



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

## Universitätsbibliothek Paderborn

### **Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre**

**Fichte, Johann Gottlieb**

**Jena ; Leipzig, 1798**

Erstes Hauptstück. Deduction des Princips der Sittlichkeit.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-49217](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-49217)

---

Erstes Hauptstück.

---

DEDUCTION DES PRINCIPS DER  
SITTLICHKEIT.

Vorerinnerung zu dieser Deduction.

---

Es wird behauptet, daß im Gemütthe des Menschen sich eine Zunöthigung äussere, einiges ganz unabhängig von äussern Zwecken, zu thun, schlecht hin, bloß und lediglich, damit es geschehe; und einiges, eben so unabhängig von Zwecken ausser ihm, zu unterlassen, bloß und lediglich, damit es unterbleibe. Man nennt die Beschaffenheit des Menschen, in wiefern eine solche Zunöthigung in ihm sich noth-

A

wen

162

wendig äussern soll, so gewiss er ein Mensch ist, die moralische oder sittliche Natur desselben überhaupt.

1/ Die Erkenntniss des Menschen kann zu dieser seiner moralischen Natur sich auf zweierlei Weise verhalten. Entweder bleibt er, wenn die behauptete innere Zunöthigung, als Thatsache, in seiner Selbstbeobachtung sich finden sollte, — wie denn allerdings angenommen wird, daß sie bei aufmerksamer Selbstbeobachtung sich sicher finden werde — bei der Thatsache, als solcher, stehen. Er begnügt sich gefunden zu haben, daß es so ist, ohne zu fragen, auf welche Weise, und aus welchen Gründen es so werde. Er entschließt sich auch wohl aus Neigung mit Freiheit, dem Ausspruche jener innern Zunöthigung unbedingten Glauben zuzustellen, wirklich als seine höchste Bestimmung zu denken, was durch sie ihm als solche vorgestellt wird, und auch wohl unverbrüchlich diesem Glauben gemäß zu handeln. Dadurch entsteht ihm die gemeine Erkenntniss, sowohl seiner moralischen Natur überhaupt, als auch, wenn er in den besondern Lagen seines Lebens auf die Aussprüche seines Gewissens sorgfältig merkt, seiner bestimmten Pflichten insbesondere; welche Erkenntniss auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns möglich, und für die Erzeugung einer pflichtmäßigen Gesinnung, und Betragens hinlänglich ist.

2/ Oder der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Thatsache stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern fordert, die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; befriedigt sich

sich nicht mit der factischen Erkenntniß, sondern verlangt eine geneische, will nicht bloß wissen, daß eine solche Zunöthigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe. Würde er die gewünschte Erkenntniß erhalten, so wäre dies eine gelehrte Erkenntniß, und um sie zu erhalten, müßte er sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns zu einem höhern erheben. — Wie soll nun die erwähnte Aufgabe gelöst, wie sollen die Gründe der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Princips in ihm gefunden werden? — Das einige, was alle Frage nach einem höhern Grunde schlechthin ausschließt, ist dies, daß wir Wir sind; ist die Ichheit in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet, als das erstere. Alles übrige, was entweder in uns ist, wie die erwähnte Zunöthigung, oder für uns, wie eine Welt, die wir ausser uns annehmen, ist deswegen in uns, und für uns, weil wir jenes sind, wie im Allgemeinen gar leicht zu beweisen ist; die bestimmte Einsicht aber in die Weise, wie etwas in oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge, und aus ihr nothwendig hervorgehe, ist die gelehrte, und wissenschaftliche Erkenntniß der Gründe dieses Etwas, von der wir hier sprechen. Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Princip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm nothwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine Ableitung oder Deduction. So haben wir hier eine Deduction der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Princips in ihm, zu geben. —

Museus  
p. 107.

Statt die Vortheile einer solchen Deduction ausführlich aufzuzählen, ist es hier genug anzumerken, dafs durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist.

In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganze der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduction mit einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, zusammen. Die Deduction wird aus Sätzen der letztern geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft. — Für die richtige Würdigung dieser Deduction ist nur noch folgendes zu erinnern. — Wenn, wie behauptet wird, aus unsrer Vernünftigkeit die Moralität unsrer Natur nach nothwendigen Gesetzen erfolgt, so ist die erwähnte Zunöthigung für die Wahrnehmung selbst ein erstes, und unmittelbares, sie äussert sich ohne unser Zuthun, und wir können an dieser Äusserung durch die Freiheit nicht das geringste verändern. Dadurch, dafs wir durch eine Deduction Einsicht in ihre Gründe erhalten, erhalten wir nicht etwa die Kraft, etwas in derselben zu ändern, weil soweit zwar unser Wissen, aber nicht unsre Kraft reicht, und das ganze Verhältnifs nothwendig, — unsre eigne unveränderliche Natur selbst ist. Die Deduction erzeugt sonach nichts weiter, und man mufs von ihr nichts weiter erwarten, als theoretische Erkenntnifs. So wenig man nach erlangter Einsicht in die Gründe dieses Verfahrens die Gegenstände auf  
andere

andere Weise in Raum und Zeit setzt, als vor dieser Einsicht, eben so wenig äussert nach ihrer Deduction die Moralität sich anders im Menschen, als vor derselben. Auch die Sittenlehre ist nicht Weisheitslehre, dergleichen überhaupt unmöglich ist, indem die Weisheit mehr für eine Kunst zu halten ist, als für eine Wissenschaft, sondern, wie die gesammte Philosophie, Wissenschaftslehre; sie insbesondre Theorie des Bewusstseyns unserer moralischen Natur überhaupt, und unsrer bestimmten Pflichten insbesondre.

Soviel über die Bedeutung, und den Zweck der angekündigten Deduction. Jetzt noch eine vorläufige Anmerkung zum richtigen Verständnisse derselben, welche lediglich die noch immer sehr weit verbreitete Unbekanntschaft mit der Natur der transcendentalen Philosophie nothwendig macht.

Der Weg der Deduction wird dieser seyn. Wir werden uns aufgeben, uns selbst unter einer gewissen vorgezeichneten Bedingung zu denken, und zu sehen, wie wir unter dieser Bedingung uns zu denken genöthigt sind. Aus dieser unsrer auf diese Weise gefundenen Beschaffenheit nun werden wir die erwähnte moralische Zunöthigung, als nothwendig, ableiten. Zuförderst erscheint es willkürlich, das wir gerade unter dieser bestimmten Bedingung uns denken. Aber wer die gesammte Philosophie, und den Zusammenhang der einzelnen philosophischen Wissenschaften im System übersieht, dem ist diese Bedingung nothwendig: ein anderer mag dies Verfahren vorläufig für einen Versuch ansehen, eine Sittenlehre

lehre als Wissenschaft aufzustellen, der mislingen kann, oder gelingen; bis ihm die Richtigkeit dieses Verfahrens daraus sich beweiset, dafs die begehrte Wissenschaft durch dasselbe wirklich zu Stande kommt. Diese Bedenklichkeit sonach ist die geringste.

Wichtiger, und durch ihre Lösung belehrender ist die folgende. — Ihr werdet euch selbst denken, könnte jemand sagen. Nun müßt ihr als kritische Philosophen doch wohl wissen, oder könnt ausserdem gar leicht überwiesen werden, dafs alles euer Denken nach gewissen innern Gesetzen desselben geschieht, dafs sonach das Gedachte durch die Weise des Denkens modificirt wird, und dafs euch etwas unter den Händen so wird, wie es für euch ist, darum, weil ihr es denkt. Ohne Zweifel wird es sich im vorliegenden Falle nicht anders verhalten; ihr selbst werdet euch, indem ihr auf euch euer Denken richtet, in diesem Denken modificirt werden; und ihr müßt sonach ja nicht sagen: so bin ich an und für mich; welches ihr nie wissen könnt, so ihr nicht etwa ein ander Mittel habt, euch zu erkennen, ausser durchs Denken; sondern nur: so muß ich mich nothwendig denken.

Wenn ihr euch nun nur dieser wahren Bedeutung eures Resultats stets bewußt bleibt, und euch auf sie einschränkt, so ist gegen euer Verfahren nichts zu sagen, und was dadurch gewonnen wird, darüber mögt ihr selbst zusehen. Aber ihr schränkt euch, so wie es das Ansehen hat, auf diese Bedeutung eures Resultats keinesweges ein. Ihr wollt  
daraus

daraus jene sich in uns allen äussernde Zunöthigung erklären, sonach aus Gedanken etwas Wirkliches herleiten; ihr wollt aus der Region des Denkens in die davon ganz unterschiedene Region des wirklichen Seyns übergehen.

Wir antworten hierauf: das thun wir keinesweges, wir bleiben in der Region des Denkens; und darinn eben besteht das noch immer fortdauernde Mißverstehen der Transscendental-Philosophie, das man einen solchen Übergang noch für möglich hält, ihn noch fördert, ein Seyn an sich noch denkbar findet. Jene Zunöthigung in uns, was ist sie selbst denn anders, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein nothwendiges Bewußtseyn? Können wir denn etwa hier aus dem Bewußtseyn des bloßen Bewußtseyns zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anforderung etwas weiteres, als — dafs wir nothwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anforderung an uns? — Was wir in der Deduction durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlüssen als ein erstes unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken. Der Unterschied ist bloß der, dafs wir uns beim letztern der Gründe desselben nicht bewußt sind, sondern es sich uns mit unmittelbarer Nothwendigkeit aufdringt, und dadurch das Prädikat der Realität, der Wahrnehmbarkeit, erhält; dagegen das erstere in einer Reihe von Gründen liegt, deren wir uns bewußt werden. Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unsrer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen

Bewußt-

Bewußtseyns uns unbekannt bleibt, zu entdecken. Von einem Seyn, als Seyn an sich, ist gar nicht die Rede, und kann nie die Rede seyn; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es giebt kein Seyn für die Intelligenz, und da es nur für sie ein Seyn giebt, es giebt überhaupt kein Seyn, ausser einem nothwendigen Bewußtseyn. Diese Nothwendigkeit des Bewußtseyns dringt auf dem gemeinen Gesichtspunkte sich unmittelbar auf: auf dem transcendentalen werden die Gründe derselben untersucht. Die folgende Deduction, so wie unser ganzes darauf aufzubauendes Moralsystem liefert nichts anders, denn einen Theil dieses nothwendigen Bewußtseyns; und wer die erstere oder das letztere für etwas anders ansehen würde, der würde es sehr unrichtig ansehen.

---

§. 1.

*Aufgabe*

Sich selbst, bloß als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken.

*Auflösung*

1) Lehrsatz. Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.

*Er-*

Erklärung.

a) Was heißt ich finde mich?

Die leichteste Weise, jemand zu leiten, daß er den Begriff: Ich, bestimmt denken und verstehen lerne, ist diese. Denke dir, würde ich ihm sagen, irgend einen Gegenstand, z. B. die Wand vor dir, deinen Schreibtisch, u. dgl. Du nimmst ohne Zweifel zu diesem Denken ein Denkendes an, dieses Denkende bist du selbst; du bist unmittelbar deines Denkens in diesem Denken dir bewußt. Der gedachte Gegenstand aber soll nicht der Denkende selbst, nicht identisch mit ihm, sondern etwas demselben Entgegengesetztes seyn, welches Entgegengesetztes in diesem Denken du dir gleichfalls unmittelbar bewußt bist. — Jetzt denke dich. So gewiß du dies thust, setzest du das Denkende und das Gedachte in diesem Denken nicht, wie vorher, entgegen; es soll beides nicht zweierlei, — sondern eins und ebendasselbe seyn, wie du dir unmittelbar bewußt bist. Der Begriff Ich also wird gedacht, wenn das Denkende, und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich.

Dies auf unsern Fall angewendet; ich finde mich, würde heißen: ich nehme das Gefundene für Einerlei an mit mir dem Findenden; das Gefundene soll etwas anders als das Findende selbst seyn.

A 5

b) Was

b) Was heisst: ich *finde* mich?

Das Gefundene ist hier entgegengesetzt dem durch uns selbst Hervorgebrachten; und insbesondere soll das Findende findend seyn, d. h. ich, inwiefern ich *finde*, bin keiner Thätigkeit, ausser der des bloßen *Auffassens* mir bewußt: das Aufgefaßte aber soll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgend eine Weise modificirt seyn, es soll überhaupt *seyn*, und *so seyn, wie es ist*, unabhängig von dem Auffassen. Es war, ohne aufgefaßt zu seyn, und würde, wie es war, geblieben seyn, wenn ichs auch nicht aufgefaßt hätte; mein Auffassen ist ihm schlechterdings zufällig, und verändert nicht das mindeste im Wesen desselben. — So nemlich erscheine ich mir selbst im Finden; es ist hier nur um eine Exposition der bloßen Thatsache des Bewußtseyns, keinesweges aber darum zu thun, wie es sich in der Wahrheit, d. i. von dem höchsten Standpunkte der Speculation aus, verhalten möge. — Es wird, wie man es sehr ausdrückend bezeichnet hat, dem Wahrnehmenden etwas *gegeben*. — Kurz, der Findende soll lediglich *passiv seyn*: und es soll in unserem Falle sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt.

c) Was heisst: ich *finde* mich *wollend*; und *nur als wollend* kann ich mich finden?

Was *wollen* heisse, wird als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff ist keiner *Realerklärung* fähig,

fähig, und er bedarf keiner. Jeder muß in sich selbst, durch intellectuelle Anschauung, inne werden, was er bedeute, und er wird es ohne alle Schwierigkeit vermögen. Die, durch die obenstehenden Worte angedeutete Thatsache ist folgende: Ich werde eines Wollens bewußt, Ich denke zu diesem Wollen etwas bestehendes, unabhängig von meinem Bewußtseyn vorhandenes hinzu, welches das Wollende seyn soll in diesem Wollen, welches diesen Willen haben, in welchem er inwohnen soll. (*Wie es mit diesem Hinzudenken eines solchen Substracts zugehe, und welches die Gründe desselben seyen, davon ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, dafs es geschehe; und hiervon muß jeder durch eigne Selbstbeobachtung sich überzeugen*). — Ich werde mir dieses Wollens bewußt, nehme es wahr, sagte ich. Dieses Bewußtseyns, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewußt, und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Diese bewußtseyende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will; und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde mich wollend.

Nur als wollend finde ich mich. Zuförderst, ich nehme nicht etwa die Substanz unmittelbar wahr. Das Substantielle ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern es wird zu einem Wahrgenommenen nur hinzugedacht. Nur etwas, das eine Äußerung der Substanz seyn soll, kann ich unmittelbar wahrnehmen.

Nun

Nun giebt es nur zwei Äußerungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: *Denken* (im weitesten Sinne des Worts, vorstellen, oder Bewußtseyn überhaupt) und *Wollen*. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Object eines besondern neuen Bewußtseyns, sondern das Bewußtseyn selbst. Nur in wiefern es auf ein anderes objectives geht, und demselben entgegengesetzt wird, wird es in *dieser Entgegensetzung* selbst objectiv. Es ist so nach *als ursprünglich objective Äußerung* jener Substanz nur das letztere, das Wollen übrig; welches auch immer *nur objectiv* bleibt; nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Äußerung der Selbstthätigkeit ist. — Kurz, die Äußerung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe, ist das Wollen; nur unter der Bedingung, daß ich eines solchen mir bewußt werde, werde ich mir meiner selbst bewußt.

Dies zusammengenommen ist der Sinn des obestehenden Satzes.

#### *Beweis.*

*Anmerkung.* Es ist dieser Beweis schon im Naturrechte des Vf. (§. 1.) geführt worden. Dessen ohngeachtet überheben wir uns auch hier desselben nicht, sondern stellen ihn unabhängig von den dort genommenen Wendungen und Ausdrücken von neuem dar: überzeugt, daß durch den Vortrag derselben Wahrheit zu verschiedenen Zeiten, und in verschiedenen Verbindungen die Klarheit der Einsicht sowohl beim Verfasser als beim Leser sehr viel gewinne.

Der

1/ Der Beweis gründet sich 1) auf den Begriff:  
Ich. Die Bedeutung dieses Begriffs ist so eben  
 durch seine Genesis nachgewiesen worden. Dafs  
 er wirklich auf die angezeigte Art verfare, wenn  
 er sich sich selbst denke; und dafs umgekehrt  
 durch ein solches Verfahren ihm nichts anders  
 zu Stande komme, als der Gedanke seiner selbst;  
 dies muß jeder in sich selbst finden, und es  
 läßt sich ihm darüber kein besonderer Beweis  
 führen. 2) Auf die Nothwendigkeit der ur-  
sprünglichen Entgegengesetztheit eines subjecti-  
ven, und eines objectiven im Bewußtseyn. In  
 allem Denken ist ein Gedachtes, das nicht das  
 Denken selbst ist, in allem Bewußtseyn etwas,  
 dessen man sich bewußt ist, und das nicht das  
 Bewußtseyn selbst ist. Auch dieser Behau-  
 ptung Wahrheit muß jeder in der Selbst-An-  
 schauung seines Verfahrens finden, und sie läßt  
 sich ihm nicht aus Begriffen beweisen. — Hin-  
 terher zwar wird man seines Denkens, *als* eines  
 solchen, d. i. als eines Thuns, im Denken selbst  
 sich bewußt, und macht es in sofern zum Ob-  
 jecte, und die Leichtigkeit und natürliche Ten-  
 denz zu diesem Bewußtseyn ist philosophisches  
Genie, ohne welches keiner die Bedeutung der  
transscendentalen Philosophie faßt; aber selbst  
dies ist nur dadurch möglich, dafs man unver-  
merkt jenem Denken ein blofs Gedachtes unter-  
legt, sey es auch ganz unbestimmt, sey es auch  
nur die Form eines Objects überhaupt; denn  
nur unter dieser Bedingung denkt man wirklich  
ein Denken. 3) Auf den Charakter des ur-  
sprüng-

*sprünglich objectiven*, daß es etwas vom Denken unabhängig vorhandenes, also etwas *reelles*, für sich, und durch sich selbst bestehendes seyn soll. Auch hiervon muß man sich durch die innere Anschauung überzeugen; ohnerachtet dieses Verhältniß des objectiven zum subjectiven in einer Wissenschaftslehre allerdings erörtert, keinesweges aber aus ihren Begriffen, die selbst erst durch diese Beobachtung möglich werden, erwiesen wird.

Der Beweis kann so geführt werden: Der Charakter des Ich ist der, *daß ein Handelndes, und eins, worauf gehandelt wird, Eius sey, und ebendasselbe*. So ist es, wir wir eben gesehen haben, wenn das Ich gedacht wird. Nur inwiefern das Gedachte dasselbe seyn soll, als das Denkende, wird das Gedachte für mich selbst gehalten.

Nun aber ist das Denken hier ganz aus dem Spiele zu lassen. Da das Gedachte mit dem Denkenden identisch ist, bin der Denkende allerdings ich selbst; aber, zufolge des aufgestellten Satzes, soll *das Gedachte, objective, bloß für sich, und ganz unabhängig vom Denken, Ich seyn*, und für Ich erkannt werden; denn es soll *als Ich gefunden* werden.

Sonach müßte im Gedachten, als solchem, d. i. inwiefern es bloß das objective seyn, und nie das subjective werden kann, also das ursprünglich objective ist, eine Identität des handelnden,  
und

und des behandelten statt finden: — so, daß es nur Object seyn könnte, sagte ich, also ein *reelles* Handeln auf sich selbst — nicht ein bloßes Anschauen seiner selbst, wie die ideale Thätigkeit es ist — sondern *ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst*. Ein solches aber ist nur das Wollen; und umgekehrt, das Wollen denken wir nur so. Der Satz: *sich* finden, ist sonach absolut identisch mit dem *sich wollend finden*; nur, in wiefern ich mich wollend finde, *finde ich mich*, und in wiefern ich mich finde, *finde ich mich* nothwendig *wollend*.

### Corollarium.

Man sieht ein, daß dem jetzt erwiesenen Satze: wenn ich mich finde, finde ich mich nothwendig, als wollend, um aus ihm etwas kategorisch darzuthun, ein anderer vorhergehen müsse. der: *ich finde nothwendig mich selbst, werde nothwendig meiner selbst mir bewußt*. Dieses Selbstbewußtseyn wird, nicht zwar als Factum, denn als solches ist es unmittelbar, aber in seinem Zusammenhange mit allem übrigen Bewußtseyn, als wechselseitig bedingend dasselbe, und bedingt durch dasselbe, in einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre nachgewiesen; sonach wird der jetzt erwiesene Satz, und alles, was aus ihm noch abgeleitet werden wird, selbst nothwendige Folge sowohl als Bedingung des Selbstbewußtseyns. Es läßt sich  
von

von ihm und allen seinen Folgen sagen: so gewifs Ich Ich bin, oder meiner selbst mir bewußt bin, so gewifs ist jenes und dieses für mich gewifs, und nothwendig in mir und für mich vorhanden: und so steht die hier von uns aufzustellende Wissenschaft der Sittenlehre mit der gesammten Philosophie auf dem gemeinschaftlichen Grunde fest.

2) Aber das Wollen selbst ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich verschiedenen denkbar.

In der philosophischen Abstraction zwar läßt sich von einem Wollen überhaupt, das eben darum unbestimmt ist, sprechen: alles wirklich wahrnehmbare Wollen aber, dergleichen hier gefordert wird, ist nothwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem etwas gewollt wird. Etwas wollen heißt fodern, daß ein bestimmtes Object, welches im Wollen nur als möglich gedacht wird (denn außerdem würde es nicht gewollt, sondern wahrgenommen) wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werde; und durch diese Forderung wird dasselbe ja aufser uns versetzt. In allem Wollen liegt sonach das Postulat eines Objects aufser uns, und es wird in seinem Begriffe etwas gedacht, das wir selbst nicht sind.

Nicht allein aber dies; sondern die Möglichkeit im Wollen etwas aufser uns zu postuliren, setzt schon in uns den Begriff eines „aufser uns“ überhaupt voraus, und dieser ist nur durch Erfahrung

fahrung möglich. Diese Erfahrung aber ist gleichfalls eine Beziehung unsrer selbst auf etwas ausser uns. — Mit andern Worten: Das, was ich will, ist nie etwas anders, als eine Modification eines Objects, das ausser mir wirklich befindlich seyn soll. Alles mein Wollen ist sonach durch die Wahrnehmung eines Objects ausser mir bedingt: und ich bin mir im Wollen nicht wahrnehmbar, wie ich an und für mich bin, sondern nur, wie ich in einer gewissen Beziehung mit ausser mir befindlichen Dingen werden kann.

3) Mithin muß ich, um mein wahres Wesen zu finden, jenes fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrig bleibt, ist mein reines Seyn.

Die aufgestellte Behauptung ist die unmittelbare Schlussfolge aus den obenstehenden Sätzen. Was allein noch zu untersuchen ist, ist was nach der gefoderten Abstraction übrig bleiben möge. Das Wollen, als solches, ist ein erstes, absolut in sich selbst, und in nichts aufser ihm, gegründetes. Wir machen diesen Begriff, der nur *negativ* gefasst, und erklärt werden kann, (denn ein erstes heisst nichts weiter, als ein von keinem andern abgeleitetes, und ein durch sich selbst begründetes nichts weiter, als ein durch kein anderes begründetes) und auf welchem hier alles beruht, deutlicher. — Alles abhängige, durch ein anderes bedingte, und begründete läßt sich, in wiefern es dies ist, auch *mittelbar*, aus der Erkennt-

B

kennt-

kenntniß des begründenden, erkennen. Wenn z. B. eine Kugel durch einen Stofs fortbewegt wird, so kann ich freilich unmittelbar die Kugel sich bewegen sehen, den Punkt, von welchem sie ausgeht, und den Punkt, in welchem sie stille steht, so wie die Schnelligkeit, mit der sie sich bewegt, wahrnehmen; aber ich könnte dieses alles auch, wenn mir nur sonst die Bedingungen, unter denen die Kugel für sich selbst steht, bekannt sind, ohne unmittelbare Wahrnehmung, aus der Kraft, mit welcher sie angestossen ist, schliessen. Darum wird die Bewegung der Kugel als etwas abhängiges, zweites, betrachtet. Ein erstes, und durch sich selbst begründetes müßte demnach so seyn, daß es schlechthin nicht durch ein anderes mittelbar, sondern nur durch sich selbst unmittelbar erkannt werden könnte. Es ist, wie es ist, weil es so ist.

In wiefern sonach das Wollen ein absolutes, und erstes ist, ist es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas aufser dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären; und diese Absolutheit desselben wäre es, die nach Abstraction von allem fremdartigen übrig bliebe.

*Anmerkung.* Daß das Wollen in der erklärten Bedeutung, als absolut erscheine, ist Factum des Bewußtseyns; jeder wird es in sich selbst finden, und es läßt sich keinem von außen beibringen, der es nicht schon weiß. Daraus aber folgt nicht, daß diese Erscheinung nicht selbst weiter erklärt, und abgeleitet werden müsse, wodurch die erscheinende Absolutheit selbst weiter erklärt

erklärt würde, und aufhörte, Absolutheit zu seyn, und die Erscheinung derselben sich in Schein verwandelte: — gerade so, wie es allerdings auch erscheint, daß bestimmte Dinge in Raum und Zeit unabhängig von uns da sind, und diese Erscheinung in einer transcendentalen Philosophie doch weiter erklärt (nur nicht, wovon die Gründe nicht hierher gehören, in Schein verwandelt) wird. Es wird zwar nie jemand eine solche Erklärung des Wollens aus etwas anderm zu geben, noch irgend ein verständliches Wort zu diesem Behufe beizubringen vermögen; wenn er aber behauptet, dasselbe könne dennoch einen uns freilich unbegreiflichen Grund außer uns haben, so hat eine solche Behauptung freilich nicht den geringsten Grund für sich, es ist aber auch kein theoretischer Vernunftgrund dagegen. Wenn man sich nun doch entschließt, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären, und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsre einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt, und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschliessung unsre ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse; ich will selbstständig seyn, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube. Sonach geht unsre Philosophie aus von einem Glauben, und weiß es. Auch der Dogmatismus, der, wenn er consequent ist, die angeführte Behauptung macht, geht gleichfalls von einem Glauben (an das *Ding an sich*) aus; nur weiß er es gewöhnlich nicht. (Vergl. die Einleitung in die neue Darstellung der Wissenschaftslehre im Phil. Journ. V. B. S. 23.) Man macht in unserm Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag; aber man kann ihn im voraus versichern, daß er auch anderwärts keinen Boden finden werde, wenn er sich diesen nicht verschaffe, oder mit ihm sich nicht be-

gnügen wolle. Es ist nothwendig, daß unsre Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumuthung verschont werde, den Menschen von aufsen an zu demonstrieren, was sie selbst in sich erschaffen müssen.

Wie wird nun dieses absolute im Wollen gedacht?

Um bei diesem Begriffe, welcher in der Abstraction, die er hier erhalten muß, wohl der schwierigste in der ganzen Philosophie seyn dürfte; der aber, da die ganze hier aufzustellende Wissenschaft es eigentlich nur mit seiner weitem Bestimmung zu thun hat, in der Zukunft ohne Zweifel die höchste Klarheit erhalten wird, doch gleich anfangs etwas denken zu lassen, heben wir die Erörterung desselben mit einem Beispiele an.

Man denke sich eine Stahlfeder, welche niedergedrückt wird. Es ist an ihr ohne Zweifel ein Streben, das Drückende zurückzustossen; welches Streben in ihr also nach aufsen geht. Dies wäre das Bild eines wirklichen Wollens, als Zustandes des Vernunftwesens; und davon rede ich hier nicht. Welches ist denn nun der nächste *Grund* (nicht etwa die Bedingung) dieses Strebens, als wirklich bestimmter Äußerung der Stahlfeder? Ohne Zweifel eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Im drückenden Körper aufser der Stahlfeder liegt doch wahrhaftig nicht der Grund, daß ihm entgegengewirkt wird. Diese Selbstbestimmung wäre, was bei dem Vernunftwesen  
der

der bloße Akt des Wollens ist. Aus beiden wür-  
 de, wenn die Stahlfeder sich selbst anschauen  
 könnte, in ihr das Bewustseyn eines Willens ent-  
 stehen, das drückende zurückzustossen. Aber  
 alles das angezeigte wäre nur unter der Bedingung  
 möglich, daß auf sie wirklich ein Druck von au-  
 ßen geschähe. Eben so kann nach der obigen  
 Argumentation das Vernunftwesen sich nicht  
 zu einem wirklichen Wollen bestimmen, ohne  
 mit etwas außer ihm (so nemlich erscheint sich  
 das Vernunftwesen) in Wechselwirkung zu ste-  
 hen. Davon soll nun hier abstrahirt werden;  
 es ist sonach von dem zuletzt angezeigten Mo-  
 mente hier eben so wenig die Rede, als vom er-  
 sten. Wenn nun, daß ich zum Beispiele zu-  
 rückkehre, von dem äußern Drucke ganz abstra-  
 hirt wird, bleibt denn doch etwas übrig, wodurch  
 noch immer die Stahlfeder, als solche, gedacht  
 wird; und was ist das übrigbleibende? Offenbar  
 dasjenige, zufolge dessen ich urtheile, daß die  
Stahlfeder, sobald ein Druck darauf geschehen  
 wird, demselben entgegenstreben wird; sonach  
 die eigne innere Tendenz derselben, sich zu  
 einem Gegenstreben zu bestimmen, als eigentli-  
ches Wesen der Elasticität, und letzter nicht  
 weiter zu erklärender Grund aller Erscheinun-  
gen derselben, wenn die Bedingungen ihrer Äu-  
 ßerung eintreten. — Der sehr wesentliche Unter-  
 schied dieser ursprünglichen Tendenz in der  
 Stahlfeder von derselben im Vernunftwesen wird  
 sich in den folgenden Untersuchungen ergeben.

Wie wir in den zum Beispiele aufgestellten Begriffe absonderten, so haben wir jetzt in dem durch sein Wollen begriffenen Ich abzusondern.

Zuförderst ist der Form nach die Aufgabe die, das Ich in der gefoderten Abstraction, als ein *bestehendes*, fixirtes zu denken; daraus folgt, das dasjenige, wodurch es begriffen, und charackterisirt wird, ein dauerndes und wesentliches seyn müsse. Die Äußerungen und Erscheinungen desselben können sich ändern, weil die Bedingungen, unter denen es sich äußert, sich ändern; aber das unter allen diesen Bedingungen sich äußern- de bleibt stets dasselbe. (Dafs dieses Denken eines bestehenden selbst auf unsere Denkgesetze sich gründe, das sonach hier nur das Wesen des Ich für das Ich, keinesweges aber das Wesen desselben an sich, als *Dinges* an sich, gesucht werde, wird aus der Bekanntschaft mit dem Geiste der transcendentalen Philosophie vorausgesetzt.)

Dann soll der *Materie* nach das zu denkende der Grund eines absoluten Wollens seyn (alles Wollen nemlich ist absolut) Was ist es nun? Jeder muß vom Anfange an das gefoderte wirklich mit uns gedacht, die vorgeschriebene Abstraction darin wirklich vorgenommen haben, und jetzt innerlich sich anschauen, was ihm übrig bleibe; was das sey, das er noch immer denkt. Nur so erhält er die beabsichtigte Kenntniß. Der Name kann nichts deutlich machen, denn der ganze Begriff ist bisher so gut, als nicht gedacht, vielweniger bezeichnet. Damit er nun aber doch einen Namen habe,

habe, wollen wir das begriffne nennen; *absolute Tendenz zum absoluten*; absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußern Antrieb. Es ist nicht nur bloße *Kraft* oder *Vermögen*; denn ein Vermögen ist nichts wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine *Reihe* unsers Denkens aufnehmen zu können; was wir aber hier zu denken haben, *soll etwas wirkliches, das Wesen des Ich constituirendes, seyn*. Doch liegt der Begriff des Vermögens mit darin. Auf die wirkliche Äußerung, die nur unter Bedingung eines gegebenen Objects möglich ist, bezogen, ist es in dieser Beziehung das Vermögen derselben. Eben so wenig ist es ein *Trieb*, wie man den Grund der Elasticität in der zum Beispiele angeführten Stahlfeder nennen könnte; denn der *Trieb* wirkt, wenn die Bedingungen seiner *Wirksamkeit eintreten*, nothwendig, und auf eine *materiell bestimmte Weise*. Vom Ich wissen wir über diesen Punkt noch nichts, und dürfen durch voreilige Bestimmung der künftigen Untersuchung nicht vorgreifen.

Resultat. Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was aufser ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich oh-

ne alle Beziehung auf etwas auſer ihm ge-  
dacht wird.

*Anmerkung.* Man vergeſſe nicht, daſs das Ich hier ledig-  
lich *als Object* betrachtet wird; nicht aber als *Ich*  
*überhaupt*. Unter der letztern Vorausſetzung wäre der  
aufgeſtellte Satz ganz falſch.

§. 2.

Es iſt ſo eben gezeigt worden, was das Ich an  
und für ſich ſelbſt *ſey*; oder ſorgfältiger ausge-  
drückt: wie das Ich, wenn es lediglich als Object  
gedacht wird, nothwendig *gedacht* werden müſſe.

Aber — ein Satz, den wir aus einer Grundlage  
der geſamten Wiſſenſchaftslehre als bekannt und  
erwien vorausſetzen könnten — das Ich iſt etwas  
nur in ſo fern, in wiefern es ſich ſelbſt als daſſelbe  
ſetzt (anſchaut und denkt) und es iſt nichts, als was  
es ſich nicht ſetzt.

Nur einige Worte zur Erläuterung dieſes Satzes.  
Dadurch eben unterſcheidet ſich ein Ding, und das  
ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftweſen), daſs  
das erſtere bloß ſeyn ſoll, ohne ſelbſt von ſeinem  
ſeyn das geringſte zu wiſſen; im Ich aber, als Ich,  
ſeyn und Bewuſtſeyn zuſammenfallen ſoll, kein  
ſeyn deſſelben ſtatt finden ſoll, ohne Selbſtbewuſt-  
ſeyn deſſelben, und umgekehrt, kein Bewuſtſeyn  
ſeiner ſelbſt, ohne ein ſeyn deſjenigen, deſſen es  
ſich

~ def

sich bewußt ist. Alles Seyn bezieht sich auf ein Bewußtseyn, und selbst die Existenz eines Dinges läßt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz aufser ihm; das Wissen vom Seyn des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch ist; und nur in wiefern diese unmittelbare Verbindung des Bewußtseyns mit dem Seyn gesetzt ist, kann man sagen: das Ich sey dieses oder jenes.

Dies auf unsern gegenwärtigen Fall angewendet: so gewiß das im vorhergehenden aufgestellte, Wesen des Ich ist, muß dasselbe davon wissen. Es giebt sonach sicher ein Bewußtseyn der beschriebnen absoluten Tendenz.

Es kann vielleicht von Wichtigkeit seyn, dies nicht bloß im Allgemeinen zu wissen, sondern dieses Bewußtseyn selbst noch besonders zu beschreiben. Wir gehen an dieses Geschäft.

### *Aufgabe*

Des Bewußtseyns seines ursprünglichen Seyns sich bestimmt bewußt zu werden.

#### *Zur Erläuterung.*

Es versteht sich, daß man dessen sich bewußt ist, wovon man redet, und daß beim Philosophiren

es sich nicht anders verhalten werde. So wurden wir im vorigen §. uns allerdings etwas bewußt. Das Object unsers Bewußtseyns war hervorgebracht durch freie Selbstbestimmung unsers Denkvermögens, mittelst einer willkürlichen Abstraction.

Nun wird behauptet, daß dasselbe Object ursprünglich, d. i. vor allem freyen Philosophiren, für uns vorhanden sey, und sich uns, so gewiß wir nur überhaupt zum Bewußtseyn kommen, nothwendig aufdringe. Ist dies wahr, so ist auch ein ursprüngliches Bewußtseyn desselben vorhanden nicht gerade als eines einzelnen Objects, in derselben Abstraction, in der wir es so eben aufgestellt haben. Es kann gar wohl in und mit einem andern Gedanken vorkommen, als Bestimmung desselben.

Ist denn nun dieses ursprüngliche Bewußtseyn anders beschaffen, als dasjenige, was wir so eben als Philosophen in uns hervorgebracht haben? Wie könnte es doch, da es dasselbe zum Objecte haben soll, und da der Philosoph, als solcher, doch wohl auch keine andere subjective Denkform besitzt, als die gemeinsame und ursprüngliche aller Vernunft.

Warum suchen wir denn also, was wir schon haben? Wir haben es, ohne davon zu wissen; jetzt wollen wir bloß das Wissen davon in uns hervorbringen. Das Vernunftwesen ist so eingerichtet, daß indem es denkt, es in der Regel sein

sein Denken nicht betrachtet, sondern nur das gedachte, sich selbst, als das Subject, im Objecte verliert. Doch liegt der Philosophie alles daran, das Subject, als solches zu kennen, um seine Einflüsse auf die Bestimmung des Objects zu beurtheilen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die bloße Reflexion zum Objecte einer neuen Reflexion gemacht werde. — Es mag dem Unphilosophen sonderbar, und vielleicht lächerlich vorkommen, daß man eines Bewußtseyns sich bewußt werden solle. Er beweist dadurch weiter nichts, als seine Unkunde der Philosophie, und seine gänzliche Unfähigkeit zu derselben.

*Genetische Beschreibung des angezeigten Bewußtseyns.*

1) Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn dadurch eben wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden, und es bedarf keiner weitem Ableitung. Wie ein Ich gesetzt ist, ist dieses Vermögen gesetzt. — Ferner, das Ich kann ohne weiteres anschauen, und muß ohne weiteres anschauen, was es selbst ist. Die besondre Bestimmung des Vermögens anzuschauen überhaupt, welche hier postulirt wird, bedarf sonach eben so wenig einer Ableitung, oder Vermittelung durch Gründe aufser ihm. Das Ich schaut sich an, schlechthin weil es sich anschaut. — Soviel über das Factum, als solches. Jetzt

2) zur

2) zur Bestimmung dieses Factum: bei welcher wir bei einem jeden auf die selbstthätige Erzeugung dessen, wovon die Rede ist, und auf das innige Anschauen dessen, was ihm in derselben entstehen wird, rechnen.

| Das anschauende (intelligente), welches eben durch den postulirten Akt zum intelligenten wird, setzt die oben beschriebene Tendenz zur absoluten Thätigkeit, zufolge des Postulats, als — sich selbst; verstehe, als identisch mit sich, dem intelligenten. Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach hierdurch Wesen einer Intelligenz, und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs; und dadurch erst wird sie eigentliche Freiheit: Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. —

||||| Durch das Bewußtseyn seiner Absolutheit reis't das Ich sich selbst — von sich selbst — los, und stellt sich hin als selbstständiges.

Es reis't sich selbst von sich selbst los, sagte ich; und ich erkläre zuörderst diesen Ausdruck. — Alle Anschauung, als solche, soll auf etwas gehen, das unabhängig von ihr da ist, und so da ist, wie es nun einmal angeschaut wird. Nicht anders verhält es sich mit der Anschauung, von welcher wir hier reden, da sie ja doch Anschauung ist. Das Ich als absolutes, soll da liegen und da gelegen haben, ehe es in die Anschauung aufgefaßt wurde; diese Absolutheit soll sein von aller Anschauung unabhängiges Seyn, und Bestehen ausmachen. Wo nun das angeschaute

schaute etwas aufser dem Wesen des anschauen-  
den seyn soll, da bleibt der Intelligenz, als sol-  
 cher, nur das leidende Zusehen. So soll es hier  
 nicht seyn. Das angeschaute ist selbst das an-  
 schauende; nicht zwar, als solches, aber es ist  
 mit ihm Ein Wesen, Eine Kraft, und Substanz.  
 Die Intelligenz hat sonach hier nicht blofs das  
Zusehen, sondern sie selbst, als Intelligenz, wird  
 — für sich (wie sich dies versteht, denn nach ei-  
 nem andern Seyn wird hoffentlich niemand fra-  
 gen) absolute reelle Kraft des Begriffs. Das Ich,  
 als absolute Kraft mit Bewußtseyn reis't sich  
 los — vom Ich, als gegebenem absoluten, ohne  
 Kraft, und Bewußtseyn.

Es ist nöthig, bei diesem Hauptgedanken, der vie-  
 len schwierig vorkommen wird, von des-  
 sen richtigem Verständniß jedoch die Möglich-  
 keit des Verständnisses unsers ganzen Systems  
 abhängt, noch ein wenig zu verweilen.

Denke dir, würde ich den Leser anreden, noch ein-  
 mal jene Stahlfeder, der wir uns im vorigen §.  
 als eines Beispiels bedienten. Es liegt allerdings  
 in ihr selbst das Princip einer eigenthümlichen  
 Bewegung, welche ihr keinesweges von außen  
 kommt, sondern vielmehr der Richtung, die sie  
 von außen erhält, widersteht. Dennoch wür-  
 dest du Bedenken tragen, das, was du bisher im-  
 mer Freiheit genannt hast, und was du wohl mit  
 vollem Rechte so nennen magst, der Stahlfeder  
 zuzuschreiben. Woher diese Bedenklichkeit?  
Solltest du etwa antworten: der Widerstand er-  
 folge

folge aus der Natur der Stahlfeder, und aus der Bedingung, unter die sie gesetzt ist, daß ein Druck von außen auf sie geschehe, ohne Ausnahme, nach einem nothwendigen Gesetze; wenn die ersten beiden Data gesetzt seyen, so könne man auf einen Widerstand der Feder im voraus sicher rechnen, und ihn vorhersehen; und darin möge der dir verborgne Grund liegen, warum du es nicht über dich erhalten könntest, der Stahlfeder Freiheit zuzuschreiben: solltest du so antworten, so will ich dieses Hinderniß entfernen: Ich will dir erlauben, diese Nothwendigkeit, und Gesetzmäßigkeit in der Stahlfeder wegzudenken, und anzunehmen, daß einmal, man weiß nicht warum, sie dem Drucke nachgebe, ein andermal, man weiß eben so wenig warum, sie demselben entgegenstrebe. Willst du nun die so gedachte Stahlfeder *frei* nennen? Ich erwarte dies keinesweges. Weit entfernt, daß dir die Verknüpfung des Begriffs der Freiheit mit ihrem Begriffe erleichtert wäre, ist dir etwas absolut undenkbares angemuthet — das blinde Ohngefähr; und du bleibst dabei, daß du zwar nicht wissest, wodurch die Stahlfeder zum Widerstande bestimmt sey; daß sie aber denn doch dazu bestimmt sey, keinesweges sich selbst dazu bestimme, mithin nicht für frei zu achten sey.

Was magst du denn doch bey deinem bestimmt seyn, im Gegensatze eines *sich selbst bestimmens* denken, und was magst du für die Möglichkeit des letztern doch eigentlich fodern? Wir wollen  
 uns

uns dies deutlich zu machen suchen. — Da du mit dem zuletzt versuchten Gedanken eines freien Dinges, als eines von dem blinden Ohngefähr abhängigen Dinges, überhaupt nicht umgehen, und dir dabey in der That gar nichts denken konntest, ohne dafs dir dadurch die Beilegung der Freiheit erleichtert wurde, so wollen wir bei dem zuerst aufgestellten stehn bleiben. In diesem Falle, sagst du, ist die Stahlfeder zum Widerstande gegen den auf sie geschehenen Druck bestimmt durch ihre Natur. Was heilst dies? Wir fordern nemlich hier nicht von dir, dafs du eine aufer dir liegende Kenntnifs haben, oder durch weitschreitende Folgerung entfernte Resultate finden sollst. Worauf es hier ankommt, das denkst du wirklich schon in diesem Augenblicke, und hast es von jeher gedacht, ehe du dich zum Philosophiren entschlosses; du sollst dir nur klar machen, was du wirklich denkst, blofs dich selbst verstehen lernen — Die Natur des Dinges ist sein festgesetztes Bestehen, ohne innere Bewegung, ruhend, und todt, und so etwas setzest du nothwendig, wenn du ein Ding, und eine Natur desselben setzest; denn ein solches Setzen ist eben das Denken eines Dinges. In diesem ruhenden unwandelbaren Bestehen hast du es nun schon mit begriffen, es liegt in ihm als prädestinirt, dafs unter einer gewissen Bedingung eine gewisse Veränderung erfolge, denn — du hast ja, wie du sagtest, gleich anfangs ein festgesetztes unwandelbares gedacht. Dies ist die Natur des Dinges, die gar nicht von ihm ab-

ab-

abhängt; denn das Ding ist ja selbst seine Natur, und die Natur desselben ist ja das Ding; so wie du das eine denkst, denkst du nothwendig das andere mit, und du wirst hoffentlich nicht das Ding vor seiner Natur vorher seyn lassen, damit es selbst seine Natur bestimme. — Hast du aber einmal die Natur desselben gesetzt, so gehst du in deinem Denken von einem Seyn (der Natur) zu einem Seyn (ihrer Äußerung unter einer gewissen Bedingung) durch lauter Seyn, eine stetige Reihe hindurch; oder, wenn man die Sache subjectiv ansieht, und die Bestimmung deines Denkens dabei beobachtet, deine Anschauung ist immerfort gebunden, und bleibt gebunden, sie hat fortdauernd nur das Zusehen, und es ist kein Moment in der Reihe, da sie sich zum selbstthätigen Hervorbringen erheben dürfte; und dieser Zustand deines Denkens eben ist es, den du den Gedanken der Nothwendigkeit nennst, und durch den du dem Gedachten alle Freiheit absprichst.

Es ist sonach der Grund gefunden, warum du in unserm, und ähnlichen Fällen schlechterdings keine Freiheit zu denken vermochtest. Objectiv ausgedrückt: alles Seyn, das selbst aus einem Seyn herfließt, ist ein nothwendiges Seyn, keinesweges aber ein Product der Freiheit; oder subjectiv: durch Anknüpfung eines Seyns an ein anderes Seyn entsteht uns der Begriff eines nothwendigen Seyns. Hieraus kannst du nun auch durch Gegensatz schliessen, was du eigentlich foderst,

ψ = Kopf Denken

foderst, um Freiheit zu denken, die du doch denken kannst, und von jeher wirklich gedacht hast. Du foderst ein Seyn — nicht ohne allen Grund, denn so etwas kannst du gar nicht denken; sondern dessen Grund nur nicht wieder in einem Seyn, sondern in etwas anderm liege. Nun gibt es aufser dem Seyn für uns nichts anders, als das Denken. Das Seyn, das du als Produkt der Freiheit zu denken vermöchtest, müßte sonach etwa aus einem Denken hervorgehen. Wir wollen sehen, ob unter dieser Voraussetzung die Freiheit begreiflicher werde.

Wenn etwas nicht bestimmt sey, sondern sich bestimme, so wolltest du es für frei gelten lassen. Ist dieses thätige Bestimmen, unter der Voraussetzung, daß die Bestimmung durch ein Denken geschehe, begreiflich? Ohne Zweifel; wenn man nemlich nur fähig ist, das Denken selbst zu denken, und nicht etwa den Begriff zu einem Dinge macht. Denn dasjenige, was die Ableitung eines freien aus einem Seyn unmöglich machte, daß nemlich ein fixirtes Bestehen gesetzt war, fällt hier gänzlich weg. Das Denken wird gar nicht, als etwas bestehendes, sondern als Agilität, und bloß als Agilität der Intelligenz gesetzt. — Es müsse etwas sich selbst bestimmen, um als frei gedacht werden zu können, foderdest du; nicht etwa nur nicht von außen, sondern auch durch seine Natur nicht, bestimmt seyn. Was bedeutet dieses selbst? Es wird dadurch offenbar eine Doppelheit gedacht. Das

Freie soll seyn, ehe es bestimmt ist, — ein von seiner Bestimmtheit unabhängiges Daseyn haben. Darum kann ein Ding nicht gedacht werden, als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist, als seine Natur, d. i. der Umfang seiner Bestimmungen. Wie so eben gesagt, was sieh selbst bestimmen sollte, müßte in einer gewissen Rücksicht seyn, ehe es ist; ehe es Eigenschaften, und überhaupt eine Natur hat. Dies läßt nur unter unsrer Voraussetzung, unter ihr aber sich sehr wohl denken. Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seyns, vor dem reellen Seyn vorher, und in dem erstern liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seyns geht diesem Seyn vorher, und der letztere ist vom erstern abhängig.

Unsere Behauptung ist sonach die, daß nur die Intelligenz als frei gedacht werden könne, und daß sie bloß dadurch, daß sie sich als Intelligenz faßt, frei werde; denn nur dadurch bringe sie ihr Seyn unter etwas, das höher ist, als alles Seyn, unter den Begriff, Es dürfte jemand einwenden: es sey ja sogar in unsrer eignen Argumentation, im vorhergehenden §., die Absolutheit, als ein Seyn, und gesetztes, vorausgesetzt, und die Reflexion, die jetzo so große Dinge thun solle, sey ja offenbar selbst durch jene Absolutheit bedingt, habe sie zum Object, und sey weder Reflexion überhaupt, noch diese Reflexion, ohne Voraussetzung eines Objects, und dieses Objects. Aber es wird sich an seinem Orte erge-

ergeben, daß selbst diese Absolutheit zur Möglichkeit einer Intelligenz überhaupt erfordert werde, und aus derselben hervorgehe; daß sonach der so eben aufgestellte Satz sich auch umkehren lasse, und man sagen könne: nur ein freies kann als Intelligenz gedacht werden, eine Intelligenz ist nothwendig frei.

Wir gehen zurück zu unserm Vorhaben.

Indem, zufolge des Postulats, das Ich jene Tendenz zur absoluten Thätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, d. h. als Vermögen einer Kausalität durch den bloßen Begriff.

Die Freiheit ist, nach Kant, das Vermögen, einen Zustand (ein Seyn und Bestehen) absolut anzufangen. Dies ist eine vortrefliche Nominal-Erklärung; Doch scheint im allgemeinen die Einsicht dadurch nicht viel gewonnen zu haben; denn es sind über die Freiheit noch immer beinahe lauter falsche Begriffe im Umlaufe. Es war nemlich die noch höhere Frage zu beantworten, wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben, — diesen Begriff vor unsern Augen erzeugt hätte. Dies ist von uns so eben geleistet worden. Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an nichts angeknüpft, denn das endliche vernünftige Wesen denkt nothwendig nur

vermittelnd, und anknüpfend. Nur wird er nicht  
an ein anderes Seyn angeknüpft, sondern an  
ein Denken.

Um aber den Begriff so aufzustellen, muß man freilich den Weg der Wissenschaftslehre gehen, und zu gehen vermögen, von allem Seyn als solchem, (von der Thatsache) abstrahiren, und von dem, was höher ist, denn alles Seyn, von dem Anschauen und Denken (von dem Handeln der Intelligenz überhaupt) ausgehen. Derselbe Weg, der in der theoretischen Philosophie allein zum Ziele führt, das Seyn (es versteht sich, für uns) zu erklären, macht auch allein eine praktische Philosophie möglich. Hierdurch wird auch der oben gebrauchte Ausdruck: das Ich stellt sich selbst selbständig hin, noch klärer. Die erste Ansicht dieses Satzes: das Ich nimmt alles, was es ursprünglich ist, (es ist aber ursprünglich nichts, als frei,) in die Anschauung, und den Begriff seiner selbst auf, ist schon vollkommen erklärt. Es liegt aber in ihm noch mehr. Alles nemlich, was es in der Wirklichkeit seyn kann, wo der Begriff Erkenntnissbegriff wird, und der Intelligenz nur das Zusehen bleibt, hängt doch ursprünglich vom Begriffe ab. Was es je werden soll, dazu muß es sich selbst durch den Begriff machen, und was es je seyn wird, dazu wird es sich durch ihn gemacht haben. Es ist in jeder Rücksicht sein eigener Grund, und setzt, auch in praktischer Bedeutung sich selbst schlechthin.

Es

Es setzt sich aber auch nur als ein Vermögen.

Dies muß streng erwiesen werden, und es ist des strengsten Beweises fähig. — Nämlich, die Tendenz zur absoluten Thätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmäßigkeit eines Intelligenzen. Das Intelligente aber, als solches ist (wie jeder in der Anschauung seiner selbst als Intelligenz finden muß, und keinem erwiesen werden kann) absolut sich selbst bestimmend, bloße reine Thätigkeit; im Gegensatze alles Bestehens, und Gesetzseyns, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur, und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder des etwas fähig. Mithin ist eine solche Inclination, wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Thatkraft möglich, die in der Botmäßigkeit einer Intelligenz ist, in wiefern sie in derselben ist; sondern diese Thatkraft wird dadurch ein bloßes reines Vermögen, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen läßt; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, was für eine Wirklichkeit dies seyn werde.

Das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung ist in den obenstehenden Sätzen bestimmt enthalten, und bedarf keiner besondern Auszeichnung.

## §. 3.

Es muß im vorhergehenden §. befremdet haben, daß aus der Reflexion auf eine Tendenz ein Bewußtseyn abgeleitet worden, welches gar nichts einer Tendenz ähnliches bei sich führt; und daß der eigentliche Charakter dieser vorher aufgestellten Tendenz ganz bei Seite gesetzt zu werden scheint. — Das letztere darf nicht geschehen. Das Ich ist, nach dem Grundsatz, worauf unser Rasonnement im vorhergehenden §. sich gründete, nur das, als was es sich setzt. Das Ich soll ursprünglich eine Tendenz seyn. Dies heißt gar nichts gesagt, und ist in sich selbst widersprechend, wenn es nicht für sich selbst diesen Charakter haben, sich desselben nicht bewußt seyn soll. Es ist sonach gar nicht die Frage: ob ein solches Bewußtseyn im Ich vorkommen werde; wohl aber bedarf dies einer sorgfältigen Untersuchung, wie dieses Bewußtseyn seiner Form nach beschaffen seyn möge. Wir werden die geforderte Einsicht am zweckmächtigsten dadurch uns erwerben, daß wir dieses Bewußtseyn unter unsern Augen entstehen lassen.

Sonach ist unsere Aufgabe folgende:

Zu sehen, auf welche Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit, als einer solchen, sich bewußt werde.

*Vorerinnerung.*

Im vorigen §. gingen wir so zu Werke, daß wir eine Reflexion auf das vorliegende objective Ich schlechthin postulirten, wozu wir das unstreitige

ge Recht hatten, da ja das Ich nothwendig Intel-  
ligenz, und sich selbst unbedingt anschauende  
Intelligenz ist. Wir, die philosophirenden, wa-  
ren bloße Zuschauer einer Selbstanschauung des  
ursprünglichen Ich; was wir aufstellten, war  
nicht unser eigener Gedanke; sondern ein Gedan-  
ke des Ich; der Gegenstand unsrer Reflexion war  
selbst eine Reflexion.

Wir rechnen im gegenwärtigen §. gleichfalls, wenn  
 wir nur unsre Aufgabe zu lösen vermögen, bei  
 einer solchen ursprünglichen Reflexion des Ich  
 anzukommen; nur können wir mit ihr nicht an-  
 heben. Denn durch das bloße Postulat einer  
 Reflexion kommt nichts anders zu Stande, als  
 was wir schon haben, und womit wir dem  
 vorher angezeigten Grunde uns nicht begnügen  
 können; das Bewußtseyn eines bloßen Vermö-  
gens, keinesweges aber einer Tendenz, oder  
Triebes. — Dafs ich den Unterschied zwischen  
 beiden Reflexionen kurz angebe: die vorher be-  
 schriebene Reflexion war schlechthin möglich;  
 die gegenwärtig aufzuzeigende ist ihrer Mög-  
 lichkeit nach erst zu begründen: und diese Be-  
 gründung geschieht eben durch unser Philoso-  
 phiren, welches (wenigstens vorläufig) für nichts  
 anderes, als für ein Philosophiren gelten soll.

Wir gehen an die Lösung unsrer Aufgabe.

1) Die gesetzte Tendenz äußert sich noth-  
 wendig als Trieb, auf das ganze Ich.

So denkt nicht das ursprüngliche Ich; so denkt der Philosoph, indem er seine obigen Sätze sich selbst klar entwickelt.

Eines besondern Beweises bedarf diese Behauptung nicht; sie ergiebt sich durch bloße Analyse dessen; was §. 1. festgesetzt worden. — Die Tendenz ist gesetzt als Wesen des Ich; sie gehört sonach, auch als solche, nothwendig zum Ich, und in das Ich, und kann nicht weggedacht werden, ohne das das Ich selbst aufgehoben werde. Aber sie ist, als bloße Tendenz, Trieb: reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbstthätigkeit. Ein Trieb aber, der als wesentlich, bestehend, unaustilgbar gesetzt wird, treibt; und dieses ist seine Äußerung: beide Ausdrücke sagen ganz dasselbe.

Wenn wir nun das Ich, in welchem der Trieb ist, und auf welches er sich äußert, bloß objectiv denken, so ist die Wirkung des Triebes ohne weiteres verständlich; er wird, sobald nur die äußern Bedingungen eintreten, eine Selbstthätigkeit bewirken; gerade wie es bei der Stahlfeder auch ist. Die Handlung wird aus dem Triebe erfolgen, wie das bewirkte aus seiner Ursache. — Ja, denken wir selbst die Intelligenz zu ihm hinzu, doch so, daß sie abhängig sey von der objectiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehnen, die That von einem Entschlusse begleitet werden, welches alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben Nothwendigkeit erfolgt, mit welcher die That erfolgte.

Wir

Wir können das Ich in Beziehung auf den Trieb so objectiv denken, und werden es zu seiner Zeit so denken müssen; an diesem Orte aber würde diese wiederholte Absonderung in einem Begriffe, den wir schon zusammengesetzt haben, nur zerstreuen, und zu nichts dienen. Der systematische Gang erfordert, das zuletzt gefundene, so wie es gefunden ist, weiter zu bestimmen; und sonach ist das Ich hier nicht objectiv, sondern so wie es im vorigen §. aufgestellt ist, subjectiv und objectiv zugleich, zu denken. Dies bedeutet die Benennung des ganzen Ich, der wir uns im obenstehenden Satze bedienen. — Die Thatkraft ist in die Botmäßigkeit der Intelligenz gekommen, durch die Reflexion, wie wir erwiesen haben; umgekehrt, die Möglichkeit der Reflexion hängt wieder ab von dem Vorhandenseyn einer Thatkraft, und ihrer Bestimmtheit; dies war es, was wir voraussetzten. Diesen Begriff seiner selbst kann man nun zwar theilweise fassen, wie er so eben angesetzt worden, so daß man nur das objective denke, als abhängig vom subjectiven, dann das subjective denke, als abhängig vom objectiven; aber nimmermehr kann man ihn ganz fassen als Einen Begriff.

Es ist nöthig, hierüber sich noch etwas weiter zu verbreiten; besonders da wir auch sonst nirgends über diesen Punkt uns ausgelassen haben: (außer einem Winke im Phil. Journal. V. B. S. 374. „Man könnte hier noch weiter erklären

„wollen, entweder die Beschränktheit u. s. w.) Die Ichheit bestehet in der absoluten Identität des subjectiven, und des objectiven (absoluter Vereinigung des Seyns mit dem Bewußtseyn, und des Bewußtseyns mit dem Seyn) wird gesagt. Nicht das subjective, noch das objective, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich; und das erstere wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität zu bezeichnen. Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muß man ja eben jene Unterscheidung zwischen subjectivem, und objectivem vornehmen, die in diesem Begriffe nicht vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich. — So denken wir nie beides zusammen, sondern neben einander, und nach einander; und machen durch dieses Nacheinander denken, wechselseitig eins von dem andern abhängig. So kann man sich allerdings nicht wohl enthalten zu fragen: *bin* ich denn darum, weil *ich mich denke*, oder *denke ich mich* darum, weil *ich bin*. Aber ein solches weil, und ein solches darum findet hier gar nicht statt; du bist keins von beiden, weil du das andere bist; du bist überhaupt nicht zweierlei, sondern absolut einerlei; und dieses undenkbbare Eine bist du, schlechthin weil du es bist.

Dieser Begriff, der nur als die Aufgabe eines Denkens zu beschreiben, nimmerehr aber zu denken

ken ist, deutet eine leere Stelle in unsrer Untersuchung an, die wir mit X. bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich, aus dem aufgezeigten Grunde, nicht begreifen: es ist schlechthin = X.

Dieses ganze Ich nun, in wiefern es nicht Subject ist, und nicht Object, sondern Subject-Object, (welches selbst nichts anders bedeutet, als eine leere Stelle des Denkens,) hat in sich eine Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit, welche, wenn sie von der Substanz selbst abgesondert, und als Grund ihrer Thätigkeit gedacht wird, ein Trieb ist, der sie treibt. — Sollte jemand über unsre Befugniss, diesen Trieb auf das ganze Ich zu beziehen, noch einigen Zweifel haben, so läßt sich derselbe, durch eine hier allerdings verstattete Theilung des Ich, leicht heben. Nämlich; indem das Ich, nach dem vorhergehenden §. auf sich reflectirt, setzt es das in seiner Objectivität liegende als sich selbst; auch in wiefern es reflectirend, oder subjectiv ist. Nun ist im objectiven ohne allen Zweifel ein Trieb; dieser wird durch die Reflexion auch ein Trieb auf das subjective; und, da das Ich in der Vereinigung von beiden besteht, ein Trieb auf das ganze Ich.

*Wie* aber dieser Trieb auf das ganze Ich sich äußere, läßt hier sich schlechthin nicht bestimmen; um so weniger, da ja dasjenige selbst, worauf er geht, absolut unbegreiflich ist. Nur negativ läßt sich soviel sagen, dafs er nicht mit  
Noth-

Nothwendigkeit, und mechanischem Zwange treiben könne, da ja das Ich, als subjectives, welche Subjectivität zum Ganzen ja wohl mitgehört, seine Thatkraft unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht hat, der Begriff aber schlechthin nicht durch einen Trieb, noch durch irgend etwas ihm ähnliches, sondern nur durch sich selbst bestimmbar ist.

2) Aus dieser Äußerung des Triebes erfolgt keinesweges ein Gefühl, wie man der Regel nach erwarten sollte.

Das Gefühl überhaupt ist die bloße unmittelbare Beziehung des objectiven im Ich auf das subjective desselben, des Seyns desselben auf sein Bewußtseyn: das Gefühlvermögen der eigentliche Vereinigungspunkt beider; jedoch, wie aus unsrer obigen Beschreibung hervorgehet, nur in sofern, in wiefern das subjective betrachtet wird, als abhängig vom objectiven. (In wiefern umgekehrt das objective betrachtet wird, als abhängig vom subjectiven, ist der Wille der Vereinigungspunkt beider.)

Man kann sich dies so deutlicher machen: Das objective im Ich wird ohne alles sein Zuthun durch Freiheit, bewegt, bestimmt, verändert, gerade so wie das bloße Ding auch verändert wird. Da nun aber das Ich gar nicht bloß objectiv ist, sondern in demselben Einem, und ungetheilten Wesen mit ihm das subjective vereinigt ist, so entsteht nothwendig mit der Veränderung des erstern  
zu-

zugleich auch eine Veränderung des zweiten, also ein Bewußtseyn dieses Zustandes, welches Bewußtseyn aber als eben so mechanisch hervorgebracht erscheint, wie der Zustand selbst. Von

der Vorstellung, in welcher da, wo das vorgestellte ein wirkliches Seyn ist, das anschauende sich gleichfalls bloß leidend findet, ist das Gefühl dadurch unterschieden, daß beim letztern gar kein Bewußtseyn des Denkenden, der innern Agilität ist, welches bei der erstern in Absicht der Form des Vorstellens allerdings statt findet.

In der Vorstellung bringe ich allerdings nicht das Vorgestellte, wohl aber das Vorstellen hervor; in dem Gefühle weder das Gefühlte, noch das Fühlen. — Schärfer lassen sich diese Unterschiede durch Begriffe nicht bestimmen, und selbst die hier gegebenen Bestimmungen sind ohne Sinn, wenn man sie sich nicht durch Anschauung seiner selbst in diesen verschiedenen Zuständen deutlich macht. Dergleichen Beschreibungen sollen nicht etwa die Selbstan-  
schauung ersetzen, sondern nur sie leiten.

Nun wird tiefer unten sich allerdings eine Bestimmung des bloß objectiven Ich durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit zeigen, und aus dieser Bestimmung auch ein Gefühl abgeleitet werden. Hier aber soll nach obigem gar nicht von der Bestimmung des bloß objectiven, sondern von Bestimmung des ganzen Ich = X. geredet werden. Kann nun aus dieser Bestimmung ein Gefühl entstehen?

Zu einem Gefühle wird, unsrer Beschreibung zufolge, vorausgesetzt, theils die Abhängigkeit des bloß objectiven von einem Antriebe, theils die Abhängigkeit des subjectiven von diesem objectiven. Hier ist die letztere Abhängigkeit gar nicht als möglich gesetzt, denn beide, das subjective und objective sollen gar nicht als verschieden, sondern sie sollen als absolut Eins betrachtet werden, und sind als absolut Eins bestimmt. Was nun dieses Eine sey, und was seine Bestimmung sey, verstehen wir nicht, wie schon oben erinnert, und der Grund davon angegeben worden. Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Theile, in welche wir zufolge unsrer Schranken uns selbst nothwendig zertrennen, anzufangen. Am schicklichsten fangen wir, besonders da wir bei dem Ich stehen, in wiefern das objective in der Botmäßigkeit des subjectiven seyn soll, bei dem subjectiven an.

Sonach, das Ich als Intelligenz, wird ganz sicher durch den Trieb unmittelbar bestimmt. Eine Bestimmung der Intelligenz ist ein Gedanke.

Also

3) Es erfolgt aber aus der Äußerung des Triebes nothwendig ein Gedanke.

Sollte gegen den so eben angegebenen Grund dieser Behauptung erinnert werden, was wir oben selbst sagten: die Intelligenz ist, als solche absolute Agilität, und gar keiner Bestimmung  
fähig,

fähig, sie *bringt* ihre Gedanken hervor, aber es können keinesweges Gedanken in ihr hervorgebracht werden; so müssen wir auf das folgende verweisen, wo der Satz, auf den sich unsre gegenwärtige Behauptung gründet, eingeschränkt werden, und sich zeigen wird, dafs beide sehr wohl neben einander bestehen können. Es leidet sonach keinen Zweifel, *dafs* überhaupt ein solcher Gedanke statt habe, und wir haben es nur damit zu thun, ihn selbst genau, und bestimmt kennen zu lernen.

a) Wir untersuchen ihn zuörderst seiner *Form* nach.

Ein *bestimmtes* Denken, dergleichen ja das hier zu beschreibende ist, erscheint als bestimmt entweder durch ein Daseyn, wenn das gedachte ein wirkliches Objekt seyn soll. Der Gedanke fällt dann unserm Bewusstseyn nach so aus, wie er ausfällt, weil das Ding so beschaffen ist. Oder das bestimmte Denken ist bestimmt durch ein anderes Denken. Dann sagen wir, es erfolge aus diesem andern Denken, und wir bekommen Einsicht in eine Reihe von Vernunftgründen.

Keiner von beiden Fällen hat hier statt. Der erste nicht, weil ja überhaupt keine objective Bestimmung, nicht einmal die des objectiven Ich, sondern die des ganzen Ich gedacht wird, welches wir zwar freilich nicht begreifen, doch aber davon soviel wissen, dafs es nicht als lediglich objectiv zu betrachten sey. Der zweite nicht, weil in diesem Denken das Ich sich selbst denkt,

denkt, und zwar nach seinem Grundwesen, nicht etwa mit Prädicaten, die aus diesem abgeleitet sind; der Gedanke vom Ich aber, und besonders in dieser Rücksicht, durch kein anderes Denken bedingt ist, sondern selbst alles andere Denken bedingt.

Sonach ist dieser Gedanke durch gar nichts aufser sich, weder durch ein Seyn, noch durch ein Denken, sondern absolut durch sich selbst bedingt, und bestimmt. Es ist ein erstes, unmittelbares Denken. — So befremdend eine solche Behauptung auf den ersten Anblick vorkommen mag, so richtig folgt sie aus den aufgestellten Prämissen, und so wichtig ist sie, sowohl für die besondere philosophische Wissenschaft, die wir hier aufstellen, als für die ganze Transscendental-Philosophie; sie ist daher sorgfältig einzuschärfen. — Zuförderst wird dadurch überhaupt das Denken seiner Form nach absolut; wir erhalten eine Reihe, die schlechthin mit einem Gedanken anhebt, welcher selbst auf nichts anderes gegründet, und an nichts anderes angeschlossen wird. Denn dafs wir so eben im Philosophiren diesen Gedanken weiter, durch einen Trieb, begründet haben, hat keinen Einfluß auf das gemeine Bewußtseyn, welches mit ihm anhebt, und keinesweges ein Bewußtseyn der aufgestellten Gründe ist; wie wir auch nachgewiesen haben. Wir wissen auf diesem Standpunkte weiter nichts, als dafs wir eben so denken. — So mußte es sich denn auch verhalten in einer Verbindung, in welcher

eher das Seyn vom Denken abhängig, und die reelle Kraft unter der Botmäßigkeit des Begriffs stehen soll. Es ist dabei noch dies anzumerken, daß dieses Verhältniß des subjectiven zum objectiven wirklich das ursprüngliche Verhältniß im Ich sey, und daß das entgegengesetzte, wo der Gedanke von dem Seyn abhängen soll, sich erst auf dieses gründe, und davon abgeleitet werden müsse; welches in andern Theilen der Philosophie nachgewiesen wird, und auch in unsrer Wissenschaft tiefer unten in Anregung wird gebracht werden müssen. — Dann ist insbesondere der hier zu beschreibende Gedanke seinem Inhalte nach, absolut; es wird so gedacht, schlechthin weil so gedacht wird. Dies ist von besondrer Wichtigkeit für unsre Wissenschaft, damit man nicht, wie es so oft geschehen ist, verleitet werde, das Bewußtseyn, das wir Pflichten haben, — denn als dieses wird der zu beschreibende Gedanke sich zeigen — weiter zu erklären, und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen; welches unmöglich ist, und der Würde, und der Absolutheit des Gesetzes Eintrag thut.

Kurz: dieses Denken ist das absolute Princip // unsers Seyns; durch dasselbe constituiren wir schlechthin unser Wesen, und in ihm besteht unser Wesen. Unser Wesen ist nemlich nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewußtseyn, und zwar ein bestimmtes Bewußtseyn; das gegenwärtig aufzuzeigende. //

D

Das

*Urf. Aufg.* Dafs wir so denken, wissen wir unmittelbar; denn Denken ist ja eben unmittelbares Bewusstseyn der Bestimmung seiner selbst, als Intelligenz; und hier insbesondere der Intelligenz, lediglich, und rein als einer solchen. Ein unmittelbares Bewusstseyn heifst Anschauung; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heifst diese Anschauung mit Recht intellectuelle Anschauung. Sie ist aber auch die einzigste in ihrer Art, welche ursprünglich, und wirklich, ohne Freiheit der philosophischen Abstraction, in jedem Menschen vorkommt. Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die blofse Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die blofse Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.

b) Wir beschreiben den zu untersuchenden Gedanken seinem Gehalte nach.

Das ganze Ich ist bestimmt durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit, und diese Bestimmung ist es, welche in diesem Denken gedacht wird. Aber das ganze Ich läfst sich nicht begreifen, und eben darum auch nicht unmittelbar eine Bestimmtheit desselben. Nur durch wechselsei-

gegenseitige Bestimmung des subjectiven durch das objective und umgekehrt, läßt der Bestimmtheit des ganzen sich annähern; und diesen Weg wollen wir einschlagen.

Zuförderst, denke man das Subjective durch die Objectivität bestimmt. Das Wesen der Objectivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dies auf das Subjective angewandt, giebt ein beharrliches unveränderliches, oder mit einem andern Worte, ein gesetzlich notwendiges Denken. Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten Selbstthätigkeit. Als Inhalt des abgeleiteten Gedankens ergäbe sich sonach dies, dafs die Intelligenz, sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müßte.

Jetzt denke man sich das objective bestimmt durch das subjective. Das subjective ist das im vorhergehenden §. beschriebne Setzen eines absoluten aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dadurch ist das beschriebne objective bestimmt, hervorgebracht, bedingt; der angezeigte Gedanke ist nur unter der Bedingung möglich, dafs das Ich sich als frei denke. Beides durch einander bestimmt: jene Gesetzgebung äußert sich nur unter der Bedingung, dafs man sich als frei denke, denkt man sich aber als frei, so äußert sie sich nothwendig. — Hierdurch ist denn auch die oben zugestandne Schwierigkeit eine Bestimmtheit des denkenden als solchen zuzugeben, gehoben. Der beschrie-

bene Gedanke dringt sich nicht unbedingt auf, denn dann hörte das Denken auf, ein Denken zu seyn, und das subjective würde in ein objectives verwandelt; sondern er dringt sich nur auf, in wiefern mit absoluter Freiheit etwas, nemlich die Freiheit selbst, gedacht wird. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht ein besonderer Gedanke; sondern nur die nothwendige Weise, unsre Freiheit zu denken. So verhält es sich mit aller übrigen Denknothwendigkeit. Sie ist nicht absolute Nothwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unsrer selbst ausgeht, sondern dadurch, daß überhaupt gedacht werde, bedingt.

Noch ist zu bemerken, daß dieser Gedanke, zwar nicht mit unserm Bewußtseyn, aber zufolge der so eben geschehenen Ableitung desselben, sich auf einen Trieb gründe, sonach den Charakter des Triebes beibehalten müsse. Dieser Charakter aber ist der eines Postulats. — Der Inhalt des abgeleiteten Gedankens läßt sonach kürzlich sich so beschreiben: wir sind genöthigt zu denken, daß wir schlechthin durch Begriffe mit Bewußtseyn, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewußtseyn unsrer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit.

Der

Der Strenge nach ist unsere Deduction geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, das wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt, als nothwendig abzuleiten; nachzuweisen, das, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, zugleich angenommen werde, das dasselbe einen solchen Gedanken denke. Dies wird für die Wissenschaft eines Vernunftsystems, welche selbst ihr eigener Zweck ist, schlechterdings erfordert.

Es werden aber durch eine solche Deduction auch noch mancherlei andere Vortheile erreicht. Abgerechnet, das man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen Gründen hervorgehen sieht, und das sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unsers Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte categorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgnen Eigenschaft, (*qualitas occulta*) den er bisher, freilich ohne positive Veranlassung des Urhebers der Vernunft-Kritik, trug, am besten entfernt, und die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes, u. dergl.) am sichersten vernichtet. Es ist sonach um desto nöthiger, die Dunkelheit, welche etwa auf unsrer eignen Deduction ruhen möchte, und welche wir, so lange wir in den Fesseln des systematischen Vortrags gingen, nicht füglich heben konnten, durch

freiere und mannichfaltige Ansichten vollends zu zerstreuen.

Man kann den Haupt - Inhalt unsrer so eben gegebenen Deduction so fassen. Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muß es selbst sich machen, durch sein eignes Thun. — Dieser Satz wird nicht bewiesen, und ist keines Beweises fähig. Es wird jedem vernünftigen Wesen schlechthin angemuthet, sich selbst so zu finden, und anzunehmen.

So also, wie ich es jetzt beschrieben habe, denkst du dich, würde ich den Leser anreden. Was denkst du denn nun da eigentlich, wenn du das beschriebne denkst. Ich muthe dir nemlich nicht an, aus dem gesetzten, und zugestandnen Begriffe herauszugehen; sondern durch bloße Analyse dir denselben nur deutlich zu machen.

Das vernünftige Wesen soll alles, was es je wirklich seyn wird, selbst hervorbringen. Du mußt ihm sonach vor allem wirklichen (objectiven) Seyn und Bestehen eine Art von Existenz beimessen; wie wir dies schon oben gesehen haben. Diese Art zu existiren, kann keine andere seyn, aufser die als Intelligenz in und mit Begriffen. Du mußt sonach in deinem vorliegenden Begriffe das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht haben. Du mußt ferner dieser Intelligenz das Vermögen beigelegt haben, durch ih-  
ren

ren bloßen Begriff ein Seyn hervorzubringen; da du sie ja gerade darum als Intelligenz voraussetzt, um einen Grund des Seyns zu finden. Mit einem Worte: du hast in deinem Begriffe vom Vernunftwesen dasjenige gedacht, was wir §. 2. unter der Benennung der Freiheit abgeleitet haben.

Wie viel hast du denn nun — auf diese Überlegung kommt hier alles an — dadurch gewonnen, um deinen Begriff vom Vernunftwesen begreiflich zu finden. Hast du durch die beschriebnen Merkmale die Selbstständigkeit gedacht, als Wesen der Vernunft. Keinesweges; sondern lediglich ein leeres unbestimmtes Vermögen der Selbstständigkeit. Dies macht dir den Gedanken eines selbstständigen Seyns bloß möglich, nicht aber wirklich; wie du ihn doch allerdings gedacht hast. Ein Vermögen ist so etwas, an welches als an seinen Grund, du ein wirkliches Seyn bloß anknüpfen kannst, wenn es dir etwa außerdem gegeben wäre, nicht aber daraus herleiten mußt. Es liegt in diesem Begriffe nicht das geringste Datum, dafs eine Wirklichkeit und was für eine zu denken sey. Jenes Vermögen der Selbstständigkeit könnte ja vielleicht gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden, und so erhieltest du entweder gar keine, oder doch nur eine unterbrochne, keinesweges aber eine dauernde (das Wesen ausmachende) Selbstständigkeit.

So dachtest du die Selbstständigkeit des Vernunftwesens nicht, in dem zu analysirenden Begriffe. Du hast dieselbe nicht bloß problematisch, sondern ca-

kategorisch gesetzt, als Wesen der Vernunft. Was das heisse; etwas als wesentlich setzen, ist in dem bisherigen zur Gnüge erklärt: es heisst, dasselbe setzen, als nothwendig, und unabtrennlich im Begriffe liegend, als in demselben schon selbst mit gesetzt, und prädestinirt. Sonach würdest du Selbstständigkeit, und Freiheit als Nothwendigkeit gesetzt haben; was ohne Zweifel sich widerspricht, und du daher unmöglich gedacht haben kannst. Du mußt sonach dies Festgesetztseyn so gedacht haben, daß das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich blieb. Deine Bestimmtheit war eine Bestimmtheit der freien Intelligenz; eine solche aber ist ein nothwendiges Denken (durch die Intelligenz) der Selbstständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen sie sich anmuthete. — Es liegt demnach in deinem Begriffe der Selbstständigkeit beides, das Vermögen und das Gesetz, dieses Vermögen unverrückt zu brauchen; du kannst jenen Begriff nicht denken, ohne dieses beides vereinigt zu denken. — Wie es sich mit dir verhält, der du dich jetzt frei entschlossest, mit uns zu philosophiren, so verhält es sich, da du nach allgemeinen Vernunftgesetzen philosophirtest, nothwendig mit jedem vernünftigen Wesen, und insbesondere auch mit demjenigen, das wir uns hier als Repräsentanten der Vernunft überhaupt, unter der Benennung des ursprünglichen Ich denken, und dessen Gedankensystem wir aufzustellen haben. Denkt es sich nur als selbstständig — und von dieser Voraussetzung gehen wir ja aus — so denkt es sich nothwendig als frei, und, worauf es uns hier eigentlich ankommt, es denkt diese seine Freiheit unter das

Gesetz

Gesetz der Selbstständigkeit. Dies ist die Bedeutung  
unsrer Deduction.

Hier wurde vom Hauptpunkte ausgegangen.  
 Man kann noch auf eine andere Weise von der Noth-  
 wendigkeit des deducirten Gedankens sich überzeu-  
 gen. — Das Vernunftwesen denke sich frei, in der  
 oben erklärten blofs formalen Bedeutung des Worts.  
 Aber es ist endlich, und jedes Objekt seiner Reflexion  
 wird ihm durch die blofse Reflexion beschränkt, oder  
 bestimmt. So wird ihm auch seine Freiheit ein be-  
 stimmtes. Was ist denn nun eine Bestimmtheit der  
 Freiheit, als solcher? Wir haben es so eben gesehen.

Oder, dafs ich es aus der Tiefe des ganzen Sy-  
 stems der Transscendental-Philosophie herausnehme,  
 und am umfassendsten und entschiedensten ausdrü-  
 cke. — Ich bin Identität des Subjects und Objects = X.  
 So kann ich mich nun, da ich nur Objecte zu den-  
 ken vermag, und dann ein subjectives von ihnen ab-  
 sondere, nicht denken. Ich denke sonach mich, als  
 Subject, und Object. Beides verbinde ich dadurch,  
 dafs ich es gegenseitig durch einander bestimme (nach  
 dem Gesetze der Kausalität.) Mein objectives durch  
 mein subjectives bestimmt, giebt den Begriff der Frei-  
 heit, als eines Vermögens der Selbstständigkeit. Mein  
 subjectives durch mein objectives bestimmt, giebt im  
 subjectiven den Gedanken der Nothwendigkeit, mich  
 durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbst-  
 ständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke, da er  
 der meiner Urbestimmung ist, ein unmittelbarer, erster,  
 absoluter Gedanke ist. — Nun soll weder mein objecti-  
 ves als abhängig vom subjectiven, wie im ersten Falle,  
 noch mein subjectives als abhängig vom objectiven,

wie im zweiten Falle, sondern beides soll als schlecht-  
hin Eins gedacht werden. Ich denke es als Eins, indem  
 ich es in der angeführten Bestimmtheit wechselseitig  
 durch einander bestimme, (nach dem Gesetze der  
 Wechselwirkung,) die Freiheit denke, als bestimmend  
das Gesetz, das Gesetz, als bestimmend die Freiheit.  
 Eins wird ohne das andere nicht gedacht, und wie  
 das eine gedacht wird, wird auch das andere gedacht.  
 Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt, deine  
 Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du  
 dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu  
 denken; denn es wird in ihm deine Freiheit voraus-  
 gesetzt, und dasselbe kündigt sich an, als ein Gesetz  
 für die Freiheit.

Dafs ich bey dem letzten Gliede des so eben aufge-  
 stellten Satzes noch einen Augenblick verweile. Die  
 Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, eben so wenig  
 als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht  
 zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem  
 andern gedacht würde, sondern es ist Ein und eben-  
 derselbe Gedanke; es ist, wie wir es auch betrachtet  
 haben, eine vollständige Synthesis (nach dem Ge-  
 setze der Wechselwirkung). | Kant leitet in mehreren  
 Stellen die Ueberzeugung von unsrer Freiheit aus  
 dem Bewusstseyn des Sittengesetzes ab. Dies ist so  
 zu verstehen. Die Erscheinung der Freiheit ist un-  
 mittelbares Factum des Bewusstseyns, und gar keine  
 Folgerung aus einem andern Gedanken. Man könnte  
 aber, wie schon oben erinnert worden, diese Erschei-  
 nung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch  
 in Schein verwandeln. Dafs man sie nun nicht wei-  
 ter

ter erkläre, dafür giebt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund; den festen Entschluß, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten, und nicht etwa durch Vernünfteley darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit. Nämlich, der Satz: ich bin frei, Freiheit ist das einzige wahre Seyn, und der Grund alles andern Seyns; ist ein ganz anderer, als der: ich erscheine mir als frei. Der Glaube an die objective Gültigkeit dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewußtseyn des Sittengesetzes abzuleiten ist. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Thun ist nicht aus dem Seyn abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten. Durch die Art der Realität, die dann das erstere erhält, verlieren wir nichts für unsre wahre Bestimmung, sondern gewinnen vielmehr. Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letztern alle Philosophie ausgehen.

Man

Man hat den deducirten Gedanken ein Gesetz, einen categorischen Imperativ genannt; man hat die Weise, wie in ihm etwas gedacht wird, zum Gegensatze des Seyns als ein Sollen bezeichnet, und der gemeine Verstand findet in diesen Benennungen sich überraschend wohl ausgedrückt. Wir wollen sehen, wie dieselben Ansichten auch aus unsrer Deduction hervorgehen.

Wir können, wie sich gezeigt hat, die Freiheit denken, als schlechthin unter keinem Gesetze stehend, sondern den Grund ihrer Bestimmtheit, der — Bestimmtheit eines Denkens, das hinterher als Grund eines Seyns gedacht wird, bloß und lediglich in sich selbst enthaltend: und so müssen wir sie denken, wenn wir sie richtig denken wollen, da ja ihr Wesen im Begriffe beruht, der Begriff aber absolut unbestimmbar ist durch irgend etwas aufser ihm selbst. Wir können, eben darum, weil sie Freiheit, also auf alle mögliche Weisen bestimmbar ist, sie auch unter eine feste Regel denken, deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigener Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte. So könnte die Intelligenz sich sehr verschiedene Regeln oder Maximen, z. B. die des Eigennutzes, der Faulheit, der Unterdrückung anderer, u. dergl. machen, und dieselben unverrückt, und ohne Ausnahme, immer mit Freiheit, befolgen. Nun nehme man aber an, dafs der Begriff einer solchen Regel sich ihr aufdringe, d. h. dafs sie unter einer gewissen Bedingung des Denkens genöthigt sey, eine gewisse Regel, und nur diese, als Regel ihrer Bestimmung

stimmun-

stimmungen durch Freiheit zu denken. So etwas läßt sich füglich annehmen, da ja das Denken der Intelligenz, obwohl dem bloßen Akte nach es absolut frei ist, dennoch der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen steht.

Auf diese Weise würde die Intelligenz ein gewisses Handeln, als der Regel gemäß, ein anderes, als gegen sie streitend, denken. Das wirkliche Handeln zwar bleibt immer von der absoluten Freiheit abhängig, und das Handeln der freien Intelligenz ist nicht in der Wirklichkeit bestimmt, nicht mechanisch nothwendig, als wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben würde, sondern es ist nur in dem nothwendigen Begriffe davon bestimmt. Wie ist denn nun diese Nothwendigkeit im bloßen Begriffe, die doch keinesweges eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit ist, füglich zu bezeichnen? Ich sollte meinen, nicht schicklicher, als so: ein solches Handeln gehöre, und gebühre sich, es solle seyn: das entgesetzte gebühre sich nicht, und solle nicht seyn.

Nun ist der Begriff einer solchen Regel, wie schon oben gezeigt worden, ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund aufser sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Sonach soll jenes Handeln nicht seyn aus diesem oder jenem Grunde, nicht darum, weil etwas anderes gewollt wird, oder seyn soll, sondern es soll seyn, schlechthin weil es seyn soll. Dieses Sollen ist sonach ein absolutes categorisches Sollen; und jene Regel eine ohne Ausnahme gültiges Gesetz, da ja seine Gültigkeit schlechthin keiner möglichen Bedingung unterworfen ist.

Denkt.

*Sollen*

Denkt man in das absolute Sollen noch das gebieterische, jede andere Neigung niederschlagende hinein, so kann dieses Merkmal hier noch nicht erklärt werden, da wir das Gesetz lediglich auf die absolute Freiheit beziehen, in welcher keine Neigung, oder des etwas denkbar ist.

Man hat, gleichfalls sehr treffend, diese Gesetzgebung Autonomie, Selbstgesetzgebung, genannt. Sie kann in dreifacher Rücksicht so heißen. — Zuförderst, den Gedanken des Gesetzes überhaupt schon vorausgesetzt, und das Ich lediglich als freie Intelligenz betrachtet, wird das Gesetz überhaupt ihr nur dadurch zum Gesetze, dafs sie darauf reflectirt, und mit Freiheit sich ihm unterwirft, d. i. selbstthätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles ihres Wollens macht; und hinwiederum, was in jedem besondern Falle dieses Gesetz erfordert, muß sie erst — wie wohl von selbst sich verstehen sollte, aber da es bei vielen sich nicht von selbst versteht, unten scharf erwiesen werden wird — muß, sage ich, die Intelligenz durch die Urtheilskraft finden, und abermals frei sich die Aufgabe geben, den gefundenen Begriff zu realisiren. Sonach ist die ganze moralische Existenz nichts anderes, als eine ununterbrochne Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst; und wo diese Gesetzgebung aufhört, geht die Unmoralität an. — Dann, was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefodert, als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser dem Ich. Die materielle Bestimmung des Willens nach dem Gesetze wird sonach lediglich

aus uns selbst hergenommen; und alle Heteromie, Entlehnung der Bestimmungsgründe von irgend etwas außer uns, ist geradezu gegen das Gesetz. —  
 3/ Endlich, der ganze Begriff unsrer nothwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbstständigkeit. Der abgeleitete Gedanke dringt sich, wie nachgewiesen ist, nicht etwa unbedingt auf, welches völlig unbegreiflich wäre, und den Begriff einer Intelligenz aufhöbe, noch vermittelt eines Gefühls, oder des Etwas, sondern er ist die Bedingung, die nothwendige Weise eines freien Denkens. Sonach ist es das Ich selbst, das sich in dieses ganze Verhältniß einer Gesetzmäßigkeit bringt, und die Vernunft ist sonach in jeder Rücksicht ihr eignes Gesetz.

Hier läßt sich auch klar, wie mir es scheint, einsehen, wie die Vernunft praktisch seyn könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare, und unbegreifliche Ding sey, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sey, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen.

Die Vernunft ist nicht ein Ding, das da sey und bestehe, sondern sie ist Thun, lauterer, reines Thun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie, und thut sie, eben weil sie Vernunft ist; aber sie kann sich nicht anders finden, denn sie ist; als ein Thun. Nun ist sie endliche Vernunft, und alles, was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich  
 und

und bestimmt; sonach wird auch, lediglich durch die Selbstanschauung, und das Gesetz der Endlichkeit, an welches diese gebunden ist, ihr ihr Thun ein bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Thun, als solchen, giebt kein Seyn, sondern ein Sollen. So ist die Vernunft durch sich selbst bestimmend ihre Thätigkeit; aber — eine Thätigkeit bestimmen, oder praktisch seyn, ist ganz dasselbe. — In einem gewissen Sinne ist es von jeher der Vernunft zugestanden worden, daß sie praktisch sey; in dem Sinne, daß sie die Mittel für irgend einen aufser ihr etwa durch unser Naturbedürfnis, oder durch unsre freie Willkühr, gegebenen Zweck finden müsse. In dieser Bedeutung heißt sie technisch praktisch. Von uns wird behauptet, daß die Vernunft schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst einen Zweck aufstelle; und in so fern ist sie schlechthin praktisch. Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre Absolutheit selbst; ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser ihr, und vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst. Wer diese Absolutheit nicht anerkennt — man kann sie nur in sich selbst durch Anschauung finden — sondern die Vernunft für ein bloßes Räsonnir-Vermögen hält, welchem erst Objecte von aufsen gegeben seyn müßten, ehe es sich in Thätigkeit versetzen könne; dem wird es immer unbegreiflich bleiben, wie sie schlechthin praktisch seyn könne, und er wird nie ablassen zu glauben, daß die Bedingungen der Ausführbarkeit des Gesetzes vorher erkannt seyn müssen, ehe das Gesetz angenommen werden könne.

Die

(Die Aussichten auf ein Ganzes der Philosophie, welche sich von hieraus darbieten, sind mannichfaltig. Ich kann mir nicht versagen, wenigstens eine derselben anzuzeigen. — Die Vernunft bestimmt durch sich selbst ihr Handeln, weil sie sich selbst anschauend, und endlich ist. Dieser Satz hat eine doppelte Bedeutung, da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise so genannte Handeln bezogen, das von dem Bewußtseyn der Freiheit begleitet ist, und daher selbst auf dem gemeinen Gesichtspunkte für ein Handeln anerkannt wird; das Wollen, und Wirken. Aber der Satz gilt eben sowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transscendentalen Gesichtspunkte findet, dem Handeln in der Vorstellung. Das Gesetz, welches die Vernunft ihr selbst für das erstere giebt, das Sittengesetz, wird von ihr selbst nicht nothwendig befolgt, weil es sich an die Freiheit richtet; dasjenige, welches sie sich für das letztere giebt, das Denkgesetz, wird nothwendig befolgt, weil die Intelligenz in Anwendung desselben, obwohl thätig, doch nicht freithätig ist. Das ganze System der Vernunft sonach, sowohl in Ansehung dessen, das da seyn soll, und dessen, das zu Folge dieses Sollens als seyend schlechthin postulirt wird, nach der erstern Gesetzgebung; als in Ansehung dessen, das als seyend unmittelbar gefunden wird, nach der letztern Gesetzgebung, ist durch die Vernunft selbst, als nothwendig, im voraus bestimmt. Was aber die Vernunft selbst, nach ihren eignen Gesetzen zusammengesetzt hat, sollte sie

E

ohne

ohne Zweifel nach denselben Gesetzen auch wieder auflösen können: oder die Vernunft erkennt nothwendig sich selbst vollständig, und es ist eine Analyse ihres gesammten Verfahrens, oder ein System der Vernunft möglich. — So greift in unsrer Theorie alles in einander, und die nothwendige Voraussetzung ist nur unter Bedingung solcher Resultate, und keiner andern, möglich. Entweder, alle Philosophie muß aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muß zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philosophie vernünftig. Alle Zweifel, oder alles Abläugnen der Möglichkeit eines Vernunft-Systems gründen sich auf die Voraussetzung einer *Heteronomie*; auf die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas aufer ihr selbst bestimmt seyn könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; (ein Widerstreit gegen die Vernunft.)

---

*Beschreibung des Princips der Sittlichkeit  
nach dieser Deduction.*

---

Das Princip der Sittlichkeit ist der nöthwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte.

Es

Es ist ein Gedanke, keinesweges ein Gefühl, oder eine Anschauung, wiewohl dieser Gedanke sich auf die intellectuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gründet: ein reiner Gedanke, dem nicht das geringste von Gefühl, oder von sinnlicher Anschauung beigemischt seyn kann, da er der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst, als solcher, ist; ein nothwendiger Gedanke, denn er ist die Form, unter welcher die Freiheit der Intelligenz gedacht wird; der erste, und absolute Gedanke, denn da er der Begriff des denkenden selbst ist, so gründet er sich auf keinen andern Gedanken, als Folge auf seinen Grund, und ist durch keinen andern bedingt.

Der Inhalt dieses Gedankens ist, das das freie Wesen solle; denn Sollen ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit; das es seine Freiheit unter ein Gesetz bringen solle; das dieses Gesetz kein anderes sey, als der Begriff der absoluten Selbstständigkeit (absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser ihm;) endlich, das dieses Gesetz ohne Ausnahme gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens enthält.

*Transscendentale Ansicht dieser Deduction.*

Wir sind in unserm Raisonement ausgegangen von der Voraussetzung, das das Wesen des Ich in seiner Selbstständigkeit, oder, da diese Selbstständigkeit nur unter gewissen noch nicht aufgezeigten

Bedingungen als etwas wirkliches gedacht werden kann, in seiner Tendenz zur Selbstständigkeit bestehe. Wir haben untersucht, wie unter dieser Voraussetzung, das sich selbst denkende Ich sich werden denken müssen. Wir gingen sonach aus von einem objectiven Seyn des Ich. Ist denn nun das Ich, an sich etwas objectives, ohne Beziehung auf ein Bewußtseyn? War denn z. B. das von uns §. I. aufgestellte auf kein Bewußtseyn bezogen? Ohne Zweifel wurde es auf das unsrige bezogen, die wir philosophirten. Jetzt beziehe man dasselbe auf das Bewußtseyn des ursprünglichen Ich; und nur zufolge dieser Beziehung sieht man unsere Deduction aus dem richtigen Gesichtspunkte an. Sie ist nicht dogmatisch, sondern transcendentally-idealistisch. Wir wollen nicht etwa ein Denken aus einem Seyn an sich folgern; denn das Ich ist nur für sein Wissen, und in seinem Wissen. Es ist vielmehr von einem ursprünglichen Systeme des Denkens selbst, einer ursprünglichen Verkettung der Vernunftaussprüche unter sich selbst, und mit sich selbst, die Rede. — Das Vernunftwesen setzt sich absolut selbstständig, weil es selbstständig ist, und es ist selbstständig, weil es sich so setzt; es ist in dieser Beziehung Subject-Object = X. Wie es sich nun so setzt, setzt es sich theils frei, in der oben bestimmten Bedeutung des Worts, theils ordnet es seine Freiheit unter, dem Gesetze der Selbstständigkeit. Diese Begriffe sind der Begriff seiner Selbstständigkeit; und der Begriff der Selbstständigkeit enthält diese Begriffe: beides ist völlig Eins und dasselbe.

Gewisse Mißverständnisse, und Einwendungen machen noch die folgende Erinnerung nöthig. — Es wird nicht etwa behauptet, daß wir auf dem gemeinen Gesichtspunkte uns des Zusammenhanges des abgeleiteten Gedanken mit seinen Gründen bewußt würden. Es ist ja bekannt, daß die Einsicht in die Gründe der Thatsachen des Bewußtseyns lediglich der Philosophie angehöre, und nur vom transcendentalen Gesichtspunkte aus möglich sey. — Es wird eben so wenig behauptet, daß dieser Gedanke mit der Allgemeinheit und in der Abstraction, als wir ihn abgeleitet haben, unter den Thatsachen des gemeinen Bewußtseyns vorkomme; daß man sich, ohne weiteres Zuthun des freien Nachdenkens, eines solchen Gesetzes für seine Freiheit überhaupt bewußt werde. Lediglich durch philosophische Abstraction erhebt man sich zu dieser Allgemeinheit; und man nimmt diese Abstraction vor, um die Aufgabe bestimmt aufstellen zu können. Im gemeinen Bewußtseyn kommt ja lediglich ein bestimmtes, keinesweges aber ein abstractes Denken, als Thatsache vor; indem ja alle Abstraction ein freies Handeln der Intelligenz voraussetzt. Es wird daher lediglich dies behauptet: wenn man bestimmte Handlungen — es versteht sich reelle, nicht etwa lediglich ideale — als frei denke, werde sich uns damit zugleich der Gedanke aufdringen, daß sie auf eine gewisse Art eingerichtet werden sollten. Ja, gesetzt auch, man komme nie in die Lage, diese Erfahrung beim Denken seiner eignen Handlungen zu machen, weil man immer durch Leidenschaften, und Begierden getrieben, und seiner Freiheit nie recht inne werde; so

werde man wenigstens bei Beurtheilung der frei gedachten Handlungen anderer dieses Princip in sich entdecken. Wenn sonach jemand für seine Person das Bewußtseyn des Sittengesetzes, als Thatsache seiner innern Erfahrung von sich selbst, abläugnet, so kann derselbe gegen einen sich selbst nicht genug verstehenden Verfechter dieser Thatsache völlig recht haben, wenn etwa ein allgemein ausgedrücktes Sittengesetz unter jener Thatsache verstanden werden soll, dergleichen seiner Natur nach schlechterdings nicht unmittelbare Thatsache seyn kann. Sollte er aber das, was wir behaupteten, bestimmte Aussprüche dieses Gesetzes über einzelne freie Handlungen, ableugnen, so würde sich ihm gar leicht, wenigstens bei der Beurtheilung anderer, wenn er gerade unbefangen ist, und an sein philosophisches System nicht denkt, ein Widerspruch seines Verfahrens mit seiner Behauptung nachweisen lassen. Er wird z. B. doch nicht unwillig, und erzürnt sich nicht über die Flamme, die sein Haus verzehrte, wohl aber über den, der sie anlegte, oder verwahrlosete. Wäre er nicht ein Thor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussetzte, daß derselbe auch anders hätte handeln können, und daß er anders hätte handeln sollen.