, wie sie es deduziert hat, in der Erfahrung vorkommen. Kommt kein dergleichen Faktum vor, so hat sie freilich unrichtig deduziert, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl tun, wenn er zurückgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muß, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine

Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre *in concreto* möglich sein würde, was aber hierher nicht gehört) und sie wäre *a priori* sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen.

§ 2. Erster Lehrsatz.

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

I.

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

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

Wir lassen hier gänzlich ununtersucht, wie, auf welche Art und Weise, und durch welches Vermögen das Ich irgend etwas setzen möge, da in dieser ganzen Lehre die Rede lediglich von den Produkten seiner Tätigkeit ist. — Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, daß, wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das bloße Setzen der Widerstreit, als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein Etwas, als ein möglicher

Stoff, übrig bleiben müsse. Wie dies geschehen möge, sehen wir schon hier, ohngeachtet wir das Vermögen, durch welches es geschieht, noch nicht sehen. — Das Ich muß jenen Widerstreit entgegengesetzter Richtungen, oder, welches hier das gleiche ist, entgegengesetzter Kräfte setzen; also weder die eine allein, noch die zweite allein, sondern beide; und zwar beide im Widerstreite, in entgegengesetzter, aber völlig sich das Gleichgewicht haltender Tätigkeit. Entgegengesetzte Tätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich, und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben, und gesetzt werden: es bleibt demnach ein ruhender Stoff, etwas Krafthabendes, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Tätigkeit äußern kann, ein Substrat der Kraft, wie man sich jeden Augenblick durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment überzeugen kann. Und zwar, worauf es hier eigentlich ankommt, bleibt dieses Substrat nicht als ein Vorhergesetztes, sondern als bloßes Produkt der Vereinigung entgegengesetzter Tätigkeiten. Dies ist der Grund alles Stoffs, und alles möglichen bleibenden Substrats im Ich (und außer dem Ich ist nichts) wie sich immer deutlicher ergeben wird.

II.

Das Ich aber soll jenen Widerstreit in sich setzen: es muß demnach denselben sich auch gleich setzen, ihn auf sich selbst beziehen, und dazu bedarf es eines Beziehungsgrundes in demselben mit dem Ich. Dem Ich kommt, wie soeben erinnert worden, bis jetzt nichts zu, als reine Tätigkeit. Nur diese ist bis jetzt auf das Ich zu beziehen, oder demselben gleichzusetzen: der gesuchte Beziehungsgrund könnte demnach kein andrer sein, denn reine Tätigkeit, und es müßte im Widerstreite selbst reine Tätigkeit des Ich angetroffen, oder richtiger, gesetzt, synthetisch hineingetragen werden.

Aber die in Widerstreite begriffene Tätigkeit des Ich ist soeben als nicht rein gesetzt worden. Sie muß, wie wir jetzo sehen, für die Möglichkeit der Beziehung auf das Ich auch als

rein gesetzt werden. Sie ist demnach ihr selbst entgegengesetzt. Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht noch ein Drittes gesetzt wird, worin dieselbe ihr selbst gleich, und entgegengesetzt zugleich sei. Es muß demnach ein solches Drittes, als synthetisches Glied der Vereinigung gesetzt werden.

Ein solches Drittes aber wäre eine aller Tätigkeit des Ich überhaupt entgegengesetzte Tätigkeit (des Nicht-Ich) welche die Tätigkeit des Ich im Widerstreite völlig unterdrückte und vernichtete, indem sie ihr das Gleichgewicht hielte. Es muß demnach, wenn die geforderte Beziehung möglich sein, und der gegen sie sich auflehnende Widerspruch gehoben werden soll, eine solche völlig entgegengesetzte Tätigkeit gesetzt werden.

Dadurch wird der aufgezeigte Widerspruch wirklich gelöst, und die geforderte Entgegensetzung der im Widerstreite begriffenen Tätigkeit des Ich mit sich selbst wird möglich. Diese Tätigkeit ist rein, und ist als rein zu setzen, wenn die entgegengesetzte Tätigkeit des Nicht-Ich, welche sie unwiderstehlich zurückdrängt, weggedacht, und von ihr abstrahiert wird; sie ist nicht rein, sondern objektiv, wenn die entgegengesetzte Tätigkeit in Beziehung mit ihr gesetzt wird. Sie ist demnach nur unter Bedingung rein oder nicht rein; diese Bedingung kann gesetzt, oder nicht gesetzt werden. So wie gesetzt wird, daß dies eine Bedingung, d. i. ein solches sei, was besetzt, oder nicht gesetzt werden kann; wird gesetzt, daß jene Tätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesetzt werden könne.

Die jetzt aufgezeigte Handlung ist thetisch, antithetisch, und synthetisch zugleich. Thetisch, inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrzunehmende, entgegengesetzte Tätigkeit außer dem Ich setzt. (Wie das Ich dies vermöge, davon wird erst tiefer unten die Rede sein; hier ist nur gezeigt, daß es geschehe, und geschehen müsse.) Antithetisch, inwiefern sie durch Setzen oder Nicht-Setzen der Bedingung eine und ebendieselbe Tätigkeit des Ich ihr selbst entgegensetzt. Synthetisch,

inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesetzten Tätigkeit, als einer zufälligen Bedingung, jene Tätigkeit als eine und ebendieselbe setzt.

III.

Und erst jetzt ist die geforderte Beziehung der im Widerstreite befindlichen Tätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines Etwas, das dem Ich zukommt, die Zueignung derselben möglich. Sie wird, weil und inwiefern sie sich auch als rein betrachten läßt, und weil sie rein sein würde, wenn jene Tätigkeit des Nicht-Ich nicht auf sie einwirkte, und weil sie nur unter Bedingung eines völlig Fremdartigen und gar nicht im Ich Liegenden, sondern demselben geradezu Entgegengesetzten nicht rein, sondern objektiv ist, gesetzt in das Ich. — Es ist wohl zu merken, und ja nicht aus der Acht zu lassen, daß diese Tätigkeit nicht etwa bloß, inwiefern sie als rein, sondern auch inwiefern sie als objektiv gesetzt ist, mithin nach der Synthesis, und mit alle dem, was durch die Synthesis, in ihr vereinigt ist, auf das Ich bezogen werde. Die in sie gesetzte Reinheit ist bloß der Beziehungsgrund; das Bezogne ist sie, inwiefern sie gesetzt wird, als rein, wenn die entgegengesetzte Tätigkeit nicht auf sie wirken würde, aber jetzt als objektiv, weil die entgegengesetzte Tätigkeit wirklich auf sie wirkt.*)

In dieser Beziehung wird die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit ausgeschlossen; die Tätigkeit des Ich mag nun als rein, oder als objektiv betrachtet werden; denn in beiden Rücksichten wird dieselbe als Bedingung gesetzt, einmal, als eine solche, von welcher abstrahiert, einmal, als eine solche, auf welche reflektiert

*) Aenesidemus erinnert gegen Reinhold, daß nicht bloß die Form der Vorstellung, sondern die ganze Vorstellung auf das Subjekt bezogen werde. Dies ist völlig richtig, die ganze Vorstellung ist das Bezogne; aber es ist zugleich richtig, daß nur die Form derselben der Beziehungsgrund ist. Gerade so ist es auch in unserm Falle. — Beziehungsgrund, und Bezognes muß nicht verwechselt werden, und damit dies in unsrer Deduktion überhaupt nicht geschehe, müssen wir gleich vom Anfange an sorgfältig dagegen auf der Hut sein.

werden muß. (Überhaupt gesetzt wird sie freilich in jedem Falle; wie und durch welches Vermögen, davon ist hier die Rede nicht.) — Und hier liegt denn, wie sich immer deutlicher ergeben wird, der letzte Grund, warum das Ich aus sich herausgeht, und etwas außer sich setzt. Hier zuerst löst sich, daß ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmählich in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird.

Die abgeleitete Beziehung heißt Empfindung (gleichsam Insichfindung. Nur das Fremdartige wird gefunden; das ursprünglich im Ich Gesetzte ist immer da.) Die aufgehobne vernichtete Tätigkeit des Ich, ist das Empfundne. Sie ist empfunden, fremdartig, inwiefern sie unterdrückt ist, was sie ursprünglich, und durch das Ich selbst gar nicht sein kann. Sie ist empfunden, etwas im Ich — inwiefern sie nur unter Bedingung einer entgegengesetzten Tätigkeit unterdrückt ist, und, wenn diese Tätigkeit wegfiele, selbst Tätigkeit, und reine Tätigkeit sein würde. — Das Empfindende ist begreiflicherweise das in der abgeleiteten Handlung beziehende Ich; und dasselbe wird begreiflicherweise nicht empfunden, inwiefern es empfindet; und es ist demnach hier von demselben gar nicht die Rede. Ob, und wie, und durch welche bestimmte Handlungsweise dasselbe gesetzt werde, muß sogleich im folgenden Paragraphen untersucht werden. Ebensowenig ist hier die Rede von der in der Empfindung ausgeschloßnen entgegengesetzten Tätigkeit des Nicht-Ich; denn auch diese wird nicht empfunden, da sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muß. Wie und durch welche bestimmte Handelsweise sie gesetzt werde, wird sich in der Zukunft zeigen.

Diese Bemerkung, daß einiges hier völlig unerklärt, und unbestimmt bleibt, darf uns nicht befremden: vielmehr dient sie selbst zur Bestätigung eines in der Grundlage aufgestellten Satzes über die synthetische Methode: daß nämlich durch dieselbe immer nur die mittlern Glieder vereinigt würden, die äußern Enden aber (wie hier das empfindende Ich, und die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit des Nicht-Ich sind,) für folgende Synthesen unvereinigt blieben.

§ 3. Zweiter Lehrsatz.

Das Empfindende wird gesetzt durch Anschauung oder: Deduktion der Anschauung.

Es ist im vorigen Paragraphen deduziert worden die Empfindung als eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundnes Fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt. Wir lernten kennen sowohl diese Handlung selbst, oder die Empfindung, als den Gegenstand derselben, das Empfundne. Unbekannt blieb, und es mußte nach den Regeln der synthetischen Methode unbekannt bleiben, sowohl das Empfindende, das in jener Handlung tätige Ich, als auch die in der Empfindung ausgeschloßne, und dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit des Nicht-Ich. Es ist nach unsrer nunmehrigen hinlänglichen Kenntnis der synthetischen Methode zu erwarten, daß unser nächstes Geschäft das sein wird, diese ausgeschloßnen äußersten Enden synthetisch zu vereinigen, oder, wenn auch dies noch nicht möglich sein sollte, wenigstens ein Mittelglied zwischen sie einzuschieben.

Wir gehen aus von folgendem Satze: Im Ich ist, laut des vorigen, Empfindung; da nun dem Ich nichts zukommt, als dasjenige, was dasselbe in sich setzt, so muß das Ich die Empfindung ursprünglich in sich setzen, es muß sich dieselbe zueignen. — Dieses Setzen der Empfindung ist nicht etwa schon deduziert. Wir haben im vorigen Paragraphen zwar gesehen, wie das Ich das Empfundne in sich setze, und die Handlung dieses Setzens war eben die Empfindung; nicht aber, wie es in sich die Empfindung selbst, oder sich, als das Empfindende setze.

I.

Es muß zu diesem Behufe zuvörderst die Tätigkeit des Ich im Empfinden, d. i. im Zueignen des Empfundenen durch Gegensetzung unterschieden werden können von dem Zugeeigneten, oder dem Empfundnen.

Nach dem vorigen Paragraphen ist das Empfundne eine Tätigkeit des Ich, insofern sie betrachtet wird, als im Streite begriffen

I, 532

mit einer entgegengesetzten, ihr völlig gleichen Kraft, durch welche sie vernichtet, und aufgehoben wird; als Nicht-Tätigkeit, die jedoch Tätigkeit sein könnte, und würde, wenn die entgegengesetzte Kraft wegfiele; demnach nach dem Obigen, als ruhende Tätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft.

Die dieser entgegenzusetzende Tätigkeit muß demnach gesetzt werden, als nicht unterdrückt, noch gehemmt durch eine entgegengesetzte Kraft, mithin als wirkliche Tätigkeit, ein wirkliches Handeln.

II.

Die letztere wirkliche Tätigkeit nun soll gesetzt werden in das Ich: die ihr entgegengesetzte, gehemmte und unterdrückte Tätigkeit aber mußte nach dem vorigen Paragraphen auch gesetzt werden in das Ich. Dies widerspricht sich, wenn nicht beide, sowohl die wirkliche, als die unterdrückte Tätigkeit durch synthetische Vereinigung aufeinander zu beziehen sind. Ehe wir demnach die geforderte Beziehung der soeben aufgezeigten Tätigkeit auf das Ich vornehmen können, müssen wir zuvörderst die ihr entgegengesetzte auf sie beziehen. Außerdem erhielten wir allerdings ein neues Faktum in das Ich, aber wir verlören und verdrängten dadurch das vorige, hätten nichts gewonnen, und wären um keinen Schritt weiter gekommen.

Beides, die aufgezeigte wirkliche Tätigkeit des Ich und jene unterdrückte müssen aufeinander bezogen werden. Das aber ist nach den Regeln aller Synthesis nur dadurch möglich, daß beide vereinigt, oder, welches das gleiche heißt, daß zwischen beide ein bestimmtes Drittes gesetzt werde, das Tätigkeit (des Ich) und zugleich Leiden, (unterdrückte Tätigkeit) sei.

Dieses Dritte soll Tätigkeit des Ich sein; es soll demnach lediglich und schlechthin durch das Ich gesetzt sein; also ein durch die Handelsweise des Ich begründetes Handeln, mithin ein Setzen, und zwar ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten. Das Ich soll Real-Grund desselben sein.

Es soll sein ein Leiden des Ich, wie auch aus der soeben davon gemachten Beschreibung hervorgeht. — Es soll sein ein

bestimmtes begrenztes Setzen, aber das Ich kann sich nicht selbst begrenzen, wie in der Grundlage zur Genüge dargetan worden. Die Begrenzung desselben müßte demnach von außen, vom Nicht-Ich, wenn auch etwa mittelbar, herkommen. Das Nicht-Ich soll demnach sein Ideal-Grund desselben; der Grund davon, daß es überhaupt Quantität hat.

Es soll beides zugleich sein; das soeben Unterschiedne soll sich in demselben nicht absondern lassen. Das Faktum soll sich betrachten lassen, als auch seiner Bestimmung nach schlechthin gesetzt durch das Ich und auch seinem Sein nach als gesetzt durch das Nicht-Ich. Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt, Eins und ebendasselbe sein.

Wir wollen es vorläufig nach diesen beiden Beziehungen, die in ihm als möglich gefordert werden, betrachten, um es sogleich völlig kennen zu lernen. — Es ist ein Handeln des Ich, und soll sich seiner ganzen Bestimmung nach betrachten lassen, als bloß, und lediglich im Ich begründet. Es soll sich zugleich betrachten lassen, als Produkt eines Handelns des Nicht-Ich, als allen seinen Bestimmungen nach im Nicht-Ich begründet. — Also soll nicht etwa die Bestimmung der Handelsweise des Ich die des Nicht-Ich, noch soll umgekehrt die Bestimmung der Handelsweise des Nicht-Ich die des Ich bestimmen; sondern beide sollen völlig unabhängig aus eignen Gründen, und nach eignen Gesetzen nebeneinander fortlaufen, und doch soll zwischen ihnen die innigste Harmonie stattfinden. Die Eine soll gerade sein, was die andere ist, und umgekehrt.

Bedenkt man, daß das Ich setzend ist, daß mithin diese in ihm schlechthin begründet sein sollende Tätigkeit ein Setzen sein muß, so sieht man sogleich, daß diese Handlung ein Anschauen sein müsse. Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eignem Antriebe ohne die geringste Nötigung von außen; es setzt durch eigne Tätigkeit, und mit dem Bewußtsein eigner Tätigkeit ein Merkmal nach dem andern in seinem Bewußtsein. Aber es setzt dieselben als Nachbildungen eines außer

ihm Vorhandnen. — In diesem außer ihm Vorhandnen sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen sein, und zwar nicht etwa zufolge des Gesetztseins im Bewußtsein, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eignen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig voneinander sein, und dennoch soll zwischen beiden die innigste Harmonie sein. Wenn es möglich wäre von der einen Seite das Nicht-Ich an sich, und nicht vermittelst der Anschauung, und von der andern das Anschauende an sich in der bloßen Handlung des Anschauens, und ohne Beziehung auf das angeschaute Nicht-Ich zu beobachten, so würden sie sich auf die gleiche Art bestimmt finden. — Wir werden bald sehen, daß der menschliche Geist diesen Versuch wirklich, aber freilich nur vermittelst der Anschauung, und nach den Gesetzen derselben, doch ohne dessen sich bewußt zu sein vornimmt; und daß eben daher die geforderte Harmonie entspringt.

Es ist allerdings zu bewundern, daß diejenigen, welche die Dinge an sich zu erkennen glaubten, jene leichte Bemerkung, die sich schon durch die mindeste Reflexion über das Bewußtsein darbietet, nicht machten, und daß sie nicht von ihr aus auf den Gedanken gerieten, nach dem Grunde der vorausgesetzten Harmonie zu fragen, die doch offenbar nur vorausgesetzt, nicht aber wahrgenommen wird, noch werden kann. Wir haben jetzt den Grund alles Erkennens, als eines solchen, deduziert; wir haben gezeigt, warum das Ich Intelligenz ist und sein muß; nämlich darum, weil es einen in ihm selbst befindlichen Widerspruch zwischen seiner Tätigkeit und seinem Leiden ursprünglich (ohne Bewußtsein, und zum Behuf der Möglichkeit alles Bewußtseins) vereinigen muß. Es ist klar, daß wir dies nicht vermocht hätten, wenn wir nicht über alles Bewußtsein hinausgegangen wären.

Wir machen durch folgende Bemerkung das Deduzierte deutlicher, werfen im voraus Licht auf das folgende, und befördern die helle Einsicht in die Methode. — Wir betrachten in unsern

Deduktionen immer nur das Produkt der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduktion wird die Handlung, durch welche das erste Produkt hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Produkt. Was in jeder vorhergehenden ohne weitere Bestimmung als ein Handeln des Geistes aufgestellt wird, wird in jeder folgenden gesetzt, und weiter bestimmt. Demnach muß auch in unserm Falle die soeben synthetisch abgeleitete Anschauung, sich schon in der vorigen Deduktion als ein Handeln vorfinden. Die daselbst aufgezeigte Handlung bestand darin, daß das Ich seine im Widerstreit befindliche Tätigkeit, nach hinweggedachter Bedingung als tätig, mit hinzugedachter aber als unterdrückt, und ruhend, doch aber in das Ich setzte. Eine solche Handlung ist offenbar die abgeleitete Anschauung. Sie ist an sich, als Handlung ihrem Dasein nach, lediglich im Ich begründet, in dem Postulate, daß das Ich in sich setze, was in demselben angetroffen werden soll, laut des vorigen Paragraphen. Sie setzt etwas in dem Ich, was schlechthin nicht durch das Ich selbst, sondern durch das Nicht-Ich begründet sein soll, den geschehenen Eindruck. Sie ist, als Handlung, völlig unabhängig von demselben, und derselbe von ihr, und geht mit ihm parallel. — Oder daß ich meinen Gedanken, wiewohl durch ein Bild, völlig klar mache — die ursprüngliche reine Tätigkeit des Ich ist durch den Anstoß modifiziert, und gleichsam gebildet worden, und ist insofern dem Ich gar nicht zuzuschreiben. Jene andere freie Tätigkeit reißt dieselbe, so wie sie ist, von dem eindringenden Nicht-Ich los, betrachtet, und durchläuft sie und sieht, was in ihr enthalten ist; kann aber dasselbe gar nicht für die reine Gestalt des Ich, sondern nur für ein Bild vom Nicht-Ich halten.

III.

Wir machen nach diesen vorläufigen Untersuchungen, und Andeutungen, die eigentliche Aufgabe uns noch deutlicher.

Die Handlung des Ich im Empfinden soll gesetzt und bestimmt werden, d. h. auf populäre Art ausgedrückt, wir werfen

die Frage auf: wie macht es das Ich, um zu empfinden, durch welche Handelsweise ist ein Empfinden möglich?

Diese Frage dringt sich uns auf, denn nach dem oben gesagten scheint das Empfinden nicht möglich. Das Ich soll etwas Fremdartiges in sich setzen; dieses Fremdartige ist Nicht-Tätigkeit, oder Leiden, und das Ich soll selbiges durch Tätigkeit in sich setzen; das Ich soll demnach tätig, und leidend zugleich sein, und nur unter Voraussetzung einer solchen Vereinigung ist die Empfindung möglich. Es muß demnach etwas aufgezeigt werden, in welchem Tätigkeit und Leiden so innig vereinigt sind, daß diese bestimmte Tätigkeit nicht ohne dieses bestimmte Leiden, und daß dieses bestimmte Leiden nicht ohne jene bestimmte Tätigkeit möglich sei; daß eins nur durch das andere sich erklären lasse, und daß jedes an sich betrachtet unvollständig sei; daß die Tätigkeit notwendig auf ein Leiden, und das Leiden notwendig auf eine Tätigkeit treibe, — denn das ist die Natur der oben geforderten Synthesis.

Keine Tätigkeit im Ich kann auf das Leiden sich so beziehen, daß sie dasselbe hervorbrächte, oder dasselbe als durch das Ich hervorgebracht setzte; denn dann würde das Ich etwas in sich setzen, und vernichten zugleich, welches sich widerspricht. (Die Tätigkeit des Ich kann nicht auf die Materie des Leidens gehen.) Aber sie kann dasselbe bestimmen, seine Grenze ziehen. Und dies ist eine Tätigkeit, die ohne ein Leiden nicht möglich ist; denn das Ich kann nicht selbst einen Teil seiner Tätigkeit aufheben, wie soeben gesagt worden; derselbe muß durch etwas außer dem Ich schon aufgehoben sein. Das Ich kann demnach keine Grenze setzen, wenn nicht schon von außen ein zu Begrenzendes gegeben ist. Das Bestimmen also ist eine Tätigkeit, die sich notwendig auf ein Leiden bezieht.

Ebenso würde ein Leiden sich notwendig auf die Tätigkeit beziehen, und nicht möglich sein ohne Tätigkeit, wenn dasselbe eine bloße Begrenzung der Tätigkeit wäre. Keine Tätigkeit, keine Begrenzung derselben; mithin kein Leiden von der Art des Angeführten. (Ist keine Tätigkeit im Ich, so ist

gar kein Eindruck möglich; die Art der Einwirkung ist demnach gar nicht lediglich im Nicht-Ich, sondern zugleich im Ich begründet.)

Das gesuchte dritte Glied zum Behuf der Synthesis ist demnach die Begrenzung.

Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich, und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser, beiden gemeinschaftlichen Grenze. (Diese Grenze ist der eigentliche Vereinigungspunkt des Ich, und Nicht-Ich. Nichts haben sie gemein, als diese, und können auch nichts weiter gemein haben, da sie einander völlig entgegengesetzt sein sollen. Von diesem gemeinschaftlichen Punkte aus aber scheiden sie sich; von ihm aus wird das Ich erst Intelligenz, indem es frei über die Grenze schreitet, und dadurch etwas aus sich selbst, über sie hinüber, und auf dasjenige, was über derselben liegen soll, überträgt; oder, wenn man die Sache von einer andern Seite ansieht, indem es etwas, das nur dem über derselben Liegenden zukommen soll, in sich selbst aufnimmt. Beides ist in Rücksicht der Resultate völlig gleichgültig.)

IV.

Begrenzung ist demnach das dritte Glied, durch welches der aufgezeigte Widerspruch gehoben, und die Empfindung, als Vereinigung einer Tätigkeit und eines Leidens möglich werden soll.

Zuvörderst, vermittelst der Begrenzung ist das Empfindende beziehbar auf das Ich, oder populärer ausgedrückt, das Empfindende ist Ich, und läßt sich setzen als Ich, inwiefern es in der Empfindung, und durch sie begrenzt ist. Nur inwiefern es als begrenzt gesetzt werden kann, ist das Empfindende das Ich, und das Ich empfindend. Wäre es nicht begrenzt, (durch etwas ihm Entgegengesetztes) so könnte die Empfindung dem Ich gar nicht zugeschrieben werden.

Das Ich begrenzt sich in der Empfindung, wie wir im vorigen Paragraphen gesehen haben. Es schließt etwas von sich aus, als ein Fremdartiges, setzt sich demnach in gewisse Schranken, über

welche hinaus es nicht, sondern ein demselben Entgegengesetztes liegen soll. Es ist jetzt, etwa für irgendeine Intelligenz außer ihm, begrenzt.

Jetzt soll die Empfindung selbst gesetzt, d. h. zuvörderst in Rücksicht auf das eine soeben aufgezeigte Glied derselben, das Ausschließen, (es wird in derselben auch bezogen, aber davon ist jetzt nicht die Rede) das Ich soll als begrenzt gesetzt werden. Es soll nicht nur für eine mögliche Intelligenz außer ihm, sondern für sich selbst begrenzt sein.

Inwiefern das Ich begrenzt ist, geht es nur bis an die Grenze. Inwiefern es sich setzt, als begrenzt, geht es notwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst als solche, und da eine Grenze nichts ist, ohne zwei Entgegengesetzte, auch auf das über derselben Liegende.

Das Ich, als solches, wird begrenzt gesetzt, heißt zuvörderst: es wird, inwiefern es innerhalb der Grenze liegt, entgegengesetzt, einem insofern und durch diese bestimmte Grenze nicht begrenzten Ich. Ein solches unbegrenztes Ich muß demnach zum Behuf des postulierten Entgegensetzens gesetzt werden.

Das Ich ist unbegrenzt, und schlechthin unbegrenzbar, inwiefern seine Tätigkeit nur von ihm abhängt, und lediglich in ihm selbst begründet ist, inwiefern sie demnach, wie wir uns immer ausgedrückt haben, ideal ist. Eine solche lediglich ideale Tätigkeit wird gesetzt, und gesetzt, als über die Begrenzung hinausgehend. (Unsere gegenwärtige Synthesis greift, wie sie soll, wieder ein in die im vorigen Paragraphen aufgestellte. Auch dort mußte durch das Empfindende die gehemmte Tätigkeit als Tätigkeit, als etwas, das Tätigkeit sein würde, wenn der Widerstand des Nicht-Ich wegfiele, und das Ich lediglich von sich selbst abhinge, mithin als Tätigkeit in idealer Beziehung gesetzt werden. Hier wird dieselbe gleichfalls wieder, nur mittelbar, und nur nicht allein, sondern gemeinschaftlich mit der auch vor dem Punkte des Anstoßes liegenden Tätigkeit (wie gleichfalls notwendig ist, wenn unsre Erörterung weiter vorrücken, und Feld gewinnen soll) als Tätigkeit gesetzt.)

Ihr wird entgegengesetzt die begrenzte Tätigkeit, die demnach, inwiefern sie begrenzt sein soll, nicht ideal ist, deren Reihe nicht vom Ich, sondern von dem ihm entgegengesetzten Nicht-Ich abhängt, und die wir eine auf das Wirkliche gehende Tätigkeit nennen wollen.

Es ist klar, daß dadurch die Tätigkeit des Ich, nicht etwa, inwiefern sie gehemmt, und nicht gehemmt ist, sondern selbst inwiefern sie in Handlung ist, ihr selbst entgegengesetzt, betrachtet werde, als gehend auf das Ideale, oder auf das Reale. Die über den Grenzpunkt, den wir C nennen wollen, hinausgehende Tätigkeit des Ich ist lediglich ideal, und überhaupt nicht real, und die reale Tätigkeit geht überhaupt nicht über ihn hinaus. Die innerhalb der Begrenzung von A bis C liegende ist ideal, und real zugleich; das erstere insofern sie, kraft des vorigen Setzens, als lediglich im Ich begründet, das letztere, insofern sie als begrenzt gesetzt wird.

Ferner ist klar, daß diese ganze Unterscheidung aus dem Gegensetzen entspringe: sollte nicht reale Tätigkeit gesetzt werden, so wäre keine ideale gesetzt, als ideale, denn sie wäre nicht zu unterscheiden, wäre keine ideale gesetzt, so könnte auch keine reale gesetzt werden. Beides steht im Verhältnisse der Wechselbestimmung, und wir haben hier, nur durch die Anwendung etwas klarer, abermals en Satz: Idealität und Realität sind synthetisch vereinigt. Kein Ideales, kein Reales, und umgekehrt.

Jetzt ist leicht zu zeigen, wie geschehe, was ferner geschehen soll; daß nämlich das Entgegengesetzte wieder synthetisch vereinigt, und auf das Ich bezogen werde.

Die zwischen A und C liegende Tätigkeit ist es, die auf das Ich bezogen, demselben zugeschrieben werden soll. Sie wäre als begrenzte Tätigkeit nicht beziehbar, denn das Ich ist durch sich selbst nicht begrenzt; aber sie ist auch ideale, lediglich im Ich begründete, kraft des vorher aufgezeigten Setzens der idealen Tätigkeit überhaupt; und diese Idealität (Freiheit, Spontaneität, wie zu seiner Zeit sich zeigen wird) ist der Beziehungsgrund. Begrenzt ist sie bloß, inwiefern sie vom Nicht-Ich abhängt, welches ausgeschlossen und als etwas Fremdartiges betrachtet wird. Doch

I, 540

wird sie — eine Anmerkung, deren Grund im vorigen Paragraphen angegeben worden, — nicht etwa bloß als ideale, sondern ausdrücklich als reale und begrenzte Tätigkeit dem Ich zugeschrieben.

Diese bezogne Tätigkeit nun, inwiefern sie begrenzt ist, und etwas Fremdartiges von sich ausschließt (denn bis jetzt ist nur davon die Rede, nicht aber, wie sie es auch in sich aufnimmt,) ist offenbar die oben abgeleitete Empfindung, und es ist zum Teil geschehen, was gefordert wurde.

Man wird, nach den nun sattsam bekannten Regeln des synthetischen Verfahrens nicht in Versuchung geraten, das in der deduzierten Handlung Bezogne mit dem Beziehenden zu verwechseln. Wir charakterisieren das letztere, soviel es hier möglich und nötig ist.

Dasselbe geht mit seiner Tätigkeit offenbar über die Grenze hinaus, und nimmt gar nicht Rücksicht auf das Nicht-Ich, sondern schließt vielmehr dasselbe aus; diese Tätigkeit ist demnach bloß ideal. Nun ist aber das, worauf bezogen wird auch nur ideale, gerade dieselbe ideale Tätigkeit des Ich. Also sind Beziehendes und das worauf bezogen wird, gar nicht zu unterscheiden. Das Ich, ob es gleich gesetzt, und darauf etwas bezogen werden sollte, kommt dennoch in dieser Beziehung für die Reflexion gar nicht vor. Das Ich handelt; das sehen wir auf dem wissenschaftlichen Reflexionspunkte, auf welchem wir stehen, und irgendeine das Ich beobachtende Intelligenz würde es sehen; aber das Ich selbst sieht es auf dem gegenwärtigen Punkte (wohl etwa auf einem möglichen künftigen) gar nicht. Also das Ich vergißt in dem Objekte seiner Tätigkeit sich selbst, und wir haben eine Tätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint, wie wir sie suchten. Diese Handlung heißt eine Anschauung; eine stumme, bewußtseinlose Kontemplation, die sich im Gegenstande verliert. Das Angeschaute ist das Ich, inwiefern es empfindet. Das Anschauende gleichfalls das Ich, das aber über sein Anschauen nicht reflektiert, noch insofern es anschaut, darüber reflektieren kann.

Hier tritt zuerst ein ins Bewußtsein ein Substrat für das Ich, jene reine Tätigkeit, welche gesetzt ist, als seiend, wenn

auch kein fremder Einfluß sein sollte, welche aber gesetzt wird zufolge eines Gegensatzes, mithin durch Wechselbestimmung. Ihr Sein soll unabhängig sein von allem fremden Einflusse auf das Ich, ihr Gesetztsein aber ist von demselben abhängig.

V.

Die Empfindung ist zu setzen; das ist die Forderung in diesem Paragraphen. Aber Empfindung ist nur insofern möglich, inwiefern das Empfindende auf ein Empfundnes geht, und dasselbe in das Ich setzt. Demnach muß durch den Mittelbegriff der Begrenzung auch das Empfundne beziehbar sein auf das Ich.

Dasselbe ist zwar schon oben in der Empfindung darauf bezogen worden. Aber hier soll die Empfindung selbst gesetzt werden. Sie ist soeben gesetzt worden durch eine Anschauung, in welcher aber das Empfundne ausgeschlossen wird. Offenbar ist dies nicht zureichend, sie muß auch gesetzt werden können, inwiefern sie dasselbe zueignet.[1]

Diese Zueignung der Beziehung soll geschehen durch den Mittelbegriff der Begrenzung. Wenn die Begrenzung nicht gesetzt wird, so ist die geforderte Beziehung nicht möglich; nur durch diese ist sie möglich.

Dadurch, daß Etwas in der Empfindung ausgeschlossen und gesetzt wird, als dasselbe begrenzend, wird dieses Etwas selbst begrenzt von dem Ich, als ein demselben nicht zukommendes: aber eben als Objekt dieser Handlung des Begrenzens, wird es von einem höhern Gesichtspunkte aus auch wieder in dem Ich erblickt. Das Ich begrenzt es; es muß daher wohl in ihm enthalten sein.

Auf diesen höhern Gesichtspunkt nun haben wir uns hier zu stellen, um jenes Begrenzen des Ich als Handlung, wodurch das Begrenzte (das Empfundne) notwendig in seinen Wirkungskreis kommt, zu setzen — und dadurch setzen wir denn nach der Forderung das Empfindende — zwar nicht geradezu in das

[1] I. H. Fichte (S. W. I, 350): dasselbe sich zueignet.

Ich, wie soeben geschehen — aber wir setzen es als Empfindendes, bestimmen seine Handelsweise, charakterisieren es, und machen es von allen Arten der Tätigkeit des Ich, die kein Empfinden sind unterscheidbar.

Um dieses Begrenzen, durch welches das Ich sich zueignet das Empfundne, sogleich bestimmt kennen zu lernen, erinnern wir uns an das, was bei der Deduktion der Empfindung über diesen Punkt gesagt wurde. Das Empfundne wurde auf das Ich bezogen dadurch, daß eine dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit gesetzt wurde lediglich als Bedingung, d. i. als ein solches, das gesetzt werden könnte, oder auch nicht gesetzt. Das Setzende in jenem Setzen oder Nicht-Setzen ist, wie immer, das Ich. Mithin wurde zum Behuf jener Beziehung nicht nur dem Nicht-Ich, sondern mittelbar auch dem Ich etwas zugeschrieben, nämlich das Vermögen etwas zu setzen, oder auch nicht zu setzen. Was wohl zu merken ist, nicht etwa das Vermögen zu setzen, oder das Vermögen nicht zu setzen, sondern das Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen, sollte dem Ich zugeschrieben werden; es sollte in ihm demnach das Setzen eines bestimmten Etwas, und das Nicht-Setzen dieses bestimmten Etwas zugleich, und synthetisch vereinigt vorkommen; und es muß vorkommen, und kommt allerdings vor in allen Fällen, wo etwas als zufällige Bedingung gesetzt wird, wie sehr auch diejenigen, deren Kenntnis der Philosophie sich nicht über eine dürftige Logik hinauserstreckt, über logische Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit klagen, wenn ihnen ein Begriff dieser Art, die durch die Einbildungskraft produziert werden, und daher mit Einbildungskraft angefaßt werden müssen, ohne welche es aber gar keine Logik, und gar keine logische Möglichkeit geben würde, irgendwo vorkommt.

Der Gang der Synthesis ist folgender. Es wird empfunden. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Nicht-Ich als bloße zufällige Bedingung des Empfundnen gesetzt werde; wie dies Setzen geschehe, davon haben wir hier noch nicht zu reden. Dasselbe ist aber nicht möglich, wenn nicht das Ich setzt, und nicht setzt zugleich; und im Empfinden kommt demnach notwendig eine solche Handlung, als Mittelglied, zwischen den an-

gezeigten Gliedern vor. Wir haben zu zeigen, wie das Empfinden geschehe; wir haben demnach zu zeigen, wie ein Setzen und Nicht-Setzen geschehe.

Die Tätigkeit in diesem Setzen und Nicht-Setzen ist zuvörderst ihrer Form nach offenbar ideale Tätigkeit. Sie geht über den Grenzpunkt hinaus, wird demnach durch ihn nicht gehemmt. Der Grund, von welchem wir sie, und mit ihr die ganze Empfindung abgeleitet haben, war der, daß das Ich in sich setzen müsse, was in ihm sein solle. Sie ist demnach lediglich im Ich, als solchem, begründet. Ist sie nur das, und weiter nichts, so ist sie ein bloßes Nicht-Setzen, und kein Setzen; sie ist lediglich reine Tätigkeit.

Sie soll aber auch ein Setzen sein, und das ist sie allerdings darum, weil sie die Tätigkeit des Nicht-Ich, als solche, gar nicht etwa aufhebt, oder vermindert. Sie läßt dieselbe, so wie sie ist, sie setzt sie nur außerhalb des Umkreises des Ich. — Aber hinwiederum, ein Nicht-Ich liegt nie außerhalb des Umkreises des Ich, so gewiß es ein Nicht Ich ist. Es ist demselben entgegengesetzt, oder es ist gar nicht. Sie setzt demnach überhaupt ein Nicht-Ich, nur setzt sie es willkürlich hinaus. Das Ich ist begrenzt, denn es ist überhaupt ein Nicht-Ich durch dasselbe gesetzt; aber es ist auch nicht begrenzt, denn es setzt dasselbe durch ideale Tätigkeit hinaus, so weit es will. (Setzet, C sei der bestimmte Grenzpunkt. Die hier untersuchte Tätigkeit des Ich setzt ihn überhaupt als Grenzpunkt, aber sie läßt ihn nicht an der Stelle, die ihm das Nicht-Ich bestimmte, sondern rückt ihn weiter hinaus ins Unbegrenzte. Sie setzt demnach (dem Ich) eine Grenze überhaupt, aber sie setzt ihr selbst, inwiefern sie gerade diese Tätigkeit des Ich ist, keine, denn sie setzt jene Grenze in keiner bestimmten Stelle, keine unter allen möglichen Stellen ist eine solche, von der die Grenze nicht weiter hinaus geschoben werden könnte und müßte, da auf sie eine ideale Tätigkeit geht, welche den Grund der Begrenzung in sich selbst haben würde; aber im Ich ist kein Grund, sich selbst zu begrenzen. So lange diese Tätigkeit wirkt, ist für sie keine Grenze. Hörte sie jemals auf zu wirken (es wird zu seiner Zeit sich zeigen, unter welcher Bedingung sie allerdings aufhört) so wäre immer noch dasselbe Nicht-

I, 544

Ich mit derselben unverringerten und unbeschränkten Tätigkeit da.) Die angezeigte Handlung des Ich ist nach allem ein Begrenzen durch ideale (freie und unbeschränkte) Tätigkeit.

Wir wollten dieselbe vorläufig charakterisieren, um die aufgestellte Unbegreiflichkeit nicht lange unbegreiflich zu lassen. Nach der Regel der synthetischen Methode hätten wir sie sogleich durch Gegensetzung bestimmen sollen. Wir tun dies jetzt, und machen uns dadurch vollkommen verständlich.

Dem Setzen und Nicht-Setzen ist für den Behuf der gegenwärtigen Synthesis entgegenzusetzen ein zugleich Gesetztes und Nicht-Gesetztes, und durch diese Gegensetzung sind beide zu bestimmen. Ein solches war schon nach der obigen Untersuchung die Tätigkeit des Nicht-Ich. Sie ist gesetzt, und nicht-gesetzt zugleich, d. i. insofern das Ich die Grenze hinausschiebt, schiebt es zugleich die reale Tätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigne Tätigkeit: denn wäre keine solche vorauszusetzende Tätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesetzt, so würde auch keine Grenze gesetzt, aber sie wird gerade dadurch gesetzt, daß sie hinausgeschoben wird; und das Nicht-Ich trägt zugleich die Grenze hinaus, wie das Ich sie hinausträgt. In der ganzen Ausdehnung, die wir uns indessen einbilden mögen, setzt allenthalben das Ich, und das Nicht-Ich zugleich die Grenze; nur beide auf eine andere Art; und darin sind sie entgegengesetzt, und um ihre Gegensetzung zu bestimmen, müssen wir die Grenze ihr selbst entgegensetzen.

Sie ist eine ideale, oder eine reale. Inwiefern sie das erstere ist, ist sie gesetzt durch das Ich, inwiefern sie das letztere ist, durch das Nicht-Ich.

Aber auch inwiefern sie ihr selbst entgegengesetzt ist, bleibt sie dennoch Eine, und ebendieselbe, und jene entgegengesetzten Bestimmungen sind in ihr synthetisch vereinigt. Sie ist reale, bloß inwiefern sie durch das Ich gesetzt ist, und demnach auch ideale ist; sie ist ideale, sie kann durch die Tätigkeit des Ich hinausgeschoben werden, lediglich, insofern sie durch das Nicht-Ich gesetzt, und demnach reale ist.

Hierdurch wird nun die über den festen Grenzpunkt C hinausgehende Tätigkeit des Ich selbst real, und ideal zugleich. Sie ist real, inwiefern sie auf ein durch etwas Reales Gesetztes geht; sie ist ideal, inwiefern sie aus eignem Antriebe darauf geht.

Und dadurch wird denn das Empfundne beziehbar auf das Ich. Ausgeschlossen wird, und bleibt die Tätigkeit des Nicht-Ich; denn eben diese wird mit der Grenze in das Unendliche, so viel wir bis jetzt sehen, hinausgeschoben; aber beziehbar auf das Ich wird ein Produkt derselben, die Begrenzung im Ich, als Bedingung seiner jetzt aufgezeigten idealen Tätigkeit.

Dasjenige, worauf, als auf das Ich, in dieser Beziehung das Produkt des Nicht-Ich bezogen werden sollte, ist die darauf gehende ideale Handlung; dasjenige, welches beziehen sollte, ist dieselbe ideale Handlung; und es ist demnach zwischen dem Beziehenden (welches der synthetischen Methode nach hier ohnedem nicht gesetzt werden sollte) und dem, worauf bezogen wird (welches nach derselben allerdings gesetzt werden sollte), kein Unterschied. Es findet daher gar keine Beziehung auf das Ich statt; und die deduzierte Handlung ist eine Anschauung, in welcher das Ich in dem Objekte seiner Tätigkeit sich selbst verliert. Das Angeschaute ist ein idealisch aufgefaßtes Produkt des Nicht-Ich, das durch die Anschauung ins Unbedingte ausgedehnt wird; und hier erhalten wir demnach zuerst ein Substrat für das Nicht-Ich. Das Anschauende ist, wie gesagt, das Ich, welches aber nicht auf sich reflektiert.

VI.

Ehe wir an das wichtigste Geschäft unsrer gegenwärtigen Untersuchung gehen, einige Worte zur Vorbereitung darauf, und zur Übersicht des Ganzen.

Bei weitem ist noch nicht geschehen, was geschehen sollte. Das Empfindende ist gesetzt durch Anschauung; das Empfundne ist dadurch gesetzt. Aber wenn, wie gefordert worden, die Empfindung gesetzt werden soll, so muß beides nicht abgesondert,

sondern in synthetischer Vereinigung gesetzt werden. Diese könnte sich nur ergeben aus noch nicht vereinigten Endpunkten. Dergleichen finden sich denn auch wirklich in der vorhergehenden Untersuchung vor, ob wir gleich nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht haben.

Wir bedurften zuvörderst, um das Ich als begrenzt zu setzen, und die Grenze ihm zuzueignen, eine dem Begrenzten entgegengesetzte ideale, unbegrenzte, und soviel wir einsehen konnten, unbegrenzbare Tätigkeit. Soll die geforderte Beziehung möglich sein, so muß diese Tätigkeit, als eine solche, durch deren Gegensatz eine andere, (die begrenzte) bestimmt werden soll, im Ich schon vorhanden sein Es ist also noch die Frage zu beantworten: Wie, und durch welche Veranlassung kommt das Ich zu einem Handeln dieser Art? — Wir nahmen dann, um das Empfundne, was außerhalb der bestimmten Grenze liegen sollte, durch das Ich zu umfassen, und in dasselbe setzen zu können, eine Tätigkeit an, welche die Grenze hinausschöbe — in das Unbegrenzte, so viel wir einsehen konnten. Daß eine solche Handlung vorkomme, ist dadurch erwiesen, daß außerdem die geforderte Beziehung nicht möglich sein würde; aber es bleibt immer die Frage zu beantworten: warum soll denn auch überhaupt jene Beziehung, und mithin jene Handlung, als die Bedingung derselben, vorkommen? Gesetzt, es würde in der Folge sich ergeben, daß jene beiden Tätigkeiten eine und ebendieselbe wären, so würde daraus folgen: um sich selbst begrenzen zu können, muß das Ich die Grenze hinausschieben, und um die Grenze hinausschieben zu können, muß es sich selbst begrenzen, und dadurch würden denn Empfindung und Anschauung, und in der Empfindung innere Anschauung (die des Empfindenden) und äußere, (die des Empfundnen), innigst vereinigt, und keins wäre ohne das andere möglich.

Ohne uns hier an die strenge Form zu binden, die bisher befolgt, und bestimmt genug vorgezeichnet ist, so, daß jeder mit leichter Muhe unser Räsonnement nach derselben prüfen kann, gehen wir zur Beförderung der Deutlichkeit in dieser wichtigen und entscheidenden, aber verwickelten Untersuchung einen

natürlichern Weg; suchen die aufgeworfnen und sich aufdringenden Fragen zu beantworten, und erwarten vom Resultate, was alsdann weiter vorzunehmen sein möchte.

A. Woher die der realen und begrenzten entgegenzusetzende ideale, und unbegrenzte Tätigkeit? oder wenn wir auch dies hier noch nicht erfahren sollten, lassen sich nicht noch einige Beiträge zur Charakteristik derselben liefern?

Die begrenzte Tätigkeit als solche sollte durch den Gegensatz mit ihr bestimmt, demnach auf dieselbe bezogen werden. Aber was nicht gesetzt ist, dem läßt nichts sich entgegensetzen. Mithin wird für die Möglichkeit der verlangten Beziehung nicht nur die begrenzte, sondern, um was es hier eigentlich zu tun ist, auch die unbegrenzte ideale Tätigkeit vorausgesetzt, sie ist Bedingung der Beziehung, diese aber — wenigstens nicht vom gegenwärtigen Gesichtspunkte aus betrachtet — nicht umgekehrt Bedingung von jener. Soll die Beziehung möglich sein, so ist die ideale Tätigkeit schon im Ich vorhanden.

Ununtersucht, woher sie entstehe, und was ihre bestimmte Veranlassung sei; ist so viel klar, daß für sie gar kein Grenzpunkt C ist, daß sie auf denselben und nach demselben ihre Richtung gar nicht nimmt, sondern völlig frei und unabhängig in das Unbegrenzte hinausgeht.

Sie soll durch den Gegensatz mit der begrenzten, als unbegrenzt ausdrücklich gesetzt werden; das heißt notwendig, da nichts begrenzt ist, was nicht eine bestimmte Grenze hat, mithin die begrenzte notwendig als in dem bestimmten C begrenzt gesetzt werden muß, sie soll gesetzt werden, als nicht in C begrenzt. (Ob sie etwa über C hinaus in einem andern möglichen Punkte begrenzt werden möge, bleibt durch diese Gegensetzung völlig unbestimmt, und soll eben unbestimmt bleiben.)

Mithin wird in der Beziehung der bestimmte Grenzpunkt C auf sie bezogen, er muß demnach, da sie vor der Beziehung vorher gegeben sein soll, wirklich in ihr liegen; sie berührt notwendig diesen Punkt, wenn er auf sie beziehbar sein soll, doch

ohne auf ihn ursprünglich gerichtet zu sein, gleichsam von ohngefähr, wie es hier scheinen möchte.

Im Beziehen wird der Punkt C in ihr gesetzt, da wo er hinfällt, ohne die geringste Freiheit. Der Einfallspunkt ist bestimmt; nur das ausdrückliche Setzen desselben, als des Einfallspunktes ist Tätigkeit des Beziehens. Im Beziehen wird ferner jene ideale Tätigkeit gesetzt, als über diesen Punkt hinausgehend. Dies ist abermals nicht möglich, ohne daß derselbe allenthalben in ihr, inwiefern sie über ihn hinausgehen soll, gesetzt werde, als ein solcher, über welchen sie hinaus ist. Er wird demnach ihrer ganzen Ausdehnung nach in sie übertragen; es wird allenthalben, wo auf sie reflektiert wird, ein Grenzpunkt, nur zum Versuche, und idealisch, gesetzt, um dessen Entfernung von dem ersten festen und unbeweglichen Punkte zu messen. Da diese Tätigkeit aber hinausgehen, immer fortgehen; und nirgends begrenzt sein soll, so läßt dieser zweite idealische Punkt nirgends sich festsetzen, sondern er ist fortschwebend, und zwar so, daß in der ganzen Ausdehnung kein Punkt (idealisch,) sich setzen lasse, den er nicht berührt habe. So gewiß demnach jene ideale Tätigkeit, über den Grenzpunkt hinausgehen soll, so gewiß wird derselbe hinausgetragen, in das Unendliche (bis wir wieder an eine neue Grenze kommen dürften.)

Durch welche Tätigkeit wird derselbe nun hinausgetragen? durch die vorausgesetzte ideale, oder durch die des Beziehens? Vor der Beziehung vorher durch die ideale offenbar nicht, denn insofern ist für diese gar kein Grenzpunkt vorhanden. Das Beziehen selbst aber setzt jenes Hinaustragen, als Unterscheidungs- und Beziehungsgrund schon voraus. Mithin wird eben in der Beziehung, und durch sie der Grenzpunkt, und das Hinaustragen desselben synthetisch in sie gesetzt; und zwar gleichfalls durch ideale Tätigkeit, denn alles Beziehen ist lediglich im Ich begründet, wie wir wissen: nur durch eine andere ideale Tätigkeit.

Wir finden hier folgende Handlungen des Ich, die wir um der Folge willen aufzählen. 1. eine solche, welche die ideale Tätigkeit zum Objekt hat, 2. eine solche, welche die reale und be-

grenzte zum Objekt hat. Beide müssen zugleich im Ich vorhanden, mithin nur Eine und ebendieselbe sein; ob wir gleich noch nicht einsehen, wie dies möglich sein könne. 3. Eine solche, welche aus der realen den Grenzpunkt in die ideale überträgt, und ihm in derselben folgt. Durch sie wird in der idealen Tätigkeit selbst etwas unterscheidbar, inwiefern nämlich dieselbe geht bis C und völlig rein ist; und inwiefern sie geht über C hinaus, und also die Grenze hinaustragen soll. Diese Bemerkung wird in der Folge wichtig werden. — Wir unterlassen hier diese besondern Handlungen weiter zu charakterisieren, da eine vollständige Charakteristik derselben erst in der Folge möglich wird.

Es wird — um Verwechselungen mit dem folgenden zu verhüten, bezeichnen wir die bestimmten Tätigkeiten mit Buchstaben — es wird entgegengesetzt und bezogen die ideale Tätigkeit gehend von A über C in das Unbegrenzte, und die reale gehend von A bis zum Grenzpunkte C.

B. Das Ich kann sich, wie wir soeben näher gesehen, nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen. Dennoch soll dasselbe, zugleich indem es über die Grenze geht, sich auch durch dieselbe Grenze begrenzt setzen, welches aufgestelltermaßen sich widerspricht. Nun ist zwar gesagt worden, es sei begrenzt, und unbegrenzt in ganz entgegengesetzter Rücksicht, und nach ganz entgegengesetzten Arten der Tätigkeit; das erstere, inwiefern dieselbe real, das letztere, inwiefern sie ideal ist. Nun haben wir zwar diese beiden Arten der Tätigkeit, einander entgegengesetzt; aber durch kein anderes Merkmal, als das der Begrenztheit, oder Unbegrenztheit: und unsre Erklärung dreht sich demnach in einem Zirkel. Das Ich setzt die reale Tätigkeit als die begrenzte, und die ideale, als die unbegrenzte. Wohl, und welche setzt sie denn als die reale? Die begrenzte; und die unbegrenzte, als die ideale. Können wir nicht aus diesem Zirkel herauskommen, und einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die reale und ideale Tätigkeit aufzeigen, so ist die geforderte Unterscheidung und Beziehung unmöglich. Wir werden einen

solchen Unterscheidungsgrund finden, und unsre gegenwärtige Untersuchung geht darauf aus.

Wir wollen vorläufig den Satz aufstellen, dessen Wahrheit sich bald bewähren wird: Das Ich kann sich für sich überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und demzufolge aus sich herauszugehen.

Das Ich ist ursprünglich durch sich selbst gesetzt, d. h. es ist, was es ist für irgendeine Intelligenz außer ihm; sein Wesen ist in ihm selbst begründet; so müßte es gedacht werden, wenn es gedacht würde. Wir können ihm ferner, aus Gründen, die in der Grundlage des praktischen Wissens aufgestellt sind, ein Streben die Unendlichkeit auszufüllen sowohl, als eine Tendenz dieselbe zu umfassen, d. i. über sich selbst, als ein Unendliches zu reflektieren, zuschreiben. Beides kommt ihm zu, so gewiß es ein Ich ist. (S. 263 f. d. Grundl.[1]) Aber aus dieser bloßen Tendenz entsteht kein Handeln des Ich, und es kann daraus keins entstehen.

Setzet, es gehe so strebend fort bis C, und in C werde sein Streben die Unendlichkeit zu erfüllen, gehemmt und abgebrochen; es versteht sich, für eine mögliche Intelligenz außer ihm, welche dasselbe beobachtet, und dieses sein Streben in ihrem eignen Bewußtsein gesetzt hat. Was wird dadurch in ihm entstehen? Dasselbe strebte zugleich über sich selbst zu reflektieren, vermochte es aber nicht, weil jedes Reflektierte begrenzt sein muß, das Ich aber unbegrenzt war.

In C wird es begrenzt; demnach tritt in C mit der Begrenzung zugleich die Reflexion des Ich auf sich selbst ein; es kehrt in sich zurück, es findet sich selbst es fühlt sich, offenbar aber noch nichts außer sich.

Diese Reflexion des Ich auf sich selbst ist, wie wir von dem Punkte aus, auf welchem wir stehen, allerdings sehen, und wie die mögliche Intelligenz außer dem Ich gleichfalls sehen würde, eine Handlung des Ich, begründet in der notwendigen Tendenz, und in der hinzugekommenen Bedingung Was aber ist sie für das Ich selbst? In dieser Reflexion findet es sich zuerst: für

[1] Vgl. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Leipzig, Fritz Eckardt. 1911. S. 192 f.

sich entsteht es erst. Es kann den Grund von irgend etwas nicht in sich annehmen, ehe es selbst war. Für das Ich ist demnach jenes Selbstgefühl ein bloßes Leiden; für sich reflektiert es nicht, sondern wird reflektiert durch etwas außer sich. Wir sehen es handeln, aber mit Notwendigkeit, teils, in Absicht des Handelns überhaupt nach den Gesetzen seines Wesens, teils in Absicht des bestimmten Punktes, vermöge einer Bedingung außer ihm. Das Ich selbst sieht sich gar nicht handeln, sondern es ist lediglich leidend.

Das Ich ist jetzt für sich selbst; und es ist, weil, und inwiefern es begrenzt ist. Es muß, so gewiß es ein Ich, und begrenzt sein soll sich als begrenzt setzen, d. i. es muß ein Begrenzendes sich entgegensetzen. Dies geschieht notwendig durch eine Tätigkeit, welche über die Grenze C hinüber geht, und das über ihr Liegen-Sollende als ein dem strebenden Ich Entgegengesetztes auffaßt. Was ist dies für eine Tätigkeit, — zuvörderst für den Beobachter, und dann, was für eine ist es für das Ich?

Sie ist lediglich im Ich begründet, der Form und dem Inhalte nach. Das Ich setzt ein Begrenzendes, weil es begrenzt ist, und weil es alles, was in ihm sein soll, setzen muß. Es setzt dasselbe als ein Begrenzendes, mithin als ein Entgegengesetztes und Nicht-Ich, weil es eine Begrenztheit in sich erklären soll. Man glaube daher keinen Augenblick, daß hier dem Ich ein Weg eröffnet werde, in das Ding an sich (d. i. ohne Beziehung auf ein Ich) einzudringen. Das Ich ist beschränkt; von dieser Voraussetzung gehen wir aus. — Hat diese Beschränkung an sich, d. i. ohne Beziehung auf eine mögliche Intelligenz, einen Grund? wie ist dieser Grund beschaffen? Wie könnte ich doch dies wissen? wie kann ich mit Vernunft antworten, wenn mir aufgelegt wird, von aller Vernunft zu abstrahieren? Für das Ich, d. h. für alle Vernunft hat sie einen Grund, denn für dasselbe setzt alle Begrenzung ein Begrenzendes voraus; und dieser Grund liegt gleichfalls für das Ich, nicht im Ich selbst, denn dann wären in demselben widersprechende Prinzipien, und es wäre überhaupt nicht; sondern in einem Entgegengesetzten;

I, 552

und ein solches Entgegengesetztes wird als solches nach jenen Gesetzen der Vernunft durch das Ich gesetzt, und ist sein Produkt.

(Wir argumentieren so: das Ich ist begrenzt (es muß notwendig begrenzt werden, wenn es je ein Ich werden soll,) es muß, nach den Gesetzen seines Wesens, diese Begrenzung und den Grund derselben in ein Begrenzendes setzen, und das letztere ist demnach sein Produkt. — Sollte jemand mit dem transzendenten Dogmatism sich selbst so innig verwebt haben, daß er sich nach allem und durch alles bis jetzt Gesagte von demselben noch nicht losmachen können, derselbe würde gegen uns ohngefähr folgendermaßen argumentieren: Ich gebe diese ganze aufgestellte Folgerungsweise des Ich, als die Erklärungsart desselben zu; aber dadurch entsteht im Ich bloß die Vorstellung von dem Dinge, und diese ist allerdings sein Produkt, nicht aber das Ding selbst; ich aber frage nicht nach der Erklärungsart, sondern nach der Sache selbst und an sich. Das Ich soll begrenzt sein, sagt ihr. Diese Begrenzung an sich betrachtet, und von der Reflexion derselben durch das Ich, als welche mich hier nicht angeht, völlig abstrahiert, muß doch einen Grund haben, und dieser Grund ist eben das Ding an sich. — Hierauf antworten wir nun, daß er gerade so erklärt, wie das Ich, auf welches wir reflektieren; daß er selbst jenes Ich so gewiß ist, so gewiß er nach den Gesetzen der Vernunft in seiner Folgerung sich richtet; und daß er bloß auf diesen Umstand reflektieren möge, um zu sehen, daß er noch immer, nur ohne sein Wissen, mit uns in dem gleichen Zirkel sich befand, in welchem wir uns mit unserm Wissen befanden. Wenn er sich in seiner Erklärungsweise nicht von den Denkgesetzen seines Geistes losmachen kann, so wird er nie aus dem Umkreis herauskommen, den wir um ihn gezogen haben. Macht er sich aber davon los, so werden seine Einwürfe uns abermals nicht gefährlich sein. Woher sein Beharren auf einem Dinge an sich, auch nachdem er zugestanden, daß in uns nur die Vorstellung davon sei, herkomme, werden wir noch in diesem Paragraphen vollkommen sehen.)

I, 553

Was ist die aufgezeigte Handlung für das Ich? Nicht das, was für den Zuschauer, weil für dasselbe nicht die Gründe da sind, aus denen der Zuschauer sie beurteilt. Für ihn war sie lediglich im Ich, sowohl der Form, als dem Inhalte nach: weil das Ich, zufolge seines ihm bekannten, bloß tätigen, und insbesondere durch Reflexion tätigen Wesens reflektieren mußte. Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflektierend, nicht einmal als tätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut des Obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewußt, noch kann es sich desselben bewußt werden, sondern das Produkt desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zutun vorhanden.

(Das was hier deduziert worden, im Bewußtsein ursprünglich, und gleich bei der Entstehung desselben zu bemerken, und sich gleichsam auf der Tat zu ergreifen, ist darum unmöglich, weil bei der Reflexion über seine eigne bestimmte Handelsweise das Gemüt schon auf einer weit höhern Stufe der Reflexion sich befinden muß. Aber etwas Ähnliches können wir bei dem, was man Anknüpfung einer neuen Reihe im Bewußtsein nennen möchte, etwa beim Erwachen aus einem tiefen Schlafe, oder aus einer Ohnmacht, besonders an einem uns unbekannten Orte, wahrnehmen. Das, womit dann unser Bewußtsein anhebt, ist allemal das Ich; wir suchen und finden zunächst uns selbst; und nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Dinge um uns her, um durch sie uns zu orientieren, wir fragen uns: wo bin ich? wie bin ich hierhergekommen? was ist zuletzt mit mir vorgegangen? um die jetzige Reihe der Vorstellungen an andre abgelaufne anzuknüpfen.)

C. Für den Beobachter ist jetzt das Ich über den Grenzpunkt C hinausgegangen, mit der beständig fortdauernden Tendenz über sich zu reflektieren. Da es nicht reflektieren kann, ohne begrenzt zu sein, sich selbst aber nicht zu begrenzen vermag, so ist klar, daß die geforderte Reflexion nicht möglich sein werde, wenn es nicht über C hinaus, in dem möglichen Punkte D abermals begrenzt wird. Da aber die Aufzeigung und Bestimmung dieser neuen Grenze uns zu weit, und auf Dinge führen würde, die

in den gegenwärtigen Paragraphen nicht gehören, so müssen wir uns hier begnügen unserm vollen Rechte nach zu postulieren: wenn das Herausgehende ein Ich sein soll, so muß es sein Herausgehen setzen, oder über dasselbe reflektieren; jedoch ohne uns dadurch der Verbindlichkeit entledigen zu wollen an seinem Orte die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Reflexion aufzuzeigen.

Das Ich produzierte durch sein bloßes Hinausgehen als solches (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewußtsein. Es reflektiert jetzt auf sein Produkt, und *setzt* es in dieser Reflexion *als* Nicht-Ich; das letztere schlechthin und ohne alle weitere Bestimmung, und gleichfalls ohne alles Bewußtsein, weil über das Ich noch nicht reflektiert ist. — Wir verweilen bei diesen Handlungen des Ich nicht länger, weil sie hier völlig unbegreiflich sind, und wir zu seiner Zeit, nur auf dem entgegengesetzten Wege, wieder bei denselben ankommen werden.*)

Es muß über das Produkt dieser seiner zweiten Handlung, ein als solches gesetztes Nicht-Ich überhaupt, wieder reflektieren; gleichfalls nicht ohne eine neue Begrenzung, die wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. — Das Ich ist im Gefühl leidend gesetzt; das ihm entgegengesetzte Nicht-Ich muß demnach tätig gesetzt werden.

Über das als tätig gesetzte Nicht-Ich wird abermals reflektiert, gleichfalls unter der oben angegebnen Bedingung; und erst jetzt treten wir auf das Gebiet unsrer gegenwärtigen Untersuchung. Wir stellen uns, wie bisher immer, und wie es in dergleichen Untersuchungen, die über den gewöhnlichen Gesichtskreis hinausgehen, und ungeübten Denkern transzendent scheinen, sehr vorteilhaft ist, auf den Gesichtspunkt eines möglichen Beobachters, weil wir aus dem des untersuchten Ich nichts sehen konnten.

Es ist durch das Ich und im Ich, (doch wie mehrmals erinnert worden, ohne Bewußtsein) gesetzt ein tätiges Nicht-Ich. Auf dieses geht eine neue Tätigkeit des Ich, oder auch, es wird über

*) Wir erhalten hier beiläufig eine Übersicht der Punkte die wir noch zu untersuchen haben.

dasselbe reflektiert. Nur über das Begrenzte kann reflektiert werden; die Tätigkeit des Nicht-Ich wird demnach notwendig begrenzt, und zwar als Tätigkeit, weil und inwiefern sie in Handlung gesetzt ist — nicht etwa dem Umfange ihres Wirkungskreises nach, so daß sie z. B. nur bis E oder F und nicht weiter vorrückte, wie man voreiligerweise vermuten dürfte. Woher sollten wir doch hier einen solchen Umfang bekommen, da es noch keinen Raum gibt? Das Nicht-Ich bleibt nicht tätig, sondern es wird ruhend, die Äußerung seiner Kraft wird gehemmt, und es bleibt ein bloßes Substrat der Kraft übrig, welches letztere zur Zeit nur gesagt wird, um uns verständlich zu machen in der Folge aber gründlich deduziert werden soll. — (Wir können von unserm Gesichtspunkte aus annehmen, daß die Tätigkeit des Nicht-Ich lediglich durch die reflektierende Tätigkeit des Ich, in und durch das Reflektieren gehemmt werde, und wir werden zu seiner Zeit das Ich selbst auf den Gesichtspunkt stellen, von welchem aus es das Gleiche annimmt: da aber das Ich hier dieser Tätigkeit sich weder unmittelbar noch mittelbar (durch Folgerung) bewußt wird, so kann dasselbe jene Hemmung auch nicht aus ihr erklären, sondern wird dieselbe von einer entgegengesetzten Kraft eines andern dem ersten entgegengesetzten Nicht-Ich ableiten, wie wir zu seiner Zeit sehen werden.)

Inwiefern das Ich reflektiert, reflektiert es nicht über dieses Reflektieren selbst; es kann nicht zugleich auf das Objekt handeln, und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Tätigkeit sich nicht bewußt, sondern vergißt sich selbst gänzlich, und verliert sich im Objekte derselben; und wir haben demnach hier wieder die oben geschilderte äußere (die aber noch nicht als äußere gesetzt ist) erste ursprüngliche Anschauung, aus welcher aber noch gar kein Bewußtsein, nicht nur kein Selbstbewußtsein, denn das ergibt sich zur Genüge aus dem Obigen, sondern selbst kein Bewußtsein des Objekts entsteht.

Von dem gegenwärtigen Gesichtspunkte aus wird vollkommen klar, was oben bei Ableitung der Empfindung über den Widerstreit entgegengesetzter Tätigkeiten des Ich und des Nicht-Ich

I, 556

gesagt wurde, die sich gegenseitig vernichten sollten. Es könnte keine Tätigkeit des Ich vernichtet werden, wenn dasselbe nicht erst aus dem, was wir uns als ihren ersten und ursprünglichen Umfang einbilden können (das, was in unsrer Darstellung von A bis C liegt) in den Wirkungskreis des Nicht-Ich (von C an in die Unendlichkeit hinaus) herausgegangen wäre. Es wäre ferner kein Nicht-Ich und keine Tätigkeit desselben, wenn nicht das Ich dieselben gesetzt hätte; beide sind sein Produkt. — Die Tätigkeit des Nicht-Ich wird vernichtet, inwiefern darauf reflektiert wird, daß sie vorher gesetzt war, und jetzt durch die Reflexion und zum Behuf ihrer Möglichkeit aufgehoben wird; die des Ich, wenn man darauf reflektiert, daß dasselbe über sein Reflektieren, in welchem es doch allerdings tätig ist, nicht wieder reflektiert; sondern in demselben sich verliert, und sich selbst gleichsam zum Nicht-Ich umwandelt, welches letztere in der Folge sich noch mehr bestätigen wird. — Kurz, wir stehen hier gerade auf dem Punkte, von welchem wir im vorigen Paragraphen und bei der ganzen besondern theoretischen Wissenschaftslehre ausgingen; bei dem Widerstreite, der im Ich für den möglichen Beobachter sein soll, über welchen aber noch nicht reflektiert worden, und der daher noch nicht für das Ich im Ich ist, daher sich auch von dem Bisherigen noch nicht das mindeste Bewußtsein ableiten läßt, ohngeachtet wir nun alle möglichen Bedingungen desselben haben.

VII.

Das Ich ist jetzt für sich selbst in Beziehung auf die Möglichkeit einer Reflexion über sich selbst, was es beim Anfange unsrer Untersuchung für einen möglichen Beobachter außer demselben war. Der letztere fand vor ein Ich, als Etwas, als wahrnehmbares, und als Ich zu denkendes Wesen, ein Nicht-Ich, gleichfalls als Etwas, und einen Berührungspunkt zwischen beiden. Dadurch allein aber entstand in ihm noch keine Vorstellung von der Begrenztheit des Ich, wenn er nicht auf beide reflektierte. Er sollte reflektieren, denn nur insofern war er ein Beobachter,

und er hat seitdem allen Handlungen, die aus dem Wesen des Ich notwendig erfolgen mußten, zugesehen.

Durch diese Handlungen ist das Ich selbst nunmehro auf den Punkt gekommen, auf welchem zu Anfange der Beobachter sich befand. Es ist in demselben, innerhalb seines für den Beobachter gesetzten Wirkungskreises, und als Produkt des Ich selbst vorhanden ein Ich, als etwas Wahrnehmbares, (weil es begrenzt ist) ein Nicht-Ich, und ein Berührungspunkt zwischen beiden. Das Ich darf nur reflektieren, um gerade das zu finden, was vorher nur der Zuschauer finden konnte.

Das Ich hat schon ursprünglich beim Anfange alles seines Handelns über sich reflektiert, und aus Notwendigkeit reflektiert, wie wir oben gesehen haben. — Es war in ihm die Tendenz überhaupt zu reflektieren; durch die Begrenzung kam die Bedingung der Möglichkeit des Reflektierens hinzu, es reflektierte notwendig. Daher entstand ein Gefühl, und aus diesem alles übrige, was wir abgeleitet haben. Die Tendenz zur Reflexion geht fort in das Unendliche, sie ist daher noch immer im Ich vorhanden: und das Ich kann demnach über sein erstes Reflektieren selbst, und über alles, was daraus erfolgt ist, reflektieren, da die Bedingung der Reflexion, eine Einschränkung durch etwas, das sich als Nicht-Ich betrachten läßt, vorhanden ist.

Es muß nicht reflektieren, wie wir dies bei der erstern Reflexion annahmen, denn dasjenige, wodurch es für die jetzt mögliche Reflexion bedingt ist, ist nicht unbedingt ein Nicht-Ich, sondern es läßt sich auch ansehen, als enthalten im Ich. — Das, wodurch es begrenzt ist, ist das durch dasselbe produzierte Nicht-Ich. Man dürfte dagegen sagen: da es durch sein eignes Produkt begrenzt sein soll, so soll es sich selbst begrenzen, und dies ist zu wiederholten Malen für den härtesten Widerspruch erklärt worden, und auf die Notwendigkeit, diesem Widerspruche auszuweichen, gründet sich das ganze bisherige Räsonnement. Aber teils ist dasselbe nicht ganz und absolut sein eignes Produkt, sondern es wurde nur unter Bedingung einer Begrenzung durch ein Nicht-Ich gesetzt, teils hält es dasselbe gerade aus diesem Grunde, nicht für sein eignes Produkt, inwiefern es sich da-

durch begrenzt setzt; und sowie es dasselbe für sein eignes Produkt anerkennt, setzt es sich dadurch nicht begrenzt.

Wenn aber das, was wir in das Ich gesetzt haben, nur wirklich im Ich vorhanden sein soll, so muß dasselbe reflektieren. Wir postulieren demnach diese Reflexion, und haben das Recht, sie zu postulieren. — Es dürften vielleicht, wenn man uns einen Augenblick, bloß um uns verständlich zu machen, einen transzendenten Gedanken erlauben will, mannigfaltige Eindrücke auf uns geschehen: wenn wir nicht darauf reflektieren, so wissen wir es nicht, und es sind daher, im transzendentalen Sinne, gar keine Eindrücke auf uns, als Ich, geschehen.

Die geforderte Reflexion geschieht aus den angeführten Gründen mit absoluter Spontaneität: das Ich reflektiert, schlechthin, weil es reflektiert. Nicht nur die Tendenz zur Reflexion, sondern die Handlung der Reflexion selbst ist im Ich begründet; sie ist zwar bedingt durch etwas außer dem Ich, durch den geschehnen Eindruck; aber sie ist dadurch nicht nezessitiert.

Wir können bei dieser Reflexion sehen auf zweierlei; auf das dadurch reflektierte Ich, und auf das darin reflektierende Ich. Unsre Untersuchung teilt sich demnach in zwei Teile, welche wohl, wie nach der synthetischen Methode zu erwarten ist, einen dritten herbeiführen dürften.

A. Dem Ich hat bis jetzt noch nichts zugeschrieben werden können, als das Gefühl; es ist ein fühlendes und nichts weiter. Das reflektierte Ich ist begrenzt, heißt demnach: es fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl der Begrenztheit, des Nichtkönnens oder des Zwanges vorhanden. Wie dies möglich sei, wird sogleich klar werden.

Inwiefern das Ich sich begrenzt setzt, geht es hinaus über die Grenze, ist Kanon: also es setzt zugleich notwendig das Nicht-Ich, aber ohne Bewußtsein seines Handelns. Es ist mit jenem Gefühl des Zwanges vereinigt eine Anschauung des Nicht-Ich, aber eine bloße Anschauung, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergißt.

Beides, das angeschaute Nicht-Ich und das gefühlte und sich fühlende Ich müssen synthetisch vereinigt werden, und das ge-

schieht vermittelst der Grenze. Das Ich fühlt sich begrenzt, und setzt das angeschaute Nicht-Ich, als dasjenige, wodurch es begrenzt ist. — Gemeinfaßlich ausgedrückt: Ich sehe etwas, und zugleich ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann. Er soll aber erklärt werden. Ich beziehe also beides aufeinander, und sage: das, was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwanges.

Was hierbei noch einige Schwierigkeit machen könnte, wäre folgende Frage: Wie kommt es, daß ich überhaupt mich gezwungen fühle: ich erkläre mir das Gefühl freilich aus dem angeschauten Nicht Ich; aber ich kann nicht anschauen, wenn ich nicht schon fühle. Demnach ist jenes Gefühl unabhängig von der Anschauung zu erklären. Wie geschieht dies? Nun ist es gerade diese Schwierigkeit, die uns nötigen wird, die jetzige Synthesis als in sich unvollständig und unmöglich, an eine andere anzuknüpfen, die Sache umzukehren, und zu sagen: ich kann ebensowenig einen Zwang fühlen, ohne anzuschauen; und demnach ist beides synthetisch vereinigt. Eins begründet nicht das andere, sondern beide begründen sich gegenseitig. Jedoch aber, um diese Erörterung im voraus zu erleichtern, wollen wir uns sogleich hier, und wie die Sachen stehen, auf die obige Frage einlassen.

Das Ich geht ursprünglich darauf aus, die Beschaffenheit der Dinge durch sich selbst zu bestimmen; es fordert schlechthin Kausalität. Dieser Forderung, inwiefern sie auf Realität ausgeht, und demnach reale Tätigkeit genannt werden kann, wird widerstanden, und dadurch wird eine andere, ursprünglich im Ich begründete Tendenz, über sich selbst zu reflektieren, befriedigt, und es entsteht zunächst eine Reflexion auf eine als bestimmt gegebne Realität, die, inwiefern sie schon bestimmt ist, nur durch die ideale Tätigkeit des Ich, die des Vorstellens, Nachbildens, aufgefaßt werden kann. Wird nun beides, sowohl das auf die Beschaffenheit des Dinges Ausgehende, als das die ohne Zutun des Ich bestimmte Beschaffenheit Nachbildende, gesetzt als Ich, als ein und ebendasselbe Ich, (und dies geschieht durch absolute Spontaneität) so wird das reale Ich durch die angeschaute, seiner Tätigkeit, wenn sie fortgegangen wäre, ent-

gegengesetzte Beschaffenheit des Dinges begrenzt gesetzt, und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt, oder gezwungen. — Das Gefühl ist die ursprünglichste Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich — es versteht sich im Ich, und für das Ich — vorkommt; denn zur Erklärung des Gefühls muß es allerdings gesetzt werden. Das Ich strebt in die Unendlichkeit hinaus; das Ich reflektiert auf sich, und begrenzt sich dadurch: dies ist oben abgeleitet, und daraus möchte ein möglicher Zuschauer ein Gefühl des Ich folgern; aber es entsteht noch kein Selbstgefühl. Beides, das begrenzte, und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt, als dasselbe Ich: dies ist hier abgeleitet, und dadurch entsteht für das Ich ein Gefühl, ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Tuns und Leidens in einem Zustande.

B. Es soll ferner reflektiert werden auf das in jener Handlung reflektierende Ich. Auch diese Reflexion geschieht notwendig mit absoluter Spontaneität, wird aber, wie sich erst im folgenden zeigen wird, nicht lediglich postuliert, sondern durch synthetische Notwendigkeit, als Bedingung der Möglichkeit der vorher postulierten Reflexion herbeigeführt. Uns ist es hier weniger um sie selbst, als um ihr Objekt, inwiefern es das ist, zu tun.

Das in jener Handlung reflektierende Ich handelte mit absoluter Spontaneität, und sein Handeln war lediglich im Ich begründet: es war ideale Tätigkeit. Es muß demnach auf sie reflektiert werden, als eine solche, und sie muß gesetzt werden, als hinausgehend über die Grenze — ins Unendliche, wenn nicht in Zukunft durch eine andere Reflexion sie begrenzt wird. Es kann aber zufolge der Reflexionsgesetze auf nichts reflektiert werden, ohne daß dasselbe, sei es auch bloß und lediglich durch die Reflexion, begrenzt werde: also jene Handlung des Reflektierens ist, so gewiß über sie reflektiert wird, begrenzt. Es läßt sich sogleich einsehen, was bei jener Unbegrenztheit, welche bleiben muß, diese Begrenztheit sein werde. — Die Tätigkeit kann nicht reflektiert werden, als Tätigkeit, (seines Handelns unmittelbar wird das Ich sich nie bewußt, wie auch ohnedies be-

kannt ist) sondern als Substrat, mithin als Produkt einer absoluten Tätigkeit des Ich.

Es ist sogleich einleuchtend, daß das dieses Produkt setzende Ich im Setzen desselben sich selbst vergißt, daß mithin dieses Produkt, ohne Bewußtsein des Anschauens angeschaut wird.

Inwiefern also das Ich über die absolute Spontaneität seines Reflektierens in der ersten Handlung wieder reflektiert, wird ein unbegrenztes Produkt der Tätigkeit des Ich, als solches gesetzt. — Wir werden dieses Produkt in der Folge näher kennen lernen.

Dieses Produkt soll als Produkt des Ich gesetzt werden; es muß demnach notwendig auf das Ich bezogen werden. Auf das anschauende Ich kann dasselbe nicht bezogen werden, denn dieses ist, laut des Obigen, noch gar nicht gesetzt. Das Ich ist noch nicht gesetzt, als inwiefern es sich begrenzt fühlt, auf dieses müßte es demnach bezogen werden.

Aber das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas, und etwas Unbegrenztes produziert, entgegengesetzt; das fühlende ist nicht frei, sondern gezwungen; und das produzierende ist nicht gezwungen, sondern es produziert mit Freiheit.

So muß es denn auch allerdings sein, wenn Beziehung, und synthetische Vereinigung möglich, und nötig sein soll; wir haben demnach für die geforderte Beziehung nur den Beziehungsgrund aufzuweisen.

Dieser müßte sein Tätigkeit mit Freiheit, oder absolute Tätigkeit. Eine solche kommt nun dem begrenzten Ich nicht zu; es zeigt sich demnach nicht, wie eine Vereinigung zwischen beiden möglich sei.

Wir dürfen nur noch einen Schritt tun, um das überraschendste, die uralten Verwirrungen endende, und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat zu finden. — Das Ich selbst soll doch das Beziehende sein. Es geht also notwendig, schlechthin durch sich selbst, ohne irgendeinen Grund, und wider den äußern Grund aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch

I, 562

das Produkt sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit. — Beziehungsgrund, und Beziehendes sind dasselbe.

Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewußt, und kann sich derselben nie bewußt werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflektiert wird, hört sie auf Spontaneität zu sein. Das Ich ist nur frei, indem es handelt; sowie es auf diese Handlung reflektiert, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu sein, und wird Produkt.

Aus der Unmöglichkeit des Bewußtseins einer freien Handlung entsteht der ganze Unterschied zwischen Idealität und Realität, zwischen Vorstellung, und Ding, wie wir bald näher sehen werden.

Die Freiheit, oder was das gleiche heißt, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunkt der Idealität, und Realität. Das Ich ist frei, indem und dadurch daß es sich frei setzt, sich befreit; und es setzt sich frei, oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Sein, sind Eins; Handelndes, und Behandeltes sind Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich.

Das Ich kann sich nicht durch Reflexion als frei setzen, dies ist ein Widerspruch, und auf diesem Wege könnten wir nie zu der Annahme kommen, daß wir frei seien; aber es eignet sich etwas zu, als Produkt seiner eignen freien Tätigkeit, und insofern setzt es sich wenigstens mittelbar als frei.*)

*) Die Beweise des gesunden Menschenverstandes für die Freiheit sind demnach ganz richtig, und dem Gange des menschlichen Geistes vollkommen angemessen. — Diogenes ging, um vor der Hand sich selbst — denn die verirrte Spekulation war dadurch freilich noch nicht in ihre Grenze zurückgewiesen — die geleugnete Möglichkeit der Bewegung zu beweisen. Eben so — wollt ihr jemand die Freiheit wegvernünfteln, und gelingt es euch wirklich durch eure Scheingründe Zweifel über die in Anspruch genommene Sache zu erregen, so demonstriert er sie sich auf der Stelle durch Realisierung eines Produkts, das er nur von seinem eignen freien Handeln ableiten kann.

C. Das Ich ist beschränkt, indem es sich fühlt, und es setzt sich insofern als beschränkt, nach der erstern Synthesis. Das Ich ist frei, und es setzt sich wenigstens mittelbar als frei, indem es etwas als Produkt seiner freien Tätigkeit setzt, nach der zweiten Synthesis. Beide Bestimmungen des Ich, die der Beschränktheit im Gefühl, und die der Freiheit im Produzieren sind völlig entgegengesetzt. Nun könnte vielleicht in ganz verschiedenen Rücksichten das Ich sich als frei, oder als bestimmt setzen, so daß dadurch die Identität desselben nicht aufgehoben würde. Aber es ist in beiden Synthesen ausdrücklich gefordert worden, daß es sich als beschränkt setzen solle, weil und inwiefern es sich als frei setzt, und als frei, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. Es soll demnach frei und beschränkt in einer und ebenderselben Rücksicht sein; dies widerspricht sich offenbar, und dieser Widerspruch muß gehoben werden. — Wir gehen zuvörderst noch tiefer ein in den Sinn der als entgegengesetzt aufgestellten Sätze.

1. Das Ich soll sich als beschränkt setzen, weil und inwiefern es sich als frei setzt. — Das Ich ist frei, lediglich inwiefern es handelt; wir hätten demnach vorläufig die Frage zu beantworten: was heißt Handeln; welches ist sein Unterscheidungsgrund vom Nicht-Handeln? — Alle Handlung setzt Kraft voraus; es wird absolut gehandelt, heißt; die Kraft wird lediglich durch sich selbst, und in sich selbst bestimmt, d. i. sie erhält ihre Richtung. Sie hatte demnach vorher keine Richtung, war nicht in Handlung gesetzt, sondern ruhende Kraft, ein bloßes Streben nach Kraftanwendung. So gewiß demnach das Ich sich absolut handelnd setzen soll, vorläufig in der Reflexion, so gewiß muß es sich auch als nicht-handelnd setzen. Bestimmung zum Handeln setzt Ruhe voraus. — Ferner, die Kraft gibt sich schlechthin eine Richtung, d. i. sie gibt sich ein Objekt, auf welches sie gehe. Die Kraft selbst gibt ihr selbst das Objekt; aber was sie sich geben soll, muß sie, inwiefern sie es gibt, auch schon haben; es müßte ihr demnach schon gegeben sein, gegen welches Geben sie sich leidend verhalten hätte. Also Selbstbestimmung zum Han-

deln setzt notwendig sogar ein Leiden voraus — und wir finden uns hier abermals in neue Schwierigkeiten verwickelt, von welchen aus aber gerade das hellste Licht über unsre ganze Untersuchung sich verbreiten wird.

2. Das Ich soll sich als frei setzen, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. — Das Ich setzt sich begrenzt, heißt es setzt seiner Tätigkeit eine Grenze (nicht es produziert diese Begrenzung, sondern es setzt sie nur als gesetzt, durch eine entgegengesetzte Kraft). Das Ich muß demnach, um beschränkt worden zu sein, schon gehandelt, seine Kraft muß schon eine Richtung, und zwar eine Richtung durch Selbstbestimmung gehabt haben. Alle Begrenzung setzt freies Handeln voraus.

Wir wenden jetzt diese Grundsätze an auf den vorliegenden Fall.

Das Ich ist, für sich selbst noch immer gezwungen, genötigt, begrenzt, insofern dasselbe hinausgeht über die Begrenzung, ein Nicht-Ich setzt, und dasselbe anschaut, ohne seiner selbst in dieser Anschauung sich bewußt zu werden. Nun ist dieses Nicht-Ich, wie wir von dem höhern Gesichtspunkte aus, auf welchen wir uns gestellt haben, wissen, sein Produkt, und dasselbe muß darauf reflektieren, als auf sein Produkt. Diese Reflexion geschieht notwendig durch absolute Selbsttätigkeit.

Das Ich, ein und ebendasselbe Ich mit einer und ebenderselben Tätigkeit, kann nicht zugleich ein Nicht-Ich produzieren, und auf dasselbe, als auf sein Produkt reflektieren. Es muß demnach seine erstere Tätigkeit begrenzen, abbrechen, so gewiß die geforderte zweite ihm zukommen soll, und dieses Unterbrechen seiner erstern Tätigkeit geschieht gleichfalls durch absolute Spontaneität, da die ganze Handlung dadurch geschieht. Unter dieser Bedingung allein ist auch absolute Spontaneität möglich. Das Ich soll durch sie sich bestimmen. Dem Ich aber kommt nichts zu, außer Tätigkeit. Es müßte demnach eine seiner Handlungen begrenzen, und abermals darum, weil ihm nichts außer Tätigkeit zukommt, durch eine andere der ersten entgegengesetzte Handlung begrenzen.

Das Ich soll ferner sein Produkt, das entgegengesetzte, begrenzende Nicht-Ich setzen, als sein Produkt. Eben durch diejenige Handlung, durch welche dasselbe, wie soeben gesagt worden, sein Produzieren abbricht, setzt es dasselbe als solches, erhebt es dasselbe zu einer höhern Stufe der Reflexion. Die untere, erste Region der Reflexion ist dadurch abgebrochen, und es ist uns jetzt bloß um den Übergang von der einen zur andern, um ihren Vereinigungspunkt zu tun. Aber das Ich wird, wie bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt; es kann demnach das Geforderte nur mittelbar durch eine neue Reflexion als sein Produkt setzen.

Es muß durch dieselbe gesetzt werden, als Produkt der absoluten Freiheit, und das Kennzeichen eines solchen ist, daß es auch anders sein könne, und als anders seiend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Produkt den eigentümlichen Charakter des Bildes.

(Um uns verständlich zu machen, stellen wir als Beispiel auf ein Objekt mit verschiedenen Merkmalen, ohnerachtet bis jetzt von einem solchen noch nicht die Rede sein kann. — Ich bin in der ersten Anschauung, der produzierenden, verloren in ein Objekt. Ich reflektiere zuvörderst auf mich selbst, finde mich und unterscheide von mir das Objekt. Aber noch ist in dem Objekte alles verworren und untereinander gemischt, und es ist weiter auch nichts, denn ein Objekt. Ich reflektiere jetzt auf die einzelnen Merkmale desselben z. B. auf seine Figur, Größe, Farbe usf. und setze sie in meinem Bewußtsein. Bei jedem einzelnen Merkmale dieser Art bin ich anfangs zweifelhaft, und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkürliches Schema von einer Figur, einer Größe, einer Farbe, die sich denen des Objekts nähern, zum Grunde, beobachte genauer, und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Größe etwa zu dem einer Faust, das der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen. Durch dieses Übergehen von einem unbestimmten Produkte der freien Einbildungskraft zu der völligen

I, 566

Bestimmung in einem und ebendemselben Akte wird das, was in meinem Bewußtsein vorkommt, ein Bild, und wird gesetzt, als ein Bild. Es wird mein Produkt, weil ich es als durch absolute Selbsttätigkeit bestimmt setzen muß.)

Inwiefern das Ich dieses Bild setzt, als Produkt seiner Tätigkeit, setzt es demselben notwendig etwas entgegen, das kein Produkt derselben ist; welches nicht mehr bestimmbar, sondern vollkommen bestimmt ist, und ohne alles Zutun des Ich durch sich selbst bestimmt ist. Dies ist das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden notwendig vorschweben muß. Es ist das Produkt seiner ersten jetzt unterbrochnen Handlung, das aber in dieser Beziehung unmöglich als solches gesetzt werden kann.

Das Ich bildet nach demselben; es muß demnach im Ich enthalten, seiner Tätigkeit zugänglich sein: oder, es muß zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge, die einander entgegengesetzt werden, ein Beziehungsgrund sich aufweisen lassen. Ein solcher Beziehungsgrund nun ist eine völlig bestimmte, aber bewußtseinlose Anschauung des Dinges. Für sie, und in ihr sind alle Merkmale des Objekts vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ich, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich. Dasselbe hat Zugang zu ihr; es bestimmt nach der in ihr angetroffenen Bestimmung sein Bild: (oder, wenn man lieber will, denn beides ist gleichgeltend, es durchläuft die in ihm vorhandnen Bestimmungen mit Freiheit, zählt sie auf. und prägt sie sich ein.)

(Diese Mittelanschauung ist äußerst wichtig; wir merken daher sogleich, obschon wir wieder zu ihr zurückkommen, einiges an über sie.

Dieselbe ist hier durch eine Synthesis postuliert, als Mittelglied, das notwendig vorhanden sein muß, wenn ein Bild vom Objekte möglich sein soll. Es bleibt aber immer die Frage: woher kommt sie? — läßt sie sich, da wir hier mitten im Kreise der

Handlungen des vernünftigen Geistes sind, welche alle zusammenhangen, wie die Glieder einer Kette, nicht auch noch anderwärtsher ableiten? Und das läßt sie sich allerdings. — Das Ich produziert ursprünglich das Objekt. Es wird in diesem Produzieren, zum Behuf einer Reflexion über das Produkt unterbrochen. Was geschieht durch diese Unterbrechung mit der unterbrochnen Handlung. Wird sie gänzlich vernichtet, und ausgetilgt? Das kann nicht sein; denn dann würde durch die Unterbrechung der ganze Faden des Bewußtseins abgerissen, und es ließe sich nie ein Bewußtsein deduzieren. Ferner wurde ja ausdrücklich gefordert, daß über das Produkt derselben reflektiert werden sollte, und das wäre abermals nicht möglich, wenn sie gänzlich aufgehoben wäre; Handlung aber bleibt sie unmöglich, denn dasjenige, worauf ein Handeln geht, ist insofern nicht Handlung. Aber ihr Produkt, das Objekt muß bleiben, und die unterbrechende Handlung geht demnach auf das Objekt und macht es gerade dadurch zu Etwas, zu einem Festgesetzten, und Fixierten, daß sie darauf geht, und das erste Handeln unterbricht.

Ferner, diese Handlung des Unterbrechens selbst, die wir jetzt als gerichtet auf das Objekt kennen, dauert sie als Handlung fort, oder nicht?

Das Ich unterbrach selbsttätig sein Produzieren, um auf das Produkt zu reflektieren, also um eine neue Handlung an die Stelle der erstern zu setzen, und insbesondre, da wo wir jetzt stehen, dieses Produkt zu setzen, als das seinige. Das Ich kann nicht zugleich in verschiednen Beziehungen handeln; also jene auf das Objekt gerichtete Handlung ist, inwiefern gebildet wird, selbst abgebrochen; sie ist bloß als Produkt vorhanden, d. h. nach allem, sie ist eine unmittelbare auf das Objekt gerichtete Anschauung, und als solche gesetzt — also es ist gerade diejenige Anschauung, die wir soeben als Mittelglied aufgestellt haben, und die auch von einer andern Seite als solches sich zeigt.

Diese Anschauung ist ohne Bewußtsein, gerade aus dem gleichen Grunde, aus welchem sie vorhanden ist, weil das Ich nicht doppelt handeln, mithin nicht auf zwei Gegenstände zugleich reflektieren kann. Es wird im gegenwärtigen Zusammen-

hange betrachtet, als setzend sein Produkt, als solches, oder als bildend; es kann sich demnach nicht zugleich setzen, als unmittelbar das Ding anschauend.

Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, den[1] wir zwischen unsern Vorstellungen, und den Dingen annehmen. Wir entwerfen unsrer eignen Aussage nach durch Spontaneität ein Bild, und es läßt sich gar wohl erklären, und rechtfertigen, wie wir dasselbe als unser Produkt ansehen, und es in uns setzen können. Nun aber soll diesem Bilde etwas außer uns Liegendes, durch das Bild gar nicht Hervorgebrachtes, noch Bestimmtes. sondern unabhängig von demselben nach seinen eignen Gesetzen Existierendes entsprechen; und da läßt sich denn gar nicht einsehen, nicht nur mit welchem Rechte wir so etwas behaupten, sondern sogar nicht, wie wir auch nur auf eine solche Behauptung kommen mögen, wenn wir nicht zugleich eine unmittelbare Anschauung von dem Dinge haben. Überzeugen wir uns nur einmal von der Notwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Überzeugung, daß demnach das Ding in uns selbst liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können.)

Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir soeben gesehen haben. Das Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rücksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen wird das Bild beziehbar auf das Ich, und läßt sich setzen in dasselbe, und als sein Produkt.

Aber dieses Bild soll nicht leer sein, sondern es soll demselben ein Ding außer dem Ich entsprechen: es muß demnach auf dieses Ding bezogen werden. Wie das Ding dem Ich für die Möglichkeit dieser Beziehung zugänglich werde, nämlich durch eine vorauszusetzende unmittelbare Anschauung des Dinges, ist soeben gesagt worden. Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding ist es völlig bestimmt, es muß gerade so sein, und darf nicht anders sein; denn das Ding ist vollkommen bestimmt,

[1] die (?)

und das Bild soll demselben entsprechen. Die vollkommne Bestimmung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jetzt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges nicht im geringsten verschieden.

Dadurch wird dem Vorhergehenden offenbar widersprochen; denn was notwendig so sein muß, wie es ist, und gar nicht anders sein kann, ist kein Produkt des Ich, und läßt sich in dasselbe gar nicht setzen, oder darauf beziehen. (Unmittelbar seiner Freiheit im Bilden wird das Ich ohnedies sich nicht bewußt, wie mehrmals erinnert worden; daß es aber, inwiefern es das Bild auch mit andern möglichen Bestimmungen setzt, dasselbe als sein Produkt setzt, ist gezeigt, und ist durch keine folgende Operation der Vernunft umzustoßen. Wenn es aber gleich darauf eben dieses Bild auf das Ding bezieht, so setzt es dasselbe dann nicht mehr als sein Produkt, der vorige Zustand des Ich ist vorüber, und es gibt zwischen ihm, und dem gegenwärtigen keinen Zusammenhang, als etwa den, den ein möglicher Zuschauer dadurch, daß er das in beiden Zuständen handelnde Ich als Ein und ebendasselbe denkt, hineinsetzt. Jetzt ist nur Ding was vorher nur Bild war. Nun muß es allerdings dem Ich ein Leichtes sein, sich wieder auf die vorige Stufe der Reflexion zurückzuversetzen, aber dadurch entsteht abermals kein Zusammenhang, und jetzt ist wieder nur Bild, was vorher nur Ding war. Wenn der vernünftige Geist nicht hierbei nach einem Gesetze verführe, das wir eben hier aufzusuchen haben, so würde daraus ein fortdauernder Zweifel entstehen, ob es nur Dinge, und keine Vorstellungen von ihnen, oder ob es nur Vorstellungen, und keine ihnen entsprechenden Dinge gäbe, und jetzt würden wir das in uns Vorhandne für ein bloßes Produkt unsrer Einbildungskraft, jetzt für ein ohne alles unser Zutun uns affizierendes Ding halten. Diese schwankende Ungewißheit entsteht denn auch wirklich, wenn man einen solcher Untersuchungen Ungewohnten nötigt, uns zu gestehen, daß die Vorstellung von dem Dinge doch nur in ihm anzutreffen sein könne. Er gesteht es jetzt zu; und sagt gleich darauf: es ist aber doch außer mir, und findet vielleicht gleich darauf abermals daß es in ihm sei, bis er wieder nach außen

getrieben wird. Er kann sich aus dieser Schwierigkeit nicht heraushelfen; denn ob er gleich von jeher in allem seinem theoretischen Verfahren die Gesetze der Vernunft befolgt hat, so kennt er sie doch nicht wissenschaftlich, und kann sich nicht Rechenschaft über sie ablegen.)

Die Idee des aufzusuchenden Gesetzes wäre folgendes: Es müßte ein Bild gar nicht möglich sein, ohne ein Ding; und ein Ding müßte wenigstens in der Rücksicht, in welcher hier davon die Rede sein kann, d. i. für das Ich, nicht möglich sein, ohne ein Bild. So würden beide, das Bild und das Ding, in synthetischer Verbindung stehen, und eins würde nicht gesetzt werden können, ohne daß auch das andre gesetzt würde.

Das Ich soll das Bild beziehen auf das Ding. Es ist zu zeigen, daß diese Beziehung nicht möglich sei, ohne Voraussetzung des Bildes, als eines solchen, d. i. als eines freien Produkts des Ich. Wird durch die geforderte Beziehung das Ding überhaupt erst möglich, so wird durch Erhärtung der letztern Behauptung bewiesen, daß das Ding nicht möglich sei, ohne das Bild. — Umgekehrt, das Ich soll mit Freiheit das Bild entwerfen. Es müßte gezeigt werden, daß dies nicht möglich sei, ohne Voraussetzung des Dinges; und es wäre dadurch dargetan, daß kein Bild möglich sei, ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich.)

Wir reden zuvörderst von der Beziehung des, es versteht sich, vollkommen bestimmten Bildes auf das Ding. Sie geschieht durch das Ich; aber diese Handlung desselben kommt nicht unmittelbar zum Bewußtsein; und es läßt daher sich nicht wohl einsehen, wie das Bild vom Dinge unterschieden werden möge. Das Ich müßte demnach wenigstens mittelbar im Bewußtsein vorkommen, und so würde eine Unterscheidung des Bildes vom Dinge möglich werden.

Das Ich kommt mittelbar im Bewußtsein vor — heißt: das Objekt seiner Tätigkeit (Produkt derselben, nur ohne Bewußtsein) wird gesetzt als Produkt durch Freiheit, als anders sein könnend. als zufällig.

Auf diese Art wird das Ding gesetzt, inwiefern das vollkommen bestimmte Bild darauf bezogen wird. Es ist da ein vollkommen bestimmtes Bild, d. i. eine Eigenschaft, z. B. die rote Farbe. Es muß ferner, wenn die geforderte Beziehung möglich sein soll, da sein ein Ding. Beide sollen synthetisch vereinigt werden durch eine absolute Handlung des Ich; das letztere soll durch die erstere bestimmt werden. Mithin muß es vor der Handlung, und unabhängig von ihr dadurch nicht bestimmt sein; es muß gesetzt sein, als ein solches, dem diese Eigenschaft zukommen kann, oder auch nicht, und lediglich dadurch, daß ein Handeln gesetzt wird, wird die Zufälligkeit der Beschaffenheit des Dinges für das Ich gesetzt. Das seiner Beschaffenheit nach zufällige Ding aber entdeckt sich eben dadurch als ein vorausgesetztes Produkt des Ich, dem nichts zukommt, als das Sein. Die freie Handlung, und die Notwendigkeit, daß eine solche freie Handlung vorkomme, ist der einzige Grund des Überganges vom Unbestimmten zum Bestimmten, und umgekehrt.

(Wir suchen diesen wichtigen Punkt noch etwas deutlicher zu machen. — In dem Urteile: A ist rot, kommt vor zuvörderst A. Dies ist gesetzt; inwiefern es A sein soll, gilt von ihm der Satz: A = A; es ist, als A, durch sich selbst vollkommen bestimmt; etwa seiner Figur, seiner Größe, seiner Stelle im Raume nach usf., wie man es sich in dem gegenwärtigen Falle denken kann; ohngeachtet, wie wohl zu merken ist, dem Dinge von welchem wir oben redeten, da es noch gänzlich unbestimmt sein soll, gar nichts zukommt, als das. daß es ein Ding ist, d. h. daß es ist. — Dann kommt im Urteile vor rot. Dies ist gleichfalls vollkommen bestimmt, d. h. es ist gesetzt, als ausschließend alle übrigen Farben, als nicht-gelb, nicht-blau[1] usw. [gerade wie oben, und wir haben daher hier ein Beispiel, was durch die vollkommne Bestimmung der Eigenschaft, oder, wie wir es auch genannt haben, des Bildes gemeint werde]. Wie ist nun in Rücksicht der roten Farbe A vor dem Urteile? Offenbar unbestimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rote zukommen. Erst durch

[1] In A ist der Bindestrich bei nicht gelb ausgefallen; B druckt: nicht gelb, nicht blau; C hat den obenstehenden Text.

das Urteil, d. i. durch die synthetische Handlung des Urteilenden vermittelst der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Kopula ist ausgedrückt wird, wird das Unbestimmte bestimmt; es werden ihm alle möglichen Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue, usw. durch Übertragung des Prädikats nicht-gelb, nicht-blau usw. = rot, abgesprochen. — A ist unbestimmt, so gewiß geurteilt wird. Wäre es schon bestimmt, so würde gar kein Urteil gefällt, es würde nicht gehandelt.)

Wir haben als Resultat unsrer Untersuchung den Satz: Wenn die Realität des Dinges (als Substanz) vorausgesetzt wird, wird die Beschaffenheit desselben gesetzt, als zufällig, mithin mittelbar als Produkt des Ich; und wir haben demnach hier die Beschaffenheit im Dinge, woran wir das Ich anknüpfen können.

Zur Beförderung der Übersicht zeichnen wir das systematische Schema vor, wonach wir uns in der endlichen Auflösung unsrer Frage zu richten haben, und dessen Gültigkeit in der Grundlage, bei Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung, erwiesen worden. — Das Ich setzt sich selbst als Totalität, oder es bestimmt sich; dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß es etwas von sich ausschließe, wodurch es begrenzt wird. Ist A Totalität, so wird B ausgeschlossen. — Nun aber ist B, so gewiß es ausgeschlossen wird, auch gesetzt; es soll durch das Ich, welches bloß unter dieser Bedingung A als Totalität setzen kann, gesetzt sein, das Ich muß demnach auch über dasselbe als gesetzt reflektieren. Nunmehr aber ist A nicht mehr Totalität; sondern es wird durch das Gesetztsein des andern selbst ausgeschlossen von der Totalität, wie wir uns in der Grundlage ausdrückten, und es ist demnach gesetzt A + B. — Über dasselbe in dieser Vereinigung muß wieder reflektiert werden, denn sonst wäre es nicht vereinigt; aber durch diese Reflexion wird es selbst begrenzt, mithin als Totalität gesetzt, und es muß ihm nach der obigen Regel etwas entgegengesetzt werden. — Inwiefern durch die angeführte Reflexion A + B gesetzt wird, als Totalität, wird es dem absolut als Totalität gesetzten A (hier dem Ich) gleichgesetzt; gesetzt, und aufgenommen in das Ich, in der uns nun

wohl bekannten Bedeutung, mithin wird ihm insofern B entgegengesetzt, und da B hier in A + B mit enthalten ist, wird B sich selbst entgegengesetzt, inwiefern es teils vereinigt ist mit A (enthalten im Ich) teils entgegengesetzt A (dem Ich). A + B wird nach der oben angegebnen, und erwiesnen Formel bestimmt durch B. — Auf A + B bestimmt durch B muß als solches, d. i. inwiefern A + B durch B bestimmt ist, reflektiert werden. — Dann ist aber, da B durch B bestimmt sein soll, auch das mit demselben synthetisch vereinigte A dadurch bestimmt; und da B und B synthetisch vereinigt sein sollen, auch das mit dem erstern B vereinigte A damit synthetisch vereinigt. Dies widerspricht dem ersten Satze, nach welchem A und B schlechthin entgegengesetzt sein sollen. Dieser Widerspruch ist nicht anders zu lösen, als dadurch, daß A ihm selbst entgegengesetzt werde; und so wird A + B bestimmt durch A, so wie es in der Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung gefordert wurde. Nun aber kann A ihm selbst nicht entgegengesetzt sein, wenn die geforderten Synthesen möglich sein sollen. Es muß demnach sich gleich, und sich entgegengesetzt sein zugleich, d. h. es muß eine Handlung des absoluten Vermögens des Ich, der Einbildungskraft, geben, durch welche dasselbe absolut vereinigt wird. — Wir gehen nach diesem Schema an die Untersuchung.

Ist A Totalität, und wird als solche gesetzt, so wird B ausgeschlossen. — Das Ich setzt sich mittelbar als Ich, und begrenzt sich insofern, inwiefern es das Bild mit absoluter Freiheit entwirft, und zwischen mehrern möglichen Bestimmungen desselben in der Mitte schwebt. Das Bild ist noch nicht bestimmt, aber es wird bestimmt; das Ich ist in der Handlung des Bestimmens begriffen. Das ist der schon oben vollkommen geschilderte Zustand, auf welchen wir uns hier beziehen. Er heiße A. (Innere Anschauung des Ich im freien Bilden.)

Inwiefern das Ich so handelt, setzt es diesem frei schwebenden Bilde, und mittelbar sich selbst, dem Bildenden, entgegen die vollkommen bestimmte Eigenschaft, von der wir schon oben gezeigt haben, daß sie umfaßt, und aufgefaßt werde

I, 574

durch das Ich, vermittelst der unmittelbaren Anschauung des Dinges, in welcher aber das Ich seiner selbst sich nicht bewußt ist. Jenes Bestimmte wird nicht als Ich gesetzt, sondern demselben entgegengesetzt, und also ausgeschlossen. Es heiße B.

B wird gesetzt, und demnach A von der Totalität ausgeschlossen. — Das Ich setzte die Eigenschaft als bestimmt, und es konnte sich, wie es doch sollte, im Bilden keineswegs als frei setzen, ohne sie so zu setzen. Das Ich muß demnach, so gewiß es sich frei bildend setzen soll, auf jene Bestimmtheit der Eigenschaft reflektieren. (Es ist hier nicht die Rede von der synthetischen Vereinigung mehrerer Merkmale in Einem Substrat, und ebensowenig von der synthetischen Vereinigung des Merkmals mit dem Substrate, wie sich sogleich ergeben wird; sondern von der vollkommnen Bestimmtheit des vorstellenden Ich in Auffassung eines Merkmals, wovon als Beispiel man sich indessen die Figur eines Körpers im Raume denken kann.) Dadurch wird nun das Ich von der Totalität ausgeschlossen, d. h. es ist sich selbst nicht mehr genug, es ist nicht mehr durch sich selbst, sondern durch etwas anderes ihm völlig Entgegengesetztes bestimmt; sein Zustand, d. i. das Bild in ihm läßt sich nicht mehr lediglich aus ihm selbst, sondern bloß durch etwas außer ihm erklären, und es ist demnach gesetzt A + B, oder A bestimmt durch B als Totalität. (Äußere bestimmte reine Anschauung.) (Überhaupt bei den gegenwärtigen Unterscheidungen, und besonders bei der jetzigen, ist wohl zu merken, daß etwas denselben einzeln Entsprechendes im Bewußtsein gar nicht vorkommen könne. Die geschilderten Handlungen des menschlichen Geistes kommen nicht getrennt vor in der Seele, und werden dafür auch gar nicht ausgegeben; sondern alles was wir jetzt aufstellen, geschieht in synthetischer Vereinigung, wie wir denn beständig fort den synthetischen Gang gehen, und von dem Vorhandensein des einen Gliedes auf das Vorhandensein der übrigen schließen. Ein Beispiel der deduzierten Anschauung würde sein die Anschauung jeder reinen geometrischen Figur, z. B. die eines Kubus. Aber eine solche Anschauung ist nicht möglich. Man kann sich keinen Kubus ein-

bilden, ohne den Raum, in dem er schweben soll, sich zugleich einzubilden, und dann seine Grenze zu beschreiben; und findet hier zugleich in der sinnlichen Erfahrung den Satz erwiesen, daß das Ich keine Grenze setzen könne, ohne zugleich ein Begrenzendes, durch die Grenze Ausgeschloßnes zu setzen.)

Auf A+B muß, und zwar in dieser Verbindung, reflektiert werden, d. h. es wird auf die Beschaffenheit, als eine bestimmte, reflektiert. Ohne dies wäre sie nicht im Ich; ohne dies wäre das geforderte Bewußtsein derselben nicht möglich. Wir werden demnach von dem Punkte aus, auf welchem wir stehen, selbst, und durch einen in ihm selbst liegenden Grund weiter getrieben (ebenso das Ich, welches der Gegenstand unsrer Untersuchung ist) und das ist eben das Wesen der Synthesis; hier liegt jenes die Unvollständigkeit verratende X, von dem oft die Rede gewesen. — Diese Reflexion geschieht, wie jede, durch absolute Spontaneität; das Ich reflektiert schlechthin, weil es Ich ist. Es wird seiner Spontaneität in diesem Handeln sich nicht bewußt, aus dem oft angeführten Grunde; aber das Objekt seiner Reflexion, inwiefern es das ist, wird dadurch Produkt jener Spontaneität, und es muß ihm das Merkmal eines Produktes der freien Handlung des Ich, die Zufälligkeit, zukommen Nun kann es nicht zufällig sein, inwiefern es als bestimmt gesetzt ist, und als solches darüber reflektiert wird, mithin in einer andern Rücksicht, die sich sogleich zeigen wird. — Es wird durch die ihm zukommende Zufälligkeit Produkt des Ich, und darin aufgenommen; das Ich bestimmt sich demnach abermals, und dies ist nicht möglich, ohne daß es sich Etwas, also ein Nicht-Ich entgegensetze.

(Hierbei die allgemeine, schon oft vorbereitete, aber nur hier recht deutlich zu machende Bemerkung. Das Ich reflektiert mit Freiheit; eine Handlung des Bestimmens, die eben dadurch selbst bestimmt wird: aber es kann nicht reflektieren, Grenze setzen, ohne zugleich absolut etwas zu produzieren, als ein Begrenzendes. Also Bestimmen und Produzieren sind immer beisammen, und dies ist es, woran die Identität des Bewußtseins sich hält.)

I, 576

Dieses Entgegengesetzte ist notwendig in Beziehung auf die bestimmte Eigenschaft; und diese ist in Beziehung auf jenes zufällig. Es ist ferner, gerade wie die Eigenschaft, entgegengesetzt dem Ich, und daher, wie sie, Nicht-Ich, aber ein notwendiges Nicht-Ich.

Aber die Eigenschaft, als Bestimmtes, und inwiefern sie dies ist, — also als etwas, gegen welches das Ich sich bloß leidend verhält, — muß von dem Ich ausgeschlossen werden, nach den obigen Erörterungen; und das Ich, wenn und inwiefern es als auf ein Bestimmtes reflektiert, wie hier geschieht, muß dasselbe von sich ausschließen. Nun schließt das Ich in der gegenwärtigen Reflexion auch noch ein anderes Nicht-Ich, als bestimmt, und notwendig, von sich aus. Mithin muß dieses beides aufeinander bezogen und synthetisch vereinigt werden. Der Grund der Vereinigung ist der, daß beide Nicht-Ich demnach in Beziehung auf das Ich Eins und ebendasselbe sind; der Unterscheidungsgrund der: die Eigenschaft ist zufällig, sie könnte auch anders sein, das Substrat aber, als solches, ist in Beziehung auf die erstere notwendig da. — Beide sind vereinigt, d. i. sie sind in Beziehung aufeinander notwendig und zufällig: die Eigenschaft muß ein Substrat haben, aber dem Substrat muß nicht diese Eigenschaft zukommen. Ein solches Verhältnis des Zufälligen zum Notwendigen in der synthetischen Einheit nennt man das Verhältnis der Substantialität. — (B entgegengesetzt B. Das letztere B ist gar nicht im Ich. — A+B ist bestimmt durch B. Das in das Ich aufgenommne an sich vollkommen bestimmte Bild mag immer bestimmt sein für das Ich; dem Dinge ist die darin ausgedrückte Eigenschaft zufällig. Sie könnte ihm auch nicht zukommen.)

Es muß reflektiert werden auf das im vorigen Geschäft ausgeschloßne B, das wir als das notwendige Nicht-Ich, im Gegensatze des im Ich enthaltnen zufälligen kennen. Es folgt aus dieser Reflexion sogleich, daß das vorher als Totalität gesetzte A+B nun nicht mehr Totalität, d. i. daß es nicht mehr das alleinig im Ich Enthaltne, und insofern Zufällige sein könne. Es muß durch das Notwendige bestimmt werden.

Zuvörderst, die Eigenschaft, das Merkmal, Bild, oder wie man es nennen will, muß dadurch bestimmt werden. Sie war gesetzt, als dem Dinge zufällig, das letztere als notwendig; sie sind demnach völlig entgegengesetzt. Jetzt müssen sie, so gewiß über beide durch das Ich reflektiert werden soll, in diesem Einen und ebendemselben Ich vereinigt werden. Dies geschieht durch absolute Spontaneität des Ich. Die Vereinigung ist lediglich Produkt des Ich; sie wird gesetzt, heißt, es wird ein Produkt durch das Ich gesetzt. — Nun wird das Ich seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt, sondern nur in dem Produkte, und vermittelst des Produkts. Die Vereinigung beider muß daher selbst als zufällig gesetzt werden; und da alles Zufällige gesetzt wird, als entstanden durch Handeln, muß sie selbst gesetzt werden, als entstanden durch Handeln. — Nun kann das, was in seinem Dasein selbst zufällig ist, und abhängig von einem andern, nicht als handelnd gesetzt werden, mithin nur das Notwendige. Auf das Notwendige wird in der Reflexion, und durch sie der Begriff des Handelns übertragen, der eigentlich nur in dem Reflektierenden selbst liegt, und das Zufällige wird gesetzt als Produkt desselben, als Äußerung seiner freien Tätigkeit. Ein solches synthetisches Verhältnis heißt das der Wirksamkeit, und das Ding in dieser synthetischen Vereinigung des Notwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, ist das wirkliche Ding.

(Wir machen bei diesem höchst wichtigen Punkte einige Anmerkungen.

1. Die soeben aufgezeigte Handlung des Ich ist offenbar eine Handlung durch die Einbildungskraft in der Anschauung; denn teils vereinigt das Ich völlig Entgegengesetztes, welches das Geschäft der Einbildungskraft ist; teils verliert es sich selbst in diesen Handeln, und trägt dasjenige, was in ihm ist, über auf das Objekt seines Handelns, welches die Anschauung charakterisiert.
2. Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier, als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, außer durch die Einbildungskraft. Welche Änderung der Ver-

stand mit jenem Produkte der Einbildungskraft vornehmen werde, läßt sich schon hier voraussehen. Wir haben das Ding gesetzt, als frei handelnd, und ohne alle Regel, (wie es denn auch wirklich, so lange der Verstand seine Handelsweise nicht umfaßt, und begreift, im Bewußtsein gesetzt wird, als Schicksal mit allen seinen möglichen Modifikationen;) weil die Einbildungskraft ihr eignes freies Handeln darauf überträgt. Es fehlt das Gesetzmäßige. Wird der gebundne Verstand auf das Ding sich richten, so wird dasselbe nach einer Regel wirken, so wie er selbst.

3. Kant, der die Kategorien ursprünglich als Denkformen erzeugt werden läßt, und der von seinem Gesichtspunkte aus daran völlig recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfnen Schemate, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen; er läßt sie demnach ebensowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derselben zugänglich sein. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objekten zugleich und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.

4. Maimon sagt über die Kategorie der Wirksamkeit dasselbe, was die Wissenschaftslehre sagt: nur nennt er ein solches Verfahren des menschlichen Geistes eine Täuschung. Wir haben anderwärts gesehen, daß dasjenige nicht Täuschung zu nennen sei, was den Gesetzen des vernünftigen Wesens angemessen ist, und nach denselben schlechthin notwendig ist, und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Wesen zu sein. — Aber der eigentliche Streitpunkt liegt im folgenden: „Mögt ihr doch immer", würde Maimon sagen, „Gesetze des Denkens *a priori* haben, wie ich euch als erwiesen zugestehe," (welches allerdings viel zugestanden ist, denn wie mag doch ein bloßes Gesetz im menschlichen Geiste vorhanden sein, ohne Anwendung, eine leere Form ohne Stoff?) „so könnt ihr dieselben auf Objekte doch nur vermittelst der Einbildungskraft anwenden; mithin muß im Geschäft der Anwendung

in derselben Objekt und Gesetz zugleich sein. Wie kommt sie doch zum Objekte?" Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie muß es selbst produzieren (wie in der Wissenschaftslehre aus andern Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfnis schon dargetan worden ist.) — Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem Geiste aber völlig widerstreitende Irrtum liegt demnach bloß darin, daß das Objekt etwas anderes sein soll, als ein Produkt der Einbildungskraft. Behauptet man dies, so wird man ein transzendenter Dogmatiker, und entfernt sich gänzlich vom Geiste der kritischen Philosophie.

5. Maimon hat bloß die Anwendbarkeit des Gesetzes der Wirksamkeit bezweifelt; er könnte nach seinen Grundsätzen die Anwendbarkeit aller Gesetze *a priori* bezweifelt haben. — So Hume. Er erinnerte: ihr selbst seid es, die ihr den Begriff der Wirksamkeit in euch habt, und ihn auf die Dinge übertragt; mithin hat eure Erkenntnis keine objektive Gültigkeit. Kant gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für den Begriff der Wirksamkeit, sondern für alle Begriffe *a priori* zu; aber er lehnt durch den Erweis, daß ein Objekt lediglich für ein mögliches Subjekt sein könne, seine Folgerung ab. Es blieb in diesem Streite unberührt, durch welches Vermögen des Subjekts das im Subjekt Liegende auf das Objekt übertragen werde. Lediglich durch die Einbildungskraft wendet ihr das Gesetz der Wirksamkeit auf Objekte an, erweist Maimon mithin hat eure Erkenntnis keine objektive Gültigkeit, und die Anwendung eurer Denkgesetze auf Objekte ist eine bloße Täuschung. Die Wissenschaftslehre gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für das Gesetz der Wirksamkeit, sondern für alle Gesetze *a priori* zu, zeigt aber durch eine nähere Bestimmung des Objekts, welche schon in der Kantischen Bestimmung liegt, daß unsre Erkenntnis gerade darum objektive Gültigkeit habe, und nur unter dieser Bedingung sie haben könne. — So geht der Skeptizismus, und der Kritizismus, jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst

I, 580

immer getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, daß der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er gibt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert; und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe meistenteils gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntnis des Dinges an sich macht, indem er zeigt, daß diese Ansprüche ungegründet sind.)

Das was wir jetzt als Äußerung der Tätigkeit des Dinges kennen, und was durch die übrigens freie Tätigkeit desselben vollkommen bestimmt ist, ist gesetzt in das Ich, und ist bestimmt für das Ich, wie wir oben gesehen haben. Demnach ist mittelbar das Ich selbst dadurch bestimmt; es hört auf Ich zu sein, und wird selbst Produkt des Dinges, weil das, dasselbe Ausfüllende und Stellvertretende, Produkt des Dinges ist. Das Ding wirkt durch und vermittelst dieser seiner Äußerung auf das Ich selbst, und das Ich ist gar nicht mehr Ich, das durch sich selbst Gesetzte, sondern es ist in dieser Bestimmung das durch das Ding Gesetzte. (Die Einwirkung des Dinges auf das Ich, oder der physische Einfluß der Lockianer, und der neuern Eklektiker, die aus den ganz heterogenen Teilen des Leibnitzischen und Lockischen Systems ein unzusammenhängendes Ganzes zusammensetzen, welcher aber von dem gegenwärtigen Gesichtspunkte aus, aber auch nur von ihm aus, völlig gegründet ist.) — Das Aufgestellte findet sich, wenn auf A + B bestimmt durch B reflektiert wird.

So kann es nicht sein, daher muß A + B bestimmt durch B wieder in das Ich gesetzt, oder nach der Formel, bestimmt werden durch A.

Zuvörderst A d. i. die in dem Ich durch das Ding hervorgebracht sein sollende Wirkung wird gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als zufällig. Demnach wird dieser Wirkung im Ich, und dem Ich selbst, inwiefern es durch sie bestimmt ist, entgegengesetzt ein notwendig in sich selbst und durch sich selbst seiendes Ich, das Ich an sich. Gerade wie oben dem Zufälligen im Nicht-Ich das Notwendige, oder das Ding an sich entgegengesetzt wurde, so wird hier dem Zufälligen im Ich

das Notwendige oder das Ich an sich entgegengesetzt, und dieses ist gerade wie das Obige Produkt des Ich selbst. Das Notwendige ist Substanz, das Zufällige ein Akzidens in ihm. — Beide, das Zufällige, und das Notwendige, müssen synthetisch vereinigt gesetzt werden, als ein und ebendasselbe Ich. Nun sind sie absolut entgegengesetzt, mithin nur durch absolute Tätigkeit des Ich zu vereinigen, welcher, wie oben, das Ich sich nicht unmittelbar bewußt wird, sondern sie überträgt auf die Objekte der Reflexion, demnach das Verhältnis der Wirksamkeit zwischen beiden setzt. Das Zufällige wird Bewirktes durch die Tätigkeit des absoluten Ich im Reflektieren, eine Äußerung des Ich, und insofern etwas Wirkliches für dasselbe. Daß es Bewirktes des Nicht-Ich sein sollte, davon wird in dieser Reflexion völlig abstrahiert, denn es kann etwas nicht zugleich Bewirktes des Ich, und seines Entgegengesetzten des Nicht-Ich sein. Dadurch wird nun ausgeschlossen vom Ich das Ding mit seiner Äußerung, und demselben völlig entgegengesetzt. — Beide, Ich und Nicht-Ich existieren an sich notwendig, beide völlig unabhängig voneinander; beide äußern sich in dieser Unabhängigkeit, jedes durch seine eigne Tätigkeit und Kraft, die wir noch nicht unter Gesetze gebracht haben, die demnach noch immer völlig frei sind.

Es ist jetzt deduziert, wie wir dazu kommen, ein handelndes Ich und ein handelndes Nicht-Ich entgegenzusetzen, und beide zu betrachten, als völlig unabhängig voneinander. Insofern ist das Nicht-Ich überhaupt da, und ist durch sich selbst bestimmt; daß es aber durch das Ich vorgestellt wird, ist zufällig für dasselbe. Ebenso ist das Ich da und handelt durch sich selbst, daß es aber das Nicht-Ich vorstellt, ist zufällig für dasselbe. Die Äußerung des Dinges in der Erscheinung ist Produkt des Dinges; diese Erscheinung, inwiefern sie für das Ich da ist, und durch dasselbe aufgefaßt wird, ist Produkt des Ich.

Das Ich kann nicht handeln, ohne ein Objekt zu haben; also durch die Wirksamkeit des Ich wird die des Nicht-Ich gesetzt: das Nicht-Ich kann wirken, aber nicht für das Ich, ohne daß das Ich auch wirke; dadurch, daß eine Wirksam-

I, 582

keit desselben für das Ich gesetzt wird, wird zugleich die Wirksamkeit des Ich gesetzt. Die Äußerungen beider Kräfte sind daher notwendig synthetisch vereinigt, und der Grund ihrer Vereinigung (das, was wir oben ihre Harmonie nannten) muß aufgezeigt werden.

Die Vereinigung geschieht durch absolute Spontaneität, wie alle Vereinigungen, die wir bis jetzt aufgezeigt haben. Was durch Freiheit gesetzt ist, hat den Charakter der Zufälligkeit; demnach muß auch die gegenwärtige synthetische Einheit diesen Charakter haben. — Oben wurde das Handeln übertragen; dies ist demnach schon gesetzt, und kann nicht abermals gesetzt werden; bleibt die zufällige Einheit des Handelns, d. i. das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in einem Dritten, das weiter gar nichts ist, noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen; und welches wir indessen einen Punkt nennen wollen.

§ 4. Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das Angeschaute im Raume.

Die Anschauung soll sein im Ich, ein Akzidens des Ich, nach dem vorherigen Paragraphen, das Ich muß demnach sich setzen, als das Anschauende; es muß die Anschauung in Rücksicht auf sich selbst bestimmen: ein Satz, der im theoretischen Teile der Wissenschaftslehre postuliert wird, nach dem Grundsatze: nichts kommt dem Ich zu, als dasjenige, was es in sich selbst setzt.

Wir verfahren hier nach dem gleichen Schema der Untersuchung, wie im vorherigen Paragraphen, nur mit dem Unterschiede, daß dort von etwas, von einer Anschauung, hier aber lediglich von einem Verhältnisse, von einer synthetischen Vereinigung entgegengesetzter Anschauungen die Rede sein wird; mithin da, wo dort auf Ein Glied reflektiert wurde, hier auf zwei entgegengesetzte in ihrer Verbindung wird reflektiert werden müssen; demnach hier durchgängig dreifach sein wird, was dort einfach war.

I. Die Anschauung, so wie sie oben bestimmt worden, d. i. die synthetische Vereinigung der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich durch das zufällige Zusammentreffen in Einem Punkte wird gesetzt, und aufgenommen in das Ich heißt nach der nun sattsam bekannten Bedeutung: sie wird gesetzt, als zufällig. — Es ist wohl zu merken, daß nichts von dem einmal in ihr Festgesetzten verändert werden darf, sondern alles sorgfältig beibehalten werden muß. Die Anschauung wird nur weiter bestimmt; aber alle einmal gesetzten Bestimmungen bleiben.

Die Anschauung X wird als Anschauung als zufällig gesetzt, heißt: es wird ihr eine andere Anschauung — nicht etwa ein anderes Objekt, eine andere Bestimmung, u. dgl. sondern, worauf hier alles ankommt, eine vollkommen wie sie bestimmte andere Anschauung = Y entgegengesetzt, die im Gegensatze mit der erstern notwendig, und die erstere im Gegensatze mit ihr zufällig ist. Y ist insofern von dem in X anschauenden Ich völlig ausgeschlossen.

X fällt als Anschauung — notwendig in einen Punkt; Y als Anschauung gleichfalls, aber in einen dem erstern entgegengesetzten, und also von ihm völlig verschiednen. Der eine ist nicht der andre.

Es fragt sich nur, welches denn die Notwendigkeit sei, die der Anschauung Y in Beziehung auf X und die Zufälligkeit, die der Anschauung X in Beziehung auf Y zugeschrieben werde. Folgende: die Anschauung Y ist mit ihrem Punkte notwendig synthetisch vereinigt, wenn X mit dem ihrigen vereinigt werden soll; die Möglichkeit der synthetischen Vereinigung X und ihres Punktes setzt die Vereinigung der Anschauung Y mit ihrem Punkte voraus; nicht aber umgekehrt. In den Punkt, in welchem X gesetzt wird, läßt sich, — so setzt das Ich — auch eine andere Anschauung setzen; in denjenigen aber, in welchem Y gesetzt ist, schlechthin keine andre, als Y, wenn X als Anschauung des Ich soll gesetzt werden können.

I, 584

Nur inwiefern diese Zufälligkeit der Synthesis gesetzt wird, ist X zu setzen, als Anschauung des Ich; und nur inwiefern dieser Zufälligkeit die Notwendigkeit der gleichen Synthesis entgegengesetzt wird, ist sie selbst zu setzen.

(Es bleibt dabei freilich die weit schwierigere Frage zu beantworten übrig, wodurch denn der Punkt X noch anders bestimmt und bestimmbar sein möge, denn durch die Anschauung X, und der Punkt Y anders, denn durch die Anschauung Y. Bis jetzt ist dieser Punkt noch gar weiter nichts[1], als dasjenige, worin eine Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich zusammentreffen; eine Synthesis, durch welche die Anschauung, und welche allein durch die Anschauung möglich wird; und so und nicht anders ist er im vorigen Paragraphen aufgestellt worden. Nun ist klar, daß, wenn der Punkt X gesetzt werden soll als derjenige, in welchem auch eine andere Anschauung sich setzen lasse, der Punkt Y aber im Gegensatze als derjenige, in welchem keine andere sich setzen lasse, beide von ihren Anschauungen sich absondern, und unabhängig von ihnen sich voneinander müssen unterscheiden lassen. *Wie* dies möglich sei, läßt sich hier freilich noch nicht einsehen; wohl aber soviel, *daß* es möglich sein müsse, wenn je eine Anschauung dem Ich zugeschrieben werden solle.)

II. Wird A gesetzt als Totalität, so wird B ausgeschlossen. Bedeutet A das durch Freiheit zu bestimmende Bild, so bedeutet B die ohne Zutun des Ich bestimmte Eigenschaft. — In der Anschauung X, inwiefern sie überhaupt eine Anschauung sein soll, wird nach dem vorigen Paragraphen ein bestimmtes Objekt X ausgeschlossen; so auch in der ihr entgegengesetzten Anschauung Y. Beide Objekte sind als solche bestimmt, d. h. das Gemüt ist in Anschauung derselben genötigt, sie gerade *so* zu setzen, wie es sie setzt. Diese Bestimmtheit muß bleiben, und es ist nicht die Rede davon, sie zu ändern.

Aber welches Verhältnis unter den Anschauungen ist, dasselbe ist notwendig auch unter den Objekten. Mithin müßte das Objekt X in Beziehung auf Y *zufällig*, dieses aber in Be-

[1] I. H. Fichte (S. W. I, 393): noch weiter gar nichts

ziehung auf jenes notwendig sein. Die Bestimmung des X setzt notwendig die des Y voraus, nicht aber umgekehrt.

Nun aber sind beide Objekte, als Objekte der Anschauung überhaupt, vollkommen bestimmt, und das geforderte Verhältnis beider zueinander kann auf diese Bestimmtheit sich nicht beziehen, sondern auf eine andere, noch völlig unbekannte; auf eine solche, durch welche etwas nicht ein Objekt überhaupt, sondern nur ein Objekt einer, von einer andern Anschauung zu unterscheidenden, Anschauung wird. Die geforderte Bestimmung gehört nicht zu den innern Bestimmungen des Objekts (inwiefern von ihm der Satz A = A gilt), sondern sie ist eine äußere. Da aber ohne die geforderte Unterscheidung es nicht möglich ist, daß eine Anschauung in das Ich gesetzt werde, jene Bestimmung aber die Bedingung der geforderten Unterscheidung ist, so ist das Objekt nur unter Bedingung dieser Bestimmtheit Objekt der Anschauung, und sie ist ausschließende Bedingung aller Anschauung. Wir nennen das Unbekannte, durch welches das Objekt bestimmt werden soll, indessen O, die Art, wie Y dadurch bestimmt ist z, die, wie X dadurch bestimmt ist, v.

Das gegenseitige Verhältnis ist folgendes: X muß gesetzt werden, als synthetisch zu vereinigend mit v, oder auch nicht; also auch v als synthetisch zu vereinigend mit X, oder mit jedem andern Objekte: Y dagegen als durch eine Synthesis notwendig mit z vereinigt, wenn X mit v vereinigt werden soll. — Indem v als zu vereinigend mit X gesetzt wird, oder auch nicht, wird Y notwendig gesetzt, als vereinigt mit z, und daraus geht zugleich folgendes hervor: jedes mögliche Objekt ist mit v zu vereinigen, nur nicht Y, denn es ist schon unzertrennlich vereinigt. So auch X ist mit jedem möglichen O zu vereinigen, nur nicht mit z, denn mit diesem ist Y unzertrennlich vereinigt; von diesem ist es dahero schlechthin ausgeschlossen.

Y und Y sind vom Ich völlig ausgeschlossen, das Ich vergißt und verliert sich selbst gänzlich in ihrer Anschauung; das Verhältnis beider also, von welchem hier die Rede ist, läßt sich

schlechterdings nicht von dem Ich ableiten, sondern es muß den Dingen selbst zugeschrieben werden — es erscheint dem Ich, als nicht abhängig von seiner Freiheit, sondern als bestimmt durch die Dinge. — Das Verhältnis war: weil z mit Y vereinigt ist, ist X davon schlechthin ausgeschlossen. Dies auf die Dinge übertragen, muß ausgedrückt werden: Y schließt X von z aus, es bestimmt dasselbe negativ. Gehe Y bis zum Punkte d, so wird X bis zu diesem Punkte, gehe es bis c, so wird X nur bis dahin ausgeschlossen, usf. Da es aber gar keinen andern Grund gibt, warum X nicht mit z vereinigt werden kann, außer den, daß es durch Y davon ausgeschlossen wird, und da das Begründete offenbar nicht weiter gilt, als der Grund, so geht X bestimmt da an, wo Y aufhört, es auszuschließen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Kontinuität zu.

Dieses Ausschließen, diese Kontinuität ist nicht möglich, wenn nicht beide X und Y in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind (welche wir hier freilich noch gar nicht kennen), und in derselben in einem Punkte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung beider nach dem geforderten Verhältnisse. Es wird demnach durch absolute Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre produziert.

III. Wird auf das ausgeschloßne B reflektiert, so wird A dadurch ausgeschlossen von der Totalität (vom Ich). Da aber B eben durch die Reflexion in das Ich aufgenommen, mithin selbst mit A vereinigt als Totalität (als zufällig) gesetzt wird, so muß ein anderes B, in Rücksicht auf welches es zufällig ist, ausgeschlossen oder demselben als notwendig entgegengesetzt werden. Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf den gegenwärtigen Fall.

Y ist jetzt, laut unsers Erweises, in Rücksicht seiner synthetischen Vereinigung mit einem noch völlig unbekannten O bestimmt; und X ist in Beziehung darauf, und vermittelst desselben gleichfalls, wenigstens negativ bestimmt; es kann nicht auf die Art, wie Y durch O, bestimmt werden, sondern nur

auf eine entgegengesetzte; es ist ausgeschlossen von der Bestimmung des Y.

Beide müssen, inwiefern sie, was hier geschieht, mit A vereinigt, oder in das Ich aufgenommen werden sollen, auch in dieser Rücksicht gesetzt werden, als zufällig. Das heißt zuvörderst, es wird ihnen nach dem im vorigen Paragraphen deduzierten Verfahren entgegengesetzt ein notwendiges Y und X, in Beziehung auf welche beide zufällig sind — die Substanzen, denen beide zukommen, als Akzidenzen.

Ohne uns länger bei diesem Gliede der Untersuchung aufzuhalten, gehen wir sogleich fort zur oben gleichfalls deduzierten synthetischen Vereinigung des jetzt als zufällig Gesetzten mit dem ihm entgegengesetzten Notwendigen. Nämlich, das im Ich aufgefaßte und insofern zufällige Y ist Erscheinung — Bewirktes, Äußerung der notwendig vorauszusetzenden Kraft Y: X das gleiche; und zwar beide Äußerungen freier Kräfte.

Welches Verhältnis zwischen Y und X als Erscheinungen ist, dasselbe muß auch zwischen den Kräften sein, die durch sie sich äußern. Die Äußerung der Kraft Y geschieht demnach völlig unabhängig von der Äußerung der Kraft X; umgekehrt aber ist die letztere in ihrer Äußerung abhängig von der Äußerung der erstern, und wird durch sie bedingt.

Bedingt sage ich, d. h. die Äußerung von Y bestimmt die Äußerung X nicht positiv, welche Behauptung in dem vorher Deduzierten nicht den mindesten Grund haben würde; es liegt nicht etwa in der Äußerung Y der Grund, daß die Äußerung X gerade so, und nicht anders ist: aber sie bestimmt sie negativ, d. h. es liegt in ihr der Grund, daß X auf eine gewisse bestimmte Art unter allen möglichen sich nicht äußern kann.

Dies scheint dem Obigen zu widersprechen. Es ist ausdrücklich gesetzt, daß X sowohl als Y sich durch freie, schlechthin uneingeschränkte Wirksamkeit äußern sollen. Nun soll, wie soeben gefolgert worden, die Äußerung von X durch die von Y bedingt sein. Wir können dies vor der Hand nur negativ erklären. X wirkt so gut, als Y, schlechthin, weil es

wirkt; demnach ist die Wirksamkeit von Y nicht etwa die Bedingung der Wirksamkeit von X überhaupt und ihrer Form nach; und der Satz ist gar nicht so zu verstehen, als ob Y X affiziere, auf dasselbe wirke, es dringe, und treibe, sich zu äußern. — Ferner, X ist in der Art und Weise seiner Äußerung völlig frei, so wie Y; also kann das letztere ebensowenig die Art der Wirksamkeit der erstern, die Materie derselben, bedingen und bestimmen. Es ist demnach eine wichtige Frage, welche Beziehung denn nun noch wohl übrig bleiben möge, in welcher eine Wirksamkeit die andere bedingen könne.

Y und X sollen beide in einem synthetischen Verhältnisse zu einem völlig unbekannten O stehen. Denn beide stehen, laut unsers Erweises, notwendig, so gewiß dem Ich eine Anschauung zugeeignet werden soll, gegeneinander selbst in einem gewissen Verhältnisse, lediglich in Absicht ihres Verhältnisses zu O. Sie müssen demnach beide selbst, und unabhängig voneinander, in einem Verhältnisse zu O stehen. (Die Folgerung ist, wie sie sein würde, wenn ich nicht wüßte, ob A und B eine bestimmte Größe hätten; aber wüßte, daß A größer sei, als B. Daraus könnte ich sicher folgern, daß allerdings beide ihre bestimmte Größe haben müßten.)

O muß so etwas sein, das die Freiheit beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört läßt, denn beide sollen, wie ausdrücklich gefordert wird, frei wirken, und in, bei, und unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt sein. Alles, worauf die Wirksamkeit einer Kraft geht (was Objekt derselben ist, die einzige Art der synthetischen Vereinigung, die wir bis jetzt kennen), schränkt durch seinen Widerstand diese Wirksamkeit notwendig ein. Mithin kann O gar keine Kraft, keine Tätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken. Es hat daher gar keine Realität, und ist nichts — Was es etwa doch noch sein möge, werden wir wahrscheinlich in der Zukunft sehen. Das oben aufgestellte Verhältnis war: Y und z sind synthetisch vereinigt, und dadurch wird X von z ausgeschlossen. Wie wir eben gesehen haben, ist diese synthetische Vereinigung des Y mit z durch eigne, freie, ungestörte Wirksamkeit der innern Kraft Y ge-

schehen; doch ist z keineswegs Produkt dieser Wirksamkeit selbst, sondern mit demselben nur notwendig vereinigt, muß daher von ihm auch unterschieden werden können. Nun wird ferner eben durch diese Vereinigung die Wirksamkeit des X und ihr Produkt ausgeschlossen von z; demnach ist z die Sphäre der Wirksamkeit von Y. — z ist, nach Obigem, nichts, denn diese Sphäre; es ist gar nichts an sich, es hat keine Realität, und es läßt sich ihm gar kein Prädikat beilegen, als das soeben deduzierte. — Ferner, z ist die Sphäre der Wirksamkeit bloß und lediglich von Y, denn dadurch, daß es als solche gesetzt wird, wird X und jedes mögliche Objekt davon ausgeschlossen. Die Sphäre der Wirksamkeit von Y oder z bedeuten Eins und ebendasselbe, sie sind völlig gleichgeltend; z ist nichts weiter, denn diese Sphäre, und diese Sphäre ist nichts anderes, denn z. z ist nichts, wenn Y nicht wirkt, und Y wirkt nicht, wenn z nicht ist. Die Wirksamkeit von Y erfüllt z, d. h. sie schließt alles andre davon aus, was nicht die Wirksamkeit von Y ist. (An eine Extension ist hier noch nicht zu denken, denn sie ist noch nicht nachgewiesen, und sie soll durch jenen Ausdruck keineswegs erschlichen werden.)

Geht z bis zum Punkte c d e usf., so ist die Wirksamkeit des X ausgeschlossen bis c d e usf. Da die letztere aber mit z lediglich darum nicht vereinigt werden kann, weil sie durch Y davon ausgeschlossen wird, so ist notwendig Kontinuität zwischen den Sphären der Wirksamkeit beider, und sie treffen in einem Punkte zusammen. Die Einbildungskraft vereinigt beides, und setzt z und — z, oder, wie wir es oben bestimmten, $v = O$.

Aber die Wirksamkeit des X soll, unbeschadet der Freiheit desselben, ausgeschlossen sein von z. Dieses Ausschließen geschieht nicht unbeschadet seiner Freiheit, wenn durch die Erfüllung des z durch Y etwas in X negiert, aufgehoben, eine ihm an sich mögliche Kraftäußerung unmöglich gemacht wird. Die Erfüllung von z durch seine Wirksamkeit muß demnach gar keine mögliche Äußerung des X sein; es muß in ihm gar keine Tendenz dafür und dahin liegen. z ist schon aus einem innern, in X selbst liegenden Grunde nicht Wirkungs-

I, 590

sphäre desselben, oder vielmehr, es liegt in X gar kein Grund, daß z seine Wirkungssphäre sein könnte; sonst würde dasselbe beschränkt, und wäre nicht frei.

Mithin treffen beide Y und X zufällig in einem Punkte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut Entgegengesetzten (nach Obigem) zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen ineinander.

IV. A + B soll bestimmt werden durch B. Bisher ist dadurch nur B bestimmt worden; aber mittelbar wird auch A dadurch bestimmt. Dies hieß oben: das, was im Ich ist, und da weiter nichts im Ich ist, als die Anschauung, — das Ich selbst ist durch das Nicht-Ich bestimmt, und das, was in ihm ist, und dasselbe ausmacht, ist mittelbar selbst ein Produkt desselben. Wir wenden dies auf den gegenwärtigen Fall an.

X ist Produkt des Nicht-Ich, und ist seiner Wirkungssphäre nach bestimmt im Ich; Y gleichfalls, beide durch sich selbst in ihrer absoluten Freiheit. Beide durch ihr zufälliges Zusammentreffen bestimmen auch den Punkt dieses ihres Zusammentreffens, und das Ich verhält dagegen sich bloß leidend.

So soll und kann es nicht sein. Das Ich, so gewiß es Ich ist, muß mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. — Oben lösten wir im allgemeinen diese Schwierigkeit auf folgende Weise: Die ganze Reflexion überhaupt auf etwas als Substanz — auf das Dauernde und Wirkende, — das dann, wenn es einmal so gesetzt ist, freilich in notwendigem synthetischen Zusammenhange mit seinem Produkte steht, und davon nicht mehr zu trennen ist — hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab. Hier wird sie gerade so gelöst. Es hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab, ob es auf Y und X als auf ein Dauerndes, Einfaches reflektieren wolle, oder nicht. Reflektiert es darauf, so muß es nach diesem Gesetze freilich Y in den Wirkungskreis z und denselben ausfüllend, und in C den Grenzpunkt zwischen dem Wirkungskreise beider setzen; aber es könnte auch nicht so reflektieren, sondern es könnte statt Y und X jedes mögliche als Substanz durch absolute Freiheit setzen.

I, 591

Um dies sich recht deutlich zu machen, denke man sich die Sphäre z und die Sphäre v als zusammenhängend im Punkte C, wie sie denn wirklich also gesetzt worden sind. Das Ich kann in die Sphäre z statt Y setzen ein a und ein b; z zum Wirkungskreise beider machen, und es teilen im Punkte g. Dasjenige, was jetzt Wirkungskreis des a ist, heiße h. Aber es ist ebensowenig genötigt in h a als unteilbare Substanz zu setzen, sondern es konnte statt desselben auch setzen e und d und demnach h im Punkte e teilen in f und k und so ins Unendliche. Wenn es aber einmal ein a und ein b gesetzt hat, so muß es ihnen einen in Einem Punkte zusammentreffenden Wirkungskreis anweisen, nach dem oben deduzierten Gesetze.

Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich muß dasselbe durch die Einbildungskraft wirklich setzen, aus dem schon oft angegebnen Grunde.

Also O wird gesetzt als ausgedehnt, zusammenhängend, teilbar ins Unendliche, und ist der Raum.

1. Indem die Einbildungskraft, wie sie soll, die Möglichkeit ganz andrer Substanzen mit ganz andern Wirkungskreisen in dem Raume z setzt, sondert sie den Raum von dem Dinge, das ihn wirklich erfüllt, ab, und entwirft einen leeren Raum; aber lediglich zum Versuche, und im Übergehen, um ihn sogleich wieder mit beliebigen Substanzen, die beliebige Wirkungskreise haben, zu erfüllen. Demnach ist gar kein leerer Raum als lediglich in diesem Übergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raums durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b c d usf.

2. Der unendlich kleinste Teil des Raums ist immer ein Raum, etwas, das Kontinuität hat, nicht aber ein bloßer Punkt, oder die Grenze zwischen bestimmten Stellen im Raume; und dieses darum, weil in ihm gesetzt werden kann, und inwiefern er selbst gesetzt wird, wirklich durch die Einbildungskraft gesetzt wird, eine Kraft, die sich notwendig äußert, und die nicht gesetzt werden kann, ohne als sich äußernd gesetzt zu werden, laut der im vorigen Paragraphen vorgenommenen

Synthesis der freien Wirksamkeit; sie kann sich aber nicht äußern ohne eine Sphäre ihrer Äußerung zu haben, die weiter auch nichts ist, denn eine solche Sphäre, laut der in diesem Paragraphen vorgenommenen Synthesis.

3. Demnach sind Intensität und Extensität notwendig synthetisch vereinigt, und man muß das eine nicht ohne das andere deduzieren wollen. Jede Kraft erfüllt (nicht durch sich selbst, sie ist nicht im Raume, und ist an sich, ohne eine Äußerung, gar nichts) aber durch ihr notwendiges Produkt, welches eben der synthetische Vereinigungsgrund der Intensität und Extensität ist, notwendig eine Stelle im Raume; und der Raum ist nichts weiter, als das durch diese Produkte Erfüllte oder zu Erfüllende.

4. Außer den innern Bestimmungen der Dinge, die sich aber lediglich auf das Gefühl (des mehrern oder mindern Gefallens oder Mißfallens) beziehen, und dem theoretischen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich sind, z. B daß sie bitter oder süß, rauh oder glatt, schwer oder leicht, rot oder weiß usf. sind, und von denen man demnach hier völlig abstrahieren muß, sind die Dinge durch gar nichts zu unterscheiden, als durch den Raum, in welchem sie sich befinden. Dasjenige also, was den Dingen so zukommt, daß es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber doch nicht zu ihrem innern Wesen gehört, ist der Raum, den sie einnehmen.

5. Aber aller Raum ist gleich, und durch ihn ist demnach auch keine Unterscheidung und Bestimmung möglich, außer unter der Bedingung, daß schon ein Ding = Y in einem gewissen Raume gesetzt, und dieser dadurch bestimmt und charakterisiert sei, und nun von X gesagt werde: es ist in einem andern Raume — (versteht sich als Y). Alle Raumbestimmung setzt einen erfüllten und durch die Erfüllung bestimmten Raum voraus. — Setzet A in den unendlichen leeren Raum; es bleibt so unbestimmt, als es war, und ihr könnt mir die Frage, wo es sei, nicht beantworten, denn ihr habt keinen bestimmten Punkt, nach welchem ihr messen, von welchem aus

ihr euch orientieren könntet. Die Stelle, welche es einnimmt, ist durch nichts bestimmt, als durch A, und A ist durch nichts bestimmt, als durch seine Stelle. Mithin ist da schlechthin keine Bestimmung als lediglich, weil und inwiefern ihr eine setzet; es ist eine Synthesis durch absolute Spontaneität. — Um es sinnlich auszudrücken: A könnte sich, für irgendeine Intelligenz, die einen Punkt, von welchem, und einen Punkt, zu welchem im Gesichte hätte, unaufhörlich im Raume fortbewegen, ohne daß ihr es bemerktet, weil für euch keine solchen Punkte da sind, sondern nur der grenzenlose, leere Raum. Für euch wird es daher immer in seiner Stelle bleiben, so gewiß es im Raume bleibt, denn es ist in ihr, absolut dadurch, daß ihr es in sie setzt. Setzet B daneben; dieses ist bestimmt, und wenn ich euch frage, wo es sei, so antwortet ihr mir: neben A; und ich bin dadurch allerdings befriedigt, wenn ich nur nicht weiter frage: aber wo ist denn A? Setzet neben B C D E usf. ins Unbedingte, so habt ihr für alle diese Gegenstände relative Ortsbestimmungen; aber ihr mögt den Raum erfüllen, so weit ihr wollt, so ist dieser erfüllte Raum doch immer ein endlicher, der zum unendlichen gar kein Verhältnis haben kann, und mit welchem es beständig fort die gleiche Bewandtnis hat, wie mit A. Er ist bestimmt, lediglich weil ihr ihn bestimmt habt, kraft eurer absoluten Synthesis. — Eine handgreifliche Bemerkung, wie mir es scheint, von welcher aus man schon längst auf die Idealität des Raums hätte fallen sollen.

6. Das Objekt der gegenwärtigen Anschauung wird, als solches, dadurch bezeichnet, daß wir es in einen Raum, als leeren Raum, durch die Einbildungskraft setzen; aber dies ist, wie gezeigt worden, nicht möglich, wenn nicht ein schon erfüllter Raum vorausgesetzt wird. — Eine abhängige Sukzession der Raumerfüllung; in welcher man aber, aus Gründen, die tiefer unten sich zeigen werden, immer wieder zurückgehen kann.

V. Die Freiheit des Ich sollte dadurch wieder hergestellt, und das Nicht-Ich (die Bestimmung des Y und des X im

I, 594

Raume) als zufällig gesetzt werden, daß das Ich gesetzt würde, als frei mit zY zu verbinden, oder auch abc usf., und dadurch, daß diese Freiheit gesetzt wurde, zeigte sich erst O als Raum. Diese Art der Zufälligkeit ist ausgemittelt, und sie bleibt; aber es ist die Frage, ob die Schwierigkeit dadurch befriedigend gelöst worden.

Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume Y X oder a b c usf. zu setzen: aber wenn es auf X als Substanz reflektieren soll, von welcher Voraussetzung wir ausgegangen sind, so muß es notwendig, laut des oben aufgezeigten Gesetzes, Y als bestimmte Substanz, und dasselbe als durch den Raum z bestimmt, setzen; es ist daher unter jener Bedingung nicht frei. Ferner ist es sodann auch in Absicht der Ortsbestimmung von X bestimmt, und nicht frei; es muß dasselbe neben Y setzen. Das Ich bleibt demnach, unter der zu Anfange des Paragraphen gemachten Voraussetzung bestimmt und gezwungen. Aber es muß frei sein: und der noch fortdauernde Widerspruch muß gelöst werden. Er läßt sich nur folgendermaßen lösen. Y und X müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt sein, außer durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume, denn beide wurden oben abgesondert von ihrem Raume, demnach gesetzt, als etwas für sich Bestehendes und für sich Unterschiedenes von jedem andern. Sie müssen noch anderweitige charakteristische Merkmale haben, kraft welcher von ihnen der Satz A = A gilt, z. B. X sei rot, Y gelb u. dgl. Nun bezieht sich die Regel der Ortsbestimmung gar nicht auf diese Merkmale, und es ist nicht gesagt, daß Y als gelbes das im Raume Bestimmte, und X als rotes das nach jenem im Raume Bestimmbare sein solle; sondern sie geht auf Y als auf ein Bestimmtes, und in keiner andern Rücksicht, auf X als auf ein Bestimmbares, und in keiner andern Rücksicht; sie sagt, daß das Objekt der zu setzenden Anschauung notwendig ein Bestimmbares sein müsse, und kein Bestimmtes sein könne, und daß ihm ein Bestimmtes entgegengesetzt werden müsse, das insofern kein Bestimmbares sein könne. Ob

eben X als anderweitig durch seine innern Merkmale bestimmtes, oder Y als durch die seinigen bestimmtes, — Bestimmbares oder Bestimmtes im Raume sein solle, bleibt dadurch gänzlich unentschieden. Und hier hat denn die Freiheit ihren Spielraum; sie muß ein Bestimmtes und ein Bestimmbares entgegensetzen; aber sie kann unter anderweitig Entgegengesetzten zum Bestimmten machen, welches sie will, und zum Bestimmbaren, welches sie will. Es ist lediglich von der Spontaneität abhängig, ob X durch Y oder Y durch X bestimmt werde.

(Es ist gleichgültig, welche Reihe im Raume man beschreibe, ob von A zu B oder umgekehrt; ob man B neben A setze, oder A neben B, denn die Dinge schließen sich im Raume wechselseitig aus.)

VI. Das Ich kann zum Bestimmten oder Bestimmbaren machen, welches es will, und es setzt diese seine Freiheit durch die Einbildungskraft auf die soeben angezeigte Art. Es schwebt zwischen Bestimmtheit und Bestimmbarkeit, schreibt beiden beides, oder, was das gleiche heißt, keinem keines zu. Aber, so gewiß eine Anschauung und ein Objekt einer Anschauung vorhanden sein soll, muß, laut dem Gesetze, von welchem wir ausgegangen sind, das Ich Eins von den beiden an sich Bestimmten zum Bestimmbaren im Raume machen.

Warum es eben X oder Y oder jedes mögliche andre als Bestimmbares setze, darüber läßt sich kein Grund anführen, und es soll gar keinen solchen Grund geben, denn es wird durch absolute Spontaneität gehandelt. Dieses nun zeigt sich durch Zufälligkeit. Nur hat man wohl zu merken, worin eigentlich diese Zufälligkeit liege.

Durch Freiheit wurde ein Bestimmbares, dessen Bestimmbarkeit als solche nach dem Gesetze notwendig ist, und welches als Objekt der Anschauung ein Bestimmbares sein muß, gesetzt; im Gesetztsein oder Dasein des Bestimmbaren liegt demnach die Zufälligkeit. Das Setzen des Bestimmbaren wird ein Akzidens des Ich, welches selbst, zum Gegensatze, gesetzt wird als Substanz, nach der im vorigen Paragraphen angeführten Regel.

VII. Gerade, wie im vorigen Paragraphen bei dem gegenwärtigen Punkte unsers synthetischen Verfahrens überhaupt, so sind auch hier Ich und Nicht-Ich völlig entgegengesetzt, und voneinander unabhängig. Innere Kräfte im Nicht-Ich wirken mit absoluter Freiheit, erfüllen ihre Wirkungssphäre, fallen zufällig in Einem Punkte zusammen, und schließen dadurch gegenseitig unbeschadet der Freiheit beider, sich aus von ihren Wirkungssphären, oder wie wir jetzt wissen, aus ihren Räumen. — Das Ich setzt als Substanz, was es will, teilt gleichsam den Raum aus an Substanzen, wie es will; bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume Bestimmten, was es in ihm zum Bestimmbaren machen wolle; oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; beide hängen durch nichts mehr zusammen, als durch den leeren Raum, welcher aber, da er völlig leer, und gar nichts weiter sein soll, als die Sphäre, in welche das Nicht-Ich frei seine Produkte *realiter*, und das Ich gleichfalls frei seine Produkte, als erdichtete Produkte eines Nicht-Ich, *idealiter* setzt, keines von beiden beschränkt, noch sie aneinander knüpft. Das Entgegengesetztsein, und dies unabhängige Dasein des Ich und des Nicht-Ich ist erklärt, nicht aber die geforderte Harmonie zwischen beiden. — Den Raum nennt man mit Recht die Form, d. i. die subjektive Bedingung der Möglichkeit der äußern Anschauung. Gibt es nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge, die Beziehung derselben aufeinander, demnach auch sogar ihre Entgegensetzung durch das Ich, unmöglich. Wir setzen unsern Weg fort, und werden auf ihm ohne Zweifel diese Form finden.

VIII.

1. Y und X in allen ihren möglichen Verhältnissen und Beziehungen untereinander, so auch in ihrem Verhältnisse zueinander im Raume, — beide sind Produkte der freien

Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-Ich. Sie sind dieses aber nicht, und sind überhaupt gar nicht für das Ich, ohne eine eigne freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite.

2. Diese Wirksamkeit beider, des Ich und Nicht-Ich, muß Wechselwirksamkeit sein, d. i. die Äußerungen beider müssen zusammentreffen in einem Punkte: der absoluten Synthesis beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunkt setzt das Ich durch sein absolutes Vermögen, und es setzt ihn, als zufällig, d. i. das Zusammentreffen der Wirksamkeit beider Entgegengesetzten ist zufällig, laut des vorigen Paragraphen.
3. So wie eins von beiden Y oder X gesetzt werden soll, muß ein solcher Punkt gesetzt werden. Es wird ein Objekt gesetzt, heißt: es wird mit einem solchen Punkte, und vermittelst seiner mit einer Wirksamkeit des Ich synthetisch vereinigt.
4. Das Ich schwebt in Rücksicht der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Y oder X frei zwischen entgegengesetzten Richtungen, heißt demnach: es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es Y oder X mit dem Punkte, und dadurch mit dem Ich synthetisch vereinigen werde.
5. Diese so bestimmte Freiheit des Ich muß gesetzt werden durch die Einbildungskraft; die bloße Möglichkeit einer Synthesis des Punktes und einer Wirksamkeit des Nicht-Ich muß gesetzt werden. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, daß der Punkt von der Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert gesetzt werden könne.
6. Aber ein solcher Punkt ist gar nichts, denn eine Synthesis der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich; mithin kann von ihm nicht alle Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert werden, ohne daß er selbst gänzlich verschwinde. Demnach wird nur das bestimmte X davon abgesondert, und dagegen ein unbestimmtes Produkt, das a b c usf. sein kann, ein Nicht-Ich überhaupt, mit ihm synthetisch ver-

I, 598

einigt; das letztere, damit er seinen bestimmten Charakter als synthetischer Punkt behalte. (Daß es so sein muß, ist aus schon oben angeführten Gründen klar. Das Zusammentreffen des X mit der Wirksamkeit des Ich, soviel als mit dem jetzt zu untersuchenden Punkte, sollte zufällig sein, und als solches gesetzt werden; das heißt offenbar soviel als, es soll gesetzt werden, als damit zu vereinigend, oder auch nicht, demnach an seiner Stelle jedes mögliche Nicht-Ich.)

7. Das Ich soll, laut unsrer ganzen Voraussetzung, den Punkt mit X wirklich synthetisch vereinigen; denn es soll eine Anschauung von X vorhanden sein, welche schon als solche, als bloße Anschauung, ohne diese Synthesis nicht möglich ist, laut des vorigen Paragraphen. Diese Synthesis nun geschieht, wie vorher erwiesen worden, mit absoluter Spontaneität ohne allen Bestimmungsgrund. Aber dadurch, daß X mit dem Punkte vereinigt wird, wird alles mögliche übrige von ihm ausgeschlossen; denn er ist der Vereinigungspunkt des Ich mit einer, als Substanz, als selbständig, einfach und frei wirkend gesetzten Kraft im Nicht-Ich; also werden mehrere mögliche Kräfte dadurch ausgeschlossen.

8. Dieses Zusammensetzen soll nun wirklich ein Zusammensetzen sein, und als solches gesetzt werden, d. i. es soll geschehen durch absolute Spontaneität des Ich, und das Zeichen derselben, die Zufälligkeit, in keiner der oben angeführten Rücksichten, sondern auch, indem die Synthesis wirklich geschieht, und wirklich alles übrige ausgeschlossen wird, an sich tragen und mit diesem Zeichen und Merkmale gesetzt werden. Dies ist nicht möglich, außer durch Entgegensetzung einer andern notwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem Punkte; und zwar nicht mit dem des X, denn von ihm wird durch diese Synthesis alles andre ausgeschlossen, sondern mit einem andern entgegengesetzten Punkte. Er heiße der Punkt c, und der mit welchem X vereinigt ist, d.

9. Dieser Punkt c ist, was der Punkt d ist — synthetischer Vereinigungspunkt der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich. Aber darin ist er dem Punkte d entgegengesetzt, daß mit dem letztern die Vereinigung betrachtet wird, als abhängig von der Freiheit; also, als auch anders sein könnend; in c aber als notwendig; sie kann nicht gesetzt werden, als anders sein könnend. (Die synthetische Handlung ist geschlossen, völlig vorbei, und sie steht nicht mehr in meiner Hand.)
10. Die Zufälligkeit der synthetischen Vereinigung mit d muß gesetzt werden, mithin muß auch die Notwendigkeit der Vereinigung mit c gesetzt werden. Es müssen demnach beide in dieser Beziehung gesetzt werden, als notwendig und zufällig in Rücksicht aufeinander. Wenn die synthetische Vereinigung mit d gesetzt werden soll, so muß die mit c als geschehen gesetzt werden; nicht aber wird umgekehrt, wenn die mit c gesetzt wird, die mit d als geschehen gesetzt.
11. Nun soll die Synthesis mit d geschehen, laut Postulats; wird sie als solche gesetzt, so wird sie notwendig gesetzt als abhängig, bedingt durch die Synthesis mit c. Nicht aber ist umgekehrt c bedingt durch d.
12. Nun soll ferner die Synthesis mit c gerade das sein, was die mit d ist, eine willkürliche, zufällige Synthesis. Wird sie als solche gesetzt, so muß ihr wieder eine andre mit b als notwendig entgegengesetzt werden, von welcher sie abhängig und durch sie bedingt ist, nicht aber umgekehrt diese durch sie. Ferner ist b das gleiche, was c und d ist, eine zufällige Synthesis; und inwiefern sie als solche gesetzt wird, wird ihr eine andre notwendige mit a entgegengesetzt, zu welcher sie sich gerade so verhält, wie sich zu ihr c und zu c d verhält; und so ins Unendliche hinaus. Und so bekommen wir eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten an-

I, 600

dern hat, der von ihm abhängig ist, ohne daß er selbst hinwiederum von ihm abhängige; kurz eine Zeitreihe.

13. Das Ich setzte sich, nach obiger Erörterung, als völlig frei, mit dem Punkte zu vereinigen, was es nur wollte; also das gesamte unendliche Nicht-Ich. Der so bestimmte Punkt ist nur zufällig, und nicht notwendig; nur abhängig, ohne einen andern zu haben, der von ihm abhängt, und heißt der gegenwärtige.

14. Demnach sind, wenn von der synthetischen Vereinigung eines bestimmten Punktes mit dem Objekte, mithin von der gesamten Wirksamkeit des Ich, die nur durch diesen Punkt mit dem Nicht-Ich vereinigt ist, abstrahiert wird, die Dinge, an sich und unabhängig von dem Ich betrachtet, zugleich (d. i. synthetisch vereinbar mit einem und ebendemselben Punkte) im Raume; aber sie können nur nacheinander, in einer sukzessiven Reihe, deren jegliches Glied von einem andern abhängig ist, ohne daß dasselbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden in der Zeit.

Wir machen hierbei noch folgende Bemerkungen:

a) Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als inwiefern sie in der Gegenwart gedacht wird. Was gestern war (man muß sich wohl transzendent ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können), ist nicht; es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, daß es gestern war. Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: gibt es denn ein Ding an sich, oder nicht? völlig gleichartig. Es ist allerdings eine Zeit vergangen, wenn ihr eine setzt, als vergangen; und wenn ihr jene Frage aufwerft, setzt ihr eine vergangne Zeit; wenn ihr sie nicht setzt, werft ihr jene Frage nicht auf, und es ist sodann keine Zeit für euch vergangen. — Eine sehr greifliche Bemerkung, welche schon längst zu den richtigen Vorstellungen über die Idealität der Zeit hätte führen sollen.

b) Aber es ist für uns notwendig eine Vergangenheit; denn nur unter Bedingung derselben ist eine Gegenwart, und nur

unter Bedingung einer Gegenwart ein Bewußtsein möglich. Wir wiederholen im Zusammenhange den Beweis des letztern, welcher eben in diesem Paragraphen geführt werden sollte. — Bewußtsein ist nur möglich unter der Bedingung, daß das Ich ein Nicht-Ich sich entgegensetze; dieses Entgegensetzen begreiflicherweise nur unter der Bedingung, daß es seine ideale Tätigkeit auf das Nicht-Ich richte. Diese Tätigkeit ist die seinige, und nicht die des Nicht-Ich, lediglich inwiefern sie frei ist, inwiefern sie demnach auf jedes andre Objekt gehen könnte, als auf dieses. So muß sie gesetzt werden, wenn ein Bewußtsein möglich sein soll, und so wird sie gesetzt, und das ist der Charakter des gegenwärtigen Moments, daß auch jede andre Wahrnehmung in ihn fallen könnte. Dies ist nur möglich unter Bedingung eines andern Moments, in den keine andre Wahrnehmung gesetzt werden kann, als diejenige, welche in ihn gesetzt ist; und das ist der Charakter des vergangnen Moments. Das Bewußtsein ist also notwendig Bewußtsein der Freiheit und der Identität; das letztere darum, weil jeder Moment, so gewiß er ein Moment sein soll, an einen andern geknüpft werden muß. Die Wahrnehmung B ist keine Wahrnehmung, wenn nicht eine andere A desselben Subjekts vorausgesetzt wird. Möge jetzt A immer verschwinden; soll das Ich zur Wahrnehmung C fortgehen, so muß wenigstens B als Bedingung derselben gesetzt werden; und so ins Unendliche fort. An dieser Regel hängt die Identität des Bewußtseins, für welche, der Strenge nach, wir immer nur zweier Momente bedürfen. — Es gibt gar keinen ersten Moment des Bewußtseins, sondern nur einen zweiten.

c) Allerdings kann der vergangne Moment und jeder mögliche vergangne Moment wieder zum Bewußtsein erhoben, repräsentiert oder vergegenwärtigt gesetzt werden, als in demselben Subjekte vorgekommen, wenn darauf reflektiert wird, daß in ihn doch auch eine andre Wahrnehmung hätte fallen können. Dann wird demselben wieder ein andrer ihm vorhergehender entgegengesetzt, in welchen, wenn in den letztern einmal eine gewisse bestimmte Wahrnehmung gesetzt

I, 602

werden soll, keine andre fallen konnte, als die, welche in ihn gefallen ist. Daher kommt es, daß wir immer, soweit wir nur wollen, ja ins Unbedingte und Unendliche hinaus, zurückgehen können.

d) Eine bestimmte Quantität des Raums ist immer zugleich; eine Quantität der Zeit immer nacheinander. Daher können wir das eine nur durch das andre messen: den Raum durch die Zeit, die man braucht, um ihn zu durchlaufen; die Zeit durch den Raum, den wir, oder irgendein regelmäßig sich fortbewegender Körper (die Sonne, der Zeiger an der Uhr, der Pendul) in ihr durchlaufen kann.

Schluß-Anmerkung.

Kant geht in der Kritik d. r. Vft. von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt *a priori* deduziert, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unsern Leser für jetzo gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREŞTI