



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Von

F. C. S.

als Princip der Philosophie

oder

über das Unbedingte

im menschlichen Wissen.

Von

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

[von]

T ü b i n g e n,

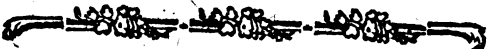
bei Jakob Friedrich Heerbrandt

1 7 9 5.

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which to reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God
 be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

Pope Essay on Man Ep. I. 17. 1s.

51395



V o r r e d e .

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Recensenten entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Recensenten dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen zu beurtheilen. Es giebt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen,

um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht „wie von einem toten Hunde,“ (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredt werde, und dann — die Logik solcher Leute ist ja bekannt — den schnellen Schluss machen, der Verfasser suche die längst widerlegten Spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für solche Leser, (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf), bemerke ich einerseits, daß

▼

daß diese Schrift gerade dazu bestimmt
seye, das nicht schon längst widerlegte
Spinozistische System in seinem Fundament
zu untergraben, oder vielmehr durch seine
eigenen Principien zu stürzen, andrerseits
aber, daß mir das Spinozistische System
mit allen seinen Irrthümern doch durch
seine kühne Konsequenz unendlich achtungs-
würdiger seye, als die beliebten Koalis-
tionssysteme unserer gebildeten Welt, die
aus den Lappen aller möglichen Systeme
zusammengeflickt, der Tod aller wahren
Philosophie werden. Zugleich räume ich
solchen Lesern recht gerne ein, daß diejeu-
igen Systeme, die nur immer zwischen Er-
de und Himmel schweben, und nicht kühn
genug sind auf den letzten Punkt alles
Wissens hinzubringen, vor den gefährlich-
sten Irrthümern weit sicherer sind, als

das System des grossen Denkers, dessen Spekulation den freisten, kühnsten Flug nimmt, alles auf Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Grösse, oder gar keine Wahrheit will: dagegen bitte ich sie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit kühn entgegenzugehen, den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinauszusetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stossen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für

Für Leser der andern Art, die durch herausgeriffene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen jedes Wort, in und ausser seinem Zusammenhange, gleichviel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdies geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen,

Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die; ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und, (sie mögen nun wahr oder falsch seyn), ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung wünschte ich dieser Schrift; erwarten kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, daß nach Kant keine neue Untersuchung der Principien möglich seye, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seyen. Jedem andern Leser — sein System seye, welches es wolle, muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wenn es das System

System des Scepticismus ist, nur durch seine Principien wahr seyn kann. Mit Leuten, die alles Interesse an Wahrheit verloren haben, läßt sich deswegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kants, die voraussetzen, daß er selbst schon die Principien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernen, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen selbst nur durch höhere Principien erklärbar seyn

)(5

muß.

muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derselben gegründet seyn könne, (was doch nothwendig der Fall seyn müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skepticismus, der durch keine bloß gefühlte Nothwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussetzen muß): daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung seyn sollen, unmbglich vor aller Synthesis vorhergehen, und also keine höhere Form der Synthesis voraussetzen können, *)

daß

*) Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil seines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken aufsert.

daß eben so wenig die untergeordnete, abgeleitete Synthesis durch Verstandesbegriffe ohne eine ursprüngliche Form, und einen ursprünglichen Inhalt, der aller Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar seye. Dieß fällt desto mehr auf, da die Kantischen Deduktionen selbst es auf den ersten Anblick verrathen, daß sie höhere Principien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig mögliche Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logischen Funktionen des Urtheilens) erschöpft zu
 has

fert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so sichtbar eingedrungenen, Kommentators den meinigen verwandt seyen.

haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltne Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit bestimmbar seyen. Ebenso lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der

Kan-

Kantischen Schriften, die man den Gegnern der kritischen Philosophie schon lange, (besonders insofern sie die Dinge an sich betreffen), hätte einräumen sollen, schlechterdings nur durch höhere Principien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur voraussetzte. Endlich gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden, die praktische scheint bey ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloß gestellt ist, dagegen, wosern das erste Princip der
 Philos

Philosophie gerade wieder ihr Letztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische, Philosophie anfängt, selbst wieder Letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Exegese der Kantischen Philosophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade bey einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und allein den Principien gemäß, die er vorausgesetzt haben muß, erklären und selbst gegen den ursprünglichen Sinn seiner Worte den noch ursprünglicheren der Gedanken, die sich nicht, wie bei den Worten oft geschehen kann,

kann, durch Zufall zusammenfanden, sondern in einer fortlaufenden Ideenreihe ihre eigene Stelle und ihre vollkommene Bestimmung durch immer höhere Principien erhalten hatten, behaupten muß. Der vorliegende Versuch nun soll diese Principien aufstellen. Ich erkenne es mit grosser Dankbarkeit, daß ich von achtungswürdigen Männern. mündlicher und schriftlicher Belehrungen, aus Gelegenheit der Abhandlung, über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, gewürdigt worden bin. Für diesen neuen Versuch aber wüßte ich mir überhaupt kein größeres Glück zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Principien; selbst die strengste Prüfung, wenn sie nur diesen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des

des Gegenstands, den sie betreffen müßte, im Verhältniß stünde. Der achtungswerthe Recensent der obangenannten Abhandlung in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12tes Stük) hat über das dort aufgestellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trifft. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folg. Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Princip ein objectives Princip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Princip von keinem höhern abhängig seyn sollte; das Unterscheidende aber des neuen Principis liegt gerade darinn, daß es gar kein Objectives Princip seyn soll. Darüber bin ich mit dem Recensenten einverstanden, daß ein objectives Princip nicht das höchste seyn

seyn könne, weil ein solches nur wieder durch ein andres Princip gefunden werden muß; die einige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Princip geben könne, das schlechterdings nicht objectiv seye, und doch die gesammte Philosophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unserm Wissen ist, nur als ein stummes Gemählde außer uns (nach Spinoza's Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, daß wir wissen: wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntniß, also das einzige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir ebendadurch, daß wir wissen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es

)(

es

es seye das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erhellte.

Dieses höchste Princip also, das als solches der folgenden Abhandlung zu Grunde liegt, muß zuerst als untauglich dazu, und entweder als falsch, oder als noch durch ein höheres bestimmbar befunden werden, ehe irgend ein Beurtheiler derselben sein Urtheil über das Ganze zu fällen befügt ist. Eine solche Beurtheilung aber kann ich freilich von einem Manne nicht erwarten, der wie der Rec. meiner obeng. Abhandlung in den philosophischen Annalen (Jan. 1795. 4tes Stück) den Inhalt der Schrift entweder übergeht oder verdreht, sich bloß an Worte hält, und dann auf gut Glück mit Spitzfindigkeit,

keit, Hypercholasticismus, trokner unfruchtbarer Spekulation u. s. w. um sich wirft. Der genannte Rec. mag nun aus der folgenden Abhandlung beurtheilen, ob die dort aufgestellten Grundsätze denn wirklich so ganz unfruchtbar und trocken sind, als er geglaubt hat, denn das sieht man jedem seiner Worte an, daß er auch nicht von weitem ahnete, wo jene Grundsätze hinführen. Aber der Schluß von dem, was Er bei diesen Grundsätzen zu denken wußte, auf den Gehalt der Grundsätze selbst, war doch offenbar für einen — fünfzehnjährigen Metaphysiker allzurash. Doch enthält die Recension selbst Data genug, aus welchen die Verwirrung des Rec., in die er durch die kleine Schrift gerathen war, psychologisch erklärbar wird.

Statt der Belehrungen, die der junge Mann von dem erfahrenen, auf seinen Lorbeeren, wie es scheint, ruhenden Metaphysiker erwarten, und von dem überall bezeugten Bedauern übel angewandter Talente und mißbrauchten Scharffsinns sogar hoffen konnte, finde ich nichts, als Deklamationen, Tiraden, die schon zu allgemein bekannt sind, als daß sie noch wirken könnten, und endlich — das letzte Mittel — Seufzer über das Spinnengebebe der neuern Philosophie, und den Mißbrauch, den „viele unsrer jungen *)
und

*) *Difficilis querulus, laudator temporis
acti
Se puero, censor castigatque minorum.
Horat.*

und scharfsinnigen Denker“ von ihren Talenten machen, die sie — man denke! — nicht auf die reellen Kenntnisse, in deren Besitz der Recensent zu seyn glaubt, sondern auf nichts als — Sylbenstechereien und Wortklaubereien noch dazu mit einer unglaublichen Emsigkeit und einem bedauerndswürdigen Eifer anwenden!!

Ueber eine solche elegische Recension wäre nun freilich genug gesagt, wenn der Rec. nur nicht nebenbei auch noch zu dem gewöhnlichen Mittel aller Klatschweiber, einen ehrlichen Menschen durch Insinuationen bei andern gehässig zu machen, gegriffen hätte; und unverzeihlich wäre es doch, wenn ich ihm nicht für diesen menschenfreundlichen Dienst Quittung stellen wollte.

)(3

wollte. „Der Verfasser, sagt der Rec. gleich anfangs, hebt damit an, daß die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt das Bedürfniß einer Urform aller Wissenschaft auch ihn haben empfinden lassen“ — (ich sage gerade das Gegentheil, daß schon die Kritik der r. V. auf eine den logischen Formen zu Grunde liegende Urform hingewiesen, sie aber nirgends bestimmt aufgestellt habe, was doch in einer vollendeten Wissenschaft geschehen müsse, da die logischen Formen unmöglich durch sich selbst, sondern nur durch etwas Höheres, durch eine ihnen gemeinschaftlich zu Grunde liegende Form alles Wissens bestimmt seyn können) — „daß Kant diesen Punkt nur zur
 Spra

Sprache gebracht habe, und Aenesidemus Zweifel und Maimon's Theorie des Denkens bewiesen, Reinhold habe den rechten Fleck in der Theorie des V. V. noch nicht getroffen," (in der That ein sehr technischer Ausdruck, der aber im Munde eines so erfahrenen Meisters unmöglich befremden kann). Herr Sichte scheine der Sache zwar näher zu seyn, aber doch sey er nicht tief genug eingedrungen — (Ich wünschte die Stelle zu sehen, wo der Rec. dieß gefunden hat. Wahrscheinlich hatte er S. 4. vor Augen, wo es heißt: die neueste Schrift des Hn. Prof. Sichte habe den Verf. um so angenehmer überrascht, je leichter es ihm geworden sey, mit den

vorgefaßten Gedanken (von der Nothwendigkeit einer Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt) in den tiefen Gang jener Untersuchung (der Fichte'schen) — wenn nicht ganz, doch vielleicht tiefer, als es ihm ohne dieß gelungen wäre, einzubringen. Also — abermals das gerade Gegentheil von dem, was der Rec. mir aufbürdet! Eine solche Verdrehung, die dem recensirten Schriftsteller eine Unbescheidenheit aufbürdet, die er gerade von sich entfernen wollte, erlaubt sich gewiß kein Rec., dem es um Wahrheit zu thun ist.

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien

pten durch vorangehende Aufzählung der
 Resultate zu bestechen, oder überhaupt
 sich gefallen zu lassen, daß man ihre Prin-
 cipien nur an dem materialen Interesse
 des gemeinen Lebens messe. Indeß, da
 ein wohlmeinender Mann denn doch in gu-
 ter Absicht die Frage thun kann, wohin
 eigentlich solche Grundsätze, die man als
 ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie
 ein blosses Eigenthum der Schule bleiben,
 oder in's Leben selbst übergehen werden,
 so kann man ihm, wenn man nur nicht
 sein Urtheil über die Principien selbst
 zum voraus dadurch bestimmen will, im-
 merhin auf die Frage antworten. Nur
 in dieser Hinsicht allein, und nur in Be-
 zug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt,
 in Ansehung der Principien, die der fol-

genden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todtte Formeln, als ebenso viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt, und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todtte Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobi's sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr Wesen, Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe vermittelte, mühsam in Begriffe zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst gegenwärtige

tige im Menschen seyn müsse: daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derselben gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die erste erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniß der Objecte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Object zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch für die Menschheit selbst gleichgültig ist, welchem Object sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objecte zum andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf man

man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagemuth der Vernunft, die Menschheit freizulassen, und den Schrecken der objectiven Welt zu entziehen; aber das Wagemuth kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: Gebt ihm theoretische Achtung für sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen

Willen der Menschen grosse Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut seyn: ebendeshwegen aber muß die Revolution im Menschen vom theoretischen Bewußtseyn seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die theoretische Ueberzeugung, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe, denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm eben so natürlich und nothwendig seyn müsse, als Erhaltung seines Daseyns: und — dahin soll ja der Mensch

Mensch kommen, daß Einheit des Willens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers, und die Einheit seines Bewußtseyns.

Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Object seye, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen, Kraft zurückbebt, und bereits das erste grosse Product jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters vorjetzt noch schonen zu wollen schien,

zur

zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objectiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die Gränzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes, und der Eingeschränktheit seines Erkenntnißvermögens seyen, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen grossen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften neue Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objectiver Wahrheit durch Ahnung der
 Freie

Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts, als in seiner Inkonsequenz, konsequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise, und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirische nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegenzueilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als konstitutives Gesetz realisiren werde: daß so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens

sens, und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren grossen Geistern vorgeschwebt hat, daß nemlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse — ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlossen hat, endlich in Einem Punkte zusammen laufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln, und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange mbglich seyn, über die Kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter auf

) (

zuschla

zuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit sind, das grosse Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften, jene grosse Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren: und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gebiehet ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die
 Meer

Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt seyn, sich zum Voraus beselben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu viel, für mich selbst zu wenig; desto größer aber ist der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es allzugroße Kühnheit war, über einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben — sie mag nun ausfallen, wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlor-

ne Mühe gewesen. Daß ein Leser, der auf Verdrehungen und Mißverständnisse ausgeht, Mängel genug finden kann, ist natürlich: daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit gewollt habe, weiß ich eben so gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben.

Tübingen, den 29. März, 1795.

U e b e r s i c h t.

- 1) Deduktion eines letzten Realgrunds unsers Wissens überhaupt, §. I.
- 2) Bestimmung desselben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann
 - a) weder in einem absoluten Object,
 - b) noch in dem durch's Subject bedingten Object, oder dem durch's Object bedingten Subject,
 - c) überhaupt nicht in der Sphäre der Objecte, §. II.
 - d) also nur im absoluten Ich gefunden werden. Realität des absoluten Ichs überhaupt, §. III.

- 3) Deduktion aller möglichen Theorien des Unbedingten a priori.
- a) Princip des vollendeten Dogmatismus, §. IV.
 - b) ——— unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. V.
 - c) ——— vollendeten Kriticismus, §. VI.
- 4) Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des obersten Grundsatzes, §. VII.
- 5) Deduktion der Form seines Besetztseyns — durch absolute Freiheit — in intellektueller Anschauung, §. VIII.
- 6) Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.
- a) Der Quantität nach — Einheit, und zwar absolute, im Gegensatz
 - aa) gegen Vielheit,

bb) gegen empirische Einheit, §. IX.

b) Der Qualität nach

aa) absolute Realität überhaupt im Gegensatz,

a) gegen die behauptete Realität der Dinge an sich, oder

β) eines objectiven Innbegriffs aller Realität, §. X.

bb) als absolute Realität auch absolute Unendlichkeit.

cc) — — — — absolute Untheilbarkeit.

dd) — — — — absolute Unveränderlichkeit. §. XI.

c) Der Relation nach

aa) absolute Substantialität, im Gegensatz gegen abgeleitete, empirische, §. XII.

- bb) Absolute Kauffalität, und zwar immanente, §. XIII. im Gegensatz
-) gegen Kauffalität des moralischen und
 - ß) des vernünftig-sinnlichen Bewußens, insofern es nach Glückseligkeit strebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückseligkeit, §. XIV.
- d) Der Modalität nach — reines absolutes Seyn im Gegensatz gegen empirisches Seyn überhaupt und zwar:
- aa) gegen empirische Ewigkeit,)
 - bb) gegen bloß logische
 - cc) oder dialektische Wirklichkeit,
 - dd) gegen alle empirische Bestimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, (Daseyn überhaupt)

ee) gegen das behauptete absolute Seyn der Dinge an sich — (im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von Idealism und Realism.)

ff) Gegen das Daseyn der empirischen Welt überhaupt. s. XV.

7) Deduktion der durch's Ich begründeten Formen aller Sezbarkeit.

a) Form der thetischen Sätze überhaupt.

b) Bestimmung derselben durch die untergeordneten Formen.

aa) Der Quantität nach — Einheit.

bb) Der Qualität nach — Bejahung.

cc) Der Modalität nach — reines Seyn (wobei insbesondre die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daseyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirk-

freiheit und Nothwendigkeit getrennt, diese aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:

- a) auf das moralische angewandt, und
 - aa) der Begriff von praktischer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,
 - ab) aus diesen Begriffen der Begriff von transscendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.
 - A) auf das theoretische Subject — in Bezug auf Zwelverknüpfung in der Welt.
-

S. I.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet, oder —

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles,

⌘

was

was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas, (wie wir es vor jetzt problematisch bezeichnen können,) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens seyn, es müßte die ganze Sphäre, die unser Wissen durchmiszt, beschreiben, und, überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen *nos, nos* unser's Wissens — als Urgrund aller Realität herrschen.

Giebt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anders Wissen gelange, und durch welches allein alles andre Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondere Art von Wissen vorauszusetzen, um zu diesem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines, wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein andres Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unser's Wissens enthält.

Die

Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist also nicht nur selbst unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt, und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste, und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anders Princip erkennbar seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens *) muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es selbst, nicht weil irgend etwas anders ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anders, sondern weil es selbst ge-

A 2

dacht

*) Man verstatte diesen hier in der allgemeinsten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, so lange das Etwas, das wir suchen, nur noch problematisch bestimmt ist.

dacht wird: sein Seyn muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein andres Denken, so wäre dieses höher als das Höchste, das sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieses Höchste selbst — das Absolute kann nur durch's Absolute gegeben werden.

Unsre Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir setzten ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das einige Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nemlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt. Unsre Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Un-
tersu

tersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

§. II.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein andres Wissen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wissen. Die Kette unsers Wissens geht von einem Bedingten zum andern: entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber ebendeshwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seyns geradezu entgegengesetzt, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar seyn muß.

Alle mögliche Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die Einzig. richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; so lange diese selbst noch nicht aufgestellt ist,

muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle mögliche Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens voraussetzen.

Das Unbedingte im Object, im Ding suchen, kann nicht heißen es im Gattungsbegriff von Ding suchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Within muß es so viel heißen, als das Unbedingte in einem absoluten Object suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist — (Princip des vollendeten Dogmatismus).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst Object des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unserß Wissens, fällt selbst in die Sphäre der erkennbaren Objecte, und kann also nicht den Realgrund alles Wissens
und

und Erkennens enthalten. Um zu einem Object, als solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anders Object haben, um von einem Object etwas zu wissen, muß ich schon vorher etwas wissen, und wenn das Princip alles Wissens im Object liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner soll (§. I.) das Unbedingte sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Object realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objects zu gelangen, muß ich aus der Sphäre des Objects hinausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu setzen. Man nehme z. B. an, daß Gott, insofern er als Object bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens seye, so fällt er ja, insofern er Object ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für

uns nicht der letzte Punkt seyn, an dem diese ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wissen, was Gott für sich selbst ist, sondern was er für uns in Bezug auf unser Wissen ist: Gott kann also immerhin für sich selbst Realgrund seines Wissens seyn, aber für uns ist er es nicht, weil er für uns selbst Object ist, also in der Kette unser Wissens selbst irgend einen Grund voraussetzt, der ihm seine eigenthümliche Stelle in dieser Kette bestimmt.

Object überhaupt bestimmt sich als solches, ebendeshwegen, weil, und insofern, als es Object ist, seine Realität niemals selbst: denn es ist nur insofern Object, als ihm seine Realität durch etwas anders bestimmt ist: ja insofern es Object ist, setzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Object ist, d. h. ein Subject.

Subject nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein schon

schon gefetztes Object bestimmbar ist. Object das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subject bestimmbar ist. Wenn also das Object überhaupt nicht das Unbedingte seyn kann, weil es nothwendig ein Subject voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines blossen Gedachtwerdens sein Daseyn bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durch's Subject bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Object, oder, da Object nothwendig Subject, Subject nothwendig Object voraussetzt, in dem durch's Object bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subject zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Ebendeshwegen, weil das Subject nur in Bezug auf ein Object, das Object nur in Bezug auf ein Subject denkbar ist, kann keines von beyden das Unbedingte enthalten: denn beyde sind wechsels-

seitig durch einander bedingt, beyde einander gleich gesetzt. Auch muß um das Verhältniß beyder zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beyde bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subject das Object allein bedinge, denn Subject ist eben so gut nur in Bezug auf ein Object, als Object nur in Bezug auf ein Subject denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Object bedingte Subject, oder das durch ein Subject bedingte Object zum Unbedingten machen wollte, ja das Subject ist selbst zugleich als Object bestimmbar, und insofern siele auch dieser Versuch, das Subject zum Unbedingten zu machen, eben so unglücklich aus, als der Andre mit dem absoluten Object angestellte.

Unsre Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählig und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Object in der Sphäre
der

der Objecte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, daß es überall nicht in der Sphäre der Objecte, und selbst nicht im Subject, das gleichfalls als Object bestimmbar ist, zu suchen seye.

§. III.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort Bedingen nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beynabe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte.

Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes
Ding

Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nemlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das Bestimmtere, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subject, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICS giebt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Object werden kann. Weiter soll es vorerst noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objectiv, d. h. vom Ich als Object beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Object werden

werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß außer aller Sphäre objectiver Beweisbarkeit liegen. Objectiv beweisen, daß das Ich unbedingt seye, hiesse beweisen, daß es bedingt seye. Beim Unbedingten muß das Princip seines Seyns und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objective Beweise, d. h. dadurch, daß man aus seiner Sphäre hinausgeht, sondern nur durch sich selbst realisirt werden. (§. I.) Sollte das Ich nicht durch sich selbst realisirt seyn, so müßte der Satz der sein Seyn ausdrücke, dieser seyn: wenn Ich bin, so bin Ich. Allein die Bedingung dieses Satzes schließt selbst schon das Bedingte in sich: die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann mich nicht unter der Bedingung

gung meines Seyns denken, ohne mich als schon seyend zu denken. In jenem Satz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt sich selbst als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist, nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst — aus absoluter Kauffalität — hervor. Ich bin! ist das Einige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt.

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deswegen, weil das Ich nur insofern durch sich selbst,

nur

nur insofern unbedingt ist, als es zugleich unbedingbar ist, d. h. niemals zum Ding, zum Object werden kann. Was Object ist, erwartet seine Existenz von etwas, das ausser der Sphäre seines blossen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn gesetzt werde, denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d. h. insofern es ist. Wir können also auch nicht sagen: Alles, was denkt ist, denn dadurch würde das Denkende als Object bestimmt, sondern nur Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß sobald wir das, was niemals Object werden kann, zum logischen Object machen, und Untersuchungen darüber anstellen wollen, diese Untersuchungen eine ganz eigne Unfaßlichkeit haben müssen. Denn es ist als Object schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hülfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objecte gebunden sind,

und, eben so fremd ist, als das Ich, das niemals zum Object werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können.)

Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben. *) Jedoch, wenn es
zugleich

*) Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beyspiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als Object bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des bedingten Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Object, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Object bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich nothwendig, so muß ich als
ler.

zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesammte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein Regressus möglich seyn, d. h. ich muß, selbst vom un-
ter

terdings annehmen, daß Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens seye, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloß als Ich, sondern auch als Object bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, für sich selbst gar kein Object, sondern nur Ich ist. Beyläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als bloß künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, muß auch sagen können: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie nicht als identisch mit meinem Ich, sondern in Bezug auf dieses als Object bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Daseyn eines Objects ein widersprechender Begriff ist.

tersten bedingten Satz, zum Unbedingten aufsteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten herabsteigen kann.

Man mag also in der Reihe der bedingten Sätze heraus nehmen, welchen man will, so muß er im Regressus auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beispiele zurückzukehren, der Begriff von Subject auf das absolute Ich leiten. Gäbe es nemlich kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von Subject, d. h. der Begriff des durch ein Object bedingten Ichs der höchste. Allein, da der Begriff von Object eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein andres, das seinen Begriff schlechthin ausschließt, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subject bestimmbar seyn, das nur in Bezug auf ein Object, also nicht mit Ausschließung desselben denkbar

bar ist; mithin muß der Begriff von Object selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subject auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Object entgegengesetzt ist, alles Object ausschließt. Denn, sezet, es sey ein Object ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem andern Sezen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt seye, so kann jenes ursprünglich gesetzte Object, nicht als Object, d. h. als dem Ich entgegengesetzt bestimmt werden, weil dem, das nicht gesetzt ist, nichts entgegengesetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Object kein Object, d. h. jene Annahme hebt sich von selbst auf. Oder sezet, es sey zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Object, also ein Subject ursprünglich gesetzt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst: denn, wo kein absolutes Ich gesetzt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich, vor allem Object, so gäbe es auch kein Object, wodurch das Ich als schon

aufgehoben gesetzt werden könnte. (Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekommt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten, (Unbedingbaren,) sondern nur durch dieses, in der Entgegensetzung gegen dasselbe, als bedingt gesetzt werden, ist also, da es nur als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding d. h. unbedingt ist, denkbar.) — Das Object selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich entgegengesetzte, als Nicht — Ich, bestimmbar: und die Begriffe von Subject und Object sind selbst Bürgen des absoluten, unbedingbaren Ichs.

S. IV.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt ist, so muß sich der ganze Inhalt alles Wissens durch das Ich selbst, und durch Entgegensetzung gegen das Ich bestimmen lassen: und so muß man auch alle mögliche Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nemlich das Ich das absolute ist, so kann das, was nicht Ich ist, nur im Gegensatz gegen das Ich, also nur unter Voraussetzung des Ich's bestimmt werden, und ein schlechthin gesetztes, nicht entgegengesetztes Nicht — Ich ist ein Widerspruch. Wird hingegen das Ich nicht als das absolute vorausgesetzt, so kann das Nicht — Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich gesetzt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Die beyden Extreme sind Dogmatismus und Criticismus. Princip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht — Ich,

Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht — Ich, und mit Ausschließung alles Nicht — Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beyden liegt das Princip des durch ein Nicht — Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht — Ichs.

1.) Das Princip des Dogmatismus widerspricht sich selbst (S. I.), denn es setzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also bey dem Dogmatismus durch Konsequenz, (das erste Erforderniß einer wahren Philosophie), nichts, als daß das, was nicht Ich ist, Ich, das was Ich ist, Nicht — Ich werde, wie dies auch bey Spinoza der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht — Ich sich selbst Realität geben, und ausser der blossen Entgegensetzung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht — Ich liegen könne, und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch sel-
nen

nen Begriff des Absoluten gefehlet, dieses geradezu in ein absolutes Object, gleichsam als ob er voraussetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darinn von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht — Ich gesetzt werden müsse. Dabey aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Konsequenz so strenge, als sie vielleicht kein einziger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plötzlich, daß er — gleichsam wider seinen Willen, durch die bloße Macht seiner Kühnen, vor keiner Folge aus angenommenen Grundsätzen zurückbehebenden Konsequenz, das Nicht — Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht — Ich herabsetzte. Die Welt ist bey ihm nimmer Welt, das absolute Object nimmer Object; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegen-

wärtig. Sein System kann daher überall und bey unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den grossen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, wäre — für Ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, daß er die Idee von absoluter Substanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung voraussetze. Aber freylich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein letztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdeklar seyn muß, anzudringen. — Der Erste, der es einsah, daß Spinoza's Irrthum nicht in jener Idee, sondern darin liege, daß er sie ausserhalb alles Ich's setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

§. V.

2.) Das System, das vom Subject, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Object denkbaren Ich ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Criticismus ist, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip seyn soll, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Principis weiter nachzugehen.

Man setze — freylich etwas schnell — voraus, das oberste Princip aller Philosophie müsse eine Thatsache ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatsache etwas, das ausser dem reinen, absoluten Ich, (also in der Sphäre des Besdingten), liegt, so mußte nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatsache seyn? — Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? — war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objecte war, nun

thun konnte? — Eine Erscheinung? — Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? (z. B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt wurde.) Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Princip der Thatsache seyn sollte, keine andre Erscheinung mehr voraussetze? — Oder ein Ding an sich? Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an sich ist das vor allem Ich gesetzte Nicht — Ich. — (Die Speculation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom Einen fürs Ich, vom Andern fürs Nicht — Ich entschieden, so müssen die Systeme beyder ganz gleich fortgehen: was der Eine vom Ich behauptet, muß der Andre vom Nicht — Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechseln können, wenn man nur beym Einen statt des Ichs Nicht — Ich, beym Andern statt des Nicht — Ichs

Ich's Ich setzt, wo man dieß nicht ohne Schaden des Systems thun könnte, müßte einer von beyden inkonsequent gewesen seyn.)—
Erscheinung ist das durch's Ich bedingte Nicht — Ich.

Soll nun das Princip aller Philosophie eine Thatsache, und das Princip dieser ein Ding an sich seyn, so ist ebendadurch alles Ich aufgehoben, es giebt kein reines Ich mehr, keine Freyheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es ist ursprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht — Ich absolut gesetzt ist, so wie umgekehrt, wenn das Ich absolut gesetzt ist, alles Nicht — Ich ursprünglich aufgehoben, und als bloße Negation gesetzt wird. (Das System, das vom Subject d. i. vom bedingten Ich ausgeht, muß also nothwendig ein Ding an sich, voraussetzen, das jedoch in der Vorstellung, d. h. als Object nur in Bezug auf das Subject, d. h. als Erscheinung vorkommen kann

kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichste von allen ist.)

Soll das letzte Princip jener Thatsache eine Erscheinung seyn, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Princip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und alle Philosophen, die ein Nicht — Ich zum Princip ihrer Philosophie machten, erhoben dasselbe zugleich zu einem absoluten, unabhängig von allem Ich gesetzten Nicht — Ich, d. i. zu einem Ding an sich.

Befremdend würde es also allerdings seyn, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freyheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philosophie eine Thatsache seyn müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussetzen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philosophie ein Nicht — Ich seyn müsse.

(Diese

(Diese Folge ist nothwendig. Denn das Ich ist nur als Subject, d. h. bedingt gesetzt, kann also nicht das Princip seyn. Also muß entweder zugleich mit diesem Princip, insofern es das höchstmögliche seyn soll, alle Philosophie aufgehoben, oder das Object als ursprünglich, und unabhängig von allem Ich gesetzt vorausgesetzt, das Ich selbst also als nur im Gegensatz gegen ein absolutes Etwas setzbar, d. h. als absolutes Nichts bestimmt werden.)

Allein jene Philosophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht — Ich zum Princip der Philosophie, aber der Begriff von Thatsache sollte deshalb nicht aufgegeben werden. Um sich aus dem Dilemma, das sie vor sich sahen, herauszuhelfen, mußten sie also zwar das Ich, aber nicht das absolute, sondern das empirisch — bedingte als Princip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philosophie — ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten sie

ſie eine Thatſache, denn daß das empiriſche Ich Princip einer Thatſache ſey, wer wollte das läugnen?

Allein freylich konnte man ſich damit nur eine Zeitlang zufrieden ſtellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht — Ich zum Princip der Philoſophie hatte. Denn, daß es gleich viel iſt, ob ich von dem durch's Nicht — Ich bedingten Ich, oder von dem durch's Ich bedingten Nicht — Ich ausgehe, leuchtet von ſelbſt in die Augen. Auch iſt gerade das durch's Nicht — Ich beſtimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas ſpäter, kommen muß, ja, worauf alle Philoſophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philoſophen das durch's Nicht — Ich bedingte Ich auf dieſelbe Weiſe erklären, wenn ſie nicht vor dieſer Thatſache, (dem Bedingtſeyn des Ichs), etwas Höheres, worüber ſie verſteker Weiſe uneinig ſind,

sind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht — Ichs aufstellen; was nun nichts anders mehr seyn kann, als entweder ein nicht durch's Ich bedingtes absolutes Nicht — Ich, oder ein nicht durch's Nicht — Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war ebendadurch schon als aufgehoben gesetzt, daß das Subject als Princip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man consequent seyn wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsatzes, d. h. alle Philosophie aufgegeben, oder ein absolutes Nicht — Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Princip (s. IV.), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchste seyn sollte, mußte, es mochte sich hinwenden, wo es wollte, auf Widersprüche stoßen, die auch nur durch Inconsequenz und prekäre Beweise einigermaßen verflekt werden konnten. Und so wäre denn freylich, wenn die Philosophen einmal über dieses

dieses Princip, als das höchste, einig gewesen wären, Friede in der philosophischen Welt entstanden: denn über die bloße Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und, so wie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatsache einer Bestimmung des Ichs durchs Nicht — Ich, und des Nicht — Ichs durchs Ich, (denn weiter wäre man durch bloße Analyse nicht gekommen), synthetisch zu erklären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesetzt.

Anmerkung.

Diesen Versuch, das empirisch — bedingte, (im Bewußtseyn vorkommende), Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermassen Reinhold gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften

verra-

verrathet, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche grosse Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glüklichen Vorblit auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bey seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrük-

E

te:



te: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt keine andere, als diese ist, wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein Nicht — Ich schlechthin entgegenzusetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, so lange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verf. der Theorie des Vorstellungsvermögens durch Aufstellung des Grundsatzes des Bewußtseyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der
 Abstrak.

Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist, denn alle Abstraktion.

§. VI.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. Dieses als das Einige Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unserß Wissens als die absolute alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, daß dieses selbst schlechtthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht — Ich ihm entgegengesetzt, ja daß Philosophie selbst möglich werde, denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch bedingten Ich *).

§ 2

Jene

*) Das Wort empirisch wird gewöhnlich in

Jene nemlich geht um diesen Widerstreit zu lösen, von Syntheseß zu Syntheseß fort, bis zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht—Ich gleich gesetzt wird, (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte

einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht—Ich steht, selbst das Ursprüngliche, im Ich selbst, gegründete, Entgegensetzen eines Nicht—Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. Keim ist, was ohne allen Bezug auf Objecte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objecte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objecte (nicht durch sie) möglich ist. — Empirisch das, was durch Objecte möglich sind.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch, bedingte Ich seyn, (worrinn im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen,) so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nemlich strebt, Ich und Nicht — Ich gleich zu setzen, also das Nicht — Ich selbst zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit Ausschliessung alles Nicht — Ichs — beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Causalität, und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts auffer dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten: es ist aber weder Erscheinung, noch Ding an sich, weil es überhaupt kein

Ding, sondern schlechtlin Ich, und blosses Ich ist, das alles Nicht — Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen, und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts mehr bedingt seyn. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dieß ist nichts, als das durch Freiheit bestimmte. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit!

S. VII.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige bestimmt, was für sich selbst schlechterdings nicht Object, und für etwas außer ihm weder Object noch Nichtobject, d. h. gar nichts seyn kann, was also seine Realität nicht, wie die Objecte durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein durch sich selbst erhält. Dieser Begriff

griff des Ichs ist auch der Einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr als bloße Entwicklung desselben.

Ist das Ich nicht sich selbst gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur weil es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d. h. schlecht hin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht durch sich selbst gesetzt seyn, d. h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es nicht ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität seyn.

Nur das, was durch sich selbst ist, giebt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlecht hin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden nicht bloß

durch seine Identität, sondern durch etwas
 auſſer derſelben beſtimmt iſt. Gäbe es aber
 nicht etwas, das nur durch ſich ſelbſt iſt, deſ-
 ſen Identität einzige Bedingung ſeines Seyns
 iſt, ſo wäre auch überall nichts identiſch mit
 ſich ſelbſt; denn nur das, was durch ſeine
 Identität iſt, kann allem andern, was iſt,
 Identität verleihen; nur in einem Abſolu-
 ten, durch ſein Seyn ſelbſt als identiſch Ge-
 ſetzten, kann alles, was iſt, zur Einheit ſei-
 nes Weſens kommen. Wie ſollte überhaupt
 etwas geſetzt werden, wenn alles Sez-
 wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes,
 Unwandelbares anerkannt würde, in welchem
 und durch welches alles Sez-
 wandelbarkeit erhielte: was ſollte es hei-
 ſen, etwas ſetzen, wenn alles Sezen, alles
 Daſeyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort
 ſich ins Unendliche zerſtreute, und nicht ein
 gemeinſamer Punkt der Einheit und der Be-
 harrlichkeit wäre, der nicht wieder durch ir-
 gend etwas anders, ſondern nur durch ſich
 ſelbſt

selbst, durch sein blosses Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Centrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht, alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur insofern zu, als es im Ich gesetzt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität ($A = A$) erst durch das absolute Ich begründet. Gienge diese Form ($A = A$) dem Ich selbst voran, so könnte A nicht das im Ich, sondern nur das ausser dem Ich gesetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objecte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Object stehen. Das Ich wäre nicht das Absolute, sondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Ob-

selbst, durch sein bloßes Sein abwärts herab
tät erhalten hätte, nur als ~~...~~
Dasens im Centrum seiner ~~...~~
sammeln, und alles, was ~~...~~
se seiner Macht ~~...~~

Nur das Ich als ~~...~~
ist, Einheit und ~~...~~
Identität kommt nur ~~...~~
und diesem nur ~~...~~
gesetzt ist.

Darhin ~~...~~
tät ($A = A$) ~~...~~
gründet. ~~...~~
Ich selbst ~~...~~
Ich, sondern ~~...~~
setze ausdrücken.



1
st
des
heit
ective
st; so
n wol
se, be
Bedin
reihett
il sie
wan
läßt.
inso
ist ist,
mö

jecte, (den Modificationen des allein identischen absoluten Nicht — Ichs), untergeordnet.

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein blosses Seyn, als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz so ausgedrückt wird:

Ich bin Ich, oder: Ich bin!

§. VIII.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es unbedingt ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es schlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es bloß durch seine Unbedingtheit ist, so würde es ebendadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbare Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widersprüche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das

voraus-

vorausgesetzte Prädikat vereinigt wären, vorausgesetzte.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als blosses Ich setzt. Diese Freiheit läßt sich positiv bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht — Ich ausschliessenden, Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objective Freiheit zu, weil es gar kein Object ist; so wie wir das Ich als Object bestimmen wollen, zieht es sich in die kleinste, beschränkteste Sphäre, und unter die Bedingungen des Wechsels zurück — seine Freiheit und Selbstständigkeit verschwindet, weil sie sich nicht in Schranken fassen, nicht im wandelbaren Kreis des Wechsels zerstreuen läßt. Object ist nur durch Object und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, mög.

möglich — Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objectiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch positiv bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Seyen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. — Negativ bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht — Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all' euer Bewußtseyn möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nimmer reines absolutes

Intes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Object geben, und daß es also noch viel weniger selbst Object werden kann? — Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht — Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt; *) (oder fühlt ihr euch wirklich frei beim

*) Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich entgegenguzusetzen. Diese Form der Entgegenguzsetzung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegenguzsetzung des Nicht — Ichs. Es ist nemlich dem Ich nothwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich setzt, zugleich alles Nicht — Ich sich entgegenguzzusetzen, was nicht möglich ist, ohne das Nicht — Ich selbst zu setzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegenguz-

beim Selbstbewußtseyn?) Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich,
und

gegesezte ausschliessen, ohne es sich entgegensetzen: es würde überhaupt alles sich schlechthin gleich setzen, also wo es setzt, nichts als seine Realität setzen; es würde also in ihm auch kein Streben vorhanden seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtseyns u. s. w. Das empirische Ich ist also nur durch die ursprüngliche Entgegensetzung bestimmt, also ausser dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht — Ich. Es kündigt sich nicht durch das blosses: Ich bin; sondern durch das: Ich denke, an, d. h. es ist nicht durch sein blosses Seyn, sondern dadurch, daß es Etwas, daß es Objecte denkt. Um
nem

und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung eben ~~so~~ ~~nothwendig~~, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer ~~Jch~~ würde

nemlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle andere Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also ausser dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sonderu verschwindet, so wie man Objecte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, ist ihm also durch etwas ausser ihm gesetztes, durch Objecte bestimmt, sein Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objective Formen — als ein Daseyn — bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objecte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn ~~es nicht~~ ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit mit dem Nicht — Ich erreichen, so schlägt euch dies immer fehl, ihr mögt sie dadurch begreifen, oder widerlegen wollen; denn eben darinn besteht sie, daß sie alles Nicht — Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objecten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niederer's, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Object werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, al-

so

so nur in einer solchen, die gar kein Object anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellectuellen Anschauung bestimmbar seyn. — Wo Object ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Object ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellectuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellectueler Anschauung bestimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellectuale Anschauung gelaugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirischbedingte Ich, und das Nicht — Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weiß es eben so, daß diese intellectuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdieß eben so wenig als die abso-

D

Iute

lute Freiheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Object voraussetzt, intellectuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Object hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß eben so sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objective Realität zu geben, was nichts anders hiesse, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freiheit; mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn.

S. IX.

Das Ich ist schlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein blosses Seyn, sondern durch die Wirklichkeit seiner Theile. Es wäre bedingt nicht bloß durch sich selbst, durch sein blosses Seyn, (d. h. es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle einzelne Theile der Vielheit, weil, wofern einer derselben aufgehoben

ben

ben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dieß widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin (§. VIII.) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit — nichts als Ich schlechthin seyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich auffer dem Ich geben, so müßten diese verschiedene Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellectualer Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich, (gar nicht durch Zahl bestimmbar,) seyn; mithin fele das Ich auffer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst,

Denn dieses ist gar nicht als Object bestimmbar (§. VII.) — also ausser dem Ich, was nichts anders hiesse, als das Ich selbst aufheben (daß.) —. Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht von einander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt, (alle unendlich,) sind. Denn sie wären als verschieden von einander bestimmt, entweder durch ihren bloßen Begriff, was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas ausser ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals unge reimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenige, die von keinem Ich als dem empirischen wissen, (das doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings ungreiflich ist), die sich noch nie zur intellectu-

alen

alen Anschauung ihres Selbst's erhoben haben, müssen diesen Satz, daß das Ich nur Eines seye, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit seye, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch eine unendliche Sphäre, (eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine), in dieser, endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empirische Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig für einander Ich und Nicht — Ich seyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar seye.

Eben so wenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner absoluter Einheit (unitas), denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete

Einheit, (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs), denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas), so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz ausser der Sphäre der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht — eines, nicht — vieles im empirischen Sinne, d. h. beides widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur ausserhalb aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetzten Sphäre. — Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen Gattungsbegriff voraus, unter dem es, als das einzige seiner Art begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische) Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es ist nur seinem Daseyn, nicht seinem Wesen nach Eines. Allein das Ich
ist

ist gerade nicht seinem Daseyn, (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem blossen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff stehen. — Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefaßte, sondern absolute Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nimmer für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer

griffe fallen. Denn alles demonstribare setz
etwas schon demonstribirtes, oder das höchste
nicht mehr demonstribare voraus. Wer also
das Absolute demonstribiren will, hebt es eben
dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle
absolute Identität u. s. w.

A n m e r k u n g.

Man könnte die Sache auch wohl umkeh-
ren. „Eben weil das Ich nichts allge-
meines ist, kann es nicht Princip der
Philosophie werden.“

Soll die Philosophie vom Unbedingten aus-
gehen, was wir jetzt voraussetzen, so
kann sie von nichts Allgemeinem aus-
gehen. Denn das Allgemeine ist be-
dingt durch das Einzelne, und ist nur
in Bezug auf bedingtes (empirisches)
Wissen überhaupt möglich. Deswegen
auch das consequenteste System des Dog-
matismus, das Spinozistische, sich gegen
nichts

nichts stärker erklärt, als dagegen, daß man die einzige, absolute Substanz für ein *Ens rationis*, für einen abstrakten Begriff halte. Spinoza setzt das Unbedingte ins absolute Nicht — Ich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, eben so wenig in ein einzelnes existirendes Ding: vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Festigkeit — wenn man anders diesen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen, *) und erklärt, daß

D 5

wer

*) Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinoza's Lehre S. 179. ff. Noch gehören zu diesen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II. Prop. XL. Schol. und S. 467. seiner Briefe. Hier sagt er: „Cum multa sint, quæ nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* & al. si quis talia ejusmodi
notio-

wer Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein blosses Abstractum halte, keine Ahndung von seinem Wesen habe. Freilich begreift, man nicht, wie das Nicht — Ich ausser aller numerischer

notionibus, quæ duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat.*“ Man muß, um diese Stelle zu verstehen, wissen, daß er die abstrahirten Begriffe für blosser Producte der Einbildungskraft hielt. Die transcendentalen Ausdrücke, (so nennt er die Ausdrücke, *Ens, Res* u. s. w.), sagt er, entstehen daher, daß der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrücken schuldig ist, und also, wenn er mit allzuvielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders, als verworren, und ohne alle Unterscheidung — alle zusammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Eben so erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Mensch, Thier u. s. w. — Man
ver.

rischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht — Ich, er hatte das Nicht — Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

Leib,

vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine *Abh. de intellectus Emendatione*, in den *Opp. posth.* — Die niedrigste Stufe der Erkenntnis ist ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchste — reine intellectuelle Anschauung der unendlichen Attribute der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntnis des Wesens der Dinge. Dies ist der höchste Punkt seines Systems. Bloße verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrthums: intellectuelle Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. — „*Quid*, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik. Prop. XLIII. Schol., *quid idea vera clarius & certius dari*

Leibniz soll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen seyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist. Aber gewiß ist es, daß seine Schüler von diesem Begriff ausgingen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

(Frage: Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilierte Harmonie? — Wie die theoretische Vernunft dem Kriticismus zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht — Ich wird, so muß sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht — Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft muß

dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam & tenebras manifestat, ita veritas norma sui & falsi est" — Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das 'Es *est*, *est*' unserß bessern Lebens? —

muß dem Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ich, dem Dogmatismus ~~zufolge~~ zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Nicht—Ich gehen. Es wäre interessant, ein consequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschieht es noch.)

... „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Seyn; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — Kurz das Unauflöbliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“

S. X.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität auserhalb
des

des Ichs geben, so würde sie mit der im Ich gesetzten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesetzt ist. Gäbe es also eine Realität ausser dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinstimmte, so müßte diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte Eine Realität des Ichs, die ausser ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität des selben enthalten, d. h. es würde ein Ich ausser dem Ich geben, was (§. IX.) unger reimt ist. — Würde aber jene Realität ausser dem Ich seiner Realität widerstreiten, so würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was unger reimt ist. (Wir sprechen vom absoluten Ich. Dieses soll Innbegriff aller Realität seyn, und alle Realität soll ihm gleich gesetzt,
d. h.

d. h. seine Realität sehn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten. — Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Satz nemlich wäre freilich sehr bald widerlegt, wenn entweder ein vor allem Ich gesetztes Nicht — Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht — Ich als absolutes Nicht — Ich realisirbar, kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bisherigen Philosophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht — Ich fallen.

Ding an sich nemlich wäre entweder das vor allem Ich gesetzte Nicht — Ich; allein es ist schon bewiesen, daß ein vor allem Ich gesetztes Nicht — Ich schlechterdings keine Realität habe, ja nicht einmal denkbar seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst realisirt, und nur in der Entgegensetzung

gegen

gegen das Ich, und zwar nicht gegen das bedingte, (denn dieses ist nur Korrelatum des Object's), sondern gegen das absolute Ich denkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit schlechthin entgegengesetzte Nicht—Ich in seiner blossen Entgegensezung. Nun ist es zwar richtig, daß das Nicht—Ich ursprünglich dem Ich schlechthin, und bloß als solches entgegengesetzt wird, *) weßwegen auch das ursprüngliche
Nicht—

*) Insofern das Nicht—Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, setzt es das Ich nothwendig voraus. Aber die Entgegensezung selbst geschieht schlechthin, so gut als das Sezen des Ich's: ebendeshwegen aber ist das der Realität schlechthin entgegengesetzte nothwendig absolute Negation. Daß das Ich sich ein Nicht—Ich entgegengesetzt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als

Nicht — Ich kein bloß empirischer, abstrahirter Begriff seyn kann, (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d. h. das Daseyn eines

als davon, daß es sich selbst schlecht hin setzt. Aber ursprünglich kann überhaupt nichts, noch viel weniger aber etwas schlecht hin entgegengesetzt werden, wie doch geschieht, ohne daß zuvor etwas schlecht hin gesetzt ist. Das Ich könnte also selbst nicht endlich werden, wäre es nicht zuvor als unendlich gesetzt. — Der zweite Grundsatz der Wissenschaft, der das Nicht — Ich dem Ich schlecht hin entgegensezt, erhält insofern seinen Inhalt, (das Entgegengesetzte), schlecht hin, seine Form aber, (das Entgegensetzen selbst), ist nur durch den ersten Grundsatz bestimmbar. — Der zweite Grundsatz soll aber nicht aus dem ersten analytisch hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht — Ich hervorgehen, vielmehr findet ein Progressus von Theses zu Antithesis, und

E von

etnes Nicht — Ich vorausgesetzt werden), eben so wenig ein allgemeiner Begriff a priori; (denn es ist zwar nicht schlechthin gesetzt, aber schlechthin entgegengesetzt, muß also, als ein Entgegengesetztes, in der Qualität seines Entgegengesetztseyns eben so absolut (entgegengesetzt) seyn, als das Ich gesetzt ist.) Dieses ursprüngliche Entgegensezen des Nicht — Ich schlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, sich ein absolutes Nicht — Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus sich anstellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht — Ich vor allem Ich nicht entgegengesetzt, sondern schlechthin gesetzt zu denken, so wäre ihm

von da zu Synthesis statt. Es wäre freylich nicht zu begreifen, wie die gesammte Wissenschaft auf Einen Grundsatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam eingeschachtelt wäre; allein diß hat auch, so viel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

ihm doch selbst das bloße Denken eines absolut-gesetzten Nicht — Ich unmöglich gewesen, hätte ihm nicht das absolut-entgegengesetzte vorgeschwebt, dem er dann überdies noch unvermerkt diejenige Realität lieb, die nicht dem schlechthin entgegengesetzten, sondern dem im Ich gesetzten Nicht — Ich zukommt.

Jenes schlechthin entgegengesetzte Nicht — Ich nemlich ist zwar nicht schlechterdings undenkbar, wie das schlechthin (d. i. vor allem Ich) gesetzte Nicht — Ich, aber es hat als solches schlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es ist eben deswegen, weil es dem Ich schlechthin entgegengesetzt ist, nur als bloße Negation, als absolutes Nichts gesetzt, von dem sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. So wie wir ihm Realität mittheilen wollen, versetzen wir es aus der bloßen Sphäre des absoluten Entgegensezens in

die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesezten. Entweder ist es nemlich dem Ich schlechthin entgegengesetzt, also absolutes Nicht — Ich, d. h. absolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nimmer schlechthin entgegengesetzt, sondern bedingt, ins Ich gesetzt, d. h. es hört auf, Ding an sich zu seyn.

Will man also das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht — Ich Ding an sich nennen, so geht das recht gut an; sobald man nur unter Ding an sich absolute Negation aller Realität versteht; will man ihm aber als schlechthin entgegengesetztem Nicht — Ich Realität beylegen, so ist dieß nur durch eine Täuschung der empirischen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht — Ich nur in der Qualität seines Geseztseyns im Ich zukömmt. Da nemlich dem ursprünglich entgegengesetzten Nicht — Ich schlechterdings keine Realität, sondern bloße

Nega-

Negation, weder reines noch empirisches
 Seyn, sondern gar kein Seyn, (absolutes
 Nichtseyn), zukünftig, so muß es, wenn es
 Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlecht-
 hin entgegen, sondern in ihm selbst gesetzt
 seyn. Insofern nemlich das Ich sich ur-
 sprünglich ein Nicht — Ich entgegensezt,
 (dasselbe nicht bloß ausschließt, wie das
 absolute Ich), sezt es sich selbst als aufgeho-
 ben. Da es aber zugleich sich selbst schlecht-
 hin sezen soll, so sezt es hinwiederum das
 Nicht — Ich als schlechtlin aufgehoben = o.
 Sezt es also das Nicht — Ich schlechtlin, so
 hebt es sich auf, sezt es sich schlechtlin, so
 hebt es das Nicht — Ich auf — und doch
 sollten beide gesetzt seyn. Dieser Widerspruch
 ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das
 Ich sich das Nicht — Ich gleich sezt. Allein
 dem widerstrebt die Form des Nicht — Ichs.
 Mitlin kann es dem Nicht — Ich nur Rea-
 lität mittheilen, es kann das Nicht — Ich
 nur sezen als Realität, verbunden mit Ne-
 gation.

gation. Das Nicht — Ich hat also so lange keine Realität, als es dem Ich nur entgegengesetzt d. h. reines, absolutes Nicht — Ich ist, sobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich gesetzt werden, d. i. es muß aufhören, reines Nicht — Ich zu seyn. Um es nemlich in sich feybar zu machen, (was nothwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch gesetzt seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des ursprünglich entgegengesetzten Nicht — Ichs; mithin ist die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht — Ich nur durch Synthesis beider möglich, und aus dieser übertragener Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht — Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die Kategorien, durch welche allein das ursprüngliche Nicht — Ich Realität erhält,

erhält, (vorstellbar wird), ebendeshwegen aber aufhört, absolutes Nicht — Ich zu seyn.

Mithin ist die Idee von Ding an sich schlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich gesetztes, noch durch das dem Ich ursprünglich entgegengesetzte Nicht — Ich zu realisiren. Aber eben so leicht könnte der Satz, daß im Ich alle Realität enthalten sey, umgestossen werden, wenn die theoretische Idee eines objectiven, ausser dem Ich vorhandenen Innbegriffes aller Realität realisirbar wäre. Wir räumen es selbst ein, daß das Ende aller theoretischen Philosophie Ende des absoluten Ichs, und die höchste Synthesis, durch welche die theoretische Vernunft den Widerstreit zwischen Ich und Nicht — Ich zu lösen versucht, irgend ein X ist, in welchem diese beide Realitäten, das Ich, und das im Ich gesetzte Nicht — Ich, als einem Innbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses X als etwas ausser dem Ich, also = Nicht — Ich, aber

ebensowohl als etwas auffer dem Nicht — Ich, also = Ich bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Innbegriff aller Realität = Ich = Nicht — Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Innbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte, mißlungene, bis auf's äußerste Extrem getriebene Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht — Ich beizulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines objectiven Innbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst dadurch entstanden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht — Ich als Innbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn
 wäre

wäre dieß nicht der Fall, so könnte das Nicht — Ich eine vom Ich unabhängige, und mit der Realität des Ichs zugleich setzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen Widerstreit zwischen beiden, also wäre auch keine Synthesis, und kein objectiver Innbegriff, kein *δοξασιον* widerstreitender Realität nothwendig. Ebenso wäre ohne jene Voraussetzung, daß das absolute Ich Innbegriff aller Realität sey, keine practische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht — Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität, d. h. als Innbegriffs aller Realität seyn muß. *)

E 5

Ent.

*) Man kann sich die Sache versinnlichen: — Das Absolute Ich beschreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieser wird nun erst eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengesetzt, (nicht nur ausgeschlossen), die alle Negation befaßt, (absolutes Nicht

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begrenzt werden, als entweder durch eine

Rea.

Nicht — Ich). Diese Sphäre ist also schlecht hin = 0; jedoch erst dann, wann die absolute Sphäre der Realität schon beschrieben ist, und nur im Gegensatz gegen diese möglich. Denn absolute Negation bringt sich nicht selbst hervor, sondern ist nur im Gegensatz gegen absolute Realität bestimmbar. Eine unendliche Sphäre ausser einer, vorher gesetzten, gleichfalls unendlichen, ist schon ein Widerspruch, und ihr Geseztseyn ausser dieser schließt es schon in sich, daß sie absolute Negation seyn muß. Denn wäre sie dieß nicht, so wäre sie nicht ausser jener unendlichen Sphäre, sondern siele mit ihr zusammen. Die absolute Sphäre des Nicht — Ichs also, wenn sie bloß schlecht hin gesetzt würde, müßte

Realität auſſer ihm, was (ſ. X.) unmöglich iſt, oder durch eine Negation auſſer ihm, was abermals unmöglich iſt, ohne es ſelbſt vorher als ſchlechthin nichtbeſchränkt zu

müſſte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere auſſer ihr. Aber eben deſwegen müſſte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht — Ichs aufheben, weil jene als unendlich geſetzt iſt. Und doch ſollen beide geſetzt ſeyn. Mithin bleibt zunächſt nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht — Ichs in ſeine Sphäre zu ziehen, denn ſie ſoll geſetzt werden, und Sezen überhaupt iſt nur im Ich möglich. Allein dem widerſtrebt die absolute Negation dieſer Sphäre, mithin iſt ſie nur mit Negation in jener ſetzbar. Alſo wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn ſie in die unendliche Sphäre der Realität geſetzt werden ſoll, eine endliche Sphäre der Realität

zu setzen, da Negation als solche nur im Gegensatz gegen ein Absolutes bestimmbar ist; oder durch sich selbst, dann wäre es nicht schlechthin, sondern unter Bedingung einer

Gränze

alität d. h. sie ist nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben setzbar. Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz aufgehoben, aber es ist nothwendig, daß Negation, d. h. Schranke in sie gesetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre streben, selbst die unendliche in sich zurückzuziehen, und sich zum Mittelpunkt der gesammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit so gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was sich widerspricht. Ist nun der Widerstreit zwischen Ich — und Nicht — Ich in der höchst möglichen Synthesis (Ich = Nicht — Ich) ausgedrückt, so bleibt, um ihn zu lösen, nichts mehr übrig, als

gänz-

Gränze gesetzt, was abermals unmöglich ist.
 — Das Ich muß schlechthin unendlich seyn. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich seyn. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d. h. durch seine Attribute unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich, (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungereimt ist: im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören,

gänzliche Zerstörung der endlichen Sphäre, d. h. Erweiterung derselben bis zum Zusammenfallen mit der Unendlichen. (praktische Vernunft).

ren, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht absolute Realität. Das Ich ist also untheilbar. Ist es untheilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts auffer sich verändert werden kann (§. VIII.), so mügte es durch sich selbst verändert werden, also mügte ein Theil des selben den andern bestimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich aber soll immer sich selbst gleich, und absolute aufferhalb alles Wechsels gesetzte Einheit seyn.

§. XII.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich auffer dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und auffer dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. VIII.) und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. — Ohne Realität ist nichts, nun ist

ist keine Realität auffer dem Ich, also ist nichts auffer dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, blosses Accidens des Ichs.

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objectiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andre Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deswegen, weil Ich nichts, gar nichts, als blosses Ich ist, weil es nur insofern ist, als es nur für sich selbst, und für alles, was auffer ihm ist, nichts, gar nichts ($= 0$) d. h. gar kein Object ist: denn es ist blos, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt. —

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: setze es so hoch

hoch als du willst, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, dein Ich ist, und dein Ich nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst setzt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr *Εἶ ναι ναι* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen hat. Auf meinem Ich ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg, und alles, was ist, ist nichts.

An

A n m e r k u n g.

Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Substantialität des Nicht — Ichs die höchste des absoluten Ichs messen. Oder glaubt ihr, daß ihr den Urbegriff der Substantialität im Nicht — Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht — Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht — Ich, dessen Urform Vielheit ist, zur Identität erheben, und dem Ich gleichsam assimiliren. Damit es nicht als Nicht — Ich, d. h. als Vielheit mit eurem Ich zusammenfalle, setzt es eure Einbildungskraft in den Raum: damit aber euer Ich, indem es, um die Synthese zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerstreut wer-

F

de,

de, setzt ihr die Vielheit selbst in Wechsel (Succession), und für jeden Punkt des Wechsels wider dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Subject; so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst, und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Object — eine übertragene (gleichsam getlehene) Substantialität, die aber ebendeshalben nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übertragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Daseyn ein

ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst bestehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar seye. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen — (denn, solange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf die mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein bloß abstrahirter Begriff) — als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt, und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel beharrende, sondern um das außer aller

ler Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit gesetzt zu thun sey, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. s. w. Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt.

§. XIII.

Wenn auffer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, d. h. sich gleich setzen. Alles, was es setzt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit seyn. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich selbst zu setzen.

Wollen wir das Seyende, weil wir kein anders Wort haben, Ursache, und eine Ursache, die nichts auffer sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, immanente Ursache nennen, so ist das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist. Was also ist, ist nur da

Dadurch, daß es Realität hat. Sein Wesen (essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seyns, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d. i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist nur im Ich. (Wer alle diese Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir selbst späterhin kommen müssen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er sich die Mühe hätte ersparen können, und daß der Widerspruch, der die hier aufgestellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philosophie ist. Doch wird er einräumen, daß vor der Analytischen These, und beide vor der Synthetischen vorhergehen müssen).

 §. XIV.

Die höchste Idee, welche die Kausalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht. Denn das Ich bringt sich selbst hervor, setzt alle Realität in sich selbst, und vernichtet alles Entgegenstrebende schlechthin durch absolute Selbstmacht.

Kann man das Reine mit empirischem Masse messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, so suchet die Schuld eures Mißverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur weit darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Kausalität der absoluten Substanz. Die absolute Macht der einzigen Substanz ist ihm das Letzte, ja viel mehr

mehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit; denn ihr Handeln selbst ist Gesetz: kein Wille, denn sie handelt, aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine ausser ihr vorhandene Realität, (ein Gut; eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht. *)

§ 4

Dies

*) Eth. L. I. Prop. XXXI. — Prop. XXXII. Deus non agit *ex ratione boni*, sed *ex naturæ suæ perfectione*. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum pertinere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum facto subicere. — Prop. XXXIII. Dei *potentia* est *ipius essentia*.

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinoza's fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesetzen ausser sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seyns, durch ihr Seyn selbst, als solches, handelt, erhoben hätte, und andrerseits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Umding seyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nimmer Wille, nimmer Tugend, nimmer Weisheit, nimmer Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

A n

A n m e r k u n g.

Freilich hat Kant von Moralität und verhältnismäßiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzweck gesprochen. Aber er wußte, es selbst am besten, daß Moralität ohne höhern Endzweck selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze, und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als Annäherung zu demselben denkbar seye. Eben so vermied er überall sich über das Verhältniß von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glückseligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema seye, durch welches die praktische Vorstellbarkeit des Nicht—Ich vermittelt werde *),

§ 5

also

*) Da das Nicht—Ich Gegenstand eines Strebens des Ich werden soll, so muß

also nicht zum (letzten) Endzweck gehören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht — Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Vernichtung desselben, als Nicht

muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gesteigert werden. Allein, da das Nicht — Ich als Nicht — Ich Gegenstand dieses Strebens seyn soll, so kann dadurch nur sinnliche d. h. imaginirbare Unbedingtheit, d. h. Erhebung des Nicht — Ichs selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit erreichbar ist, entstehen.

Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückseligkeit entsteht also ursprünglich durch eine bloß theoretische Operation. Praktisch vorgestellt aber ist sie nichts als nothwendige Zusammenstimmung des Nicht — Ichs mit dem Ich, und da diese Zusammenstimmung eine unend-

— Ich, durch absolute Selbstmacht geht,
 daß demnach das Streben nach empiri-
 scher Glückseligkeit (als einer durch Na-
 tur bewirkten Uebereinstimmung der Ob-
 jecte

unendliche Aufgabe für das Ich ist,
 bleibt sie selbst in praktischer Bedeutung
 eine Idee, die nur in unendlichem Fort-
 schritt realisiert wird. Aber in praktischer
 Bedeutung ist sie auch ganz identisch
 mit dem letzten Endzweck des Ichs, und
 insofern, da Moralität stufenweise Un-
 näherung zum letzten Endzweck ist, kann
 sie freilich als das, nur durch Moralität
 realisierbare, mit Moralität immer in
 gleichem Verhältniß stehende, vorgestellt
 werden. Und in dieser Bedeutung allein
 kann Kant Glückseligkeit im Verhältniß
 mit Moralität gedacht haben. Man kann
 empirische Glückseligkeit, als zufällige
 Uebereinstimmung der Objecte mit un-
 serem Ich erklären. Empirische Glücks-
 eligkeit kann also unmöglich als im Zu-
 sammenhang mit Moralität gedacht wer-
 den. Denn diese geht nicht auf zufäl-
 lige,

secte mit dem Ich) selbst unvernünftig sey, ohne vorauszusetzen, daß das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre seye *), daß wir also in's Unendliche
fort

lige, sondern auf nothwendige Uebereinstimmung des Nicht — Ichs mit dem Ich. Keine Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische nothwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bei Kant, so oft von Glückseligkeit die Rede war, immer empirische Glückseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, so viel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen Systems gezeigt hat, das empirische Glückseligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zusammenhang, sondern bloß durch äussere Causalität verbunden vorstellt.

*) Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht — Ichs

fort streben müssen, nicht glücklich zu werden, sondern der Glückseligkeit gar nimmer zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

Das

Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objecte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders, denn Uebereinstimmung des Nicht — Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angeeignen läßt.



* * *

Das absolute Ich nemlich fordert schlecht-
hin, daß das endliche Ich ihm gleich
werde, d. h. daß es alle Vielheit und
allen Wechsel in sich schlechtthin zernich-
te. Was für das endliche, durch ein
Nicht—Ich beschränkte, Ich, moralis-
ches Gesetz ist, ist für das unendliche
Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit
und in seinem blossen Seyn gegeben.
Das unendliche Ich ist bloß insofern,
als es sich selbst gleich, als es durch sei-
ne bloße Identität bestimmt ist; es soll
nicht erst sein Seyn bloß durch Identi-
tät mit sich selbst bestimmen. Das un-
endliche Ich also kennt gar kein Moral-
gesetz, und ist seiner Kaussalität nach bloß
als absolute, sich selbst gleiche, Macht
bestimmt. Aber moralisches Gesetz, ob-
gleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit
statt findet, hat doch selbst keinen Sinn
und Bedeutung, wenn es nicht als End-
zweck

zweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein blosses Naturgesetz *) des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muß jenes als Befordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§. VII.), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Befordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist dem

*) Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

demnach dieses: Seye absolut — identisch mit dir selbst. *)

Alein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subject, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgezet des endlichen Ich:

*) Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Form der Identität untergeordnete Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heißt es: seye schlechthin Eines. Der Qualität nach: seye alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit frey. — Der Modalität nach: sey dich ausser aller Sphäre des Daseyns, seye dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. s. w.)

Ich: Seye identisch, widerstrebt nemlich das Naturgesetz desselben Ich, kraft dessen es nicht — identisch, d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral. und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nemlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz in seiner ganzen Verfinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjectiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz schließt schon alle subjective Formen (alle Formen, die nur dem durch Objecte bedingten Ich angehören), aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diesem Gesetz aber wider-

G

stre

streben eben jene Formen schlechthin; mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nimmer als Formen des Subjects, (des Endlichen), sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden. *) (Durch

*) Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der Quantität nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, setz Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch Erhebung derselben zur Einheit: also ist jener Ausdruck identisch mit diesem: Erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität.) Der Qualität nach: werde Realität schlechthin! (was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: Erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gieb dir eine Realität, die ins Unendliche fort (in der Zeit) nie aufgehoben werden kann).

— Der

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einzige Ewige, aber

§ 2

eben-

— Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Kausalität — abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also ebensoviel, als: mache die passive Kausalität in dir identisch mit der activen, (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Kausalität in dir ist, zugleich active, und was active ist, passive werde). Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich ausser alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

ebendestwegen muß das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesetzt ist, in sich als werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mitthün kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht — Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung,

tung, als einer Welt, d. h. als eines Innbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht — Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht — Ich, in praktischer absolutes Ich, das alles Nicht — Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also ausser demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als ausser dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden.

* * *

Aus diesen Deductionen erhellt, daß die Kausalität des unendlichen Ichs schlech- terdings nicht als Moralität, Weisheit

u. s. w. sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht — Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daß also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Verknüpfung, nur in Bezug auf ein höheres Gesetz des Seyns, das im Gegensatz gegen das Gesetz der Freiheit, Naturgesetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenige mit diesen Deductionen nicht zufrieden seyn, die das Ziel unser moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu setzen bemüht sind — auch nicht diejenige, die an den Kantischen Buchstaben und an den einigen Punkt ihres empirischen Systems, den er scheinbar noch übrig ließ, schon wieder eine so grosse Menge von Postulaten der Glückseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückseligkeit nicht
als

als identisch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moralischen Vernunft gehören kann, und doch nur dieser Forderungen erlaubt sind; — eben sowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntnis, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt (Gott u. s. w.) wieder als etwas ausser dem Ich, als Object aufstellen könne, als ob nicht, was Object ist, möge es nun zum Object geworden seyn, wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Object, d. h. erkennbar werden müßte. (Was nur Object ist, muß auch erkennbar seyn, im Kantischen Sinne des Worts, d. h. sinnlich anschaulich, und durch Katego-

rien denkbar. — Siehe unten). —
 Freilich führt nach Kant das Ueberfinn-
 liche in der theoretischen Philosophie auf
 Widersprüche, weil diese alles Absolute
 (alles Ich) vernichtet; freilich führt nach
 ebendenselben die praktische Philosophie
 in's überfinnliche Gebiet, weil sie umge-
 kehrt alles theoretische vernichtet, und
 das, was allein intellectual angeschaut
 wird (das reine Ich), wiederherstellt.
 Aber da wir nur durch Wiederherstel-
 lung des absoluten Ichs in die über-
 finnliche Welt kommen, was wollen wir
 dann in ihr anders, als nur das Ich,
 wieder finden? — also keinen Gott, als
 Object, überhaupt kein Nicht — Ich,
 keine empirische Glückseligkeit u. s. w.
 blosses reines absolutes Ich!

S. XV.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Be-
 dingung und Einschränkung. Seine Urform
 ist

ist die des reinen, ewigen Seyns: von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird seyn, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders, denn nur durch sein Seyn schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also ausser aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellectualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltne, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objecte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (*aeternitas*), d. i. von einem Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Wortes (*aeternitas*), ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser

widerstrebt das Daseyn des Nicht — Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transcendente Einbildungskraft durch das Daseyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit vereiniget. *)

Allein

*) Der Gang aller Synthesiß ist der, daß sie, was im absolut Gesezten absolut gesetzt ist, im Entgegengesetzten bedingt (mit Einschränkung) setzt. So ist das Nicht — Ich in seiner ursprünglichen Entgegensezung absolut, deswegen aber auch als schlechthin = 0 gesetzt, denn ein unbedingtes Nicht — Ich ist ein Widerspruch, d. h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht — Ich in der Synthesiß Realität, verliert aber eben dadurch seine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität, mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So ist das Nicht — Ich ursprünglich ausserhalb aller Zeit gesetzt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin = 0; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesezt.

Allein diese empirische Ewigkeit, (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar), ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übertragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.

A n m e r k u n g.

1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektueller Anschauung, aber nicht relative, empirische, sondern

Gesetzseyn ausser aller Zeit, und wird in bestimmte Zeit, durch eine neue Synthese endlich in alle Zeit gesetzt, d. h. die absolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht — Ich, sofern es Realität durchs Ich erhält, empirische Ewigkeit.

dem absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch. bedingten) Subjects, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz nicht — ewig, d. i. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existierend. *)

2. Nun

*) Eth. L. V. Prop. XXIII. Schol. — „*æternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos æternos, esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante*

2. Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimm-

ten

ante corpus extitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus *corporis* essentiam sub *æternitatis specie* involvit æternam esse, *Et hanc ejus existentiam tempore definiri s. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri*, quatenus actualement corporis existentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam *tempore* determinandi, easque sub *duratione* concipiendi.”

Eben so stark erklärt er sich auch in seinen Briefen gegen diese Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, so wie überhaupt gegen alle Vermischung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empirischen Existenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467

ten wir das Ich bloß als das, was schlechterdings niemals Object werden kann. Wollten wir also vom Ich als Object etwas aussagen, so würden wir allerdings in einen dialektischen Schein verfallen. Denn insofern es Object einer blossen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und insofern es überhaupt Object wäre, müßten wir, um es als solches zu realisiren, allerdings auf eine objective Anschauung hinausgehen, was schlechterdings nothwendig auf Widersprüche führte.

Allein wir haben das Ich selbst bloß dadurch bestimmt, daß es schlechterdings nicht Object werden könne: wir haben ferner gezeigt, daß es eben so wenig eine blosser Idee seyn kann, daß also hier die einzig mögliche intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Ebendeshwegen be-

haupt

haupte Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objective Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus blossen Begriffen unmöglich seye, hat Kant schon dadurch angedeutet, daß er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist, *) als vor allen Begriffen vorhergehend, und sie nur, gleichsam als Behikel, begleitet.

*) Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objecte also nicht dadurch, daß es überhaupt denkt, sondern dadurch, daß es nur sich selbst denkt. Ebendeshwegen konnte Cartesius mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d. h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben.

gleitend aufgestellt hat. - Will man aber, daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, sondern selbst alle Philosophie geläugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontanität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freiheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst. mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Längnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daseyn eines empirisch. bedingten Ich nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ich's erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht — Ich, d. h. aus dem Princip aller Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mit hin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine bestimmte, sondern alle Phi
loso

osophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1.) nichts weniger, als transcendente Behauptung, so wenig als der praktische Uebergang in's überfinnliche Gebiet transcendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transcendent ist, die das Ich überfliegen will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transcendent, wenn sie über das Ich hinausginge, d. i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Object bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Object sey, und daß es also unabhängig von allem Nicht—Ich, ja sogar alles Nicht—Ich ursprünglich ausschließend, sein Seyn in sich selbst habe,

Ich

Ich

sich selbst hervorbringe. In der transcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht — Ich bedingte, also selbst zum Object gewordene Ich als Object einerseits und doch andererseits als Ich, d. h. als absolute Substanz zu realisiren. Das absolute Ich aber realisirt sich selbst; ich darf, um zu seinem Sein zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich ebendadurch als der Einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialsätzen. Der ganze Paralogismus der transcendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was bloß dem absoluten Ich zukommt, durch ein Object realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs, und

Realis

Realisirung des absoluten Nicht — Ichs (= Ich), d. i. des Dings an sich).

„Ich denke, Ich bin!“ das sind lauter analytische Sätze. Aber die transcendente Dialektik macht das Ich zum Object, und sagt: was denkt, ist, was als Ich gedacht wird, ist Ich. Dies ist ein synthetischer Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt, als Nicht — Ich gesetzt wird. Ein Nicht — Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2.) edensowentig gleichbedeutend mit dem logischen Ich. Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logisches Subject und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung mein Ich sich als absolute Realität ausserhalb aller Zeit hervorbringt.

§ 2

Wenn

Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtseyn enthaltne Subject bezeichnen. Allein dieses logische Subject ist doch selbst nur durch die Einheit des absoluten Ichs möglich. (Rein empirisches Ich wird in Wechsel gesetzt, damit es aber doch wenigstens im Wechsel sich gleich bleibe, strebt es die Objecte selbst, durch die es in Wechsel gesetzt wird, zur Einheit zu erheben — (Kategorien) — und bestimmt durch die Identität seines Strebens die Identität seines Daseyns, als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Princips der Vorstellungen). Die Einheit des Bewußtseyns bestimmt also nur Objecte, kann aber nicht hinwiederum das Ich, als Object bestimmen: denn als reines Ich kommt es im Bewußtseyn gar nicht vor, und, käme es darinn vor, so könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich

Ich

Ich werden; als empirisches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur in der Einheit der Apperception, und bloß in Bezug auf Objecte. Ich denke! ist blosser Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektueller Anschauung, wie der Satz: Ich bin! sondern nur in Bezug auf Objecte, d. i. nur empirisch bestimmbar. Es ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erscheinung, noch als Ding an sich, (also überhaupt nicht als Ding), aber eben so wenig als absolutes Ich, sondern nur als Princip eines in der blossen Einheit des Denkens bestimmten, also ausser dem Denken alle Realität verlikerenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewusstseyns enthaltne

Ich, einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandne Einheit eines absoluten Ichs' begreiflich. Denn giebt es kein absolutes Ich, so begreift man nicht, wie ein Nicht — Ich ein logisches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen solle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht — Ich möglich seyn solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht, das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genöthigt fühlt, das Nicht — Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bei Spinoza der Fall war.) Denn es giebt schlechterdings nichts Denkbareß für mich ohne Ich, wenigstens ohne logisches Ich, und logisches Ich kann unmöglich durch Nicht — Ich, also nur durch absolutes Ich hervorgebracht seyn.

Wenn also vom absoluten Ich die Rede ist, so reden wir

1.) nicht vom logischen Ich, denn dieß ist

bleib

blos in Bezug auf Object denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objecte zu erhalten. Eben deswegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2.) Eben so wenig vom absoluten Subject in der transcendentalen Dialektik, wodurch das logische Subject, das ursprünglich nichts als blos formales Princip der Einheit des Denkens, blosses Korrelatum der Apperception ist, als Object realisiert werden soll, was sich unmittelbar widerspricht. Das dialektische Subject entsteht durch bloße Abstraktion: und durch die paralogistische Voraussetzung, daß das Ich im Bewußtseyn als unabhängig vom Bewußtseyn bestimmbares Object denkbar seye. Dadurch unterscheidet sich das dialektische Ich ebensowohl vom logischen als

vom reinen Ich. Denn keines von diesen beiden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Princip der Einheit des Denkens, (und also der Abstraktion selbst), dieses ist höher, denn alle Abstraktion, und nur durch sich selbst setzbar.

Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Object, sondern bloßes Ich in intellektueller Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, „daß ihm außer unserer Idee etwas entspreche,“ der weiß nicht, was er fordert, denn 1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisirt es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisirt zu werden. Denn, sollte es auch realisirbar seyn, so würde die Handlung selbst, durch die es realisirt werden sollte,

te, es schon voraussetzen, d. h. seine Realisirung, als eines außer sich selbst gesetzten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst — nicht als Object, aber als Ich realisiert.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Princip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich als Object, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß insofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkbare Realität. *) — Oder soll das Princip aller

H 5.

Phl.

*) Dadurch fällt der Satz des Bewußtseyns als Princip der Philosophie von selbst. Denn

Philosophie ein Nicht—Ich seyn, so muß man eben damit auf alle Philosophie Verzicht thun. Denn Nicht—Ich selbst ist ursprünglich gar nicht, als nur im Gegensatz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das absolute Ich keine Realität hat.

3. Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf

Denn es zeigt sich, daß durch ihn weder Object noch Subject anders als bloß logisch bestimmt sind, daß er also wenigstens, so lange er höchstes Princip seyn soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Satz des Bewußtseyns stärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bei der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber eben so auffallend ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benützten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort: Seyn, das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes *), als
ob

*) In der theoretischen Philosophie soll Gott als Nicht — Ich realisiert werden, hier ist also jener Ausdruck an seiner Stelle. Dagegen er in der praktischen
Phl.

ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Partheien). Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm *). Seyn drückt

Philosophie anders nicht, denn nur polemisch gegen diejenige, die Gott zum Object machen wollen, gebraucht werden kann.

*) Auch das Streben des moralischen Ich kann nicht als ein Streben nach Wirklichkeit vorgestellt werden, deswegen, weil es strebt, alle Realität in sich zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und sich selbst, da es durchs Nicht — Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Object des Strebens eines moralischen

drückt das absolute, Daseyn aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesezseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit,

sehen Subjects, d. h. eines bedingten Ichs nur schematisch, d. h. als Daseyn in aller Zeit dargestellt werden. Darinn liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn für das empirische Ich, denn das absolute hat Ewigkeit in sich selbst, und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

Zeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechtdings nicht anders, denn nur aus seinem durchgängig beobachteten Zerablassungssystem erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den Kantischen Deductionen selbst eine widersprechende Idee seyn. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht — Ich, und wo Nicht — Ich ist, sinnliche Anschauung. Intellectual wird gar kein Nicht — Ich, sondern blosses Ich angeschaut. Man kann also z. B. nicht sagen, Gott schaue die Din-

ge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber eben so wenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an, (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort-zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Object, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objecte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich, (das alles Object ausschließt), identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Accommodationsystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als blossen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthese des Mannigfaltigen derselben sind Formen der

Ends

Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht — Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß wo Object ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht — Ich ausserhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, blosses Nicht — Ich, also schlechthin nichts ist. — Man sagte wohl auch sonst, es sey Schuld der Schwäche der menschlichen Vernunft, (ein Wort, womit man von seher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die Dinge an sich nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darinn, daß wir überhaupt Objecte erkennen.

[Die Begriffe von Idealismus und Realismus werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht — Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar

bar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in empirischer und reiner Bedeutung. Keiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Object's zum empirischen Subject zu thun. Beide kümmern sich nur darum, die Frage zu lösen: Wie es möglich seye, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d. h. daß es überhaupt empirisch seye. — Die Antwort darauf thun könnte beim Idealisten nur diese seyn, daß das Ich gar nicht empirisch seye, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusetzen, mithin die Befugniß zur theoretischen Philosophie überhaupt geläugnet würde *). Dieser Idealismus

*) Transcendenter und immanenter Idealismus

ist aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in praktischer Absicht, (als praktisches Regulativ), denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin giebt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und da der empirische kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

Der reine Realismus setzt das Daseyn des Nicht — Ichs überhaupt, und dieses entweder gleich dem reinen absol.

lismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts, als das Daseyn der Objecte in den Vorstellungen läugnen, was der transcendent gleichfalls läugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objective Welt zuläßt, müßte er auch die Gründe seiner Behauptung nur im Ich suchen, also im Grunde immanenter Idealismus seyn.

soluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkley's deuten könnte — (widersprechender Realismus).

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, (woburch das Ich selbst als ursprünglich empirisch gesetzt wird), wie bei Leibniz und Berkley, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird, (transcendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire, als was das Ich setze, und daß das Nicht — Ich nur unter Voraussetzung eines absoluten, noch durch kein Nicht — Ich bedingten, Ich's denkbar, also selbst nur durch das Ich setzbar seye. (Nemlich um 1.) das Nicht — Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt seyn, weil jenes nur im Gegensatz gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Setzen aber ist es ebendeshwegen blosses

Entgegensetzen mit absoluter Negation. Um es also 2.) überhaupt setzbar zu machen, und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, setzbar ist, gesetzt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff aller Realität erhalten — immanenter, Kantischer Realismus *).

Ober

*) Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nemlich schlech- terdings nicht darauf gehen kann, in das Innere der Objecte einzudrin- gen,“ d. h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die ge- sammete Realität, die ihnen zukommt, bloß als Realität überhaupt, die keinen in den Objecten selbst gegründeten Be- stand hat, sondern nur in Beziehung
Caus

Oder endlich zwar ursprünglich un-
abhängig vom Ich, aber in der Vor-
stellung nur durch und für das Ich
vorhanden — (transcendent, immanen-

I 3

ter

(auß Ich) denkbar ist, zu betrachten,
also auch den Objecten keine von dieser
geliebten Realität unabhängige Real-
ität zuzuschreiben, und sie selbst als aus-
ser derselben vorhanden vorauszusetzen,
da sie vielmehr, wenn man von jener
übertragenen Realität abstrahirt, schlech-
terdings = 0 sind; weßwegen auch ihre
Geseze schlechterdings nur in Bezug auf
ihre erscheinende Realität bestimmbar
sind, und nicht vorausgesetzt werden kann,
daß die Realität in der Erscheinung
noch durch die Kausalität irgend einer
andern nicht in der Erscheinung enthal-
tenen Realität, durch ein noch ausser
der Erscheinung wirkliches Substrat
des Object's bestimmbar seye; vielmehr
würde man, wenn man noch gleichsam
hinter der erscheinenden Übergetragenen
nen

ter (unbegreiflicher) Realismus vieler Kantianer, und namentlich Reinhold's, *) der sich übrigens den Sectennamen Kantianer selbst verboten hat.)

Empirischer Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch *Des Cartes*) in dem

nen) Realität eine andre, dem Object ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stossen.

*) Anders kann ich mir wenigstens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an sich geben den Stoff zu den Vorstellungen. (Die Dinge an sich geben nichts als die Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung). — Man sehe statt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätern Erklärungen des Verfassers eine philosophische — Excursion seyn soll!

dem er das Daseyn der äussern Gegenstände als Körper läugnete, dagegen aber das Daseyn eines Nicht-Ich überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rücksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rücksicht auf dieses reiner, objectiver Realist.

Transcendenter Realismus ist nothwendig empirischer Idealismus und umgekehrt. Denn da der transcendente Realismus die Objecte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen, und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an sich betrachten. So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus, (der das Nicht-Ich

34

ist

als das Absolute behauptet), die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellten, die nach dem Kriticismus dem Ich, (als dem einzigen Absoluten) eigentümlich sind, und erst von diesem (in der Synthese) auf Nicht — Ich übertragen werden, (identische Substantialität, reines Seyn, Einheit u. s. w.); dagegen er diejenige Formen, welche das Object in der Synthese vom ursprünglichen Nicht — Ich erhält, (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. s. w.) als bloß der Erscheinung des Dings an sich zugehörig betrachten muß. *) Deswegen die Leibniz'schen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Seyn, als vorstellende Wesen) haben: dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht — Ich auf Object übergehen, (Negation, Vielheit, Accidentalität, Causalität in passiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als

bloß

**/*

blos in der sinnlichen Vorstellung des
 selben vorhanden empirisch, idealistisch er-
 klärt werden mußten. — Im consequen-
 ten Dogmatismus hat also der empiri-
 sche Idealismus Sinn und Bedeutung,
 denn er ist nothwendige Folge des trans-
 cendenten Realismus. Soll er aber als
 Erklärungsgrund des Nicht—Ich über-
 haupt gedacht werden, so hebt er sich
 selbst auf. Denn es ist lächerlich, das
 Nicht—Ich seinem Daseyn nach blos
 als Produkt eines empirischen Vermö-
 gens z. B. der Einbildungskraft begreif-
 lich machen zu wollen. Denn man will
 ja wissen, wie Nicht—Ich überhaupt,
 d. h. wie empirisches Vermögen über-
 haupt möglich werde — und nun die
 Antwort darauf: durch ein empirisches
 Vermögen!]

Leibniz, oder besser noch, der conse-
 quente Dogmatismus sieht die Erschei-
 nungen als eben so viele Einschränkun-

I s

gen

gen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs an; nach dem Kritischen System sind sie eben so viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erscheinungen also sind vom Ich nicht der Art (Realität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Object's, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine ausser dem absoluten Ich wirkliche Causalität — durch ein Unendliches ausser dem Unendlichen — hiesse das Ich überfliegen.) Bei Leibniz ist
alles,

alles, was da ist, Nicht—Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System, (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht), ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären, (durch's Nicht—Ich beschränkt), bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre, und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten. *) (Theoretische Philosophie).

In

*) Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche seye im Ueber sinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz geahndeter, und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die goldnen Gefäße

In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären, (praktische Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seyns, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich, ausser dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

* * *

... Ich wünschte mir Platon's Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobi's, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren,
 Ueber.

fäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daß jenes Absolute in und durch kein blosses Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungnes Anschauen des Intellektualen in und dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt.

Selbsterrungnes Anschauen. Denn das Unbedingte in uns ist zerstört durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffst, daß das Bedingte dir selbst wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform deines Sehns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objecte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung zerstört, und dein Daseyn selbst für dich in der Zeit bestimmt ist,

ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am Ende deines Wissens nur ein Object des Glaubens für dich — gleichsam ein von dir selbst verschiednes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst, und doch niemals als wirklich in dir findest — der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe — dort Anschauung, hier Glaube!

§. XVI.

Das Ich setzt sich selbst schlechtthin und alle Realität in sich: Es setzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit sich selbst. Die materiale Urform des Ichs ist demnach die Einheit seines Seyns, insofern es alles sich

sich gleich setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese materiale Urform aber ist nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nemlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Innbegriff aller Realität ist (§. VIII.), so ist es zugleich auch formale Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine blosser Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs, (mittelfst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d. h. in sich selbst setzt), nothwendig bestimmt ist. Setze nemlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß $A = \text{nicht} - A$ gesetzt würde. Das Ich seye, was es wolle, (es

ist

ist aber nichts, wenn es nicht das ist, was es ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Seyns in ihm: $A = A$. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Seyn im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d. h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Seyns.

Allein, da das Ich alles, was es setzt, seiner Realität gleich setzt, so wird, insofern die Form des Seyns im Ich bloß durch das

Ich

Ich bestimmt ist, das Gesezte nur in der Qualität seines Geseztseyns im Ich, d. h. nicht als etwas dem Ich entgegengesetztes betrachtet, das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein Object, als solches, insofern es dem Ich entgegengesetzt ist. Der Satz $\text{Ich} = \text{Ich}$ ist also die Grundlage alles Sezens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist: alles andre aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich vorher gesetzt ist, was aber gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dem schlechthin. gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. $A = A$ ist insofern die allgemeine Formel des schlechthin. Sezens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als daß, was gesetzt ist, gesetzt seye.

Nun kann ich in's Ich sezen nach freier

R

Will.

Willkühr, ich kann nur das nicht setzen, was ich nicht setze. Ich setze also A, und, da ich es ins Ich setze, gleich irgend einer Realität $\equiv B$; aber nothwendig als etwas sich selbst gleiches, d. h. entweder als B oder als $\neg B \equiv C$. Würd' es als B und als $\neg B = C$ gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz $A \equiv A$ als allgemeine Formel (des sich selbst gleich. Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus, insofern er ein besonderer Satz — (von besonderem Inhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechtlin gesetzten, durch ihn, insofern er bloße Formel ist, bedingten, Sätze.

Alle unbedingt. Gesetzte Sätze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heißen, weil ihr Gesetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch thetische Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich

Ich

Ich gesetzt wird, die unbedingt gesetzt sind. (Ich sage gesetzt sind. Denn nur das bloße Geseztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze, sind identische Sätze, dergleichen $A = A$ als besondrer Satz betrachtet ist, (d. h. solche, in denen Subject und Prädikat dasselbe sind, deren Subject nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die auffer seinem Wesen liegen). Daß sie thetische Sätze sind, gehört zur formalen Form, daß sie identische sind, zur materialen. Identische Sätze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, weil es A ist, gesetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Geseztseyn nicht durch ein anders Geseztseyn bedingt ist. So kann $A = B$ ein thetischer, obwohl kein identischer Satz seyn, wenn nemlich durch das bloße

Sezen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Sezen von B, A gesetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also überall nur die materiale, durchs Ich bestimmte, Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es ist, d. h. daß es sich selbst gleich ist, also durch die bloße Einheit seiner Anschauung. Nun sind die thetischer Sätze bloß bedingt durch ihr Geseztseyn im Ich. Das Ich aber ist bloß durch Einheit seiner Anschauung. Mit hin muß das im thetischen Sätze Gesezte bloß bedingt seyn, durch die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung. (Wenn ich urtheile, $A = B$, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas auffer sich, sondern insofern es bloß durch sich selbst, durch Einheit seines Geseztseyns im Ich, nicht

nicht als bestimmtes Object, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt sezbar bestimmt ist. Ich urtheile also nicht, dieses oder jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, als solches, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d. h. sich selbst gleich ist = B. — Alle numerische Bestimmung von A ist also ebendadurch ausgeschlossen, sey es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer seyn, so muß der Körper A bloß in der Einheit seines Gesezseyns im Ich, nicht als bestimmtes Object, in bestimmtem Raum, gedacht werden: oder vielmehr, insofern der Satz thetisch ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesezseyns gedacht. Das,

was ihn zum thätischen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das Denken desselben in seiner Einheit. — Das A im thätischen Satze überhaupt ist seinem bloßen Gesetztseyn nach, also weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesetzt, weil eins mehrmals, also nicht weil es schlechthin gesetzt ist. Der Satz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen Form seines Gesetztseyns nach ein antithetischer Satz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesetzt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zweien Begriffe, die nichts mit einander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. Körper und Schwere zugleich setze.

Allgemeinheit ist empirische, d. h. durch
 Viel

Vielfalt hervorgebrachte Einheit, also Form einer Synthesis. Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern synthetische Sätze.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle Realität setzt. Sollen also thetische Sätze (d. h. solche, die durch ihr bloßes Sezen im Ich bestimmt sind), möglich seyn, so müssen sie schlechthin etwas sezen (bejahen). So wie sie verneinen, ist ihr Sezen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch etwas auffer demselben (ihm entgegengesetztes) bedingt. (Der bejahende Satz setzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetisch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität überhaupt. Der verneinende Satz setzt nur überhaupt nicht in eine bestimmte Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andre setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetisch, verneinende

(sonst unendliche) Urtheil nimmt A nicht nur aus, einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andre, jener entgegengesetzte. So z. B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andre zu setzen, der Satz aber: Gott ist nicht — wirklich, setzt ihn zugleich in eine andre, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende, Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, sondern darauf, daß das Subjeet schon durch sein blosses Seyn im Ich in eine dem Prädikat entgegengesetzte Sphäre gesetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel ist nicht viereckigt, in kein thetisch-verneinendes Urtheil verwandeln, denn das Subjeet Zirkel ist nicht schon durch sein blosses Besetztseyn in eine der Sphäre des Viereckigten entgegengesetzte Sphäre gesetzt: jener ver-

nei-

neinende Satz setzt den Satz voraus: der Zirkel ist rund, und dieser Satz ist ein synthetischer Satz. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht süß, nothwendig ein unendliches Urtheil, denn das Subject Zirkel ist schon durch sein blosses Gesetztseyn, ausser der Sphäre des Süßen, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesetzte Sphäre gesetzt. Deswegen auch im thetisch, verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, sondern beim Prädikat steht, d. h. das Subject wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, sondern in eine ganz andre, jener entgegengesetzten Sphäre von Prädikat gesetzt. — Maimon war, soviel ich weiß, bis jetzt derjenige, der am bestimmtesten auf diese Unterscheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist blos durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesetzt werden, blos weil es

R 5

gesetzt

gesetzt ist, so muß es durch nichts auffer dem Ich bedingt seyn, denn es ist bloß durch sein Geseztseyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts auffer der Sphäre seines Wesens liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Seyn, das bloß durch sich selbst bedingt ist, (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern blosses Seyn.)

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht — Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesiß und Antithesiß, (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht — Ich), ganz allgemein und bloß formal enthalten: sie müssen also, wenn dieser Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und bloß formal, ausdrücken. Eben deswegen aber gehört materiale (objective) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Synthesis

thesiß

thetisch vorhergehenden Formen, denn sie drücken das, was jene bloß formal ausdrücken, material, d. i. in Bezug auf schon vollbrachte Synthesis aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenige Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht-Ichs bestimmt wird, keine Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die Syllepsis aller Kategorien. Denn da sie selbst das bloße Seyn ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Seybarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nimmer selbst Bedingungen dieser Seybarkeit, sondern nur Resultat der Synthesis, oder sylleptische Begriffe aller Synthesis seyn.

Reines Seyn nemlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesetzt werden, als was dem Ich gleich gesetzt ist: weßwegen auch einzig und allein in thetischen Sätzen reines Seyn aus-

ge.

gedrückt wird, weil nemlich in diesen das Gesetzte gar nicht als Etwas dem Ich Entgegengesetztes, als Object, sondern nur als Realität des Ichs überhaupt bestimmt ist.

Die eigentliche Formel für thetische Satz ist diese: A ist — d. h. es hat eine eignen identische Sphäre des Seyns, in die nun alles gesetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von A , durch sein Besetztseyn im Ich bedingt ist. Dagegen muß es eben so eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, diese seyn muß: $A > — A$. Dadurch nemlich wird, da A im Ich gesetzt ist, — A nothwendig ausser dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseyns gesetzt. Wie nun die erstere Formel eine ursprüngliche Thesis möglich macht, so macht diese eine ursprüngliche Antithesis möglich.

Nun ist aber eben diese ursprüngliche Thesis und Antithesis das Problem der gesammten

ten

ten Syntheseß der Philosophie, *) und so, wie die reine Formen der Modalität die Form der Theseß und Antitheseß ursprünglich und allgemein ausdrücken, müssen sie auch die Form möglicher Syntheseß ursprünglich, und vor aller Syntheseß enthalten. Diese Form ist Bestimmung des Nichtseyns durch das Seyn, und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Syntheseß zu Grunde.

Rel.

*) Unter den Kategorien jeder einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht — Ichs, die dritte endlich die Syntheseß, in welcher die beiden erstern vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in Bezug auf Object erhalten. Beiläufig zu sagen bezieht sich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, also sind die mathematischen Kategorien durch die dynamischen, nicht umgekehrt, bestimmt.

Reines Seyn ist nemlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Das Nicht—Ich aber ist entgegengesetzt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. schlechterdings nicht im Ich sezbar. Nun soll es aber doch im Ich gesetzt werden, und dieses Setzen des Nicht—Ichs im Ich vermittelt nun die Synthesis dadurch, daß sie die Form des Nicht—Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identificiren d. h. das Nicht, Seyn des Nicht—Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Sezbarkeit im Ich ist, die Sezbarkeit des Nicht—Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht—Ich zukommen soll, nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt denkbar, (nach kantischer Sprache: objective Möglichkeit, d. i. Möglichkeit, (Sezbarkeit im Ich), die einem Object, als solchem zukommt, ist nur in der

An.

Angemessenheit zur Synthesis enthalten.) Das Nicht — Ich nemlich ist ursprünglich für das Ich logisch unmöglich; denn für das Ich giebt es keine, als thetische, Sätze, das Nicht — Ich aber kann nie Inhalt eines thetischen Satzes werden, sondern widerspricht der Form des Ichs geradezu. Nur insofern das Nichtseyn des Nicht — Ichs durch das Seyn des Ichs bestimmt d. h. insofern eine Synthesis des Seyns und Nicht. Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht — Ich setzbar im Ich, also kann seine Möglichkeit nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt vorgestellt werden: mithin wird die logische Möglichkeit des Nicht — Ichs durch die objective, die formale durch die materiale bedingt.

Problematische Sätze sind daher solche, deren logische Möglichkeit durch die objective bedingt ist, stehen aber in der Logik selbst nur unter der reinen, aller Synthesis vorangehenden, Form des Seyns, und können unmög.

möglich selbst als besondere Gattung aufgestellt werden. Denn da sie bloß eine Aussage der durch objective Möglichkeit vermittelten logischen Möglichkeit sind, logische Möglichkeit aber überall dieselbe ist, so gehören sie nur in Rücksicht auf das, wodurch sie problematische Sätze sind, zur Logik. — Ich will die objective Möglichkeit, insofern sie die logische vermittelt, (Schema der logischen ist), objectiv-logische Möglichkeit; Sätze die bloß reines Seyn, reine Möglichkeit *) auf.

*) Man sollte das Wort logische, reine Möglichkeit untergehen lassen: der Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverständnis. Es giebt eigentlich nur reale, objective Möglichkeit; die sogenannte logische Möglichkeit ist nichts, als reines Seyn, so wie es in der Form des theoretischen Satzes ausgedrückt ist. Wenn man z. B. sagt, der Satz: Ich ist Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, so ist dies leicht mißzuverstehen, nicht so wenn man sagt,

ausdrücken Essentialsätze, solche aber, die eine objectiv-logische Möglichkeit ausdrücken, problematische nennen. Die problematischen Sätze kommen also in der Logik nur insofern vor, als sie zugleich Essentialsätze sind.

Existentialsätze sind durch die ursprüngliche Entgegensetzung des Nicht — Ich bestimmt, bekommen aber nur erst durch die Synthesiß Möglichkeit. Sie sind also bedingt durch objectiv-logische Möglichkeit, obgleich sie nicht bloße Möglichkeit aussagen. Durch objectiv-logische Möglichkeit nemlich wird das Nicht — Ich nur in Synthesiß überhaupt gesetzt: ein
 Exi.

sagt: seine Form seye die des reinen Seyns (im Gegensatz gegen Daseyn oder gegen logische Möglichkeit, die nur durch objective Möglichkeit bedingt ist.) S. über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. S. 53. ff.

Existentialsatz aber setzt es in bestimmte Synthesiß. Nun soll aber das Nicht—Ich als zur Form des Ichs erhoben nur durch das Schema des reinen Seyns, durch seine bloße Möglichkeit, d. h. durch Synthesiß überhaupt gesetzt seyn, so wie das Ich durch Theßiß überhaupt gesetzt ist, (denn wo Theßiß ist, da ist Ich, und wo Ich ist, da ist Theßiß). Allein die Urform des Objectß ist, Bedingtheit. Mitteltß dieser, insofern sie durch das Schema der Zeit darstellbar ist, bekommen die Objecte nur dadurch Daseyn, daß sie einander wechselseitig ihre Stelle in der Zeit bestimmen, ihr Daseyn überhaupt ist nur bestimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daseyn in einer bestimmten Synthesiß. Mithin muß hier eine neue Synthesiß eintreten, die, so wie Seyn und Nichtseyn ursprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nichtseyn durch das Seyn bestimmt wurde, nun hinwiederum ob-

jectiß

jectivc Möglichkeit, (das Resultat jener Synthesiss) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß sie diese durch jene bestimmt. Nun ist objectiv. logische Möglichkeit Gesetztseyn in der Synthesiss überhaupt, Wirklichkeit Gesetztseyn in bestimmter Synthesiss, also muß das Nicht—Ich nur insofern in bestimmter Synthesiss gesetzt seyn, als es zugleich in Synthesiss überhaupt gesetzt ist, d. h. es muß in aller Synthesiss gesetzt seyn, denn alle Synthesiss ist gleich der Synthesiss überhaupt, sowohl als der bestimmten Synthesiss.

* * *

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieser Synthesiss in einer Tafel vorgestellt dem Leser deutlicher wird.

Hier ist eine.

Tafel aller Formen

I.

1.

Thesis.

Absolutes Seyn, bloß in und durch das Ich ursprünglich bestimmte absolute Sezbarkeit.

2.

Antithesis.

Absolutes Nicht-Seyn, absolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegensatz gegen dasselbe bestimmbar, absolute Nichtsezbarkeit.

3.

Synthesis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich bestimmte Sezbarkeit d. d. Möglichkeit des Nicht-Ichs. *) (Diese Möglichkeit heißt, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Object wird, objectiv-logische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis (mittels der Kategorien) möglich wird, Angemessenheit zur Synthesis (den Kategorien) überhaupt, Das Seyn in der Zeit überhaupt.

*) Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar Möglichkeit, aber nur bedingte, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. — Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit? — Sollte also das Nicht-Ich das Unbedingte im menschlichen Wissen seyn, so könnte es dieses nur in der ursprünglichen Entgegensetzung, d. d. insofern es schlechthin Nichts ist, seyn.

der Modalität.

II.

I.

Thesis.

Bedingtseyn durch die Synthesis überhaupt, d. h. durch die objective Aufnahme ins Ich. Objectiv = logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antithesis.

Objectives, nicht blos durchs Ich bestimmtes Bedingtseyn, Daseyn in bestimmter Synthesis (Zeit) d. h. Wirklichkeit.

3.

Synthesis.

Bedingtseyn des (durchs Object bestimmten) Geseztseyns in bestimmter Synthesis durch das (durchs Ich bestimmte) Geseztseyn in der Synthesis überhaupt, Daseyn *) in aller Synthesis. — Bestimmung der Wirklichkeit durch die objectiv = logische Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mitbin geht der ganze Progressus der Synthesis 1) von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2) von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

*) Daseyn ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit stehen. Der Unterschied bei diesen ist nur die Zeitbestimmung selbst, nicht das Seyn oder Nichtseyn in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt ist also Resultat der ersten Synthesis. In der zweiten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Nothwendigkeit bestimmt.



[Da Zeit Bedingung aller Synthesis ist, und ebendeshwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so kann man das Ganze auch so darstellen. Das Schema des reinen, (aufferhalb aller Zeit gesetzten), Seyns ist Daseyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Synthesis überhaupt). Objective Möglichkeit ist also Geseztseyn in der Zeit überhaupt. Da das Daseyn in der Zeit wechselt, so ist das Object, obgleich in der Zeit überhaupt gesetzt, doch zugleich sezbar und nicht sezbar. Um ein Object zu setzen, muß ich es in bestimmte Zeit setzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm seine Stelle in der Zeit bestimmt, und sich die seine wieder von ihm bestimmen läßt. Nun soll aber das Nicht—Ich bloß durch seine Möglichkeit, bloß durch das Schema des reinen Seyns, gesetzt werden.

Die

Diesem Sezen durch bloße Möglichkeit aber widerspricht das Schema seiner eigenen Form, mittelst dessen es nur als in bestimmter Zeit gesetzt, gedacht werden kann. Nun ist, so wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitlosigkeit ist, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild) *) der Zeit überhaupt, (d. i. der Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Daseyn in der Zeit überhaupt mit Daseyn in bestimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit also ist nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich bestimmte Zeit, weil alle Zeit so gut

§ 4

be.

*) Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt, ist immer ein Bild. Schema ist das in der Zeit überhaupt Schwebende; Bild das in bestimmter Zeit gesetzte, und doch für alle Zeit setzbare, da hingegen der Gegenstand selbst für mich nur in bestimmte Zeit gesetzt ist.

bestimmt ist, als ein einzelner Zeittheil. Insofern nun das Nicht — Ich in bestimmte Zeit gesetzt ist, erhält es seine ursprüngliche Form (des Wechsels, der Vielheit, der Negabilität), insofern es in Zeit überhaupt gesetzt ist, drückt es die schematische Urform des Ichs aus, Substantialität, Einheit, Realität. Aber es ist in bestimmte Zeit nur insofern gesetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt gesetzt ist, und umgekehrt. Seine Substantialität ist nur in Bezug auf Wechsel, seine Einheit nur in Bezug auf Vielheit, seine Realität nur in Bezug auf Negation, (d. h. mit Negation — aber ins Unendliche) denkbar.]

Das Resultat dieser Deductionen ist, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtseyns, und des durch Seyn bestimmten Nicht — Seyns, insofern sie vor aller Synthese vorhergehen, aller Synthese zu Grunde liegen, und die Urform enthalten, nach der sie allein entworfen werden kann, in die Logik gehö-

gehören können, daß aber die erst durch schon
 geschene Synthesis möglich gewordenen
 schematisirten Formen der Möglichkeit, der
 Wirklichkeit und der Nothwendigkeit, nur
 insofern in die Logik gehören, als sie selbst
 durch jene ursprüngliche Formen bestimmt
 sind. So gehören z. B. problematische Sätze
 nicht insofern in die Logik, als sie objective
 Möglichkeit, sondern nur insofern, als sie
 objectiv . logische Möglichkeit ausdrücken,
 nicht insofern als sie ein Gesetztseyn in der
 Synthesis überhaupt ausdrücken, sondern
 nur insofern, als durch diese Synthesis ihre
 logische Denkbarkeit überhaupt vermittelt
 worden ist. Kurz, die drey Formen der pro-
 blematischen, assertorischen und apodictischen
 Sätze gehören nur insofern in die Logik, als
 sie zugleich die bloße formale Form der ur-
 sprünglichen Synthesis, (die Bestimmung
 des Nicht — Seyns durch das Seyn, Da-
 seyn überhaupt), nicht insofern sie die ma-
 teriale Form — das Daseyn in der Syn-
 thesis

thetis überhaupt in der bestimmten Synthesis und in aller Synthesis ausdrücken. *)

Anmerkungen.

1. Das Ich setzt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Satz hat

*) Deswegen ist auch oben erinnert worden, daß Daseyn Resultat der ersten Synthesis überhaupt seye, und der zweiten nur formal zu Grunde liege. In dieser nemlich wird es erst material bestimmt nach seinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Synthesis. Mithin können die Formen der zweiten Synthesis nicht, insofern sie material, sondern nur insofern sie formal bestimmt sind, d. h. die ursprüngliche Form der ersten Synthesis, Daseyn überhaupt — (gleichviel ob in Zeit überhaupt, in bestimmter Zeit, oder in aller Zeit) — ausdrücken, in der Logik vorkommen.

hat also eigentlich gar keinen andern Inhalt, als das Ich, denn was in ihm gesetzt ist, ist nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesetzt. — Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts, als absolut. thetische Sätze = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht — Ich zur höchsten Einheit zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Satze zu bestimmen, = dem Satze, Ich = Ich. Bei diesem nemlich fragt es sich nicht: Ist das Ich gesetzt? sondern es ist gesetzt, weil es gesetzt ist. Also strebt das Ich, das Nicht — Ich zu setzen, weil es gesetzt ist, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben. Diese materiale Form des Strebens der Vernunft bestimmt die formale im syllogistischen Regressus; beide gehen auf ein Streben nach thetischen Sätzen.

Sätzen. Die theoretische Vernunft nemlich strebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material. thetischen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich ist, und niemals ein anderer, der vom Nicht — Ich etwas aus sagt, seyn kann, wesswegen auch jenes Streben auf Widersprüche führen muß: in ihrem formalen Gebrauche aber strebt sie nach formal = thetischen Sätzen, die eine ganze Reihe von Episylogismen begründen. — Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, statemal sie durch ein Nicht — Ich beschränkt war, das thut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut. (d. h. formal. und material.) thetischen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein Object, als solches. *)

Daß

*) Der Grundsatz der Identität ist $A = A$.
Nun

Daß aber Leibnitz, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objectiven Realität ansahen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seynwollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenige sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die Kritische, d. h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt,

Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich seyn, also erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht seinem Gesetztseyn ausser dem Ich zufolge, bestimmt, sondern nur insofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Object gesetzt ist, betrachtet wird.

setzt, Princip aller Realität des Ichs, ebendeshwegen aber kein Princip objectiver d. h. nicht im Ich enthaltner Realität: *) dagegen dem Dogmatismus eben

*) Sie kann Princip auch der objectiven Realität werden, aber nur, insofern das Seyn derselben im Ich schon vermittelt ist: bestimmt aber alsdann diese doch nicht als objective Realität, sondern nur in der Qualität ihres Gesetztseyns im Ich. — Der Satz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Object derselben zu bestimmen — deswegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objecte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsatz in ihr so gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen

ebendieselbe Form gerade umgekehrt — Princip der objectiven, aber nicht der subjectiven Realität seyn muß. Durch die Form der Identität bestimmt Leibniz das Ding an sich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, d. h. ein Nicht — Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objective Realität desselben, nicht aber die subjective, d. h. die Erkenntniß des Dings an sich, (das Herausgehen aus der blossen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt seye, erklärte Leibniz so stark und so auffallend als Kant

umge-

lichen Gebiet nur polemisch, oder dann, wann er seinem Accommodationsystem zufolge von Objecten der übersinnlichen Welt spricht.

umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die subjective, d. h. die bloß im Ich gesetzte Realität, nicht aber die objective, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs bestimmbar Realität, bestimmt sene. Für den Dogmatismus müssen thetische Sätze nur durchs Nicht—Ich, antithetische aber und synthetische nur durchs Ich; für den Criticismus umgekehrt thetische nur durchs Ich, antithetische und synthetische nur durchs Nicht—Ich möglich werden. Leibniz bestimmt die absolute Sphäre durchs absolute Nicht—Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form synthetischer Sätze auf, sondern braucht sie, um aus seiner absoluten Sphäre herauszukommen, so gut als sie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des schlechts

schlechthin Geſetzten in die Sphäre des beſtimmten (vorſtellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniß den Satz des zureichenden Grundes; eben dieſen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt —) braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniß hat alſo den Satz der Identität ſo gut verſtanden als Kant, und ihn für ſein System ſo gut, als dieſer für das ſeinige zu brauchen gewußt: das, worinn beide uneinig ſind, iſt nicht der Gebrauch deſſelben, ſondern ſeine höhere Beſtimmung durchs Absolute im System unſers Wiſſens.

Kant war der Erſte, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigſtens mittelbar das absolute Ich als das letzte Subſtrat alles Seyns und aller Identität aufſtellte und zuerſt das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloſſe Identität hinaus beſtimmten

W

Etwas

Etwas fixirte — auf eine Art, die —
 (wie soll man sie beschreiben? — We:
 seine Deduktion der Kategorien und die
 Kritik der teleologischen Urtheilskraft mit
 dem Geiste gelesen hat, mit dem alles
 von ihm gelesen werden muß, sieht eine
 Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor
 sich, die ihm beinahe unergründlich
 scheint) — auf eine Art, die nur einem
 Genius möglich scheint, der, gleichsam
 sich selbst voreilend, von dem höchsten
 Punkt aus nun über eben die Stufen
 herabsteigt, über welche andre allmäh-
 lig emporsteigen müssen.

3. Für das absolute Ich gibt es keine
 Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwen-
 digkeit; denn alles, was das abso-
 lute Ich setzt, ist durch die bloße Form
 des reinen Seyns bestimmt. Für das
 endliche Ich aber gibt es im theoretischen
 und praktischen Gebrauche Mög-
 lichkeit, Wirklichkeit und Nothwendig-
 keit.

keit. Und da die höchste Synthese der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand, (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nemlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit, Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit, Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich giebt

es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nemlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Theseß, (Gesetz des absoluten Seyns), sondern durch Antitheseß, (Naturgesetz der Endlichkeit), und Syntheseß, (moralisches Gebot), bedingt ist. Also ist praktische Möglichkeit Angemessenheit der Handlung zur praktischen Syntheseß überhaupt, praktische Wirklichkeit Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Syntheseß, praktische Nothwendigkeit endlich — (die höchste Stufe, die ein endliches Wesen erreichen kann) — Angemessenheit zu aller Syntheseß (in einem System des Handelns, -in welchem alles, was praktisch, möglich ist, wirklich, alles was wirklich ist, zugleich auch möglich seyn muß.) *). Dagegen beim ab-

solu.

*.) Auf dem Begriff der praktischen Möglich-

lich-

soluten Ich gar kein Sollen statt findet, weil, was dem endlichen Ich prak-

W 3

tisches

lichkeit (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt, und das ganze System des Naturrechts; auf dem Begriff praktischer Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht, und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muß auch der Synthesis überhaupt angemessen seyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich gar keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch so handeln, als ob es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine Handlungsweise gerade so bestimmen, wie das Seyn des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe.

tisches Gebot ist, jenem Konstitutives
Gesetz seyn muß, durch welches weder
Mög,

gäbe. Nun würde im absoluten Ich
Pflicht und Recht identisch seyn, weil in
ihm alles Mögliche wirklich, und alles
Wirkliche möglich wäre. Also kann der
eigentliche Gegenstand alles moralischen
Strebens auch als Identificirung von
Pflicht und Recht vorgestellt werden.
Denn, wenn jede Handlung, wozu das
freie Wesen als solches ein Recht hätte,
zugleich auch Pflicht wäre, so würden
seine freie Handlungen keine andre Norm
mehr voraussetzen, als die des moralis-
chen Gesetzes. Deswegen auch insbe-
sondere das höchste Ziel, worauf alle
Staatsverfassungen, (die auf den Be-
griff von Pflicht und Recht gegründet
sind), hinwirken müssen, nur jene Iden-
tificirung der Rechte und Pflichten jedes
einzelnen Individuums seyn kann; denn
woferne jedes einzelne Individuum nur
durch Vernunftgesetze regiert würde, gä-
be es im Staate, schlechterdings keine
Rech,

Möglichkeit noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn,

M 4 nicht

Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn alle Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, selbst nichts, als seine Pflicht vor Augen hätte. Denn wenn alle Individuen ihre Pflicht erfüllten, so würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht schon realisiert wäre. Recht aber hört sobald auf, als die Pflicht, die ihm entspricht, erfüllt ist; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur so lange, als sie nicht von Wirklichkeit verdrungen ist, und, wer im Besiz der Wirklichkeit, (der erfüllten Pflicht) ist, bekümmert sich nimmer um Möglichkeit, (sein Recht). — Diese Idee lag auch der Platonischen Republik zu Grunde; denn

nicht imperativ, sondern kategorisch ausgesagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktischen Möglichkeit setzt einen andern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Giebt es nemlich für das endliche Ich eine praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen, so ist dieß schlechterdings nicht ohne

denn auch in dieser sollte alles praktisch, mögliche wirklich, alles praktisch, wirkliche möglich seyn; ebendeshwegen sollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subject ist Zwang, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freiheit denkbar.

ohne den Begriff der Freiheit des empirischen Ichs denkbar. Schon oben (§. VIII.) wurde dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt, d. h. Freiheit, die bloß auf sein Seyn selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukommt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht — Ich ursprünglich ausschließt. Diese absolute Freiheit, des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht — Ich ausschließt, hat insofern absolute Freiheit, die sobald aufhört, unbegreiflich zu seyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objecte, also auch aus der Sphäre aller objectiven Kauffalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objectivität versetzen, und ihm doch noch Kauffalität durch Freiheit zuschreiben wollen — dieß scheint ein gewagtes Unternehmen zu seyn.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freiheit des absoluten Ichs (§. VIII.), denn diese realisirt sich schlecht hin selbst, weil sie dieselbe Kauffalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlecht hin als Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d. h. durch absolute Kauffalität gesetzt ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Kauffalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das empirische Ich, als solches, existirt nicht durch sich selbst, durch eigne freie Kauffalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs absolut seyn, denn durch diese wird schlecht hin, und zwar blosser Realität des Ichs gesetzt, durch die Kauffalität jener aber soll erst die absolute Realität des Ichs hervorgebracht

wer,

werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut, unendlich, diese empirisch, unendlich, weil, eine absolute Realität hervorzu- bringen, eine empirisch, unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt ist, aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als transcendente Freiheit bestimmbar, d. h. als Freiheit, die nur in Bezug auf Objecte, obgleich nicht durch sie wirklich ist.

Das Problem der transcendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden, und immer wieder aufgeworfen werden. Ja, selbst nach dem die Kritik der reinen Vernunft so grosses Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit
 abso.

absoluter Freiheit, denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freiheit ist nichts andres, als die absolute Bestimmung der Unbedingten durch die bloße (Natur-) Gesetze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbar Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre, (Moralgesetzen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt läugnen, oder wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch absolute Freiheit beilegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur transcendente Freiheit, d. h. die Freiheit, eines durch Objecte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht,
wie

wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellectuales Ich *) intellectual,
d. h.

*) Kant bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruck intellectual nur auf Erkenntnissebeziehe, was aber nur Gegenstand dieser Erkenntnisse seye, intelligibel genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objecte zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objecten den Ausdruck intellectual nicht gebrauchen sollte; für den Criticismus aber, (wenigstens den vollendeten), bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligible Objecte zuläßt, und nur dem, was gar nicht Object werden kann, dem absoluten Ich Intellectualität beilegt. Beim absoluten Ich nemlich, das nie zum Object werden kann, fällt das Principium *essendi* und *cognoscendi* zusammen; mithin muß man ebensowohl vom Ich als z. B. von seiner

d. h. absolut, frei seyn könne, sondern wie es möglich seye, daß ein empirisches Ich zugleich intellectual seye, d. h. Kaussalität durch Freiheit habe.

Das empirische Ich existirt nur mit und durch Objecte. Aber Objecte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daß das empirische Ich empirisch ist, muß es den Objecten, daß es überhaupt Ich ist, nur einer höhern Kaussalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist selbst das empirische Ich unbegreiflich,

ner Anschauung den Ausdruck intellectual gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Kaussalität in der Kaussalität des absoluten befaßt ist, intelligibel heißen, weil es einerseits als Object, andererseits als durch absolute Kaussalität bestimmbar betrachtet werden muß.

lich, denn da durch das Setzen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden, Nicht — Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselbe Objecte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden solle. Noch vielweniger aber kann von transcendentaler Freiheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht — Ich schlechthin ausschliessende, gesetzt ist, so kommt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Causalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transcendentale Freiheit wirklich seye.

Das nemlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich Ich ist: den Objecten aber verdankt es nichts als seine Schranken, und die

Ende

Endlichkeit seiner Kausalität. Also ist die Kausalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip, (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Daß sie Kausalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie transcendente (empirische) *) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht absolute Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, transcendental, d. h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann demnach

*) Es ist schon oben S. 35. bemerkt worden, daß das Wort empirisch in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird, als gewöhnlich.

nach durch keine objective Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objecte, aber doch nur insofern es in der absoluten Kauffalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisiert sie sich selbst, denn als transcendente Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts empirisches aber realisiert sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Kauffalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Factum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d. h. durch Aufhebung desselben, als eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich bloß in Bezug auf Objecte, als Schranken des absoluten betrachtet wird, (theoretische Philosophie) kann seine Kauffalität schlechterdings

ist

nicht

nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dieß geschehen, so muß die Kauffalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objecte, sondern) auf Negation aller Objecte gedacht werden. Denn Negation der Objecte ist gerade dasjenige, worinn beide, absolute und transcendente Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf empirische (empirisch, hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objecte gehen, wie die Kauffalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine solche Kauffalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Kauffalität nicht der Art, nicht dem Princip, sondern nur der Quantität nach, (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Kauffalität kann im empirischen Ich nicht

nicht kategorisch gesetzt werden, denn sonst hörte es auf, empirisch zu seyn, also kann sie nur imperativ in ihm gesetzt seyn durch ein Gesetz, das Negation aller Objecte, d. h. absolute Freiheit fordert, denn absolute Kauffalität kann nur von einer solchen Kauffalität gefordert werden, die nicht selbst absolute Freiheit ist, aber doch von der absoluten nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist.

Transcendentale Freiheit ist also nicht bloß durch die Form des moralischen Gesetzes, sondern auch durch die Materie desselben realisirbar. Denn das moralische Gesetz, das nur im endlichen Ich möglich ist, weil nur von dieser Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf absolute Negation aller Objecte (konstitutiv) aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empirisch (progressiv) her-

vorzubringende Negation derselben, als auf absolute Kauffalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas Kategorisch Beseztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Kauffalität gemacht werden, die von der absoluten bloß durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlecht hin setzt in sich selbst hervorbringen, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll. *)

Nun

*) Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinholdischen Theorie der Freiheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr grosse Verdienste, aber in seinem System (das nur vom empirischen Ich ausgeht), ist sie unbegreiflich, und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst schwer fallen, seinem Systeme Einheit, und seiner Theorie der Freiheit einen

Nun ist zwar eine transcendente
Kausalität des empirischen Ichs wohl
begreiflich, wenn sie die unendliche selbst,
nur unter den Bedingungen der End-
lich.

R 3

einen durch das oberste Princip, (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle einzelne Theile des Systems hindurch herrschen soll), begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. — Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophische Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt, und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben, und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf vollendete Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen seiner Thätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen- und Hand-

lichkeit gedacht, ist: allein, da das empirische Ich selbst nur erscheinende Realität hat, und unter demselben Gesetz der Bedingtheit steht, unter welchem

all

Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. — Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf dieselbe Kausalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisiert wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten, und der durch diese bestimmten Kausalität des Ichs ihre Objecte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle. Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kausalität zu bezeichnen, und gleich

alle Erscheinungen stehen, so tritt die neue Frage ein: wie die transcendente (durch absolute Kauffalität bestimmte) Kauffalität des empirischen Ichs mit der Naturkauffalität desselben Ichs übereinstimmen könne?

In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, kann diese Frage schlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das System, das vor allem Ich ein absolutes Nicht — Ich setzt, hebt eben dadurch das absolute Ich

N 4

auf

gleichsam abzustelen. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Kauffalität ein Gebiet finde, worinn jene Darstellung der unendlichen Realität — die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich ist.

auf *), weiß also nicht einmal von einer absoluten Freiheit des Ichs, geschweige dann von einer transcendentalen. Wenn aber ein solches System inkonsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andererseits eine transcendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilierte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturkausalität mit der Kausalität durch Frei-

*) Es ist unmöglich, daß zwei Absoluta neben einander bestehen. Wird also das Nicht — Ich vor allem Ich absolut gesetzt, so kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesetzt werden. Zwei Absoluta können unmöglich als solche in einer ihnen vorhergehenden, oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht — Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als absolut (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

Freiheit begreiflich machen, denn auch eine prästablierte Harmonie kann nicht zwei schlechthin entgegengesetzte Absoluta vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht — Ich, andererseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objecte selbst nur durchs absolute Ich, (als dem Innbegriff aller Realität), Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Kauffalität des empirischen Ichs, (dessen Kauffalität überhaupt nur durch die Kauffalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist), zugleich eine Kauffalität der Objecte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Innbegriff aller Realität, dem Ich verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästa-

bilirter Harmonie, das aber bloß immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nemlich nur in der Kauffalttät des absoluten Ichs eine Kauffalttät des empirischen möglich ist, und die Objecte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kauffalttät der Objecte harmonirt mit der Kauffalttät des empirischen Ichs nur deswegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren, daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objecte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückselig-

selig

seligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objecte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs, (moralischer Fortschritt), Erweiterung jener Schranken, und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit giebt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns), erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz seines Seyns nur durch Freiheit Konstitutiv geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der
 Frei

Freiheit seyn. *) Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein
objec

*) Hiedurch läßt sich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich ins Unendliche fortschreiten solle? Die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortschreitet, denn so wie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles absolute Einheit, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit denkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Causalität Ich, aber als endliches Wesen, so lange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Causalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine immerfort größere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müßte.

objectives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausgieng.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so wäre ihm Technic Mechanism und Mechanism Technic, d. h. beide fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Object) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Ver-

eini-

einigung der beiden widerstreitenden Principien, (des mechanischen und teleologischen), die in den Objecten selbst unmöglich ist in einem über alle Objecte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höhern Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur, und Natur Freiheit ist, *) muß die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Mechanismus und Teleologie zusammenfallen, **) das aber ebendeshalben

gen

*) Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.

**) Auch Spinoza wollte, daß im absoluten Princip Mechanismus und Teleologie

gen

gen schlechterdings nicht als Object bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes Constitutives Princip immanenter Einheit ist, ist für dieses nur regulatives Princip objectiver

ge als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber da er das Absolute als absolutes Object bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische Einheit im endlichen Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt seye, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle. — Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft S. 76. geschehen ist.

ver Einheit, die zur immanenten werden soll.

Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich ist, und der höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

Verbesserungen und Zusätze.

- S. 47. ult. und S. 48. Z. 1. lies: Euer empirisches Ich würde niemals u. f. w., wenn nicht das absolute ursprünglich u. f. w.
- S. 61. Z. 3. del. muß.
- S. 70. Z. 5. unten, lies übergetragenen statt übertragenen.
- S. 89. Anm. Z. 2. l. seines durch Freiheit bestimmten.
- S. 136. ist durch ein Versehen die Anmerkung hinweggeblieben, auf die sich das Zeichen *) Z. 9. von unten bezieht. Sie ist diese:

Das Nicht — Ich ist nur in der absoluten Entgegensetzung gegen das Ich bestimmbar, ebendeshwegen aber absolute Negation der Relation nach ist es in der ursprünglichen Entgegensetzung als absolute Bedingtheit bestimmt, denn es ist dem Absoluten entgegengesetzt, also durch dieses bedingt, zugleich aber schlechtthin entgegengesetzt, d. h. unbedingt. Was dem Absoluten schlechtthin entgegengesetzt ist, ist also nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d. h. schlechtthin = 0. Der Quantität nach ist es als absolute Vielheit bestimmt, absolute Vielheit aber ist ein Widerspruch, denn Vielheit ist bedingt durch Einheit. Der Modalität nach ist es als Seyn, das dem absoluten Seyn schlechtthin entgegengesetzt ist, d. h. absolutes Nichtseyn, der Qualität nach, als Qualität, die der absoluten Realität schlechtthin entgegen-

gesetzt ist, d. h. absolute Negation bestimmt. Soll also das absolute Nicht — Ich Realität erhalten, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es dem Absoluten nicht schlechthin entgegen — d. h. in den absoluten Innbegriff aller Realität selbst gesetzt wird. Nun ist der Gang aller Synthesis dieser, daß, was in der These und Antithese schlechthin gesetzt ist, in ihr mit Einschränkung, d. h. bedingt gesetzt werde. Also wird die absolute Einheit des Ichs in der Synthesis zu empirischer, d. h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit); die absolute Vielheit des Nicht — Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit): die absolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einschränkende Negation, denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die absolute Negation des Nicht — Ichs nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die absolute Unbedingtheit des Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Substanz), das absolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtseyn bestimmbareren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das absolute Nichtseyn des Nicht — Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn bestimmbareren Nichtseyn (Kategorie des Daseyns.)

Digitized by Google

