



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

Zweites Hauptstück. Deduction der Realität und Anwendbarkeit dieses
Principis.

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

Zweites Hauptstück.

DEDUCTION DER REALITÄT, UND AN- WENDBARKEIT DES PRINCIPS DER SITTlichkeit.

Vorerinnerung zu dieser Deduction.

1) **W**as heisst denn überhaupt die Realität,
oder Anwendbarkeit eines Princip, oder,
welches in diesem Zusammenhange gleichgel-
tend ist, eines Begriffs? Und welche Realität
insbesondre kann dem Begriffe der Sittlichkeit
zukommen?

Ein Begriff hat Realität, und Anwendbarkeit,
heisst: unsre Welt, — es versteht sich für uns, die

Welt unsers Bewußtseyns — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objecte denken, und es giebt in diesen für uns gewisse Merkmale, darum, weil wir sie durch diesen Begriff, durch diese Denkweise, denken. Die Realität eines Begriffs aufsuchen, heisst sonach: untersuchen, wie und' auf welche Weise durch ihn Objecte bestimmt werden. — Ich will dies durch einige Beispiele deutlicher machen.

Der Begriff der Kausalität hat Realität, denn durch ihn entsteht in den mannigfaltigen Objecten meiner Welt ein bestimmter Zusammenhang, zufolge dessen im Denken von einem zum andern fortzugehen ist; von dem bewirkten, als solchem, auf die Ursache, von dem als Ursache bekannten, auf das bewirkte zu schliessen ist; das Denken des einen im Gedanken des andern in gewisser Rücksicht schon mit gedacht wird. Der Begriff des *Rechts* hat Realität. Ich denke in dem unendlichen Umfange der Freiheit (des *Freiseyns*, als eines objectiven, denn nur unter dieser Bedingung befinde ich mich auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs) meine Sphäre nothwendig beschränkt, denke sonach Freiheit, oder freie Wesen ausser mir, mit welchen ich durch die gegenseitige Beschränkung in Gemeinschaft komme. Durch jenen Begriff sonach entstehet mir erst eine Gemeinschaft freier Wesen.

Nun findet sich aber in der Bestimmung unsrer Welt durch die beiden angeführten Begriffe ein merkwürdiger Unterschied, auf welchen ich sogleich aufmerksam

merksam machen will; indem die Frage, um deren Beantwortung es uns hier eigentlich zu thun ist, dadurch vortreflich vorbereitet wird. Es fließt aus beiden Begriffen ein apodiktisch gültiger theoretischer Satz: jede Wirkung hat ihre Ursache — alle Menschen, als solche, haben Rechte, von Rechtswegen nemlich. Aber auf meine Praxis bezogen, kann mir gar nicht einfallen, eine Wirkung ihrer Ursache zu berauben; ich kann mir dieses weder denken, noch es wollen, noch vermag ich es. Einen Menschen hingegen wider sein Recht zu behandeln, kann ich mir gar wohl denken, ich kann es wollen, und habe sehr oft dazu auch das physische Vermögen. — Man bemerke wohl: ich kann die theoretische Ueberzeugung, daß der andere denn doch, ohnerachtet meiner rechtswidrigen Behandlung Rechte haben, nicht verläugnen, noch mich ihrer entledigen, aber diese Ueberzeugung führt keinen praktischen Zwang bei sich: da hingegen die Ueberzeugung, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, alle ihr entgegengesetzte Praxis gänzlich aufhebt.

Gegenwärtig ist vom Princip, oder Begriff der Sittlichkeit die Rede. Dieser ist nun schon, an und für sich, als bestimmte Denkform, als die einzige mögliche Weise unsre Freiheit zu denken, abgeleitet worden; es ist sonach allerdings schon jetzt etwas in unserm Bewußtseyn durch ihn bestimmt, das Bewußtseyn unsrer Freiheit. Aber dies ist nur sein unmittelbar bestimmtes. Nun könnte vermittelt dieses Begriffs der Freiheit noch einiges andere mittelbar durch ihn bestimmt werden; und davon eben ist hier die Frage.

Der Begriff der Sittlichkeit bezieht, zufolge seiner Deduction, sich gar nicht auf etwas, das da ist, sondern auf etwas, das da seyn soll. Er geht rein aus dem Wesen der Vernunft hervor, ohne alle fremde Beimischung, und fodert nichts als Selbstständigkeit; nimmt auf keine Erfahrung Rücksicht, und widerstreitet vielmehr aller Bestimmung durch irgend etwas aus der Erfahrung geschöpft. Wenn von seiner Realität geredet wird, so kann dies nicht, — wenigstens nicht *vor's erste*, — die Bedeutung haben, daß durch sein bloßes Denken zugleich in der Welt der Erscheinungen etwas realisirt werde. Das Object dieses Begriffs, d. h. dasjenige, was durch das Denken nach ihm uns entsteht (S. die Einleitung in unser Naturrecht) kann nur eine *Idee* seyn; ein bloßer Gedanke *in uns*, von welchem gar nicht vorgegeben wird, daß ihm in der wirklichen Welt *aufser uns* etwas entspreche. Es entstünde sonach *vors erste* die Frage: welches ist denn nun diese Idee; oder, da ja Ideen nicht aufgefaßt werden können, welches ist die Art und Weise, sie zu beschreiben. (Ich setze als bekannt voraus, daß Ideen unmittelbar nicht gedacht werden können, so wie oben das Ich als Subject - Object = X. nicht gedacht werden konnte: aber daß allerdings die Art und Weise angegeben werden kann, wie man im Denken verfahren sollte, aber eben nicht vermag, um sie zu fassen: so wie oben allerdings angegeben werden konnte, daß man Subject, und Object schlechterdings als Eins denken sollte. Ideen sind *Aufgaben* eines Denkens; und nur, in wiefern wenigstens die Aufgabe begriffen werden kann, kommen sie in unserm

unserm Bewußtseyn vor) Oder, es entsteht, um das obige populär auszudrücken, die Frage: wir sollen schlechthin, sagt man uns: was sollen wir denn nun schlechthin?

2) Das zufolge des Begriffs der Sittlichkeit gedachte, oder das durch ihn bestimmte Object, ist die Idee dessen, was wir thun sollen. Aber wir können nichts thun, ohne ein Object unsrer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Woher dieses Object, und wodurch wird es bestimmt?

Ich soll etwas, heist: ich soll dasselbe außer mir hervorbringen; oder, wenn ich auch, da es ohne Zweifel mir ein unendliches Ziel setzt, indem es nie ist, sondern immer nur seyn soll, es nie vollständig realisiren könnte, so soll ich doch immer so wirken, daß ich mich auf dem Wege der Annäherung zu meinem Ziele befinde. Ich soll also doch manches, das auf diesem Wege liegt, wirklich hervorbringen.

Aber ich muß immer einen Stoff meiner Thätigkeit haben, weil ich endlich bin; oder, was dasselbe heist: ich kann das, was von mir gefodert wird, nicht aus Nichts hervorbringen.

Mithin müßte es etwas in der Sinnenwelt geben, auf welches ich zu handeln hatte, um der Realisation jener an sich unendlichen, und unerreichbaren Idee mich anzunähern. Welches ist denn nun dieses Gebiet der Sinnenwelt, auf welches die Anforderungen

rungen des Sittengesetzes an mich sich beziehen? Wie soll ich dieses Gebiet überhaupt erkennen, und systematisch erkennen? Wie soll ich insbesondre erkennen, *wie* ich nach dem Gesetze jedes bestimmte Object in diesem Gebiet, — wie ich gerade dieses A. und dieses B. u. s. f. zu bearbeiten habe?

(2) Soviel ergibt sich zuvörderst unmittelbar, daß dasjenige, was ich bearbeiten soll, von mir mufs bearbeitet werden können, daß ich physisches Vermögen zu der gefoderten Bearbeitung haben mufs. — Was von dem transcendenten Gesichtspunkte aus physisches Vermögen überhaupt heißen möge, davon tiefer unten. Hier zuvörderst nur soviel:

Das freie Wesen handelt als Intelligenz, d. i. nach einem vor der Wirkung vorher von der Wirkung entworfenen Begriffe. Das zu bewirkende mufs daher wenigstens so beschaffen seyn, daß es überhaupt durch die Intelligenz gedacht werden könne, und insbesondre, daß es als seyend oder nicht-seyend, (als zufällig seinem Seyn nach) gedacht werde, unter welchem Seyn oder Nicht-Seyn desselben dann die freie Intelligenz bei Entwerfung ihres Zweckbegriffs wähle. Hierdurch ist uns schon eine Sphäre angezeigt, in welcher allein wir das durch unsre Kausalität physisch mögliche aufzusuchen haben, indem ein beträchtlicher Theil des seyenden durch die gemachte Bemerkung ausgeschlossen wird. Nämlich einiges in unsrer Welt erscheint uns als nothwendig: und wir können es nicht anders denken, mithin auch, da das Wollen an die Denkgesetze gebunden ist, und ihm ein Begriff vorhergeht,

geht, auch nicht anders wollen. Einiges hingegen erscheint uns in seinem Seyn als zufällig. Ich kann z. B. nichts aufser allem Raume setzen wollen, denn ich kann aufser dem Raume nichts denken; wohl aber kann ich ein Ding an einem andern Orte im Raume denken, als den, den es gegenwärtig wirklich einnimmt, und eben so kann ich auch den Ort desselben verändern wollen.

Eine gründliche und vollständige Philosophie hat den Grund aufzuzeigen, warum auf diese Weise einiges uns als zufällig erscheine; wodurch denn auch zugleich die Grenze und der Umfang dieses zufälligen bestimmt wird. Freilich sind bis jetzt diese Fragen nicht einmahl aufgeworfen; vielweniger beantwortet.

Was uns in dieser Forschung leiten kann, ist die Bemerkung, daß das Merkmal der Zufälligkeit sonst ein Zeichen ist, daß etwas als Produkt unsrer Freiheit gedacht werde; wenigstens alle Produkte unsrer Freiheit, als zufällig, gedacht werden, (wie denn in unsrer Wissenschaftslehre dieser Satz aufgestellt, und erwiesen ist.) So wird z. B. die Vorstellung in Beziehung auf das Seyn des vorgestellten, als zufällig gedacht; das letztere konnte, meinen wir, immer seyn, wenn es auch nicht vorgestellt würde; und dies darum, weil wir die Vorstellung ihrer Form nach, als ein Produkt der absoluten Freiheit des Denkens, ihrer Materie nach als ein Produkt der Nothwendigkeit desselben finden.

Es dürfte sich etwa nach dieser Analogie ergeben, daß alles zufällige in der Welt der Erscheinungen

gen

gen in einem gewissen Sinne aus dem Begriffe der Freiheit herzuleiten, und als ihr Produkt zu betrachten sey. Wenn dieser Satz sich bestätigen sollte, was könnte er wohl bedeuten? Keinesweges bloß soviel, daß diese Objecte durch die ideale Thätigkeit der Intelligenz, in ihrer Function als productiver Einbildungskraft gesetzt würden; denn dies wird in einer Sittenlehre aus der Grundlage aller Philosophie als bekannt vorausgesetzt, und gilt nicht nur für die als zufällig, sondern auch für die als nothwendig gedachten Objecte unsrer Welt. Keinesweges aber auch dieses, daß sie als Produkte unsrer *reellen* praktischen Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesetzt würden; denn dies widerspricht ja der Voraussetzung, daß sie als wirklich ohne unser Zuthun vorhandne Dinge angesehen werden. Der problematisch aufgestellte Satz müßte sonach etwa diese in der Mitte liegende Bedeutung haben, daß unsre Freiheit selbst ein theoretisches Bestimmungsprincip unsrer Welt wäre. Wir sagen einige Worte zur Erläuterung. Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter andern, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädikat der Freiheit zukommen; es muß sonach ja wohl auch durch dieses Prädikat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des *Frei-seyns* ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der Intelligenz.

Bei-

Beispiele dieser Art der Bestimmung unsrer Objecte haben wir schon in einer andern Wissenschaft gefunden, in der Rechtslehre. Weil ich frei bin, setze ich die Objecte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen bloßen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen außer mir an, u. dergl. Nur müßte hier die Untersuchung weiter zurückgeführt, und die Beweise jener Behauptung noch tiefer geschöpft werden, da wir hier gerade bey dem letzten ursprünglichsten aller Vernunft stehen.

Wenn sich diese Muthmaßung, daß ein Theil unsrer vorgefundnen Welt durch die Freiheit, als theoretisches Princip, bestimmt sey, bestätigen, und es sich finden sollte, daß gerade dieser Theil die Sphäre der Objecte unsrer Pflichten ausmache, so würde das Gesetz der Freiheit, als praktisches Gesetz an das Bewußtseyn gerichtet, nur fortsetzen, was dasselbe, als theoretisches Princip, ohne Bewußtseyn der Intelligenz selbst angefangen hätte. Es hätte sich selbst durch sich selbst die Sphäre, in welcher es herrschte, bestimmt; es könnte nichts aussagen in seiner jetzigen Qualität, was es nicht schon ausgesagt hätte in seiner vorigen. Dieses Gesetz bestimmte zuerst etwas schlechthin, dieses Etwas würde durch dasselbe, als so oder so beschaffen gesetzt: dann *erhielte* es dasselbe auch im Fortgange der Zeit in derselben Beschaffenheit, vermittelt unsrer unter seinem Gebiete stehenden praktischen Freiheit; und der Inhalt desselben in seiner praktischen Function
 liefse

MM
SS
 liefse sich auch so ausdrücken: Handle deiner Erkenntniß von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge aufser dir gemäß. Z. B. theoretisch fließt aus dem Begriffe meiner Freiheit der Satz: jeder Mensch ist frei. Derselbe Begriff, praktisch betrachtet, gäbe das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder, der theoretische Satz heißt: mein Leib ist Instrument meiner Thätigkeit in der Sinnenwelt; derselbe, als praktisches Gebot betrachtet, würde so heißen: handle deinen Leib nur als Mittel zum Zwecke deiner Freiheit, und Selbstthätigkeit, keinesweges aber als selbst Zweck, oder als Object eines Genusses.

Und so erhielte denn, wenn nemlich dieses alles sich bestätigte, das Princip der Sittlichkeit noch eine ganz andere Realität, und objective Bedeutung, als die vorher angeführte; und die oben angezeichnete Frage: woher denn die Objecte für die gefoderte Thätigkeit, und welches ist denn das Erkenntniß - Princip derselben, wäre beantwortet. Das Princip der Sittlichkeit selbst wäre zugleich ein theoretisches Princip, das als solches sich die Materie, den bestimmten Inhalt des Gesetzes, und als praktisches, sich die Form des Gesetzes, das Gebot gäbe. Dieses Princip ginge in sich selbst zurück, stünde mit sich selbst in Wechselwirkung; und wir erhielten ein vollendetes, befriedigendes System aus Einem Punkte. Es hätte etwas aufser uns diesen Endzweck, darum, weil wir es so behandeln sollten; und wir sollten es so behandeln, darum, weil es diesen Endzweck hätte. Wir hätten die gesuchte Idee dessen, was wir sollten,

ten, und das Substrat, in welchem wir uns der Realisation dieser Idee annähern sollten, zugleich gefunden.

5) Was bedeutet überhaupt der Begriff eines physischen Vermögens zu einer Wirk-
samkeit auf Objecte; und wie entsteht uns dieser Begriff?

Zuförderst; wessen sind wir uns denn eigentlich bewußt, wenn wir uns unsers Wirkens in der Sinnenwelt bewußt zu seyn glauben? Was kann in diesem unmittelbaren Bewußtseyn liegen, und was kann nicht in ihm liegen? — Wir sind uns unmittelbar bewußt unsers Begriffs vom Zwecke, des eigentlichen Wollens; einer absoluten Selbstbestimmung, wodurch gleichsam das ganze Gemüth auf einen einzigsten Punkt zusammengefaßt wird. Wir werden uns ferner unmittelbar bewußt der Realität, und wirklichen Empfindung des vorher nur im Zweckbegriffe gedachten Objects, als eines in der Sinnenwelt wirklich gegebenen. (Es dürfte jemand vorläufig einreden: auch der *Arbeit* des Hervorbringens, die zwischen dem Entschlusse des Willens, und seiner Realisation in der Sinnenwelt, in die Mitte fällt, sind wir uns bewußt. Ich antworte: dies ist kein besonderes Bewußtseyn, sondern lediglich das schon angezeigte allmähliche Bewußtseyn unsrer Befriedigung. Von der Fassung des Entschlusses geht diese an, und successiv fort, indem das Wollen successiv fortgesetzt wird, bis zur vollständigen Ausführung unsers Zweckbegriffs. Also — dieses

F

Bewußt-

Bewußtseyn ist nur die synthetische Vereinigung der aufgezeigten beiden Arten des Bewußtseyns, des Wollens, und des gewollten, als eines wirklichen.)

Keinesweges bewußt sind wir uns *des Zusammenhanges zwischen unserm Wollen und der Empfindung der Realität des gewollten*. — Unserer Behauptung zufolge soll unser Wille die Ursache dieser Realität seyn. Wie mag dieses zugehen? Oder, wenn wir, wie es sich gebührt, die Frage transscendental ausdrücken: wie mögen wir dazu kommen, diese *sonderbare Harmonie zwischen einem Zweckbegriffe, und einem wirklichen Objecte aufser uns anzunehmen*, deren Grund keinesweges im letztern, sondern im erstern liegen soll? — Dafs ich die Frage selbst durch Gegensatzung deutlicher mache. Der Erkenntniß-Begriff soll seyn ein *Nachbild* von etwas aufser uns; der *Zweckbegriff* ein *Vorbild* für etwas aufser uns. Gleichwie dort billiger Weise die Frage entsteht nach dem Grunde, nicht der Harmonie *an sich* — denn dieses hätte keinen Sinn, indem Einheit und Harmonie zwischen Entgegengesetzten nur in sofern ist, in wiefern sie gedacht wird durch eine Intelligenz — sondern der *Annahme einer solchen Harmonie des Begriffs als zweitem, mit dem Dinge, als erstem*; so wird hier umgekehrt gefragt nach dem Grunde der Annahme einer Harmonie *des Dinges, als zweitem, mit dem Begriffe als erstem*.

Dort wurde die Frage so beantwortet: beide sind Eins und ebendasselbe; nur angesehen von verschiedenen

schiedenen Seiten: der Begriff, wenn er nur ein der Vernunft nothwendiger ist, ist selbst das Ding, und das Ding nichts anderes, als der nothwendige Begriff von ihm. Wie wenn wir hier eine ähnliche Antwort erhielten, — und dasjenige, was wir auſſer uns hervorgebracht zu haben glauben, nichts anders wäre, als unser Zweckbegriff selbst, angesehen von einer gewissen Seite; nur, daß diese Harmonie lediglich unter einer gewissen Bedingung statt fände, und wir von dem, was unter dieser Bedingung steht, sagten: dieses können wir; von dem was nicht darunter steht, sagten: dieses können wir nicht?

Was ich wollte, ist, wenn es wirklich wird, Object einer Empfindung. Es muß sonach ein bestimmtes Gefühl vorhanden seyn, zufolge dessen es gesetzt wird, da alle Realität für mich nur unter dieser Bedingung statt findet. Mein Wollen wäre sonach in diesem Falle von einem, auf das Gewollte sich beziehenden Gefühle begleitet; durch welche Ansicht wir soviel gewinnen, daß die Sphäre unsrer Untersuchung lediglich in das Ich fällt; wir nur von dem zu reden haben, was in uns selbst vorgeht, keinesweges von dem, was auſſer uns vorgehen soll.

Gefühl ist immer der Ausdruck unsrer Begrenztheit; sonach auch hier. Nun ist in unserm Falle insbesondere ein Übergang von einem Gefühle, bezogen auf das Object, wie es ohne unser Zuthun seyn sollte, zu einem andern Gefühle, bezogen auf das selbe Object, wie es durch unsre Wirksamkeit modificirt seyn soll. Es ist sonach, da das letztere Pro-

dukt unsrer Freiheit seyn soll, ein Übergang aus einem begrenzten zu einem minder begrenztem Zustande.

Und jetzt können wir unsre Aufgabe bestimmter so ausdrücken: wie hängt mit einer Selbstbestimmung durch Freiheit (einem Willen) eine wirkliche Erweiterung unserer Grenzen zusammen; oder, transcendental ausgedrückt: wie kommen wir dazu eine solche Erweiterung anzunehmen?

Jene Annahme einer neuen Realität außer mir ist eine weitere Bestimmung meiner Welt; eine Veränderung derselben in meinem Bewußtseyn. Nun wird meine Welt bestimmt durch den Gegensatz mit mir, und zwar meine ursprünglich gefundene, ohne mein Zuthun vorhanden seyn sollende Welt durch den Gegensatz mit mir, wie ich mich nothwendig finde, nicht etwa, wie ich mich mit Freiheit mache: mithin müßte einer Veränderung — (einer veränderten Ansicht,) meiner Welt, eine Veränderung (eine veränderte Ansicht) meiner selbst zum Grunde liegen.

Wenn ich sonach durch meinen Willen etwas in mir selbst verändern könnte, so würde dadurch nothwendig auch meine Welt verändert; und indem die Möglichkeit des erstern angegeben wäre, wäre zugleich auch die Möglichkeit des zweiten erklärt. Meine Welt wird verändert, heist, Ich werde verändert; meine Welt wird weiter bestimmt, heist, Ich werde weiter bestimmt.

Jetzt

Jetzt ist die aufgeworfne Frage so zu fassen: was mag das heißen, und wie mag es sich denken lassen: Ich verändere mich? Ist nur diese Frage beantwortet, so ist die andere: wie mag ich meine Welt verändern können, ohne Zweifel schon mit beantwortet. — Indem ich überhaupt nur will, bestimme ich mich selbst, concentriere ich mein gesamtes Wesen von allem unbessimten, und lediglich bestimmbar in einem einzigen bestimmten Punkte, wie so eben erinnert worden. Also: ich verändere mich, aber nicht aus allem Wollen erfolgt, das Geschehen des gewollten. Sonach muß das durch jeden Willensakt zu verändernde Ich, und dasjenige Ich, durch dessen Veränderung sich zugleich unsere Ansicht der Welt verändert, verschieden seyn, und aus der Bestimmung des erstern die Bestimmung des letztern nicht nothwendig folgen. Welches ist denn nun das Ich in der erstern Bedeutung? Es ist aus dem obigen (§. 2.) bekannt: Dasjenige, welches durch die absolute Reflexion auf sich selbst sich losgerissen hat von sich selbst, und selbstständig hingestellt; das lediglich von seinem Begriffe abhängende. Was nur gedacht werden kann, dadurch kann das Ich in dieser Bedeutung bestimmt werden, da es in dieser Bedeutung ja ganz und lediglich unter der Botmäßigkeit des Begriffs steht. — Ist denn nun noch ein anderes Ich da? Nach den oben gegebenen Erörterungen, ohne allen Zweifel: dasjenige, *von welchem* das jetzt beschriebne Ich, in welchem die Intelligenz als solche, die Obergewalt hat, sich losgerissen, um sich selbstständig hinzustellen; das *objective*, strebende, und treibende

bende Ich. Nehme man an, dieses Streben gehe auf gewisse bestimmte Willensbestimmung aus, wie es ohne Zweifel muß, da es ja nur als ein bestimmtes Streben zu denken ist. Setze man eine Willensbestimmung durch Freiheit, die mit jenem Streben nicht zusammenfällt, durch dasselbe nicht gefodert wird; dergleichen Willensbestimmung man allerdings annehmen kann, da die Freiheit des Willens absolut unter keiner Bedingung steht, aufser der der Denkmöglichkeit und von dem Einflusse des Triebes ausdrücklich sich losgerissen hat. In diesem Falle bliebe, daß ich mich so ausdrücke, die Ichheit getheilt, wie sie eben getheilt wurde; der Trieb fiel mit dem Willen nicht zusammen, und ich wäre lediglich meines Wollens, meines bloßen leeren Wollens, mir bewußt. Ein Theil des Ich wäre verändert, der Zustand des Willens; nicht aber das ganze Ich; das treibende bliebe in demselben Zustande in welchem es war; es bliebe unbefriedigt, da es ja ein solches Wollen, wie das hervorgebrachte gar nicht, sondern ein ganz anderes gefodert hätte. Setze man im Gegentheil, daß die Willensbestimmung dem Triebe gemäß sey, so findet jene Trennung nicht mehr statt; das ganze vereinigte Ich wird verändert, und nach dieser Veränderung ist auch unsre Welt anders zu bestimmen.

Um alle hier erhaltenen Ansichten zu vereinigen, thun wir einen Rückblick auf das oben gesagte. Nach dem so eben erwähnten ursprünglichen Streben, oder der Freiheit selbst als einem theoretischen Princip, könnte wohl, wie wir vermutheten,

unsre

unsre Welt selbst in gewisser Rücksicht bestimmt werden. Wornach aber ein anderes bestimmt werden soll, das muß selbst bestimmt seyn. Es ist sonach in jenem Zusammenhange, von der Freiheit, als einem objectiven die Rede, sonach ganz richtig von dem ursprünglichen und wesentlichen Streben des Vernünftigen. Durch dieses sonach, als theoretisches Princip, wäre ursprünglich unsre Welt bestimmt, und es käme insbesondere durch dieses Princip in dieselbe die Zufälligkeit, also die Ausführbarkeit freier Entschliessungen.

Das Resultat alles problematisch aufgestellten würde sonach dieses seyn: der Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen mit unserem Wollen ist der Zusammenhang unsers Wollens mit unsrer Natur. Wir können dasjenige, wozu unsre Natur uns treibt, und können nicht, wozu sie uns nicht treibt, sondern wozu wir uns mit regelloser Freiheit der Einbildungskraft entschliessen. — Auch ist wohl zu bemerken, daß hier die Möglichkeit, dem Sittengesetze Gnüge zu thun, nicht durch ein fremdes außer ihm liegendes Princip (heteronomisch) sondern durch das Sittengesetz selbst (autonomisch) sich bestimmt finde.

Zur Vermeidung alles Mißverständnisses ist noch dieses zu erinnern, daß jenes Treiben unsrer Natur, welches unser physisches Vermögen bestimmt, nicht eben das Sittengesetz selbst seyn muß. Wir vermögen ja auch unmoralische Entschliessungen auszuführen. Es dürfte sonach hierin noch eine neue Grenzlinie zu ziehen seyn. Soviel aber

läßt sich behaupten, daß dasjenige, was das letztere gebietet, innerhalb der Sphäre des erstern fallen müsse; und somit ist gleich anfangs der Einwurf, daß es ja wohl unmöglich seyn könne, dem Sittengesetz Genüge zu leisten, abgewiesen.

Die Absicht dieser Vorrückung war die, zu sehen, was die gegenwärtig angekündigte Deduction zu leisten habe. Dieser Zweck ist erreicht. Es ist klar, daß in ihr folgende Hauptsätze zu erweisen seyen.

1) Das Vernunftwesen, welches nach dem vorigen Hauptstücke sich selbst als absolut frei, und selbstständig setzen soll, kann dieses nicht, ohne zugleich auch seine Welt theoretisch auf eine gewisse Weise zu bestimmen. Jenes Denken seiner selbst, und dieses Denken seiner Welt geschehen durch denselben Akt, und sind absolut Ein und eben dasselbe Denken; beides integrirende Theile einer und eben derselben Synthesis. — Die Freiheit ist ein theoretisches Princip.

2) Die Freiheit, die auch als praktisches Gesetz im vorigen Hauptstücke erwiesen wurde, bezieht sich auf jene Weltbestimmungen, und fodert, dieselben zu erhalten, und zur Vollendung zu bringen,

§. 4.

Deduction eines Gegenstandes unsrer Thätigkeit überhaupt.

Erster Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sey.

Vorerinnerung.

Alle in unserm ersten Hauptstücke aufgestellten Sätze sind lediglich formal, ohne alle materiale Bedeutung. Wir sehen ein, dafs wir sollen; aber begreifen weder, was wir sollen, noch worin wir das gesollte darzustellen haben. Dies entsteht uns eben dadurch, wodurch überhaupt alles lediglich formale Philosophiren entsteht: wir haben abstrakte Gedanken aufgestellt, und keinesweges concrete, wir haben eine Reflexion, als solche überhaupt, beschrieben, ohne sie zu bestimmen, d. i. ohne die Bedingungen ihrer Möglichkeit anzugeben. Dies war kein Fehler, da wir nach den Gesetzen des systematischen Vortrags so zu verfahren hatten, es selbst gar wohl wußten, dafs wir so verführen, und nach Aufstellung dieser blofs formalen Sätze unsere

Untersuchung keinesweges zu schliessen gedenken, als ob nunmehr alles geschehen sey.

Diese Bemerkung weist uns auch bestimmt unser gegenwärtiges Geschäft an: wir haben die Bedingungen der Möglichkeit der im vorigen Hauptstücke aufgestellten Reflexion anzugeben. Es wird sich finden, daß die zunächst aufzuzeigende Bedingung, derselben wieder unter ihrer Bedingung stehe, und diese, wieder unter der andern, u. s. f. daß wir sonach eine ununterbrochne Kette von Bedingungen erhalten werden, die wir in einer Reihe von Lehrsätzen aufstellen wollen.

Dadurch ergibt sich auch, daß, ohnerachtet wir mit diesem Hauptstücke auf einen andern Boden kommen, dieses dennoch nicht etwa durch einen Sprung, sondern durch gleichmäßiges Fortschreiten des systematischen Raisonnements geschieht, und daß wir gegenwärtig den Faden gerade da wieder aufheben, wo wir ihn zu Ende des vorigen Hauptstücks fallen ließen. Wir schreiben uns, so gewiß wir uns unsrer selbst bewußt werden, ein absolutes Vermögen der Freiheit zu, wurde dort behauptet. Wie ist dieses möglich, wird gegenwärtig gefragt: und so knüpfen wir die aufzuzeigenden Bedingungen an das Bewußtseyn der Freiheit, und vermittelst desselben an das unmittelbare Selbstbewußtseyn; welche letztere Verknüpfung eben das Wesen einer philosophischen Deduction ausmacht.

Nun

Nun ist man auch, wie sich bald zeigen wird, bei den hier zu führenden Beweisen der innern Anschauung seiner Thätigkeit, durch welche die zu untersuchenden Begriffe zu Stande gebracht werden, keinesweges überhoben. Wir hätten sonach, da die Beobachtung unsrer Selbstthätigkeit allerdings in Anspruch genommen wird, unsre Sätze in diesem Hauptstücke eben sowohl als Aufgaben aufstellen, und den oben stehenden Lehrsatz auch so ausdrücken können: das Vermögen der Freiheit bestimmt zu denken, u. dergl. Aber, ohnerachtet schon die Absicht, die Freiheit der Methode zu zeigen, und unser System vor einem einförmigen Zuschnitte vor der Hand noch zu verwahren, uns hinlänglich entschuldigen könnte, hatten wir bei dieser Art der Aufstellung auch noch den Zweck, den Punkt, auf welchem bei Bestimmung jenes Gedankens die Aufmerksamkeit zu richten ist, genau anzugeben; da es ja, wie sich zeigen wird, mehrere Bedingungen, und Bestimmungen desselben giebt.

Erklärung.

Ohne Zweifel wird jedermann, der die oben stehenden Worte vernimmt, sie so verstehen: Es ist schlechterdings unmöglich, das jemand sein Vermögen der Freiheit denke, ohne zugleich etwas objectives sich einzubilden, auf welches er mit dieser Freiheit handle; sey es auch etwa kein bestimmter Gegenstand, sondern nur die blofse Form der Objectivität, eines Stoffes, auf den

den das Handeln gehe, überhaupt. So sind diese Worte denn auch allerdings zu verstehen, und sie bedürfen in dieser Rücksicht keiner Erklärung. In einer andern Beziehung aber ist sowohl über die Form unsrer Behauptung, der Bedingung, unter der sie gelten soll, als über die Materie, den Inhalt derselben, einige Erläuterung nöthig.

Was das erstere anbelangt, dürfte jemand sagen: Es ist ja so eben im ersten Hauptstücke gefordert worden, das bloße leere Vermögen der Freiheit, ohne alles Object zu denken, und wenn wir dieses nicht auch wirklich gekonnt hätten, so wäre bis hieher aller Unterricht, der uns angedeihen sollte, verlohren gewesen. Ich antworte: ein anderes ist das abstracte Denken in der Philosophie, dessen Möglichkeit selbst durch die vorhergegangne Erfahrung bedingt ist: wir fangen unser Leben nicht an beim Speculieren, sondern wir fangen es eben beim Leben selbst an. Ein anderes ist das ursprüngliche, und bestimmte Denken auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung. Der Begriff der Freiheit, wie wir ihn oben hatten, kam für uns durch Abstraction, durch Analyse, zu Stande; wir hätten ihn aber so gar nicht zu Stande bringen können, wenn wir ihn nicht schon vorher gehabt hätten, als *gegeben* und zu seiner Zeit *gefunden*. Von diesem letztern Zustande, als einem Zustande des *ursprünglichen*, nicht des *philosophirenden* Ich ist hier die Rede; und
unsre

W unsre Meinung ist die: du kannst dich nicht frei finden, ohne zugleich in demselben Bewußtseyn ein Object zu finden, auf welches deine Freiheit gehen solle.

Dann, es wird behauptet eine absolute Synthesis des Denkens, eines Vermögens, und eines Objects; also eine *gegenseitige* Bedingtheit eines Denkens durch das andere. Es ist zuvörderst nicht etwa in der Zeit eins eher als das andere; sondern beides ist der Gedanke desselben Moments: es ist sogar, wenn man nur darauf sieht, daß beide *gedacht* werden, keine Abhängigkeit des einen Denkens vom andern anzunehmen, sondern von jedem wird das Bewußtseyn zum andern unwiderstehlich fortgetrieben. Sieht man aber darauf, *wie* beide gedacht werden, so ist das Denken der Freiheit ein unmittelbares Denken zufolge einer intellectuellen Anschauung, das Denken des Objects ein mittelbares. Das erstere wird nicht durch das letztere hindurch erblickt; wohl aber umgekehrt das letztere durch die erstere hindurch. Die Freiheit ist unser Vehiculum für die Erkenntniß der Objecte; nicht aber umgekehrt die Erkenntniß der Objecte das Vehiculum für die Erkenntniß unsrer Freiheit.

W Endlich: es ist zweierlei behauptet worden, theils, daß ein Object das *aufser* der freien Intelligenz liegen solle, gedacht, theils, daß das freie Handeln darauf *bezogen* werde, und zwar so, daß nicht das Handeln durch das Object, sondern daß umgekehrt das Object durch das Handeln

deln bestimmt werden solle. Es ist sonach in unserm Beweise zweierlei darzuthun: theils die Nothwendigkeit der *Entgegensetzung*, theils die der *Beziehung*, und zwar dieser *bestimmten* Beziehung.

Beweis.

1) Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche, und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken.

Der letztere Satz sagt, was der erstere; beide sind identisch. Ich schreibe mir Freiheit zu, heisst eben, ich denke mehrere, unter sich verschiedene Handlungen, als durch mich gleich möglich. Es bedarf zur Einsicht in die Wahrheit dieser Behauptung nichts weiter, als dass man seinen Begriff eines Vermögens der Freiheit analysire.

Ein Vermögen ist, nach obigem, schlechterdings nichts weiter, als ein Produkt des bloßen Denkens, um an dasselbe, da die endliche Vernunft nur discursiv und vermittelnd denken kann, eine nicht ursprünglich gesetzte, sondern erst in der Zeit entstehende, Wirklichkeit anknüpfen zu können. Wer unter dem Begriffe des Vermögens etwas anderes denkt, als ein solches bloßes Mittel der Anknüpfung, der versteht sich selbst nicht. — Nun soll hier nicht etwa erst aus der Wirklichkeit auf das Vermögen zurückgeschlossen werden, wie es wohl in andern Fällen

Fällen häufig geschieht, sondern das Denken soll vom Vermögen, als erstem, und unmittelbarem anheben. Dennoch läßt auch unter dieser Bedingung das Vermögen sich nicht denken, ohne daß zugleich auch die Wirklichkeit gedacht werde, da beides synthetisch vereinigte Begriffe sind, und ohne das Denken der letztern kein Vermögen und überhaupt gar nichts gedacht würde. Ich sage ausdrücklich: die Wirklichkeit muß gedacht werden, nicht etwa unmittelbar wahrgenommen; nicht etwa, daß ich mich so ausdrücke, als wirklich, sondern lediglich als möglich durch eine bloß ideale Function der Einbildungskraft, entworfen werden. Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit; diese wird nothwendig gesetzt, nicht etwa ihrem Wesen nach, sondern nur ihrer Form nach: es wird dem Ich das Vermögen zugeschrieben, Empfindbarkeit hervorzubringen; aber auch nur das Vermögen, nicht etwa die That. — Wie die Vernunft ursprünglich zu dieser bloßen Form kommen möge, diese Frage, die weiter unten zur Gnüge erörtert werden wird, wird man uns hier erlassen. Genug, wir können diese Form denken, und vermittelst ihrer ein bloßes Vermögen.

Nun soll hier ferner ein freies Vermögen gedacht werden, keinesweges etwa ein bestimmtes, dessen Art der Äußerung in seiner Natur liegt, wie etwa bei den Objecten. Wie verfährt das Vernunftwesen, um sich ein solches zu denken?

Wir

Wir können dieses Verfahren lediglich beschreiben, und müssen jedem überlassen, durch eigene innere Anschauung von der Richtigkeit dieser unsrer Beschreibung sich selbst zu überzeugen.

Das Ich setzt sich selbst — nur idealiter, es stellt sich selbst nur so vor, ohne daß es wirklich und in der That so ist, oder sich so *findet* — das Ich setzt sich, als mit Freiheit wählend unter entgegengesetzten Bestimmungen der Wirklichkeit. Dieses Object = A, das etwa schon ohne unser Zuthun bestimmt ist, könnte auch bestimmt seyn = X, oder auch = —X, oder auch noch anders, und so ins unendliche fort; — so führt das Ich sich gleichsam redend ein: — welche von diesen Bestimmungen ich wähle, oder ob ich überhaupt keine wähle, sondern A. lasse, wie es ist, hängt lediglich ab von der Freiheit meines Denkens. Welche ich aber wählen werde, wird, wenn ich mich durch den Willen bestimme, sie hervorzubringen, wirklich für meine Wahrnehmung in der Sinnenwelt entstehen. — Nur inwiefern ich so mich setze, setze ich mich als frei, d. h. denke die Wirklichkeit als abhängig von meiner unter der Botmäßigkeit des bloßen Begriffs stehenden reellen Kraft; wie jeder, der diesen Gedanken bestimmt denken will, sich bald überzeugen wird.

Man bemerke, es ist in diesem Denken nicht etwa ein bestimmtes = X. gedacht, das hervorgebracht werden solle, sondern es ist nur die Form der Bestimmtheit überhaupt gedacht, d. h. das
bloße

bloße Vermögen des Ich, aus dem Zufälligen dieses oder jenes herauszugreifen, und zum Zwecke sich zu setzen.

2) Das Vernunftwesen kann keine Handlung, als wirklich denken, ohne etwas außer sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe.

Man werfe noch einen aufmerksamen Blick auf die so eben beschriebne Weise, die Freiheit bestimmt zu denken. Ich denke in diesem Begriffe mich selbst, als wählend, sagte ich. Man richte jetzt seine Aufmerksamkeit lediglich auf dieses, als wählend vorgestellte Ich. Es ist ohne Zweifel denkend, *nur* denkend, also es wird ihm in dieser Wahl nur ideale Thätigkeit zugeschrieben. Aber es denkt ohne Zweifel etwas, schwebt über etwas, wodurch es gebunden ist, wie wir gewöhnlich dieses Verhältniß ausdrücken; es ist da ein *objectives*, denn nur vermittelt einer solchen Beziehung ist das Ich *subjectiv*, und *ideal*. — Dieses *objective* ist nicht das Ich selbst, und kann nicht zum Ich gerechnet werden; weder zum *intelligenten*, als solchem, denn diesem wird es ja ausdrücklich entgegengesetzt, noch zum *wollenden* und *realiter thätigen*, denn dieses ist ja noch gar nicht in Action gesetzt, indem noch nicht gewollt, sondern nur die Wahl für den Willen beschrieben wird. Es ist nicht Ich, und dennoch auch nicht Nichts, sondern Etwas (Object der Vorstellung überhaupt, über seine

G

wahre

wahre Realität oder Empfindbarkeit sind wir noch unentschieden;) dieses heisst mit andern Worten: es ist Nicht-Ich, es ist etwas aufser mir, ohne mein Zuthun vorhandenes.

M Dieses vorhandene wird nothwendig gesetzt, als fortdauernd, und unveränderlich in allen Modificationen, deren Vermögen dem Ich durch den Begriff der Freiheit beigemessen wird. — Der Begriff der Freiheit beruht darauf, dass ich mir das Vermögen zuschreibe, *X oder — X* zu realisiren; also, *dass ich diese entgegengesetzten Bestimmungen, als entgegengesetzte, in einem und eben demselben Denken vereinige.* Aber dies ist nicht möglich, wenn nicht in dem Denken der entgegengesetzten doch auch *das-selbe*, als dauernd im entgegengesetzten Denken, gedacht wird, an welchem die Identität des Bewusstseyns sich anhefte. Dieses identische nun ist nichts anderes, als dasjenige, wodurch das Denken selbst, seiner Form nach möglich wird, *die Beziehung auf Objectivität überhaupt*; also gerade das nachgewiesne Nicht-Ich. Es wird als unverändert in allen denkbaren Bestimmungen durch Freiheit gedacht; denn nur unter dieser Bedingung lässt die Freiheit selbst sich denken. Es ist daher ein *ursprünglich gegebener* (d. i. durch das Denken seiner Form nach selbst gesetzter) ins unendliche modificirbarer *Stoff* aufser uns: dasjenige, worauf die Wirksamkeit geht; d. h. *was* in ihr (der Form nach) verändert wird, und selbst doch bleibt, (der Materie nach.)

End-

Endlich: dieser Stoff wird auf die reelle Wirksamkeit bezogen, wie sie auf ihn: und er ist eigentlich nichts, als das Mittel, sie selbst zu denken. Die reelle Wirksamkeit wird durch ihn in der That eingeschränkt, auf das bloße Formiren; ausgeschlossen aber vom Erschaffen, oder Vernichten der Materie; und daher kommt ihm selbst, so wie allem die reelle Wirksamkeit beschränkenden, Realität zu. — *Es ist ein reelles Object unsrer Thätigkeit aufser uns.* Es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§. 5.

Zweiter Lehrsatz.

Eben so wenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens, oder ein wirkliches freies Wollen, in sich zu finden.

Vorerinnerung.

Noch steht unsre Deduction an derselben Stelle, und bei demselben Gliede, bei welchem sie anhub. Wir schreiben uns ein Vermögen der Freiheit zu, ist oben erwiesen. Wie ist dieses Zuschreiben, diese Beilegung selbst möglich, ist

die gegenwärtig zu beantwortende Frage. Die eine, *äußere* Bedingung dieser Beilegung, daß nemlich ein Object des freien Handelns gesetzt werde, ist aufgewiesen. Noch ist eine *innere* Bedingung derselben aufzuzeigen, die unsers eignen Zustandes, in welchem allein sie möglich ist.

Einer Erklärung bedarf der obenstehende Satz nicht. Die Worte desselben sind deutlich; und sollten sie ja noch einige Zweideutigkeit übrig lassen, so werden sie durch den Beweis selbst zur Gnüge erklärt werden. Daß unter der in diesem, und allen künftigen Lehrsätzen behaupteten Verbindung eine synthetische Verbindung in Einem, und eben demselben Denken verstanden, und hier z. B. gesagt werde; das Vermögen kann gar nicht gedacht werden, und wird nicht gedacht, ohne daß in einem und eben demselben Zustande des Denkenden eine wirkliche Ausübung desselben gefunden werde, ist aus dem vorhergehenden vorauszusetzen, und wird von nun an immer vorausgesetzt werden.

Beweis.

Der Begriff eines Vermögens der Freiheit ist, wie bekannt, der Begriff, die lediglich ideale Vorstellung, eines freien Wollens. Nun wird hier behauptet, diese lediglich ideale Vorstellung sey nicht möglich, ohne die *Wirklichkeit*, und *Wahrnehmung* eines Wollens; es wird sonach die

die nothwendige Verbindung einer bloßen Vorstellung mit einem Wollen behauptet. Wir können die Verbindung nicht verstehen, ohne die Verschiedenheit beider genau zu kennen. Es ist sonach zuvörderst der charakteristische Unterschied beider, des Vorstellens, und des Wollens überhaupt anzugeben; dann, da ja auch das wirkliche Wollen zum Bewußtseyn kommen muß, der Unterschied der bloßen idealen Vorstellung von der Wahrnehmung eines Wollens; und dann erst wird der Beweis möglich seyn, daß die erstere nicht möglich sey, ohne die letztere.

Wie sich verhält Subjectivität überhaupt, und Objectivität, so verhält sich bloßes Vorstellen, als solches, und Wollen. Ich finde mich ursprünglich, als Subject, und Object zugleich; und was das eine sey, läßt sich nicht begreifen, außer durch Entgegensetzung und Beziehung mit dem andern. Keins ist durch sich bestimmt, sondern das beiden gemeinschaftliche absolut bestimmte ist Selbstthätigkeit überhaupt; in wiefern sie verschieden sind, sind sie nur mittelbar bestimmbar: das subjective ist, was auf das objective sich bezieht, dem das objective vorschwebt, das auf dasselbe geheftet ist u. dgl. das objective dasjenige, worauf das subjective geheftet ist, u. dergl. Nun bin ich absolut freithätig, und darin besteht mein Wesen: meine freie Thätigkeit, unmittelbar als solche, wenn sie objectiv ist, ist mein *Wollen*; die-

selbe meine freie Thätigkeit, wenn sie subjectiv ist, ist mein *Denken*, (das Wort in der weitesten Bedeutung für alle Äußerungen der Intelligenz, als solcher, genommen.) Daher läßt das *Wollen* sich nur durch Gegensatz mit dem *Denken*, und das *Denken* sich nur durch Gegensatz mit dem *Wollen* begreifen. Eine genetische Beschreibung des *Wollens*, als eines aus dem *Denken* hervorgehenden — und so muß es allerdings beschrieben werden, wenn es als frei vorgestellt wird — läßt demnach sich so geben. — Dem *Wollen* wird vorhergedacht ein freithätiges Begreifen des Zwecks; d. h. ein absolutes Hervorbringen des Zwecks durch den Begriff. In diesem Hervorbringen des Zweckbegriffs ist der Zustand des Ich lediglich ideal, und subjectiv. Es wird vorgestellt; vorgestellt mit absoluter Selbstthätigkeit, denn der Zweckbegriff ist lediglich Produkt des Vorstellens; vorgestellt, in Beziehung auf ein künftiges *Wollen*, denn sonst wäre der Begriff kein *Zweckbegriff*: aber auch nur vorgestellt, keinesweges gewollt. In dem gehe ich über zum *wirklichen Wollen*; ich *will* den Zweck, welchen Zustand ein jeder im gemeinen Bewußtseyn gar wohl unterscheidet, vom bloßen Vorstellen dessen, was er etwa wollen könne. Was ist denn nun im *Wollen*? Absolute Selbstthätigkeit, wie im *Denken* auch; aber mit einem andern Charakter. Welches ist denn nun dieser Charakter? Offenbar die Beziehung auf ein Wissen. Mein *Wollen* soll nicht selbst ein Wissen seyn; aber ich soll

mein

mein Wollen wissen. Also, der Charakter der bloßen Objectivität ist es. Das vorher subjective wird jetzt objectiv; wird es dadurch, daß ein neues subjective dazu kommt, und gleichsam aus der absoluten Fülle der Selbstthätigkeit hervorspringt.

Man bemerke hiebei die veränderte Ordnung der Reihenfolge. Ursprünglich ist das Ich, wie oben erörtert worden, weder subjectiv noch objectiv, sondern beides; aber diese Identität beider können wir nicht denken, wir denken daher sie nach einander, und machen durch dieses Denken eins abhängig von dem andern. So soll in der Erkenntniß ein objectives, das Ding, zu einem subjectiven, einem vorgestellten geworden seyn; denn der Erkenntnißbegriff wird, wie wir oben uns ausdrückten, angesehen als das Nachbild einer Existenz. Umgekehrt soll der Zweckbegriff das Vorbild einer Existenz seyn: also das subjective in ein objectives sich verwandeln, und diese Verwandlung muß schon im Ich, dem einzigen unmittelbaren Gegenstande unsers Bewußtseyns, anheben. — So viel über den Unterschied des Vorstellens, und des Wollens.

Die bloße Vorstellung eines Wollens ist dieselbe Vorstellung, die wir so eben in uns selbst hervorgebracht haben; die Vorstellung eines absoluten (durch absolute Selbstthätigkeit bewirkten) Übergehens des subjectiven ins objective;

denn dieses eben ist die allgemeine Form alles freien Wollens.

Wie ist nun diese bloß ideale Vorstellung eines Wollens von der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens zu unterscheiden? In der erstern bringt die ideale Thätigkeit selbst mit Freiheit jene Form des Wollens hervor; und ich bin der Handlung dieses Hervorbringens mir bewußt. In der letztern setzt die ideale Thätigkeit sich nicht, als diese Form hervorbringend, sondern sie findet das Wollen, als ein gegebenes; und sich selbst in der Vorstellung desselben gebunden. — Hiebey noch diese Bemerkung. Die Wahrnehmung des wirklichen — nemlich wirklich existirender Objects — geht sonst aus von einem Gefühle, zufolge dessen erst durch die productive Einbildungskraft etwas gesetzt wird. So ist es nicht bei der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens; ich kann nicht sagen, daß ich mein Wollen fühle, wiewohl man Philosophen, die es mit ihren Ausdrücken nicht genau nehmen, so sagen hört: denn ich fühle nur die Beschränktheit meiner Thätigkeit, mein Wollen aber ist die Thätigkeit selbst. Was für eine Art des Bewußtseyns ist denn sonach dieses Bewußtseyn des Wollens. Offenbar unmittelbare Anschauung seiner eignen Thätigkeit; aber, als Objects des subjectiven, nicht als das subjective selbst, welches letztere sonach nicht als selbstthätig angeschaut wird. Kurz, dieses Bewußtseyn ist intellectuelle Anschauung.

Nach

Nach diesen Erklärungen läßt der Beweis der obigen Behauptung sich leicht führen.

Das subjective ist ursprünglich nicht ohne ein objectives, zufolge des Begriffs vom Ich: nur unter dieser Bedingung ist ja das subjective ein subjectives. Das Bewußtseyn hebt nothwendig von dieser Verbindung beider an. Aber in der bloßen Vorstellung eines Wollens kommt nur ein subjectives vor; das objective desselben, oder bestimmter, die bloße Form des objectiven wird selbst erst dadurch producirt. Dies ist allerdings möglich, wenn die Intelligenz einen ihrer bestimmten Zustände reproducirt, also, wenn der wirkliche Zustand schon vorausgesetzt wird, in der philosophischen Abstraction; aber ursprünglich ist es nicht möglich. Es muß schon producirt gewesen seyn, wenn eine Reproduction möglich seyn soll. Also, die ursprüngliche Vorstellung unsers Vermögens der Freiheit ist nothwendig von einem wirklichen Wollen begleitet.

Der Strenge nach ist unser Beweis zu Ende; aber es ist, damit wir nicht verlieren, was wir durch die vorhergehenden Untersuchungen gewonnen haben, wohl einzuschärfen, daß auch umgekehrt die Wahrnehmung eines Wollens nicht möglich ist, ohne die ideale Vorstellung eines Vermögens der Freiheit, oder, was ganz dasselbe bedeutet, der Form des Wollens: daß sonach die synthetische Vereinigung beider so eben unterschiedenen Gedanken behauptet wird. Dies läßt so sich leicht einsehen: ich soll eines Wol-

lens mir bewußt werden; aber dasselbe ist ein Wollen lediglich in wiefern es als frei gesetzt wird, dies aber wird es lediglich, in wiefern die Bestimmtheit desselben abgeleitet wird von einem frei entworfenen Zweckbegriffe. Die Form alles Wollens muß diesem Wollen zugeschrieben, dasselbe gleichsam durch jene hindurch gesehen werden. Nur so bin das Wollende Ich; und das Subject des Wollens ist mit dem Subjecte des Wahrnehmens dieses Wollens identisch.

Man lasse sich nicht etwa dadurch irre machen, daß dann die Entwerfung des Zweckbegriffs in einen dem Wollen vorhergehenden Moment gesetzt werden müsse; welches eben aufgezeigter Maassen nicht möglich ist, indem vor der Wahrnehmung eines Wollens vorher ich gar nicht bin, und nicht begreife. Diese Entwerfung des Begriffs geht nicht der Zeit nach vorher, sondern sie, und das Wollen fällt schlechthin in denselben Moment; die Bestimmtheit des Wollens wird vom Begriffe abhängig nur *gedacht*, und es ist hier keine Zeitfolge, sondern nur eine Folge des Denkens.

Daß ich alles kurz zusammenfasse. Ich schaue ursprünglich meine Thätigkeit, als Object an, und insofern nothwendig als *bestimmt*, d. h. es soll nicht alle Thätigkeit seyn, die ich mir zuschreiben zu können wohl bewußt bin, sondern nur ein beschränktes Quantum derselben. Dieses angeschaute ist's, was in allen menschlichen Sprachen ganz kurz *Wollen* heisst, und allen Men-

Menschen sehr wohl bekannt ist; und wovon, wie der Philosoph nachweist, alles Bewußtseyn ausgeht, und lediglich dadurch vermittelt wird. Nun aber ist es ein *Wollen*, und *mein Wollen*, und ein *unmittelbar* wahrzunehmendes Wollen, lediglich, in wiefern die angeschaute *Bestimmtheit* der Thätigkeit keinen Grund ausser mir haben, sondern schlechthin in mir *selbst* begründet seyn soll. Aber dann ist sie, zufolge der oben gegebenen Erörterungen, (S. 53. u. f.) nothwendig durch mein *Denken* begründet, da ich ausser dem Wollen nur noch das Denken habe, und alles objective gar wohl aus einem Denken abgeleitet werden kann; und auf diese Weise wird die Bestimmtheit meines Wollens nothwendig gedacht, so gewiß überhaupt ein Wollen, als solches, wahrgenommen wird.

§. 6.

Deduction der wirklichen Kausalität des Vernunftwesens.

Dritter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit, oder Wollen in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Kausalität aufser sich, sich zuzuschreiben.

Vor-

Vorerinnerung.

Unsere Deduction rückt um einen Schritt weiter. Ich konnte mir kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mich wollend zu finden. Aber ich kann auch dieses nicht, kann mich nicht als wirklich wollend finden, ohne noch etwas anderes in mir zu finden, wird hier behauptet. — Oder, was auch im Fortlaufe des Bewusstseyns, vermittelt vorhergegangener Erfahrung und freier Abstraction möglich seyn könne, so hebt doch ursprünglich das Bewusstseyn eben so wenig mit der Vorstellung eines blossen ohnmächtigen Wollens an, als es mit der Vorstellung unsers Vermögens zu wollen überhaupt, anheben kann. Es hebt, soviel wir bis jetzt einsehen, an mit *einer Wahrnehmung unsers realen Wirkens in der Sinnenwelt*; dieses Wirken leiten wir ab von unserm Wollen; und die Bestimmtheit dieses unsers Wollens von einem frei entworfenen Zweckbegriffe.

Sonach zeigt sich, daß der Begriff der Freiheit mittelbar durch die jetzt abzuleitende Wahrnehmung einer wirklichen Kausalität bedingt sey, und da der erstere das Selbstbewusstseyn bedingt, dieses Selbstbewusstseyn gleichfalls durch die letztere bedingt sey. Alles sonach, was wir bis jetzt aufgezeigt haben, und etwa noch in der Zukunft aufzeigen möchten, ist ein und eben dasselbe synthetische Bewusstseyn, dessen einzelne Bestandtheile zwar allerdings in der philosophischen Abstraction getrennt werden können,
keines-

keinesweges aber im ursprünglichen Bewußt-
seyn getrennt sind. Es sey genug, dieses ein-
mal auch mit für das künftige erinnert zu haben.

Beweis.

Ich finde mich wollend, nur in wiefern meine
Thätigkeit durch einen bestimmten Begriff von
ihr, in Bewegung gesetzt seyn soll. Meine
Thätigkeit im Wollen ist nothwendig eine be-
stimmte, wie oben zur Gnüge erwiesen worden.
Aber in der bloßen Thätigkeit, als solcher, als
reiner Thätigkeit, ist schlechthin nichts zu un-
terscheiden, oder zu bestimmen. Thätigkeit ist
die einfachste Anschauung; bloße innere Agili-
tät, und schlechthin nichts weiter.

Die Thätigkeit ist durch sich selbst nicht zu be-
stimmen, muß aber dennoch, wenn Bewußtseyn
überhaupt möglich seyn soll, bestimmt werden,
heißt nichts anders, als: sie ist durch und ver-
mitteltst *ihrer Entgegengesetzten* zu bestimmen;
also durch die Weise ihrer Beschränktheit, und
nur in dieser Rücksicht ist ein Mannichfaltiges
der Thätigkeit, mehrere, und besondre Hand-
lungen, denkbar.

Aber die Art meiner Beschränktheit kann ich nicht
absolut durch mich selbst intellectuell anschauen,
sondern nur in sinnlicher Erfahrung *fühlen*.
Aber soll eine Thätigkeit beschränkt seyn, und
die Beschränktheit derselben gefühlt werden, so
muß sie selbst, es versteht sich für mich, nicht
etwa an sich, Statt haben. Nun ist alles sinn-
lich

M

lich anschaubare nothwendig ein Quantum, vorläufig nur ein einen Zeitmoment füllendes Quantum. Aber das einen Zeitmoment füllende ist selbst ein ins unendliche theilbares Mannichfaltige, sonach mußte die wahrgenommene Beschränktheit selbst ein Mannichfaltiges seyn. Nun soll das Ich als thätig gesetzt werden; es würde sonach gesetzt, als ein Mannichfaltiges der Begrenzung, und des Widerstandes in einer Succession (denn selbst im einzelnen Momente ist Succession, indem sonst aus der Zusammensetzung mehrerer einzelner Momente keine Zeitdauer entstehen würde) entfernend, und durchbrechend; oder, was dasselbe heist, *es würde ihm Kausalität in einer Sinnenwelt aufser ihm zugeschrieben.*

Corollaria.

- 1) In dem Resultate unsrer Untersuchung ist auch dieses nicht aus der Acht zu lassen: Die intellectuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich; und man würde uns gänzlich mißverstehen, und den Sinn und die Hauptabsicht unsers Systems gerade zu umkehren, wenn man uns die entgegengesetzte Behauptung zuschriebe. Aber eben so wenig ist die letztere möglich, ohne die erstere. Ich kann nicht seyn für mich, ohne Etwas zu seyn, und dieses bin ich nur in der Sinnenwelt; aber ich kann eben so wenig für mich

mich seyn, ohne Ich zu seyn, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelt der intellectuellen Anschauung vor meinen Augen aufschliesst. Der Vereinigungspunkt zwischen beiden liegt darin, daß ich für mich nur durch absolute Selbstthätigkeit zufolge eines Begriffes bin, was ich in der erstern bin. Unsre Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsre Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That; der Vereinigungspunkt beider die Freyheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen.

2) Das Ich ist als ein wirkliches zu setzen, lediglich im Gegensatze mit einem Nicht-Ich. Aber es ist für dasselbe ein Nicht-Ich lediglich unter der Bedingung, daß das Ich wirke; und in dieser seiner Wirkung Widerstand fühle; der jedoch überwunden werde, indem es außerdem ja nicht wirken würde. Nur vermittelt des Widerstandes wird seine Thätigkeit ein empfindbares, eine Zeit hindurch daurendes, da sie ohne dies außer der Zeit seyn würde, welches wir nicht einmal zu denken vermögen.

3) Mithin — keine Kausalität auf ein Nicht-Ich: überhaupt kein Ich. Diese Kausalität ist ihm nicht zufällig, sondern wesentlich zu ihm gehörend, so wie alles im Ich. — Man höre doch auf, die Vernunft aus zufällig verbundenen Stücken zusammenzusetzen, und gewöhne sich, sie als ein vollendetes Ganzes, gleichsam als eine

eine organisirte Vernunft anzusehen. Das Ich ist entweder alles, was es ist, und wie es auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseyns von aller philosophischen Abstraction unabhängig sich erscheint, oder es ist Nichts, und ist überhaupt gar nicht. — Das Bewusstseyn hebt an mit sinnlicher Wahrnehmung, und diese ist durchgängig bestimmt; keinesweges hebt es an mit abstractem Denken. Dadurch, daß man das Bewusstseyn mit Abstractionen anheben wollte, wie die Philosophie allerdings anhebt, und das zu erklärende, das wirkliche Bewusstseyn, mit der Erklärung desselben, der Philosophie, verwechselte, ist die letztere ein Gewebe von Hirngespinnsten geworden.

- 4) Allein durch eine solche Vorstellung der Sache, wie die so eben gegebne, wird die Absolutheit des Ich, als der wesentliche Charakter desselben beibehalten. Unser Bewusstseyn geht aus von dem unmittelbaren Bewusstseyn unsrer Thätigkeit, und erst mittelst derselben finden wir uns leidend. Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich, wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich; wie wir nemlich durch sinnliche Anschauung dieses Verhältnißs anzusehen genöthigt sind. Denn transcendental müßte dasselbe so ausgedrückt werden: wir finden uns als ursprünglich begrenzt nicht dadurch, daß unsre Begrenztheit sich ein-
engte;

engte; denn dann würde mit Aufhebung unsrer Realität zugleich das Bewußtseyn derselben aufgehoben werden, sondern dadurch, dafs wir unsre Grenzen erweitern, und indem wir sie erweitern. — Ferner, um auch nur aus sich herausgehen zu können, muß das Ich gesetzt werden, als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höhern Bedeutung, behauptet das Primat der Vernunft, in wiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That, und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserm Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht seyn würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.

§. 7.

Bestimmung der Kausalität des Vernunftwesens durch ihren innern Charakter.

Vierter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich keine Kausalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eignen Begriff zu bestimmen.

II

For-

Vorläufige Erläuterung.

Der aufgestellte Satz ist unverständlich und vieldeutig. Die Wirksamkeit des Vernunftwesens in der Sinnenwelt mag wohl, wie sich vorläufig vermuthen läßt, und tiefer unten sich klar ergeben wird, unter mancherlei Einschränkungen, und Bedingungen stehen, und es läßt sich nicht auf den ersten Blick absehen, welche unter diesen durch die gewisse Weise der Bestimmtheit, von welcher hier geredet wird, gemeint seyn möge. Nun haben wir zwar an unsrer Methode selbst das sicherste Mittel gegen alle Verwirrung. Diejenige Bestimmtheit, welche zunächst, und unmittelbar die Wahrnehmung unsrer Wirksamkeit bedingt, wird es seyn, von welcher wir hier zu reden haben; und welche dieses sey, wird durch eine Deduction sich ergeben. Diejenigen, wodurch hinwiederum diese Bestimmtheit bedingt ist, werden späterhin aufgezeigt werden.

Um jedoch gleich vom Anfange an zu wissen, wovon die Rede sey, und einen Leitfaden für die Richtung unsrer Aufmerksamkeit zu haben, suchen wir vorläufig aus, dem gemeinen Bewußtseyn zu errathen, welches diese Bestimmung seyn möge. — Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß dadurch nichts erwiesen, sondern nur der Beweis vorbereitet werden solle.

Zu-

Zuförderst kann ich, wie schon oben erinnert worden, nichts gegen die nothwendigen Gesetze des Denkens wollen, oder bewirken; weil ich das nicht einmal denken kann; kann nicht Materie hervorbringen, oder vernichten, sondern nur dieselbe trennen, oder verbinden; wovon auch der Grund an seinem Orte sich ergeben wird. Aber auch bei diesem Trennen, und Verbinden der Materie, welche überhaupt allerdings in unsrer Gewalt steht, sind wir an eine gewisse Ordnung gebunden: wir können in den meisten Fällen unsern Zweck nicht unmittelbar durch unser Wollen realisiren, sondern müssen verschiedene, einzig taugliche, im voraus und ohne unser Zuthun bestimmte Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen. Unser Endzweck sey = X. Anstatt X. geradezu darzustellen, müssen wir etwa zuörderst a. realisiren, als einziges Mittel, um zu b. zu gelangen, etwa b. um zu c. zu gelangen, und so fort, bis wir endlich durch eine successive Reihe einander bedingender Mittelzwecke bei unserm Endzwecke X. ankommen. — Wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können; nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung. (Z. B. der Mensch kann nicht fliegen, sagt man. Warum sollte er es denn nicht können? Nur unmittelbar kann er es nicht, so wie er, wenn er gesund ist, unmittelbar gehen kann. Aber vermittelst eines Luftballons kann er allerdings in die Luft sich erheben, und mit einem Grade von Freiheit,

und Zweckmäßigkeit sich in derselben bewegen. Und was etwa unser Zeitalter noch nicht kann, weil es die Mittel dazu noch nicht entdeckt hat; wer sagt denn, daß es *der Mensch* nicht könne? Ich will nicht hoffen, daß ein Zeitalter, wie das unsrige, sich für die Menschheit halte.)

Die Aussage des gemeinen Bewußtseyns ist sonach die, daß wir bei der Ausführung unsrer Zwecke an eine gewisse Ordnung von Mitteln gebunden seyen. Was heißt diese Aussage, wenn man sie aus dem transscendentalen Gesichtspunkte ansieht; bloß auf die immanenten Veränderungen, und Erscheinungen im Ich sieht, mit gänzlicher Abstraction von außer uns vorhandenen Dingen? — Nach den schon oben gegebenen vorläufigen Erörterungen *fühle* ich, wenn ich wahrnehme; und; ich nehme Veränderungen außer mir wahr, heißt: der Zustand meiner Gefühle in mir verändert sich. Ich will außer mir wirken, heißt: ich will, daß an die Stelle eines bestimmten Gefühls ein bestimmtes andere trete, das ich in meinem Zweckbegriffe fodere. Ich bin Ursache geworden, heißt: das geforderte Gefühl tritt wirklich ein. Demnach heißt dies: ich gehe durch Mittel zu meinem Zwecke hindurch; nichts anders als: es treten zwischen dem Gefühle, von welchem aus ich zum Wollen fortging, und zwischen dem in meinem Wollen gefoderten noch andere Gefühle ein. Dieses Verhältniß ist nothwendig heißt: ein bestimmtes begehrtes Gefühl folgt auf ein bestimmtes andere

andere nur unter der Bedingung, daß bestimmte Mittelgefühle, bestimmt ihrer Art, ihrer Menge, und ihrer Folge nach, dazwischen eintreten.

Aber jedes Gefühl ist Ausdruck meiner Beschränktheit; und ich habe Kausalität heißt allemal: ich erweitere meine Schranken. Sonach wird behauptet, daß diese Erweiterung nur in einer gewissen Reihe des Fortgehens geschehen könne, indem behauptet wird, daß unsre Kausalität auf den Gebrauch gewisser Mittel in der Erreichung des Zwecks eingeschränkt sey. Diese so eben beschriebne Bestimmung, und Einschränkung unsrer Kausalität nun ist es, von welcher wir hier, wie durch unsre Deduction sich ergeben wird, zu reden haben. — Dieser Theil der Deduction ist Fortschritt in der Reihe der Bedingungen. Ich kann mich nicht frei setzen, ohne mir eine wirkliche Kausalität aufser mir beizulegen, ist der zuletzt erwiesne Satz. Aber unter welchen Bedingungen ist denn wiederum die Beilegung dieser Kausalität möglich; dies ist's, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Beweis.

1) Meine Kausalität wird wahrgenommen als ein Mannichfaltiges in einer steten Reihe.

Die Wahrnehmung meiner Kausalität fällt, wie schon oben erinnert worden, als Wahrnehmung nothwendig in einen Zeitmoment. Nun entsteht durch Vereinigung mehrerer Momente eine

Zeitdauer, oder Erfüllung der Zeit; mithin muß auch der einzelne Moment eine Zeit erfüllen; denn es kann durch Vereinigung mehrerer Einzelner von derselben Art nichts entstehen, das nicht in den Einzelnen läge. Was heißt nun dies: der Moment *erfüllt* eine Zeit? Nichts anders als, es *könnte* in ihm ein Mannichfaltiges unterschieden werden, und zwar bis ins unendliche unterschieden werden, wenn man diese Unterscheidung machen wollte: keinesweges, es *wird* unterschieden; denn nur dadurch, daß nicht unterschieden wird, ist es *ein* Moment: und der Moment wird als die Zeit erfüllend gesetzt, heißt, die Möglichkeit der eben beschriebenen Unterscheidung überhaupt wird gesetzt. — Was in der Wahrnehmung der Wirksamkeit vorkommt, ist die Synthesis unsrer Thätigkeit mit einem Widerstande. Nun ist unsre Thätigkeit, als solche, wie aus dem obigen bekannt ist, kein Mannichfaltiges, sondern absolute reine Identität; und sie selbst ist nur durch Beziehung auf den Widerstand zu charakterisiren. Mithin müßte das zu unterscheidende Mannichfaltige ein Mannichfaltiges des Widerstandes seyn.

Dieses Mannichfaltige ist nothwendig ein Mannichfaltiges aufser einander, ein diskretes Mannichfaltiges; denn nur unter dieser Bedingung erfüllt es eine Zeit; es wird gedacht, als eine Reihe. Wie verhält es sich nun mit der Folge dieses Mannichfaltigen in der Reihe; hängt diese Folge ab von der Freiheit der Intelligenz, als
sol-

solcher, oder wird auch sie als ohne Zuthun derselben bestimmt angesehen? Wenn z. B. dieses Mannichfaltige wäre a. b. c.; hätte es in der Freiheit des Denkens gestanden, dagegen auch b. c. a., oder c. b. a. u. dergl. zu setzen; oder mußte gerade in dieser Folge gesetzt werden, so daß b. gar nicht zu setzen war, wenn nicht a. vorausgesetzt war, u. s. f.? Es ist sogleich klar, daß der letztere Fall Statt findet; denn die wahrgenommene Wirksamkeit des Ich ist etwas wirkliches; in der Vorstellung des Wirklichen aber ist die Intelligenz durchaus der Materie der Vorstellung nach gebunden, und niemals frei. Überhaupt, daß wir die Sache im Allgemeinen ansehen, meine Wirksamkeit fällt nothwendig in die Zeit, da sie *meine* Wirksamkeit nicht seyn kann, ohne gedacht zu werden; alles mein Denken aber in der Zeit geschieht. Die Zeit aber ist eine bestimmte Reihe auf einander folgender Momente, in welcher jeder einzelne Moment durch einen andern bedingt ist, der nicht hinwiederum durch ihn bedingt ist, und einen andern bedingt, der nicht hinwiederum ihn bedingt. Nur ist das Denken unsrer Wirksamkeit Wahrnehmung eines Wirklichen; und in der Wahrnehmung hängt von dem Denkenden, als solchem, gar nichts ab. — Sonach wird meine Wirksamkeit vorgestellt, als eine Reihe, deren Mannichfaltiges ein Mannichfaltiges des Widerstandes ist, dessen Aufeinanderfolge nicht durch mein Denken bestimmt ist, sondern unabhängig von demselben bestimmt seyn soll.

2) Die Folge dieses Mannichfaltigen ist ohne mein Zuthun bestimmt; sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Dafs die Folge des Mannichfaltigen in meiner Wirksamkeit nicht durch mein Denken bestimmt werde, ist so eben erwiesen. Eben so wenig wird sie durch mein Handeln bestimmt, oder ist sie etwa selbst Produkt meiner Wirksamkeit; wie sogleich einleuchtet.

Der Widerstand ist nicht mein Handeln, sondern das Gegentheil desselben; ich bringe ihn nicht hervor, bringe sonach nicht das geringste hervor, was an ihm ist, und zu ihm gehört. Was ich hervorbringe, ist meine Thätigkeit, und in ihr ist gar kein Mannichfaltiges, und keine Zeitfolge, sondern reine Einheit. Ich will den Zweck, und nichts, als den Zweck; die Mittel dazu will ich nur, weil der Zweck ohne sie nicht erreicht werden kann; dieses Verhältnifs ist sonach selbst Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Wir erklären uns jetzt deutlicher über das Resultat unsrer gegenwärtigen Untersuchung.

1) Die Idee der deducirten Reihe ist folgende. Es muß zuvörderst einen Anfangspunkt geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht, und zuerst und unmittelbar Kausalität hat; welcher, wenn es aus irgend einem Grunde

Grunde unmöglich seyn sollte, so weit zurück zu analysiren, auch wohl als eine *Mehrheit* von Anfangspunkten erscheinen könnte. In wiefern es Anfangspunkte seyn sollen, ist in ihnen das Ich unmittelbar durch seinen Willen Ursache; es giebt keine Mittelglieder, um nur erst zu dieser Kausalität zu gelangen. Solche erste Punkte mußte es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache seyn sollte. Diese Punkte zusammengedacht nennen wir, wie sich tiefer unten ergeben wird, unsern articulirten Leib; und dieser Leib ist nichts anders, als diese Punkte durch Anschauung dargestellt und realisirt. Man nenne dieses System der ersten Momente unsrer Kausalität den Rang A.

An *jeden* dieser Punkte knüpfen sich nun mehrere andere Punkte an, in denen vermittelt der ersten das Ich auf mannichfaltige Weise Ursache werden kann. Ich sage an *Jeden Mehrere*; denn wenn von jedem aus nur auf *Eine* Weise gehandelt werden könnte, so würde von ihm aus nicht frei gehandelt, und es wäre überhaupt kein zweites Handeln, sondern nur das fortgesetzte erste. Man nenne dieses System den Rang B. An jedes Einzelne vom Range B. sind wieder angeknüpft mehrere Punkte eines dritten Ranges C., und so wird, um ein Bild zu geben, um einen festen Mittelpunkt eine unendliche Cirkelfläche beschrieben, in welcher jeder Punkt als mit unendlich vielen grenzend gedacht werden kann.

Durch diese nothwendige Ansicht unsrer Wirksamkeit entsteht uns die Welt überhaupt, und die Welt, als ein Mannichfaltiges. Alle Eigenschaften

der Materie, — diejenigen, welche aus den Formen der Anschauung herkommen, allein abgerechnet, — sind nichts anders, als die Beziehungen derselben auf uns, und insbesondere auf unsre Wirksamkeit, da es eine andere Beziehung für uns gar nicht giebt; oder um diesen Gedanken nach einem oben gegebenen Winke transcendental auszudrücken: es sind die Verhältnisse unsrer bestimmten Endlichkeit zu unsrer angestrebten Unendlichkeit.

Das Object X. ist im Raume *um so weit von mir entfernt* heisst idealiter angesehen: ich muß beim Durchlaufen des Raumes von mir aus bis zum Objecte erst diese und diese Gegenstände, auffassen, und setzen, um es setzen zu können; und *realiter* angesehen, ich muß erst durch soviel und soviel Raum, als Hinderniß durchdringen, um den Raum von X mit dem, in welchem ich selbst mich befinde, für identisch zu halten.

Das Object Y. ist hart, heisst, ich fühle in einer gewissen *Reihe des Handelns* zwischen zwei bestimmten Gliedern desselben einen bestimmten Widerstand. — Es wird weich, heisst, ich fühle in derselben Reihe an derselben Stelle den Widerstand verändert. Und so verhält es sich mit allen Prädikaten der Dinge in der Sinnenwelt.

2) Das *reale, thätige und fühlende* Ich beschreibt handelnd eine stätige Linie, in welcher gar kein Absatz, oder des etwas ist; eine Linie, in welcher unvermerkt zum entgegengesetzten fortgegangen wird, ohne daß im nächsten Punkte, aber
wohl

wohl etwa um einige Punkte hinaus, eine Veränderung erscheine. Das *reflectirende* Ich faßt beliebige Theile dieser fortschreitenden Linie auf, als einzelne Momente. Daher entsteht ihm eine Reihe, bestehend aus Punkten, die aufser einander liegen. Die Reflexion geht gleichsam *ruckweise*, die Empfindung ist *stätig*. Zwar die beiden äußersten Gränzpunkte der auf einen der folgenden Momente — wenn es in einer ins unendliche theilbaren Linie dergleichen geben könnte; aber nichts verhindert, sich die Sache indess so zu denken — diese beiden äußersten Gränzpunkte schliessen unvermerkt in einander über, und in sofern ist das, was in den beiden getrennten Momenten liegt, einander gleich; aber es wird nur reflectirt auf das entgegengesetzte, und so sind es verschiedene Momente, und es entsteht ein wechselndes Bewußtseyn. Dadurch, daß alles denn doch in einer gewissen Rücksicht auch gleich ist, wird Identität des Bewußtseyns möglich.

3) Diese Beschränktheit unsrer Wirksamkeit auf den Gebrauch gewisser bestimmter Mittel, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, muß von dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns erklärt werden, durch eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge, durch bestimmte Naturgesetze, die nun einmal so sind. Mit dieser Erklärung aber kann man sich von dem transscendentalen Gesichtspunkte einer reinen Philosophie keinesweges genügen lassen, d. h. auf demjenigen Gesichtspunkte, wo man alles Nicht-Ich vom Ich abgesondert und das letztere rein gedacht hat. Von diesem Standpunkte aus erscheint

scheint es als völlig widersinnig, ein Nicht-Ich als Ding an sich mit Abstraction von aller Vernunft anzunehmen. Wie ist sie denn nun in diesem Zusammenhange zu erklären, nicht etwa ihrer *Form* nach, d. h. warum *überhaupt* eine solche Beschränktheit gesetzt werden müsse, denn gerade diese Frage ist es, die wir gegenwärtig durch Deduction beantwortet haben, sondern ihrem Materiale nach; d. h. warum diese Beschränktheit gerade so gedacht werde, wie sie gedacht wird; gerade solche Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks führen sollen, und keine andere. Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich, noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur aufser uns angenommen werden sollen; so läßt diese Beschränktheit sich nur so begreifen, daß das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkühr, denn dann wäre es nicht beschränkt, sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eignen Wesens; durch ein Naturgesetz seiner eigenen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, daß es sich gerade so beschränken muß; und diese Einrichtung läßt sich, darum, weil sie unsere ursprüngliche Begränzung ausmachen soll, über die wir durch unser *Handeln* nicht, mithin auch durch unser *Erkennen* nicht hinaus gehen können, nicht weiter erklären. Die Forderung einer solchen Erklärung würde im Widerspruche mit sich selbst stehen. Dagegen giebt es andere Bestimmungen des Vernunftwesens, deren Gründe nachzuweisen sind.

Wenn

Wenn nun diese einzelnen Beschränkungen, die als solche nur *in der Zeit* vorkommen, zusammengefaßt, und als ursprüngliche Einrichtung *vor aller Zeit* und *aufser aller Zeit* gedacht werden, so werden *absolute Schranken* des Urtriebes selbst gedacht. Es ist ein Trieb, der nun einmal nur auf dieses, auf eine Wirksamkeit, bestimmt in einer solchen Reihe geht, und auf keine andere gehen kann; und so ist es schlechthin. *Unsre ganze, sowohl innere als äußere Welt, in wie fern das erstere nur wirklich Welt ist, ist dadurch auf alle Ewigkeit hinaus für uns prästabiliert.* In wie fern es nur wirklich Welt, d. i. ein objectives in uns ist, sagte ich. *Das bloß subjective, die Selbstbestimmung, ist nicht prästabiliert, darum sind wir freihandelnd.*

§. 8.

Deduction einer Bestimmtheit der Objecte ohne unser Zuthun.

Fünfter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen.

Vor-

Vorerinnerung.

Es ist schon oben (§. 4.) gezeigt worden, daß das Denken unsrer Freiheit bedingt sey durch das Denken eines Objects. Nur wurde daselbst diese Objectivität abgeleitet als bloßer roher Stoff. Die gemeine Erfahrung lehrt, daß wir nie ein Object finden, das nur Stoff und nicht schon in gewisser Rücksicht formirt sey. Es scheint sonach, daß das Bewußtseyn unsrer Wirksamkeit nicht bloß durch das Setzen eines Objects überhaupt, sondern auch durch das Setzen einer bestimmten Form der Objecte bedingt sey. Ist denn nun aber die Erfahrung, auf welche wir allein hier fußen, allgemein und nothwendig, und wenn sie es ist, zufolge welcher Vernunftgesetze ist sie es? Die Beantwortung dieser Frage dürfte Einfluß auf unser System haben.

Daß jeder Stoff nothwendig mit einer bestimmten Form wahrgenommen werde; dieser allgemeine Satz würde sich gar leicht erweisen lassen. Aber es ist uns nicht bloß darum, sondern besonders um die Einsicht in die *bestimmte* Form, die wir den Objecten unsrer Wirksamkeit vor unserer Wirksamkeit vorher zuschreiben müssen, zu thun; und diese dürfte nicht ohne tiefere Untersuchungen erreicht werden können. — Selbst die Worte des aufgestellten Lehrsatzes können hier noch nicht erklärt werden, sondern wir müssen den vollständigen Aufschluß über ihren Sinn gleichfalls von der folgenden Untersuchung erwarten.

I.

I.

Thesis. Das Vernunftwesen hat keine Erkenntniß, außer zufolge einer Beschränkung seiner Thätigkeit.

Den Beweis enthält alles bis jetzt gesagte; und diese Behauptung ist nichts anders, als das Resultat der bisher angestellten Untersuchungen. Ich finde *mich selbst* nur als frei, und dieses nur in einer wirklichen Wahrnehmung einer bestimmten Selbstthätigkeit. Ich finde *das Object* nur als beschränkend, dennoch aber überwunden durch meine Selbstthätigkeit. Ohne Bewußtseyn einer Selbstthätigkeit ist überhaupt kein Bewußtseyn: diese Selbstthätigkeit aber vermag selbst nicht Gegenstand eines Bewußtseyns zu werden, sie sey denn beschränkt.

Antithesis. Aber dem Vernunftwesen kommt, als solchem, keine Selbstthätigkeit zu, außer zufolge einer Erkenntniß; wenigstens einer Erkenntniß eines Etwas in ihm selbst.

Daß etwas Produkt meiner Selbstthätigkeit sey, ist nicht wahrgenommen, und es kann gar nicht wahrgenommen werden, sondern es ist schlechthin gesetzt; und es wird auf diese Weise gesetzt, indem die Form der Freiheit gesetzt wird. (Man sehe §. 5. S. 105.) Aber diese Form der Freiheit besteht darin, daß die materiale Bestimmtheit des Wollens sich gründe auf einen durch

durch die Intelligenz frei entworfenen Begriff vom Zwecke. Hier nun davon abgesehen, daß die Möglichkeit eines Zweckbegriffs selbst durch die Erkenntniß eines Objects außer uns, und einer ohne unser Zuthun, vorhandenen Form desselben bedingt zu seyn scheint, weil dies nur Aussage des gemeinen Bewußtseyns ist, und wir noch nicht wissen, in wiefern es sich bestätigen werde — davon abgesehen, wird doch immer eine Erkenntniß meines Zweckbegriffs, als eines solchen, für die Möglichkeit der Wahrnehmung meines Wollens vorausgesetzt. Aber nur in wiefern ich mich wahrnehme, als wollend, frei wollend, ist die Wirksamkeit *meine* Wirksamkeit, als eines Vernunftwesens.

Die Bedingung ist, wie wir sehen, nicht möglich, ohne das bedingte, und das bedingte nicht ohne die Bedingung; welches ohne Zweifel ein Zirkel im Erklären ist, und anzeigt, daß wir durch das bisherige das Bewußtseyn unsrer Freiheit, welches wir zu erklären hatten, noch nicht erklärt haben.

(Man könnte diese Schwierigkeit gar leicht durch die Vermuthung lösen, daß der erste Moment alles Bewußtseyns — denn nur davon ist die Rede, indem im Fortgange des Bewußtseyns die Wahl durch Freiheit, und ein Entwerfen des Zweckbegriffs vor dem Willensentschlusse vorher, vermittelt der vorhergegangenen Erfahrung, sich ohne Schwierigkeit denken läßt — daß, sage ich, der erste Moment alles Bewußtseyns in einer absoluten Synthesis der Entwerfung des Zweckbegriffs, und der Wahrnehmung

mung

mung eines Wollens dieses Zwecks bestünde. Nämlich der Zweckbegriff würde nicht etwa vorher entworfen, sondern unmittelbar in und mit dem Wollen zugleich *nur gedacht, als* entworfen, mit Freiheit, um das Wollen selbst als frei finden zu können. Es würde dabei nur die Frage entstehen, woher denn, da keine Wahl dem Wollen vorhergehen konnte, die Bestimmtheit des Zwecks, oder des Wollens, welches hier ganz einerlei ist, in der That komme, und wie sie durch den Philosophen zu erklären sey. — Denn dafs das Ich selbst sie durch einen als vorher entworfen gedachten, Zweckbegriff erkläre, haben wir gesehen. — Auf diese Weise wird denn auch wirklich die Schwierigkeit gelöst, und die letztere Frage zugleich mit beantwortet werden. Uns aber nöthigen die Regeln des systematischen Vortrags sowohl, als die anderwärtigen Aufschlüsse, die wir hier erwarten, zu einer tiefern Begründung; und die gegenwärtige Anmerkung ist lediglich darum gemacht worden, um in voraus das Ziel unsrer Untersuchung zu bezeichnen.)

II.

Nach den bekannten Regeln der synthetischen Methode ist die eben aufgestellte Antithesis zu lösen durch Synthesis des Bedingten und der Bedingung, so dafs beide als Eins, und eben dasselbe gesetzt würden: in unserm Falle, dafs die Thätigkeit selbst als die gesuchte Erkenntnifs, und die Erkenntnifs selbst als die gesuchte Thätigkeit erscheine, und alles Bewußtseyn von etwas ausginge, dafs beide Prädicate

1

abso-

absolut in sich vereinigte. Man denke sich die jetzt beschriebene Vereinigung, und der Widerspruch ist wirklich gelöst.

Aber darin besteht eben die Schwierigkeit — den angemutheten Gedanken nur zu verstehen, und bei demselben sich überhaupt etwas deutliches zu denken. Wir hätten sonach, nach den Regeln des synthetischen Vortrags, den aufgestellten synthetischen Begriff unmittelbar zu analysiren, bis wir ihn verstünden; der schwierigste Weg, da überhaupt die aufgestellte Synthesis eine der abstractesten ist, welche in der ganzen Philosophie vorkommen.

Es giebt eine leichtere Methode, und da es uns hier mehr um die Resultate selbst zu thun ist, als um die Erkenntniß des ursprünglichen synthetischen Verfahrens der Vernunft, welches ja anderwärts hinlänglich beschrieben, und auch nach seiner höchsten Strenge (besonders in unserm Naturrechte) angewendet worden ist, so wollen wir uns dieser leichtern Methode bedienen. Es ist uns nemlich über jenen ersten Punkt, von welchem alles Bewußtseyn ausgeht, schon anderwärts her soviel bekannt, daß wir sehr füglich von diesen bekannten Merkmalen mit unsrer Untersuchung ausgehen, und prüfen können, ob dadurch auch die gegenwärtige Schwierigkeit gelöst, und gleichfalls die eben beschriebene Synthesis in ihnen enthalten sey: welches nur der umgekehrte Weg ist.

III.

Wenn man das Ich ursprünglich objectiv denkt,
— und so wird es vor allem andern Bewußtseyn
voraus

voraus gefunden — so kann man seine Bestimmtheit nicht anders beschreiben, als durch eine Tendenz, oder einen Trieb; wie gleich Anfangs zur Gnüge dargethan worden. Die objective Beschaffenheit eines Ich ist keinesweges ein Seyn, oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge. Sein Wesen ist absolute Thätigkeit und nichts als Thätigkeit: aber Thätigkeit, objectiv genommen, ist *Trieb*.

Ich habe gesagt; wenn das Ich überhaupt objectiv gedacht wird: denn nachdem das Subjective in ihm abgesondert, und nach unsrer obigen Beschreibung (§. 2.) als absolutes Vermögen der Freiheit gedacht ist, ist das objective in dieser Beziehung auf die Freiheit Sittengesetz für dieselbe.

Nun ist das Ich schlechthin nicht bloß objectiv: denn dann wäre es eben kein Ich, sondern ein Ding. Seine ursprüngliche Bestimmtheit ist sonach nicht nur Bestimmtheit eines Seyns, sondern auch eines Denkens; das letztere Wort in seiner weitesten Bedeutung für alle Äußerungen der Intelligenz genommen. Aber bloße Bestimmtheit der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit, und Selbstthätigkeit heist ein Gefühl; so ist dieser Begriff auch hier (man sehe §. 3.) beiläufig bestimmt, und abgeleitet worden. — Ein Ding ist etwas, und damit ist seine Bestimmtheit zu Ende. Das Ich ist nie bloß; es ist nichts, wovon es nicht wisse; sein Seyn bezieht sich unmittelbar und nothwendig auf sein Bewußtseyn. Diese bloße im Seyn, und in der Ichheit liegende Bestimmung heist Gefühl. Ist sonach das Ich ur-

I 2

sprüng-

sprünglich mit einem Triebe, als objectiver Bestimmung desselben, gesetzt, so ist es nothwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt. Und auf diese Weise erhalten wir ein nothwendiges und unmittelbares Bewußtseyn, an das wir die Reihe des übrigen Bewußtseyns anknüpfen könnten. Alles übrige Bewußtseyn, die Reflexion, die Anschauung, das Begreifen, setzt eine Anwendung der Freiheit voraus, und diese setzt wieder mancherlei anders voraus. *Fühlend* aber bin ich bloß dadurch, daß ich *bin*. — Dieses Gefühl des Triebes insbesondere, was wir bloß im Vorbeigehen erinnern, nennt man ein *Sehnen*, eine unbestimmte (durch keinen Objectsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses.

Auf
Glieder.

Dieses ursprüngliche Gefühl des Triebes ist nun gerade das synthetische Glied, welches wir oben beschrieben. Der Trieb ist eine Thätigkeit, der im Ich nothwendig Erkenntniß wird, und diese Erkenntniß ist nicht etwa ein Bild oder des etwas von der Thätigkeit des Triebes; sie ist diese Thätigkeit selbst unmittelbar dargestellt. Ist die Thätigkeit gesetzt, so ist unmittelbar auch die Erkenntniß derselben gesetzt; und ist diese Erkenntniß gesetzt, ihrer Form nach, als Gefühl, so ist die Thätigkeit selbst gesetzt. — Das Objective bei eigentlichen Vorstellungen soll immer noch in einer gewissen Rücksicht unabhängig von der Vorstellung selbst existiren, entweder als wirkliches Ding, oder als Vernunftgesetz; denn nur dadurch wird es ein objectives, und nur dadurch ist die Unterscheidung eines sub-

subjectiven von ihm möglich. Im Gefühl ist beides absolut vereinigt; ein Gefühl ist ohne Zweifel nichts, ohne ein Fühlen, und ist das Fühlen selbst; ist immer etwas nur subjectives.

Durch dieses ursprüngliche Gefühl wird die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus dem Grunde gelöst. Es liefs sich keine Thätigkeit ohne Erkenntniss annehmen, denn es wurde ja jeder Thätigkeit ein frei entworfenner Zweckbegriff vorausgesetzt. Aber hinwiederum liefs sich keine Erkenntniss annehmen, ohne ihr Thätigkeit vorauszusetzen, indem alle Erkenntnisse aus der Wahrnehmung unsrer Beschränktheit im Handeln abgeleitet wurde. Jetzt aber zeigt sich etwas unmittelbar erkennbares; unser ursprünglicher Trieb, die erste Handlung ist Befriedigung desselben, und in Beziehung auf sie erscheint jener Trieb als frei entworfenner Zweckbegriff; welches auch ganz richtig ist, indem das Ich selbst als absoluter Grund seines Triebes betrachtet werden muß.

IV.

Indem ich fühle, bin ich, wie gesagt, ganz und in jeder Rücksicht gebunden. Auch nicht einmal diejenige Freiheit findet statt, welche in jeder Vorstellung ist, nehmlich dafs ich von dem Gegenstande derselben auch abstrahiren könnte. Nicht ich selbst setze mich, sondern sowohl objectiv, als getrieben und subjectiv, als fühlend diesen Trieb, bin ich gesetzt. Wird nun aber blofs das mit Bewußtseyn freie und selbstthätige als Ich gesetzt — und dies geschieht auf dem Ge-

sichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns immer — so gehört in sofern das Object und Subject des Triebes nicht zum Ich, sondern es wird ihm entgegengesetzt. Dagegen gehört mein Denken und mein Handeln zu mir, und ist Ich selbst.

Der Unterscheidungsgrund dieser meiner Prädikate in der angegebenen Rücksicht ist folgender: ich, in wiefern ich frei bin, bin nicht der Grund meines Triebes, und des durch denselben erregten Gefühls; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle oder nicht fühle, dagegen soll es bloß und lediglich von der Freiheit abhängen, wie ich denke, und handle. Das erstere ist nicht Product der Freiheit, und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt; das letztere ist bloß und lediglich Product der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht. Auch soll der Trieb und das Gefühl desselben keine Kausalität auf die Freiheit haben. Ohnerachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen, oder bestimme ich mich auch ihm gemäß, so bin doch immer ich es selbst, das mich bestimmt, keinesweges ist es der Trieb.

Der Beziehungsgrund dieser Prädikate ist folgender: obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig seyn soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich,
der

der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich,
der ich mit freiem Willen mich entschliefse, bin
Derselbe.

Wenn auch, wie so eben erinnert wurde, meine erste Handlung keine andere seyn kann, als eine Befriedigung des Triebes, und der Zweckbegriff für sie durch den letzten gegeben ist, so wird er denn doch als Zweckbegriff mit einer andern Bestimmung gesetzt, denn als Trieb: — in der letzten Rücksicht, als nun einmal so beschaffen, und nicht anders seyn könnend, in der ersten als ein solcher, der auch anders hätte ausfallen können. Ich folge freylich dem Triebe, aber doch mit dem Gedanken, daß ich ihm auch nicht hätte folgen können. Nur unter dieser Bedingung wird die Äußerung meiner Kraft zu einem *Handeln*; nur unter dieser Bedingung ist Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn überhaupt möglich.

Wir haben schon oben diese objective Ansicht des Ich, in wiefern in demselben ursprünglich ein bestimmter Trieb gesetzt, und aus ihm ein Gefühl abgeleitet wird, von einer andern objectiven Ansicht desselben Ich, welche als Sittengesetz erscheint, unterschieden. Hier läßt dieser Unterschied sich noch deutlicher machen. Beides ist *materialiter* darin unterschieden, daß das Sittengesetz gar nicht von einer objectiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes überhaupt, als *Triebes eines Ich*, der Form der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem aufser ihm, abgeleitet wird; in dem Gefühle des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfnis vorausgesetzt wird.

Formaliter ist beides dadurch zu unterscheiden: das Sittengesetz dringt sich schlechthin nicht auf, wird gar nicht gefühlt, und ist gar nicht unabhängig von der freien Reflexion vorhanden, sondern entsteht uns erst durch eine Reflexion auf die Freiheit, und durch die Beziehung jener Form alles Triebes überhaupt, auf die letztere; das Gefühl des materiellen Triebes hingegen dringt sich auf. Endlich der *Relation* nach bezieht der jetzt erwähnte Trieb sich gar nicht auf die Freiheit, wohl aber bezieht auf sie sich das Sittengesetz, denn es ist Gesetz für sie.

Wir haben oben den Begriff eines ursprünglichen, bestimmten, Systems unsrer Begrenztheit überhaupt aufgestellt; die Äußerung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es giebt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. — Was unabhängig von der Freyheit festgesetzt und bestimmt ist, heisst nach obigem *Natur*. Jenes System der Triebe und Gefühle ist sonach zu denken als *Natur*; und da das Bewusstseyn derselben sich uns aufdringt, und die Substanz in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige seyn soll, welche frey denkt und will, und die wir als uns selbst setzen — zu denken, als *unsre Natur*.

Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur*; und diese meine Natur ist ein *Trieb*.

V.

Aber nicht nur ich setze mich als *Natur*, sondern nehme aufser meiner *Natur* auch noch andere *Natur* an;

an; theils, in wiefern ich genöthiget bin, meine Wirksamkeit überhaupt auf einen unabhängig von mir vorhandenen Stoff zu beziehen, theils, in wiefern dieser Stoff unabhängig von mir wenigstens diejenige Form haben muß, durch welche ich genöthiget bin, durch bestimmte Mittelglieder zu meinem Zwecke hindurch zu gehen. In wiefern nun beides Natur seyn soll, wird es nothwendig als gleich gedacht; in wiefern aber das eine, meine Natur, das andere Natur aufser mir seyn soll, wird es einander entgegengesetzt. Also beides wird vermittelnd gedacht, eins durchs andere, welches das allgemeine Verhältniß ist aller entgegengesetzten, die in einem Merkmale gleich sind. Oder, mit andern Worten, meine Natur muß ursprünglich erklärt, aus dem ganzen System der Natur abgeleitet, und durch dasselbe begründet werden.

Über diese aus der übrigen Philosophie hinlänglich bekannte und sattsam erklärte Behauptung hier nur einige Worte. Es ist von einer Erklärung und Ableitung die Rede, die das Ich selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns macht, keinesweges von der Erklärung des Transscendental-Philosophen. Der letztere erklärt alles, was im Bewußtseyn vorkommt, aus dem idealen Handeln der Vernunft als solcher. Das erstere setzt zur Erklärung Gegenstände aufser dem zu erklärenden. — Ferner wird das Ich seines Erklärens, als eines solchen, sich nicht bewußt, wohl aber der Produkte dieses Erklärens — oder anders ausgedrückt: es ist klar, daß die Wahrnehmung ausgeht von der Natur in

mir, keinesweges aber von der Natur aufser mir, und dafs die erste das vermittelnde, die letztere das vermittelte, zufolge der Erkenntniß des erstern mittelbar erkannte oder zur Erklärung desselben gesetzte ist. Die Reihe des Realen geht umgekehrt von der Natur aufser uns aus; durch diese soll unsre Natur bestimmt seyn, in ihr soll der Grund liegen, dafs das letztere so und nicht anders ist.

Wie wird nun unsre Natur erklärt; oder, was wird zufolge der Annahme einer Natur in uns noch anderes angenommen; oder, unter welchen Bedingungen ist es möglich uns eine Natur zuzuschreiben? — Diese Untersuchung ist es, welche von jetzt an uns beschäftigt.

Meine Natur ist ein Trieb. Wie läfst ein Trieb als solcher überhaupt sich begreifen, d. h. wodurch wird das Denken desselben in lediglich discursiv und durch Vermittelung denkenden Wesen, wie wir sind, vermittelt?

Vermittelst der entgegengesetzten Denkweise können wir diejenige, wovon hier die Rede ist, sehr einleuchtend machen. Was innerhalb einer Reihe von Ursachen und Effecten liegt, begreife ich sehr leicht nach dem Gesetze des Natur-Mechanismus. Jedem Gliede in der Reihe ist seine Thätigkeit mitgetheilt durch ein anderes aufser ihm; und es richtet diese seine Thätigkeit auf ein drittes aufser ihm. Es wird in einer solchen Reihe ein Quantum Kraft nur überliefert von Glied zu Glied, und geht gleichsam durch die ganze Reihe hindurch. Woher diese Kraft
kom-

kommen möge, erfährt man nie, indem man bei jedem Gliede in der Reihe weiter aufwärts zu steigen genöthiget ist, und zu einer Urkraft nie kommt. Diese durch die Reihe durchgehende Kraft ist es, vermittelt welcher man die Thätigkeit eines jeden Gliedes in der Reihe und sein Leiden denkt — . Auf eine solche Weise läßt der Trieb sich nicht begreifen, demnach überhaupt nicht als Glied einer solchen Reihe sich denken. Man nehme eine Ursache von aussen auf das Substrat des Triebes an, so entsteht auch eine Wirksamkeit nach aussen auf ein drittes: oder wenn diese Ursache keine Gewalt über das Substrat des Triebes hat, so entsteht gar nichts. Der Trieb ist sonach etwas, das weder von aussen kommt noch nach aussen geht; eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst. Selbstbestimmung ist der Begriff, vermittelt dessen ein Trieb sich denken läßt.

Also meine Natur, in wiefern sie im Triebe bestehen soll, wird gedacht als sich selbst durch sich selbst bestimmend; denn nur so läßt ein Trieb sich begreifen. Dafs aber überhaupt ein Trieb da sey, ist auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Verstandes lediglich Thatsache des Bewußtseyns, über die er nicht hinausgeht. Nur der Transscendental-Philosoph geht darüber hinaus, um den Grund dieser Thatsache anzugeben.

Corollarium.

In dem ersten Verfahren ist die Urtheilskraft das, was Kant subsumirend, im zweiten, was der-

derselbe reflectirend nennt. Der Unterschied ist der.
 Das Gesetz des Natur - Mechanismus ist nichts anders,
 als das Gesetz der Successionen der Reflexionen, und
 der Bestimmung der einen durch die andere selbst,
 (wodurch uns überhaupt eine Zeit, und Identität
des Bewußtseyns im Fortgange der Zeit entsteht,) auf die Objecte übertragen. Der Verstand geht in
 diesem Denken ganz mechanisch seinen angebohrnen
 Gang; und die freie Urtheilskraft hat nichts weiter
 zu thun, als nur zu reflectiren, auf das, was sie als
mechanischer Verstand wirklich thut, um es zum
 Bewußtseyn zu erheben. Es wird ohne alles Zuthun
 der Freiheit und Überlegung durch den bloßen Me-
 chanismus des Erkenntnißvermögens die Sache be-
 griffen; und dieses Verfahren heist mit Recht sub-
sumiren. Im zweiten Falle geht das Begreifen nach
 diesem Mechanismus gar nicht von statten, es ent-
 steht sonach ein Anstoß und Zweifel im Gemüthe,
 und daher eine sich aufdringende Reflexion darauf,
 daß es nicht von statten gehe. Aber es geht so nicht
 von statten, muß aber doch begriffen, (der Einheit
 des Selbstbewußtseyns einverleibt) werden, heist:
 die Weise des Denkens muß umgekehrt werden:
 (gleichwie der Satz: im Ich liegt der Grund nicht —
 da wo doch ein Grund seyn soll, heist; im Nicht-
 Ich liegt der Grund.) Die Funktion der reflectiren-
 den Urtheilskraft tritt nur da ein, wo die Subsum-
 tion nicht möglich ist; und die reflectirende Ur-
 theilskraft gibt sich selbst das Gesetz, nemlich,
 das Gesetz der Subsumtion umzukehren.

VI.

Natur — vor der Hand zwar nur die *meinige*, die jedoch dem Wesen nach Natur ist — bestimmt sich selbst. Aber die Natur, als solche, ist durch Gegensatz mit der Freiheit charakterisirt: dadurch, daß alles Seyn der letztern aus einem Denken, alles Seyn der erstern aber selbst aus einem absoluten Seyn hervorgehen soll. Sonach kann die Natur als solche sich nicht bestimmen, wie ein freies Wesen, durch einen Begriff. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt, sie ist bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen: sie ist bestimmt, formaliter überhaupt sich zu bestimmen; sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann: — sie ist bestimmt, materialiter sich gerade so zu bestimmen, und hat nicht etwa, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten.

Meine Natur ist nicht die ganze Natur. Es giebt noch Natur, außer ihr, und diese wird eben gesetzt, um die Bestimmung meiner Natur zu erklären. Nun ist meine Natur beschrieben als ein Trieb; dies muß aus der übrigen Natur erklärt werden, und wird ursprünglich wirklich aus ihr erklärt; oder mit andern Worten, die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Triebe ist Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Mir kommt der Trieb zu, in wiefern ich Natur bin, nicht in wiefern ich Intelligenz bin; denn die Intelligenz, als solche, hat, wie wir gesehen haben, auf den Trieb nicht den mindesten Einfluß. Mit dem Begriffe der Natur sonach ist der Begriff
des

des Triebes synthetisch vereinigt, und aus dem erstern der letztere zu erklären, sonach wird alles, was durch den ersten Begriff gedacht wird, gedacht, als Trieb. Alles sonach, was als Natur gedacht wird, wird gedacht als sich selbst bestimmend.

So wie ich meine Natur von der übrigen Natur absondern muß, so kann ich, da die Natur überhaupt ein mannichfaltiges ist, auch andere Theile der Natur aufser mir von den übrigen absondern. Es wird nemlich hier bloß eine ideale Absonderung behauptet. Ob es noch einen andern Grund derselben geben möge, als die Freiheit des beliebigen Denkens, d. h. ob wirklich, und unabhängig von unserm Denken, abgesonderte Theile der Natur seyn mögen, darüber wollen wir vorläufig nichts entscheiden.

Der so abgesonderte Theil wird zuvörderst durch sich selbst seyn, was er ist, davon aber, daß er sich selbst so bestimmt, liegt der Grund im Ganzen. Aber das Ganze ist nichts anderes als die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Theile. — Oder noch deutlicher: abstrahire indessen von dir selbst, als Natur, weil bei deiner Natur ein charakteristischer Unterschied von der übrigen Natur, in wiefern sie bis jetzt gesetzt ist, eintritt, nemlich die Nothwendigkeit, sie gerade so zu begränzen, gerade so viel, und nicht mehr noch weniger, zu ihr zu rechnen: und reflectire bloß auf die Natur aufser dir. Sondere von ihr ab, welchen Theil du willst. Daß du gerade dieses Quantum der Natur als einen abgesonderten Theil betrachtest, davon liegt der Grund lediglich in deiner freien Reflexion. Nenne diesen
Theil

Theil X. In X ist Trieb, und ein bestimmter Trieb. Dafs aber dieser Trieb gerade ein solcher ist, ist bestimmt dadurch, dafs aufser X gerade noch soviel Natur vorhanden ist; welche Natur aufser ihm durch ihre Existenz den Trieb des X alles zu seyn beschränkt; ihm nur gerade ein solches Quantum der Realität, und für das übrige nur einen Trieb übrig läfst. — Hätten wir die Natur überhaupt nicht durch einen Trieb charakterisiren müssen, so würde alles, was X nicht ist, in ihm nur als Negation zu setzen seyn; unter der gegenwärtigen Bedingung aber ist es als Trieb zu denken. Nämlich die Tendenz nach der Realität überhaupt ist über das Ganze ausgegossen, und ist in jedem Theile desselben. Weil aber jedes nur ein Theil ist, darum geht ihm alle Realität der übrigen Theile ab; und für diese bleibt ihm nur ein Trieb. Dafs dieses nur Trieb und gerade ein solcher Trieb ist, ist darin begründet, weil aufser dem Theile noch etwas, und gerade ein solches da ist.

Nun ist mir gegenwärtig gerade X besonderer Theil, lediglich darum, weil ich mit Freiheit des Denkens es dazu gemacht habe. Nichts verhindert, mit derselben Freiheit von ihm wieder einen Theil abzusondern, = Y. Auch in ihm ist Trieb, bestimmt durch alles aufser ihm existirende; das mit eingeschlossen, was ich vorher zu X rechnete. Nichts verhindert, dafs ich nicht wieder aus Y einen Theil absondere = Z. Dieses wird zu Y sich eben so verhalten, wie Y sich zu X verhielt. — Kurz, es findet sich in diesem Verfahren schlechthin kein erstes
und

und kein letztes. Ich kann jeden Theil wieder zu einem Ganzen, und jedes Ganze zu einem Theile machen.

Was so beschaffen ist, das jedem Theile desselben Bestimmtheit durch sich selbst zugeschrieben werden muß; jedoch so, daß diese seine Bestimmtheit durch sich selbst hinwiederum das Resultat sey von der Bestimmtheit aller Theile durch sich selbst, heißt ein organisches Ganze. Jeder Theil desselben ins unendliche kann wieder betrachtet werden, als einorganisches Ganzes, oder auch als ein Theil. Nur das höchste kann nicht betrachtet werden als Theil.

((// — Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt.

Wir können den Begriff, auf welchen es hier ankommt, noch von einer andern Seite zeigen. Nach dem Begriffe des Naturmechanismus ist jedes Ding durch ein Anderes, was es ist, und äußert sein Daseyn in einem Dritten. Nach dem Begriffe des Triebes ist jedes Ding durch sich selbst, was es ist, und äußert sein Daseyn auf sich selbst. Soll nun ein freies Wesen gedacht werden, so gilt dieser Begriff in seiner ganzen Strenge, ohne die mindeste Modifikation, zwar nicht als Begriff des Triebes, aber als Begriff der absoluten Freiheit. Die Freiheit ist dem Natur-Mechanismus direkt entgegengesetzt, und wird durch ihn auf keine Weise bestimmt. Ist aber die Rede von einem Natur-Triebe, so muß der Charakter der Natur überhaupt, der des Mechanismus, neben dem Charakter des Triebes beibehalten, sonach beides synthetisch vereinigt werden; wodurch wir ein Mittelglied zwischen Natur als
bloßen

bloßen Mechanismus, (auch dem Kausalitätsbegriffe) und Freiheit, als direktem Gegensatze alles Mechanismus (auch dem Substantialitätsbegriffe) erhalten werden, (dessen wir auch allerdings um die Kausalität der Freiheit in der Natur zu erklären, höchlich bedürfen.)

Der Begriff dieser Synthesis würde kein anderer seyn, als der eben entwickelte. Es ist etwas, = A, allerdings durch sich selbst, was es ist, daß es aber gerade dieses durch sich selbst ist, ist begründet durch das andere, (alles mögliche — A;) daß aber dieses andere dies ist, und A. gerade so bestimmt, ist wiederum begründet durch A, selbst, indem ja auch umgekehrt — A. durch A. wird, was es ist. So ist Nothwendigkeit und Selbstständigkeit vereinigt, und wir haben nicht mehr den einfachen Faden der Kausalität, sondern den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung.

VII.

Ich muß meine Natur setzen, als ein geschlossenes Ganze, zu dem gerade soviel und nicht mehr noch weniger gehört, laut der obigen Erklärung und des geführten Beweises. Der Begriff dieser Totalität läßt sich aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns, auf welchen wir das Ich in unsrer ganzen Untersuchung versetzt haben, keinesweges erklären aus der Reflexion desselben, wie der Transcendental-Philosoph allerdings erklärt; sondern er selbst ist gegeben. Meine Natur ist nun einmal so bestimmt und festgesetzt, und diese Totalität selbst ist Natur.

K

Zuför.

Zuförderst, wie begreife ich überhaupt, und nach welchem Gesetze denke ich mir etwas in der Natur als ein reelles organisches Ganze, das doch selbst nur ein Theil der Natur überhaupt ist? — Diese Frage ist allerdings aufzuwerfen, denn wir haben bis jetzt nur die ganze Natur als ein reelles Ganze abgeleitet, keinesweges aber einen Theil derselben; und doch ist es Faktum, daß wir wenigstens unsre Natur, die doch nur ein Theil des Naturganzen ist, selbst als ein geschlossenes Ganze denken.

Ich habe gesagt: ein reelles Ganze; und diese Bestimmung ist die Hauptsache. Ich erkläre zuförderst diesen Begriff durch sein entgegengesetztes. — Wie wir so eben die Natur ansahen, hing es völlig von der Freiheit der Reflexion ab, jeden beliebigen Theil aufzufassen als ein Ganzes, diesen wieder beliebig zu theilen, und die Theile desselben als Ganze aufzufassen u. s. f. Ich hatte ein Ganzes, aber mein Ganzes war gerade dies, lediglich, weil ich selbst dies dazu gemacht hatte; und einen andern Bestimmungsgrund der Grenzen desselben gab es nicht, außer der Freiheit meines Denkens. Ich hatte ein ideales Ganze, eine kollektive Einheit, keinesweges eine reelle, ein Aggregat, kein Compositum. Soll mein Ganzes das letztere werden, so müssen die Theile selbst, und zwar gerade diese Theile, ohne Zuthun meines Denkens, sich zu einem Ganzen vereinigen.

Realität wird bestimmt durch einen Zwang der Reflexion; da im Gegentheil in der Vorstellung des Idealen sie frei ist. Jene Freiheit, das Ganze beliebig zu begränzen, müßte aufgehoben und die Intelligenz
genü-

genöthigt seyn, gerade soviel, nicht mehr oder weniger dazu zu rechnen, wenn uns ein reelles Ganzes entstehen sollte. So verhielt es sich, wie gesagt, mit der Vorstellung *meiner* Natur, als eines geschlossenen Ganzen.

Durch welches Gesetz des Denkens sollte uns diese Nothwendigkeit der Grenzbestimmung entstehen? — Wo durch bloße Subsumtion nicht begriffen werden kann, tritt das Gesetz der reflectirenden Urtheilskraft ein, und das letztere ist die bloße Umkehrung des erstern. Nun könnte es wohl kommen, daß die Urtheilskraft, einmal in dem Gebiete der Reflexion angelangt, selbst nach dem durch bloße Umkehrung des Subsumtionsgesetzes entstandenen Gesetze nicht begreifen könnte, und sie würde dann, aus dem oben angegebenen Grunde, auch dieses Gesetz wieder umkehren müssen; und wir würden ein zusammengesetztes Gesetz der Reflexion, eine Wechselwirkung der Reflexion mit sich selbst, erhalten. (Begriffen überhaupt muß werden; aber nach diesem Gesetze geht das Begreifen nicht von statten, heißt nothwendig: nach einem entgegengesetzten Gesetze geht es von statten.) Jeder Theil der Natur ist durch sich selbst, und für sich selbst, was er ist; nach dem einfachen Reflexionsbegriffe. Nach dem durch Umkehrung und Zusammensetzung entstandenen Begriffe ist kein Theil durch und für sich selbst, was er ist, wohl aber sein Ganzes; jeder Theil des Ganzen ist sonach durch alle übrigen Theile desselben Ganzen bestimmt: und jedes geschlossene Ganze ist selbst zu betrachten, wie wir oben das Universum

K 2

betrach-

betrachteten; welches letztere aus einem Ganzen von Theilen sich in ein Ganzes von Ganzen, ein System reeller Ganzer, verwandelt.

Wir setzen jetzt diesen neuen Begriff noch mehr auseinander, und verbinden dadurch unser gegenwärtiges Raisonement mit unserm obigen. — Nach dem zuerst aufgestellten Begriffe hatte jedes aufgefaßte sein Maass Realität, und für das übrige Trieb. Trieb und Realität standen in Wechselwirkung, und erschöpften sich gegenseitig. In keinem war ein Trieb nach einer Realität, die es hatte; noch ein Mangel, auf dessen Ersetzung nicht ein Trieb ginge. Diese Betrachtungsart konnten wir nach Belieben fortsetzen oder abbrechen; sie passte auf alles, was wir nur antreffen konnten, und alles war ganz gleichförmig.

Jetzt soll ein bestimmtes = X. gegeben seyn, das nach diesem Gesetze sich nicht begreifen läßt. Wie müßte es denn sonach beschaffen seyn? Fasse einen beliebigen Theil von X. auf; er heiße A. Wenn in A. Trieb und Realität sich nicht gegenseitig eins aus den andern erklären liessen; der Trieb auf eine Realität ausginge, die in A. nicht fehlte, und zu ihm nicht gehörte; und hinwiederum er auf eine Realität nicht ausginge, die in A. allerdings fehlte, und zu ihm gehörte, so wäre A. aus sich selbst nicht zu erklären und zu begreifen, und das Reflectiren würde weiter getrieben. Das Begreifen wäre nicht geschlossen; ich hätte nichts begriffen, und es wäre klar, daß ich den Theil A. nicht willkührlich hätte abtrennen sollen von X. — Fasset auf das übrige
von

von X. = B. Wenn es sich nun mit B. an und für sich betrachtet, in Absicht seines Triebes, und seiner Realität, eben so verhielte, wie mit A: es fände sich aber, daß in B. der Trieb auf die im A. mangelnde Realität gehe; und daß auf die in B. mangelnde Realität der Trieb in A. gehe, so würde ich zuvörderst von meiner Betrachtung des B. nach A. zurückgetrieben, zur Untersuchung, ob in A. wirklich diejenige Realität mangle, auf welche ich einen Trieb in B. entdecke, und in ihm wirklich ein Trieb sey nach derjenigen Realität, deren Mangel ich in B. entdecke. Ich müßte anhalten, und die Sache noch einmal ansehen, also über mein Reflectiren reflectiren, und es dadurch begränzen; es gäbe eine zusammengesetzte Reflexion, und da Nothwendigkeit obwaltet, ein zusammengesetztes Reflexionsgesetz. — Ferner könnte ich ja A. nicht begreifen, ohne B. dazu zu nehmen, und umgekehrt; also *ich müßte* beides synthetisch in einem Begriffe vereinigen, und X. würde sonach ein reelles, nicht bloß ein ideales Ganze.

Nun aber ist, welches zur Vollständigkeit des zu erörternden Begriffs gehört, X. doch überhaupt Natur und organische Natur, und das allgemeine Gesetz der letztern muß sonach auch darauf passen. In sofern ist es theilbar ins unendliche. Ich kann sonach A. theilen in b. c. d.; b. wieder in e. f. g. und so ins unendliche fort. Jeder Theil hat, als überhaupt Natur, Realität und Trieb, und in sofern Selbstständigkeit; aber bei jedem ist es der Fall, daß das Verhältniß seiner Realität und seines Triebes

nicht aus ihm selbst erklärt werden kann; denn au-
 fser dem wäre er kein Theil des reellen Ganzen X. —
 Kein Theil kann erklärt werden, ehe nicht alle
 Theile von X. aufgefaßt sind. Jeder Theil strebt,
 das Bedürfnis aller zu befriedigen, und alle streben
 hinwiederum, das Bedürfnis dieses Einzelnen zu
 befriedigen. Dasjenige, welches nur auf die ange-
 zeigte Weise begriffen werden kann, heiße vorläufig
 ein reelles organisches Ganze, bis wir etwa einen
 passandern Namen dafür finden.

Ich selbst wenigstens bin ein solches Naturgan-
zes. Ob es aufser mir noch mehrere dieser Art giebt,
 ist vor der Hand nicht zu entscheiden. Die Entschei-
 dung wird davon abhängen, ob ich mich selbst als
 ein solches Naturganzen begreifen kann, ohne andere
 Ganze aufser mir anzunehmen, oder nicht. — Hier
 ist nur davon die Frage, wie ein solches reelles Gan-
 ze sich aus der Natur erklären lasse, und welche neue
 Prädikate etwa durch diese Erklärung der Natur bei-
 gelegt werden.

So wie gefodert wird, daß etwas aus der *Natur*
 erklärt werde, wird gefodert, daß es durch und aus
einem Gesetze der physischen, keinesweges aber mo-
ralischen Nothwendigkeit erklärt werde. Es wird so-
 nach durch die bloße Behauptung einer solchen Er-
 klärbarkeit behauptet, daß es der Natur nothwendig
 sey, und in den ihr absolut zukommenden Eigen-
 schaften liege, sich in reelle Ganze zu organisiren,
 und daß das vernünftige Wesen die Natur so, und
 schlechthin nicht anders zu denken genöthiget sey.

(Also

(Also man nehme nicht etwa in einem Argumente der faulen Vernunft seine Zuflucht zu einer Intelligenz, als Weltschöpfer, oder Weltbaumeister; denn unter andern auch ist es im ersten Falle schlechterdings undenkbar, daß eine Intelligenz Materie erschaffe; im zweiten ist noch nicht begreiflich, wie die Vernunft Einfluss haben könne auf die Natur, sondern dies eben haben wir im gegenwärtigen Hauptstücke zu erklären. Dann mag eine Intelligenz zusammensetzen und verknüpfen immerfort, so lange sie will, so entsteht daraus Aggregation, Alligation, aber nimmermehr Verschmelzung, welche letztere eine innere Kraft in der Natur selbst voraussetzt. Eben so wenig wolle man die Organisation aus mechanischen Gesetzen erklären. In ihnen liegt ein ewiges Fortstoßen und Fortdrängen der Materie, Anziehung und Abstossung und weiter nichts. Jenes Gesetz ist ein immanentes Gesetz der Natur, welches das vernünftige Wesen in dem Begriffe derselben sich denken muß, um sich selbst erklären zu können; welches Gesetz selbst aber nicht weiter erklärt werden kann. Es weiter erklären, würde hier heißen, dasselbe aus dem Mechanismus ableiten. — Es versteht sich, daß nur auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseyns oder der Wissenschaft, dieses Gesetz ein nicht weiter zu erklärendes und absolutes sey. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte oder dem der Wissenschaftslehre ist es gar wohl zu erklären, indem auf diesem ja die ganze Natur erklärt und aus dem Ich abgeleitet wird.)

Es fragt sich nur, was das für ein Gesetz seyn möge; welcher bestimmte Gang der Natur nothwen-

dig dabei angenommen werden müsse. Nach dem oben aufgestellten Gesetze ist jedes Ding, das Naturding ist, durch sich selbst und für sich selbst, was es ist; keines ist irgend einem andern irgend etwas, und kein anderes ist ihm etwas. Was eins ist, ist kein anderes. — Es ist dies das Prinzip der Substantialität; und das des Naturmechanism' das Prinzip der Kausalität. Nach dem gegenwärtigen Gesetze giebt es kein mögliches Element, auf welches jenes Prinzip passe: — ich sage Element, um mich nur ausdrücken zu können, verstehe aber dieses Wort ideal und keinesweges real: nicht als ob es an sich untheilbare Elemente gäbe, sondern weil man, um irgend etwas zu betrachten, aufhören muß zu theilen, — kein Element, sage ich, ist sich selbst genug, und für sich und durch sich selbstständig; es bedarf eines andern, und dieses andere bedarf seiner. Es ist in jedem Trieb auf ein fremdes. — Verhält es sich so, zufolge eines allgemeinen Naturgesetzes, so ist der so bestimmte Trieb durch die ganze Natur verbreitet. Dieses Naturgesetz läßt demnach sich so ausdrücken: jeder Naturtheil strebt sein Seyn, und sein Wirken mit dem Seyn und Wirken eines bestimmten andern Naturtheils zu vereinigen, und wenn man die Theile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammen zu fließen. Dieser Trieb heißt der Bildungstrieb im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist nothwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zuthat, ohne welche sie auch bestehen könnte. Nur denke man sich nicht seinen Sitz hier oder da, in diesem oder jenem Theile; oder,

oder, so Gott will, ihn selbst wohl gar als einen besondern Theil. Er ist gar keine Substanz, sondern ein Accidens; und ein Accidens aller Theile.

Und so haben wir denn dadurch, daß wir die Organisation des Ich, als Resultat eines Naturgesetzes gesetzt, so viel gewonnen, daß wir aufs mindeste den Trieb zur Organisation durch die ganze Natur verbreitet finden: denn ob dieser Trieb auch außer uns bis jetzt Kausalität gehabt habe, darüber soll hier noch nichts entschieden werden.

Aber in mir — und dies ist das zweite — hat dieser Trieb Kausalität. Es haben gewisse Theile der Natur ihr Seyn und Wirken vereinigt zur Hervorbringung Eines Seyns und eines Wirkens. In dieser Rücksicht kann man das, was wir bisher reelles Naturganze nannten, am füglichsten organisirtes Naturproduct nennen.

Es ist so etwas, denn ich selbst bin so etwas laut obigem. Von der Materialität im Raume, welches eine reelle Mannichfaltigkeit geben würde, ist hier noch gar nicht die Rede, wiewohl sie leicht deducirt werden könnte: aber wenigstens das ideale Mannichfaltige in mir stimmt zusammen zu Einem. Aber diese Zusammenstimmung ist Produkt der bildenden Kraft der Natur.

Das Resultat der gegenwärtigen Untersuchung ist sonach folgendes: so gewiß ich bin, so gewiß muß ich der Natur Kausalität zuschreiben; denn ich kann mich selbst nur als ihr Produkt setzen. Es ist

sonach überhaupt erwiesen, obgleich bey weitem noch nicht vollständig analysirt, was erwiesen werden sollte.

§. 9.

Folgerung aus dem vorhergehenden.

I.

Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturprodukt. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Theile in einem Triebe bestimmte andere Theile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heist. Denn da das Wesen des Ganzen nichts anderes ist, als ein Vereinigen gewisser Theile mit sich selbst, so ist die Selbsterhaltung nichts anders, als die Erhaltung dieses Vereinigens. Man überlege, um dies deutlicher einzusehen, folgendes: Jeder mögliche Theil strebt, andere bestimmte Theile mit sich zu vereinigen. Dieses Streben aber kann keine Kausalität haben, wenn nicht einander unterstützende Theile schon vereinigt sind; denn nur unter dieser Bedingung ist ein organisirtes Ganze da. Nun ist das Ganze nichts anderes, als die Theile zusammen genommen. Es kann mithin in jenem nichts anderes seyn, als was in diesem ist: ein Streben, bestimm-

bestimmte Theile in sich aufzunehmen; und in wie fern ein vollendetes Ganze da seyn soll, muß dieses Streben Kausalität haben. In einer Wechselwirkung dieses Strebens und dieser Kausalität, die durch einander bedingt sind, besteht sein Wesen, denn es ist ein Ganzes, und das Begreifen desselben ist vollendet; und in so fern tritt für dasselbe, in Beziehung auf die übrige Natur der oben aufgestellte Begriff wieder ein. Es erhält sich, heißt, es erhält jene Wechselwirkung seines Strebens und seiner Kausalität. Wird eins von beiden aufgehoben, so wird alles aufgehoben. Ein sich nicht mehr organisirendes Naturprodukt hört auch auf, ein organisirtes zu seyn; denn der Charakter des organisirten besteht darinne, daß die Bildung fortgehe.

Der Trieb der Selbsterhaltung ist nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, ein solcher, der nur auf die bloße Existenz überhaupt, sondern der auf eine bestimmte Existenz ausgeht; ein Trieb des Dinges zu seyn und zu bleiben, was es ist. — Bloße Existenz ist ein abstrakter Begriff, nichts concretes. Einen Trieb darnach giebt es in der ganzen Natur nicht. Ein vernünftiges Wesen will nie seyn, um zu seyn, sondern um dieses oder jenes zu seyn. Eben so wenig strebt und arbeitet ein vernunftloses Naturprodukt überhaupt nur zu seyn, sondern gerade das zu seyn, was es ist; der Apfelbaum ein Apfelbaum, der Birnbaum ein Birnbaum zu seyn, und es zu bleiben. Bei den Wesen der letztern Art ist der Trieb zugleich Effect. Und darum kann der erstere nie Birnen noch der letztere Äpfel tragen.

Umar-

Umartung ist Hemmung der ganzen Organisation, und zieht früher oder später den Untergang nach sich.

So verhält es sich auch mit mir. Es ist in mir ein Trieb, entstanden durch Natur, und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in daselbe aufzunehmen, so wie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen, sie in ein gewisses Verhältniß mit mir zu bringen, worüber in der Zukunft sich mehr ergeben wird. Dieser Trieb ist der Trieb der Selbsterhaltung in der angegebenen Bedeutung; der Erhaltung meiner, als dieses bestimmten Naturprodukts. Die Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht unmittelbar und absolut ohne alle zwischenliegende Erkenntniß, Überlegung, Berechnung. Worauf dieser mein Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, *weil* er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, *weil* es zu meiner Erhaltung gehört. Die Verbindung liegt nicht in der Freiheit, sondern in dem Bildungsgesetze der Natur.

Schon hier eine wichtige Bemerkung, deren Folgen sich weit erstrecken, und deren Vernachlässigung sowohl für die Philosophie überhaupt, als insbesondere für die Sittenlehre beträchtliche Nachtheile erzeugt hat. — Mein Trieb gehe auf das Object X. Geht etwa der Reiz, das Anziehende, aus von X, bemächtigt sich meiner Natur und bestimmt so meinen Trieb? Keinesweges. Der Trieb geht lediglich hervor aus meiner Natur. Durch diese ist schon im

voraus

voraus bestimmt, was für mich da seyn soll, und mein Streben und Sehnen umfaßt es, auch ehe es für mich wirklich da ist und auf mich gewirkt hat; würde es umfassen, wenn es auch gar nicht seyn könnte; und würde sich nicht befriedigen, ohne dasselbe. Aber es ist, und muß seyn, zufolge der Vollendung der Natur in sich selbst; und darum weil diese selbst ein organisirtes reelles Ganze ist. — Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise. Nicht anders ist es bei allen organisirten Naturprodukten. Nicht durch das Vorhandenseyn der Materialien, die in seine Substanz gehören, wird das Gewächs gereizt, sie aufzunehmen; durch seine innere Einrichtung werden, unabhängig von ihrem wirklichen Vorhandenseyn, gerade diese Materialien gefodert; und wenn sie überhaupt nicht in der Natur wären, könnte auch das Gewächs nicht in der Natur seyn. — Es ist hier überall Harmonie, Wechselwirkung, nicht etwa bloßer Mechanismus; denn der Mechanismus bringt keinen Trieb hervor. So gewiß ich Ich bin, geht mein Streben und Begehren auch sogar bei den thierischen Bedürfnissen nicht aus dem Objecte, sondern aus mir selbst hervor. Vernachlässigt man diese Bemerkung hier, so wird man sie an einer wichtigern Stelle, bei Erörterung des Sittengesetzes, nicht begreifen können.

II.

Nun ist mir ferner dieser mein Trieb Gegenstand der Reflexion; und dies zwar nothwendig,

so wie es oben beschrieben worden. So gewiß ich überhaupt reflectire, so gewiß bin ich genöthiget, diesen Trieb wahrzunehmen, und ihn als den meinen zu setzen; von welcher Nothwendigkeit auf dem Gesichtspunkte, in welchem wir gegenwärtig stehen, kein Grund angegeben wird: vom transcendentalen aus haben wir diesen Grund schon angegeben. — So gewiß ich reflectire, sage ich; denn die Reflexion selbst ist kein Naturprodukt, noch kann sie es seyn. Sie selbst ihrer Form nach geschieht mit absoluter Spontaneität: nur das Object derselben, und die Nothwendigkeit auf dieses Object zu merken, ist Effekt der Natur.

Es entsteht durch diese Reflexion auf den Trieb zuförderst ein Sehnen — Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. — Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion, ist das Ich unterschieden von allen andern Naturprodukten. Der Trieb in den letztern wirkt entweder Befriedigung, wenn die Bedingungen derselben da sind; oder er wirkt nichts. Man wird nicht im Ernste behaupten, daß bei trockenem Wetter in den Pflanzen ein Sehnen sey das von Mangel der Feuchtigkeit herrühre. Sie trinken oder verwelken; und es giebt kein drittes, das aus ihrem Naturtriebe folgte.

III.

Als Intelligenz und mit Intelligenz handelndes Wesen, demnach als Subject des Bewußtseyns, bin ich absolut frei und nur von meiner Selbstbestimmung

mung abhängig. Dies ist mein Charakter. Mithin
muß auch meine Natur, in wiefern sie in dem ange-
zeigten Sinne nothwendig zu mir gerechnet wird,
d. i. in wiefern sie unmittelbares Object des Be-
wußtseyns ist, nur von der Selbstbestimmung
abhängen.

In wiefern wird sie mir, als Subject des Bewußt-
seyns, zugerechnet? Das Produkt der Wechselwir-
 kung meiner Natur ist der Trieb. Zuförderst diese
 Wechselwirkung ist nicht meine Wirksamkeit, als
Intelligenz; ich werde derselben unmittelbar mir
gar nicht bewußt. Auch der Trieb selbst ist nicht
mein Produkt, sondern der Natur Produkt, wie ge-
sagt; er ist gegeben, und hängt schlechthin nicht
von mir ab. Aber der Trieb kommt zum Bewußt-
seyn, und was er in dieser Region wirke, steht in
meiner Gewalt, oder bestimmter, er wirkt in dieser
Region gar nicht, sondern ich wirke oder wirke
nicht zufolge desselben. Hier liegt der Übergang
des Vernunftwesens zur Selbstständigkeit; hier die
bestimmte scharfe Gränze zwischen Nothwendig-
keit und Freiheit.

Die Befriedigung des Triebes in der Pflanze
 oder im Thiere geschieht nothwendig, wenn die Be-
 dingungen dieser Befriedigung eintreten. Der Mensch
wird durch den Naturtrieb gar nicht getrieben. —
 Verdauung, Verwandeln der Speisen in Nahrungs-
 saft, Umlauf des Bluts u. s. w. stehen nicht in
 unsrer Gewalt; es sind die oben angedeuteten Ge-
schäfte der Natur in uns. Sie stehen nicht in unserer
(der Intelligenz) Gewalt, weil sie nicht unmittelbar

zum

zum Bewußtseyn gelangen. Was der Arzneykundige über diese Funktionen weiß, weiß er durch Schlüsse. Dagegen die Befriedigung unsers Hungers und Durstes steht in unsrer Gewalt; denn der Trieb nach Speise und Trank kommt zum Bewußtseyn. Wer möchte behaupten, daß er mit derselben mechanischen Nothwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?

Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.

IV.

Ich reflectire über mein Sehnen und erhebe dadurch zum deutlichen Bewußtseyn, was vorher nur eine dunkle Empfindung war. Aber ich kann nicht darauf reflectiren, ohne es zu bestimmen als ein Sehnen, laut des durchgängig gültigen Reflexionsgesetzes; d. h. ohne es von einem möglichen andern Sehnen zu unterscheiden. Aber es kann von einem andern Sehnen nur durch sein Object unterschieden werden. Ich werde sonach jetzt durch diese zweite Reflexion auch des Gegenstandes meines Sehns mir bewußt; von dessen Realität oder Nichtrealität hier noch gar nicht die Rede ist. Er wird bloß gesetzt als ein angestrebtes. Aber ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen heißt ein Begehren.

Das Mannichfaltige des Begehrens überhaupt in Einem Begriffe vereinigt, und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heißt Begehrungsvermögen. Sollte sich noch ein anderes Begehren finden, dessen Mannichfaltiges wir gleichfalls in ein Begehrungsver-

rungsvermögen vereinigen könnten, so würde das gegenwärtig deducirte nach Kant mit Recht heißen das niedere Begehrungsvermögen.

Seine Form als solches, d. h. dafs es ein Trieb mit Bewußtseyn ist, hat ihren Grund in dem freien Acte der Reflexion; dafs überhaupt ein Trieb da ist, und dafs der Trieb oder das Begehren gerade auf ein solches Object geht, hat seinen Grund in der Natur; aber, wie oben erinnert worden, keinesweges in fremder Natur, in der Natur der Objecte, sondern in meiner eigenen Natur: es ist ein immanenter Grund. — Sonach äußert sich schon beim Begehren die Freiheit; denn es fällt zwischen dasselbe und das Sehnen eine freie Reflexion. Man kann unordentliche Begierden gar wohl unterdrücken, dadurch, dafs man nicht auf sie reflectirt, sie ignorirt, sich mit etwas anderm beschäftigt, besonders mit Geistesarbeiten; — dafs man ihnen, wie die theologischen Sittenlehrer recht gut sagen, nicht nachhängt.

V.

Mein Begehren hat zum Objecte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank); oder sie in ein gewisses Verhältniß mit mir zu setzen (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dergl.)

Nun sind zuförderst die Naturdinge für mich im Raume, wie aus der theoretischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird. Das, womit sie vereinigt, oder in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt

I.

werden

werden sollen, muß demnach gleichfalls im Raume seyn; denn es giebt keine Vereinigung des räumlichen und kein Verhältniß desselben, aufser zu dem, was gleichfalls im Raume ist: aufserdem bliebe es entweder nicht im Raume, welches absurd ist, oder es wäre kein Verhältniß, welches gegen die Voraussetzung läuf. Nun ist das, was im Raume ist, und denselben ausfüllt, Materie. Ich bin sonach, als Naturprodukt, Materie; und zwar nach dem obigen organisirte Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. Mein Leib.

Ferner es soll in der Botmäßigkeit meines Willens stehen, Naturdinge mit mir zu vereinigen, oder in ein Verhältniß mit mir zu bringen. Nun bezieht diese Vereinigung oder dieses Verhältniß sich auf Theile meines organisirten Leibes; und dieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. Mithin müssen diese Theile unter der Herrschaft meines Willens stehen, und da hier vom Verhältniß im Raume die Rede ist, sie müssen als Theile, d. i. in Beziehung auf das Ganze meines Leibes, beweglich, und mein Leib selbst in Beziehung auf das Ganze der Natur, beweglich seyn. Es muß, da diese Bewegung abhängen soll von einem frei entworfenen und ins unbestimmte modificirbaren Begriffe, eine mannichfaltige Beweglichkeit seyn. — Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes Articulation. Soll ich frei seyn, so muß mein Leib articulirt seyn. (Man sehe hierüber meinen Grundriß des Naturrechts im ersten Theile.)

An.

Anmerkung.

Es ist hier einer der Standpunkte, von welchen aus wir bequem um uns blicken können, ob es in unserer Untersuchung lichter geworden ist.

Es findet sich in uns ein Trieb, nach Naturdingen, um dieselben mit unsrer Natur in ein bestimmtes Verhältniß zu bringen; ein Trieb, der keinen Zweck aufser sich selbst hat, und der darauf ausgeht, sich zu befriedigen, lediglich damit er befriediget sey. Befriedigung um der Befriedigung willen, nennt man bloßen Genuss.

Es liegt uns daran, daß man von dieser Absolutheit des Naturtriebes sich überzeuge. Jedes organisirte Naturprodukt ist sein eigener Zweck, d. h. es bildet, schlechthin um zu bilden, und bildet so, schlechthin um so zu bilden. Es soll damit nicht bloß gesagt werden, das vernunftlose Naturprodukt denkt sich selbst keinen Zweck aufser ihm; dies versteht sich ganz von selbst, indem es ja überhaupt nicht denkt: sondern auch, ein intelligenter Beobachter desselben kann ihm keinen aufsern Zweck beilegen, ohne irkonsequent zu seyn, und völlig unrichtig zu erklären. Es giebt nur eine innere, keinesweges eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Naturobjecten sich zu setzen, und zum Theil auch auszuführen vermag. — Nicht anders verhält es sich mit dem vernünftigen Wesen, in wiefern es bloße Natur ist, es thut sich Genüge, lediglich um sich Genüge zu

L 2

thun;

thun; und ein bestimmter Gegenstand ist, der ihm Genüge thut, lediglich darum, weil eben dieser durch seine Natur gefodert wird. Da es seines Sehns sich bewußt wurde, so wird es auch nothwendig der Befriedigung dieses Sehns sich bewußt: diese gewährt Lust; und diese Lust ist sein letzter Zweck.

Der natürliche Mensch ist nicht, mit der Absicht, seinen Körper zu erhalten und zu stärken; sondern er ist, weil der Hunger ihn schmerzt, und die Speise ihm wohlschmeckt. — Hierbey folgende Bemerkung. Mehrere Analytiker der Gefühle, besonders Mendelssohn, haben das Vergnügen aus dem Gefühle einer Verbesserung unseres körperlichen Zustandes erklärt. Dies ist ganz richtig, wenn von bloßer Sinnenlust geredet, und der körperliche Zustand bloß für den der Organisation genommen wird. Der jüngere Jerusalem *) wendet dagegen ein: auch bey offener Verschlimmerung unsers körperlichen Zustandes, und bei dem unmittelbaren Gefühle dieser Verschlimmerung, werde Lust empfunden, z. B. vom Trinker im ersten Anfange der Betäubung. Man wird bey allen Beispielen dieser Art bemerken, daß die Verschlimmerung nur den Zustand der Artikulation angehe, der Zustand der Organisation aber für das gegenwärtige allemal besser, das Spiel und die Wechselwirkung der einzelnen Theile unter einander vollkommner, die Communication mit der umgebenden Natur ungehinderter werde. Aber alle Sinnenlust bezieht sich auf die Organisation, laut des geführ-

*) In seinen von Lessing herausgegebenen philos. Aufsätzen S. 61.

geführten Beweises. Die Artikulation, als solche,
als Werkzeug der Freiheit, ist nicht eigentlich Pro-
dukt der Natur, sondern der Übung durch Freiheit.
 Von den Folgen selbst für die Organisation ist nicht
 die Rede; denn das Zukünftige wird nicht unmittel-
 bar empfunden. — Der Mensch ist hierin ganz Pflanze.
 Wenn die Pflanze wächst, würde ihr, wenn sie
 reflectiren könnte, wohl seyn. Aber sie könnte sich
 auch überwachsen, und dadurch ihren Untergang
 herbeiführen, ohne daß dadurch das Gefühl ihres
 Wohlseyns würde gestört werden.

Diesem Triebe nach bloßem Genusse überhaupt
nachzugeben, oder nicht, steht in der Gewalt der
Freiheit. Jede Befriedigung des Triebes, in wiefern
 sie mit Bewußtseyn geschieht, geschieht nothwen-
 dig mit Freiheit; und der Leib ist so eingerichtet,
 daß durch ihn mit Freiheit gewirkt werden könne.

In wiefern der Mensch auf bloßen Genuß aus-
 geht, ist er abhängig von einem gegebenen, nemlich
 dem Vorhandenseyn der Objecte seines Triebes; ist
 sonach sich selbst nicht genug, die Erreichung sei-
 nes Zwecks hängt auch mit von der Natur ab. Aber
 in wiefern der Mensch nur überhaupt reflectirt, und
 dadurch Subject des Bewußtseyns wird — er reflectirt
nothwendig auf den Naturtrieb, laut obigem — wird
 er Ich, und es äußert sich in ihm die Tendenz der
 Vernunft, sich schlechthin durch sich selbst, als
Subject des Bewußtseyns, als Intelligenz im höch-
sten Sinne des Worts, zu bestimmen.

Zuförderst eine wichtige Frage. Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nämlich, ich bin Subject-Object, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Seyn. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung, und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes Object, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als Subject, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe; oder zum Gesetze der Selbstständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und eben desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich. — So wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz entgegengesetztes, als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins seyn soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der That Eins; aber darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Gränz-scheidung zwischen beiden ist die Reflexion.

Das Reflectirende ist zufolge der Anschauung der Reflexion, höher, als das reflectirte, das erstere erhebt sich über das letztere und umfaßt es: mithin heist der Trieb des reflectirenden, des Subjects des Bewußtseyns, mit Recht der höhere, und
ein

ein durch ihn bestimmtes Begehrungsvermögen, das höhere Begehrungsvermögen.

Nur das reflectirte ist Natur: das reflectirende ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur, und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des reinen geistigen geht auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein bloßes ruhiges Hingeben ist an die Natur.

Aber beide constituiren nur ein und eben dasselbe Ich; mithin müssen beide Triebe im Umfange des Bewußtseyns vereinigt werden. Es wird sich zeigen, daß in dieser Vereinigung von dem höhern die *Reinheit* (Nicht-Bestimmtheit durch ein Object) der Thätigkeit, von dem niedern der Genuss als Zweck aufgegeben werden müsse; so daß als Resultat der Vereinigung sich finde *objective* Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist: — ein unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese seyn kann, anzugeben, wie gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich anzunähern. Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloß *Metaphysik der Sitten*, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niedern erhält man eine *Sittenlehre*, welche reell seyn muß.

Über Freiheit und oberes Begehrungsvermögen.

I.

Die letzte Erzeugniß meiner Natur, als solcher, ist ein Trieb. Ich reflectire auf mich, d. h. auf diese meine gegebene Natur, die als unmittelbares Object meiner Reflexion nichts denn ein Trieb ist. Es kommt hier darauf an, daß wir diese Reflexion völlig bestimmen. Wir haben dabei zu sehen auf ihre Form; ihre Materie oder Gegenstand; und auf die Verbindung beider mit einander.

Zuförderst daß sie geschieht, oder ihre Form, ist absolut; sie ist kein Produkt der Natur, sie geschieht, schlechthin darum, weil sie geschieht, weil ich Ich bin. Was ihr Object anbelangt, bedarf es nicht der Erinnerung, daß unser Naturtrieb dieses Object sey, sondern nur davon ist die Frage, in wie weit unsere Natur unmittelbares Object jener Reflexion sey. Auch hierauf ist schon oben beiläufig die Antwort gegeben worden: in soweit, als ich genöthigt bin, etwas zu mir dem reflectirenden zu rechnen. Der Zusammenhang zwischen beiden ist der, daß beides dasselbe seyn soll. Ich Naturwesen, denn ein anderes Ich ist für mich nicht da, bin mir selbst zugleich auch das reflectirende. Jenes ist Substanz, und die Reflexion ist ein Accidens dieser Substanz; ist Aufsehung der Freiheit des Naturwesens. So wird gesetzt, in der zu beschreibenden Reflexion. Nach dem Grunde dieses Zusammenhanges entsteht aus dem Gesichtspunkte

punkte des gemeinen Bewußtseyns gar nicht die Frage. Ich bin nun einmal, würde man aus diesem Gesichtspunkte sich erklären, ein solches Wesen mit dieser Natur, und mit dem Bewußtseyn derselben. Dabei bleibt nun unbegreiflich, soll aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begriffen werden, wie eine solche Zusammenstimung zwischen völlig heterogenen, und gegenseitig von einander unabhängigen, auch nur möglich sey. Dafs die Natur von ihrer Seite irgend etwas so beschränke und bestimme, wie meine Natur bestimmt seyn soll, läßt sich begreifen; dafs die Intelligenz von der ihrigen sich eine Vorstellung bilde, und sie auf eine gewisse Weise bestimme, läßt sich gleichfalls einsehen: nicht aber, wie beide in ihrem gegenseitig unabhängigen Handeln übereinstimmen, und auf dasselbe kommen sollten; indem ja weder die Intelligenz der Natur, noch die Natur der Intelligenz das Gesetz giebt. Die erste Behauptung würde einen Idealismus, die zweite einen Materialismus begründen. Auf nichts läßt sich ein die Hypothese der prästabiliten Harmonie, wie sie gewöhnlich genommen wird; aber es bleibt auch nach ihr die Frage eben so unbeantwortet, als sie es vorher war. — Von dem transscendentalen Gesichtspunkte aus haben wir schon oben diese Frage beantwortet. Es giebt keine Natur an sich; meine Natur und alle andere Natur, die gesetzt wird, um die erste zu erklären, ist nur eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken. Ich bin nur beschränkt in der intelligiblen Welt, und durch diese Beschränkung meines Urtriebes wird allerdings meine Reflexion auf mich selbst, und umgekehrt, durch meine Reflexion auf mich selbst mein

Urtrieb beschränkt, für mich; und von einer andern Beschränkung meiner Selbst als für mich kann gar nicht geredet werden. Wir haben auf jenem Gesichtspunkte gar nicht ein zwiefaches, von einander unabhängig, sondern ein absolut einfaches, und es kann doch wohl da, wo es kein verschiedenes giebt, nicht von einer Harmonie geredet, noch nach einem Grunde derselben gefragt werden.

Jetzt jedoch stehen wir auf dem gemeinem Gesichtspunkte, und gehen auf ihm weiter. — Durch die beschriebene Reflexion reißt das Ich sich los von allem, was aufser ihm seyn soll, bekommt sich selbst in seine eigene Gewalt, und stellt sich absolut selbstständig hin. Denn das reflektirende ist selbstständig, und nur von sich selbst abhängig; aber das reflektirte ist mit ihm eins und eben dasselbe. Es wird nicht etwa, wie jemand auf den ersten Anblick glauben könnte, bloß das gesagt, daß das Ich von diesem Punkte an sich selbst zusehe, aber auch nichts weiter habe, als das Zusehen. Vielmehr wird behauptet: es könne von diesem Punkte aus gar nichts im Ich erfolgen, ohne thätige Bestimmung der Intelligenz, als solcher. Reflectirendes und Reflectirtes sind vereinigt, und stellen eine einzige unzertrennbare Person dar. Das reflektirte bringt die reelle Kraft, das reflectirende bringt das Bewußtseyn in die Person. Sie kann von nun an nichts thun, ohne mit Begriffen, und nach Begriffen.

Realität, deren Grund ein Begriff ist, nennt man ein Produkt der Freiheit. Dem Ich kommt von dem angegebenen Punkte aus keine Realität zu, aufser
zufolge

zufolge seines eigenen Begriffs von ihr. Es ist daher von diesem Punkte aus frei, und alles, was durch dasselbe geschieht, ist Produkt dieser Freiheit.

Hierauf kommt es an; denn es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freiheit mit kurzem ins Reine zu bringen. — Jedes Glied einer Naturreihe ist ein vorher bestimmtes; es sey nach dem Gesetze des Mechanismus oder dem des Organismus. Man kann, wenn man die Natur des Dinges und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äußern werde. Was im Ich, von dem Punkte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorher bestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es giebt kein Gesetz, nach welchem freie Selbstbestimmungen erfolgen, und sich vorhersehen ließen; weil sie abhängen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Thätigkeit ist. — Eine Naturreihe ist stetig. Jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann. Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen, und geht gleichsam ruckweise. Denkt euch ein Glied in einer solchen Reihe als bestimmt, und nennt es A. Es mag von A aus gar mancherley möglich seyn: aber nicht alles mögliche, sondern nur der bestimmte Theil desselben = X erfolgt. Dort hängt alles zusammen, in einer strengen Kette; hier ist bey jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen. — In einer Naturreihe läßt sich jedes Glied erklären. In einer Reihe von Freiheitsbestimmungen läßt keins sich erklären; denn

jedes

jedes ist ein erstes und absolutes. Dort gilt das Gesetz der Kausalität, hier das der Substantialität, d. i. jeder freie Entschluss ist selbst substantiell, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst.

Jenseits der angegebenen Reflexion kann ich durch Naturnothwendigkeit nicht weiter fortgetrieben werden, denn jenseits derselben bin ich nicht mehr ein Glied ihrer Kette. Das letzte Glied in derselben ist ein Trieb; aber auch nur ein Trieb, der ja als solcher im geistigen Wesen keine Kausalität hat: und so lässt sich die Freiheit sogar von der Naturphilosophie aus begreiflich machen. Die Kausalität der Natur hat ihre Grenze; über diese Grenze hinaus liegt, wenn doch auch da Kausalität seyn soll, nothwendig einer andern Kraft Kausalität. Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebes erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr ihre, sondern meine Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Princips, unter die des Begriffs, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die formale Freiheit. Was ich nur mit Bewusstseyn thue, thue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewusstseyn, und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewusstseyn des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns. — Es ist mir nicht bekannt, dass jemand den Begriff der Freiheit in dieser

ser

ser Rücksicht, in welcher sie doch die Wurzel aller Freiheit ist, sorgfältig behandelt hätte. Vielleicht sind gerade daher die mancherlei Irrthümer und die Klagen über die Unbegreiflichkeit dieser Lehre entstanden.

Corollarium.

Kein Gegner der Behauptung einer Freiheit kann läugnen, daß er solcher Zustände sich bewußt sey, für die er keinen Grund außer ihnen angeben kann. Wir sind uns dann keinesweges bewußt, daß diese Zustände keinen äußern Grund haben, sagen die Scharfsinnigern, sondern nur, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind, (wie es mit dem unmittelbaren Bewußtseyn der Freiheit sich verhalte, davon werden wir bald reden.) Sie schliessen weiter: daraus, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind, folgt nicht, daß jene Zustände keine Ursachen haben. (Da werden sie zuvörderst transcendent. Wir sind schlechthin unvermögend, etwas zu setzen, heisst doch wohl für uns, dieses Etwas ist nicht. Was aber ein Seyn ohne ein Bewußtseyn bedeuten möge, davon hat die transcendentale Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie thut einleuchtend dar, daß, so etwas keinen Sinn habe.) Da nun aber alles seine Ursache hat, fahren sie fort, so haben auch unsre freige glaubten Entschliessungen die ihrigen, ohnerachtet wir derselben nicht bewußt sind. Hier nun setzen sie offenbar voraus, daß das Ich in die Reihe des Naturgesetzes gehöre, was sie doch beweisen zu können vorgaben. Ihr Beweis ist ein

ein greiflicher Cirkel. Nun kann zwar von seiner Seite der Vertheidiger der Freiheit, die Ichheit, in deren Begriffe es freilich liegt, daß sie nicht unter das Naturgesetz gehöre, auch nur voraussetzen: aber er hat über die Gegner theils den entschiedenen Vortheil, daß er wirklich eine Philosophie aufzustellen vermag, theils hat er die Anschauung auf seiner Seite, die jene nicht kennen. Sie sind nur discursive Denker, und es fehlt ihnen gänzlich an Intuition. Man muß gegen sie nicht disputiren, sondern man sollte sie kultiviren, wenn man könnte.

II.

Nach allem bisherigen bin ich frei, aber setze mich nicht als frei; bin frei, etwa für eine Intelligenz außer mir, nicht aber für mich selbst. Aber ich bin etwas, nur in wiefern ich mich so setze.

Zuförderst, was gehört dazu, um sich als frei zu setzen? Ich setze mich frei, wenn ich meines Übergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mir bewußt werde. Ich, inwiefern ich ein Vermögen habe zu handeln, finde mich unbestimmt. In der Reflexion über diesen Zustand wird dies dadurch ausgedrückt, daß die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt. Dabei hebt die Wahrnehmung meiner Freiheit an. — Jetzt bestimme ich mich, und die Reflexion wird zugleich mit bestimmt. Ich bestimme mich; welches ist dieses bestimmende Ich? Ohne Zweifel das Eine aus der Vereinigung des reflectirenden und reflectirten entstandene Ich; und dasselbe ist in

in demselben ungetheilten Akte, und derselben Ansicht zugleich das bestimmte. Im Bewußtseyn der Freiheit sind Object und Subject ganz und völlig eins. Der (Zweck-) Begriff wird unmittelbar zur That, und die That unmittelbar zum (Erkenntniß-) Begriffe, (meiner Freiheit.) [Man sehe oben S. 101. u. f.] Man hatte ganz Recht, wenn man leugnete, daß die Freiheit Object des Bewußtseyns seyn könne; sie ist allerdings nicht etwas, das sich entwickle, ohne Zuthun eines Bewußtseyenden, und wobei das letztere nur das Zusehen habe; sie ist nicht Object, sondern Subject-Object desselben. — In diesem Sinne wird man sich seiner Freiheit allerdings unmittelbar bewußt, durch die That, indem man selbstthätig aus dem Zustande des Schwankens sich los reißt, und einen bestimmten Zweck sich setzt, weil man ihn sich setzt, besonders, wenn dieser Zweck gegen alle unsre Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen gewählt wird. Aber es gehört Energie des Willens, und Innigkeit der Anschauung zu diesem Bewußtseyn. Es giebt Individuen, die in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen; die eben deswegen auch kein eigentliches Bewußtseyn haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbstthätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloß einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideen-Association. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn vom Bewußtseyn der Freiheit gesprochen wird.

Also

Also — Bewußtseyn meiner Unbestimmtheit ist die Bedingung des Bewußtseyns meines Selbstbestimmens durch freie Thätigkeit. Aber Unbestimmtheit ist nicht etwa nur Nicht-Bestimmtheit (= 0.) sondern ein unentschiedenes Schweben zwischen mehreren möglichen Bestimmungen (= einer negativen Gröfse); denn außer dem könnte sie nicht gesetzt werden, und wäre nichts. Nun läßt bis jetzt sich gar nicht einsehen, wie die Freiheit auf mehrere mögliche Bestimmungen gehen, und als auf sie gehend gesetzt werden sollte. Es findet sich gar kein anderes Object ihrer Anwendung, als der Naturtrieb. Wenn dieser eintritt, so ist gar kein Grund da, warum er durch die Freiheit nicht befolgt werden sollte, wohl aber Grund, daß er befolgt werde. Oder wollte man sagen: es mögen vielleicht mehrere Triebe auf einmal wirken — welches anzunehmen wir jedoch auf dem gegenwärtigen Standpunkte auch keinen Grund haben — so wird der Stärkere entscheiden; und es ist also abermals keine Unbestimmtheit möglich. (Der Trieb wird nicht Ursache seyn der Willensbestimmung; das vermag er schlechthin nicht nach dem obigen, aber die Freiheit wird stets gerade von demjenigen Ursache seyn, was der Naturtrieb hervorgebracht haben würde, wenn er Kausalität hätte, sie wird ganz in seinen Diensten stehen und die Kausalität der Natur fortpflanzen.) In wiefern das freie Wesen in diesem Zustande ist, der zwar nicht als ein ursprünglicher, wohl aber als ein zugezogener nur zu wirklich seyn kann, schreibt man ihm zu einen Hang, welcher, da keine Reflexion, keine Unbestimmtheit vorhergeht, mit Recht genannt



genannt wird ein blinder Hang; ein Hang, dessen das freie Wesen, als eines solchen, sich nicht bewußt wird, noch werden kann.

Nun aber bin ich Ich, lediglich in wie fern ich meiner als Ich, das ist als frei und selbstständig, bewußt bin. Dieses Bewußtseyn meiner Freiheit bedingt die Ichheit. (Dadurch wird das, was wir deduciren werden, allgemein gültig; indem sich zeigt, dafs ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewußtseyn dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, und da unter diese das Bewußtseyn der Sittlichkeit gehört, ohne dieses Bewußtseyn überhaupt gar nicht möglich sey: dafs also auch dieses keinesweges etwas zufälliges, und eine fremde That ist, sondern wesentlich, zur Vernünftigkeit gehört. Dafs das Bewußtseyn der Freiheit und Sittlichkeit zuweilen, vielleicht größtentheils, verdunkelt werde, und ein Mensch zur Maschine herabsinke, ist allerdings möglich, und der Grund davon wird tiefer unten sich zeigen. Hier wird nur behauptet, dafs kein Mensch absolut ohne *alles* sittliche Gefühl seyn könne.)

Da alles, was im Ich ist, erklärt wird aus einem Triebe, so muß es einen Trieb geben (es muß im ursprünglichen Triebe des Ich liegen) dieser Freiheit sich bewußt zu werden; mithin auch einen Trieb nach den Bedingungen dieses Bewußtseyns. Aber die Bedingung eines solchen Bewußtseyns ist Unbestimmtheit. Unbestimmtheit ist nicht möglich, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt. Mithin müßte da seyn ein Trieb, sich ohne alle Bezie-

M

hung

hung auf den Naturtrieb und ihm zuwider zu bestimmen; das Materiale der Handlung gar nicht aus dem Naturtriebe, sondern nur aus sich selbst herauszunehmen. Ein solcher Trieb wäre, da es um das Bewußtseyn der Freiheit zu thun ist, ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen.

Ich will diese Art der Freiheit zum Unterschiede von der vorherbeschriebenen nennen die materiale Freiheit. Die erstere besteht lediglich darin, daß ein neues formales Princip, eine neue Kraft eintritt, ohne daß das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das freie Wesen; aber das letztere bewirkt gerade dasselbe, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, daß nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde.

Wir haben den angedeuteten Trieb abzuleiten, näher zu beschreiben, und zu zeigen, wie er sich äußern möge.

III.

Zuförderst, wir haben den Trieb abzuleiten. Es ist nemlich im vorhergehenden bewiesen, daß wenn ein solcher Trieb nicht ist, Selbstbewußtseyn der Ichheit nicht möglich ist; weil dann das Bewußtseyn eine

einer Unbestimmtheit, wodurch das erstere bedingt ist, nicht möglich ist. Dies war ein indirekter Beweis für einen solchen Trieb. Es muß, nicht eben um der Sicherheit, sondern um der Folgerungen willen, die daraus gemacht werden sollen, ein direkter, d. h. ein genetischer Beweis, aus dem Begriffe des Ich selbst, geführt werden.

Ich habe oben gesagt: durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst, als Naturwesen, bekommt das Ich sich selbst gänzlich in seine Gewalt. Ich brauche nur diesen Satz anschaulicher zu machen, und es ist geleistet, was gefodert wird.

Zuförderst, jene Reflexion, als erste, ist eine schlechthin im Ich begründete Handlung; Handlung sage ich. Der Naturtrieb aber, auf welchen reflectirt, und welcher allerdings zum Ich gerechnet wird, ist in Beziehung auf jene Thätigkeit, ein Leiden; etwas gegebenes, und ohne Zuthun der freien Thätigkeit vorhandenes. Man bedenke zuförderst, dafs, um das Bewußtseyn jener ersten Reflexion als einer Handlung zu erklären, man eine neue Reflexion auf das in ihr reflectirende setzen müsse, und überlege diese zweite Reflexion. Da von dem reflectirten, dem Naturtriebe, abstrahirt wird, so enthält sie nichts, als die reine absolute Thätigkeit, welche in der ersten Reflexion vorkam; und diese allein ist das eigentliche wahre Ich: ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er ist nicht das Ich. Jene Thätigkeit ist das Ich. (Hierbei wolle man zuförderst die so eben unterschiedenen beiden Reflexionen nicht als in der That

von einander abgesondert denken, wie wir so eben, um uns nur ausdrücken zu können, sie haben absondern müssen. Sie sind dieselbe Handlung. Das Ich wird unmittelbar seiner absoluten Thätigkeit sich bewußt durch innere Selbstanschauung, ohne welche ein Ich sich überhaupt nicht verstehen läßt. Dann bemerke man dies: Durch die zweite Reflexion (ich muß wohl fortfahren, sie abzusondern) wird das, was ohne dies nur die bestimmte Thätigkeit des Reflectirens gewesen seyn würde, Thätigkeit überhaupt, da ja von dem Objecte derselben (erst durch das Object wird eine Reflexion eine solche,) abstrahirt wird. Die Unterscheidung zwischen bloß *idealer* Thätigkeit, Reflexion auf ein gegebenes, und *realer*, absolutem Bestimmen eines etwas, das gegeben werden soll, geschieht später.

Dafs ich es kürzer und dadurch vielleicht klärer fasse. Von der Reflexion aus tritt eine neue Kraft ein, die durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt. So haben wir im vorigen gesehen. Nun soll diese neue Kraft eintreten für mich, ich soll, nach der gegenwärtigen Forderung, mir derselben bewußt seyn, als einer besondern Kraft. Dies ist nur so möglich, dafs ich sie von der Gewalt des Triebes losgerissen denke, d. h. dafs ich annehme, sie könne demselben auch nicht folgen, sondern widerstehen. Dieses Widerstehen wird nun hier bloß gesetzt als ein Vermögen; und wenn man es doch als ein immanentes und wesentliches im Ich betrachtet, wie man muß, als ein Trieb. Eben dadurch, (welches den Beweis auch noch von einer andern Seite schärft,)

schärft,) durch diesen entgegengesetzten Trieb wird auch der Einfluß der Natur zum bloßen Triebe, da er außerdem Kausalität seyn würde.

Wir wollen diesen Trieb des Ich, da er in ihm bloß als reinem enthalten ist, nennen den reinen: und der andere soll den Namen behalten, den er schon hat, den des Naturtriebes.

Wir dürfen nur das Verhältniß beider zu einander betrachten, so werden wir sehen, wie beide, und wie insbesondere der reine, um welchen es uns hier vorzüglich zu thun ist, sich äußere. Zuförderst der Naturtrieb, als gerade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig. Vom transscendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unsrer Beschränkung. Nun ist es zwar nothwendig, daß wir überhaupt beschränkt seyen, denn außerdem wäre kein Bewußtseyn möglich. Aber es ist zufällig, daß wir gerade so beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist in der Ichheit, als solcher, gegründet. Eben darum ist er in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftige Wesen. — Dann der reine Trieb ist ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirischem Zeitwesen von mir fodert, daß ich mich selbst darüber erhebe. Nemlich die Natur hat Kausalität, und ist eine Macht auch in Beziehung auf mich; sie bringt in mir hervor einen Trieb, der an die lediglich formale Freiheit gerichtet, sich äußert als Hang. Aber zufolge des obern Triebes hat diese Macht keine Gewalt auf mich, und soll keine haben;

ich soll mich ganz unabhängig vom Antriebe der Natur bestimmen. Dadurch werde ich von der Natur nicht nur abgetrennt, sondern auch über sie erhoben: ich bin nicht nur kein Glied in der Reihe derselben, sondern ich kann auch selbstthätig eingreifen in ihre Reihe. — Dadurch, daß ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie etwas, das ich nicht achte. Nemlich das, wogegen ich meine ganze Energie zusammen fassen muß, um ihm nur das Gleichgewicht zu halten, achte ich. Wogegen es dieser Energie nicht bedarf, das achte ich nicht. So ist es mit der Natur. Ein Entschluß, und ich bin über sie erhoben. — Wenn ich mich hingebe, und ein Theil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höhern Gesichtspunkte aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Kausalität herabzieht, äußert sich der Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflößt, der mich zur Selbstachtung auffodert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhoben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuß, von welcher Art er auch seyn möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.

§. 11.

Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Interesse.

Gegen unsre sonstige Gewohnheit wird es hier beinahe nothwendig, aufser der systematischen Ordnung

nung

nung die vorläufige Erörterung eines Begriffs beizubringen, durch welchen wir über die eben so wichtige, als schwierige Untersuchung, zu der wir überzugehen haben, ein größeres Licht zu verbreiten hoffen.

Es ist Thatsache, daß einige Begebenheiten uns ganz gleichgültig sind, andere uns interessiren; und es ist vorauszusetzen, daß jedem der so eben gebrauchte Ausdruck dieser Thatsache verständlich seyn werde. Was mir gleichgültig ist, hat dem ersten Anscheine nach gar keine, und da dies der Strenge nach nicht möglich ist, nur eine entfernte, und durch mich nicht bemerkte Beziehung auf meinen Trieb. Was mich interessirt, muß im Gegentheil eine unmittelbare Beziehung auf meinen Trieb haben; denn das Interesse wird selbst unmittelbar empfunden, und läßt sich durch keine Vernunftgründe hervorbringen. Man kann nicht durch Demonstrationen dahin gebracht werden, sich über etwas zu freuen oder zu betrüben. Das mittelbare Interesse (Interesse an etwas als Mittel für einen gewissen Zweck brauchbare) gründet sich auf ein unmittelbares Interesse.

Was heißt das: es bezieht etwas unmittelbar sich auf einen Trieb? Der Trieb selbst ist nur Gegenstand des Gefühls; eine unmittelbare Beziehung darauf könnte sonach auch nur gefühlt werden. Also das Interesse für etwas ist unmittelbar, heißt: die Harmonie oder Disharmonie desselben mit dem Triebe wird gefühlt, vor allem Raisonement, und unabhängig von allem Raisonement.

Aber ich fühle nur mich; sonach müßte diese Harmonie oder Disharmonie in mir selbst liegen, oder sie müßte nichts anders seyn, als eine Harmonie oder Disharmonie meiner selbst mit mir selbst.

Um die Sache noch von einer andern Seite anzusehen — alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst, und ist selbst nur eine Modification dieses Interesse für mich selbst. Alles, was mich interessirt, bezieht sich auf mich selbst. In jedem Genusse genieße ich, in jedem Leiden erleide ich mich selbst. Woher entsteht denn nur zuförderst dieses Interesse für mich? Aus nichts anderm, denn aus einem Triebe, da alles Interesse nur daher entsteht, und zwar auf folgende Weise: mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, durch welchen diese zwei sehr verschiedenen Bestandtheile meiner selbst zu Einem werden, ist der nach Übereinstimmung des ursprünglichen, in der bloßen Idee bestimmten, mit dem wirklichen Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung ein bestimmter, er geht auf einiges unmittelbar; trifft mein wirklicher Zustand mit dieser Forderung zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihm, so entsteht Unlust: und beide sind nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb gefoderten.

Das niedere Begehrungsvermögen geht aus von einem Triebe, der eigentlich nichts weiter ist, als der Bildungstrieb unsrer Natur. Dieser Trieb richtet sich an das selbstständige Wesen, indem dasselbe
genö-

genöthigt ist, ihn mit sich synthetisch zu vereinigen; sich selbst zu setzen als getrieben. Er äußert sich durch ein Sehnen. Wo liegt das Sehnen? Nicht in der Natur, sondern in dem Subjecte des Bewusstseyns, denn es ist reflectirt worden. Das Sehnen geht auf nichts anders, als das, was im Naturtriebe liegt, auf ein materielles Verhältniß der Außenwelt zu meinem Leibe. Setzet, dieses Sehnen werde befriediget; wir lassen unentschieden, ob durch freie Thätigkeit oder durch Zufall. Ohne Zweifel wird diese Befriedigung wahrgenommen. Warum fallen wir nun nicht bloß das kalte Erkenntnissurtheil: unser Leib wächst und gedeiht, wie wir etwa von einer Pflanze sprechen würden; sondern fühlen Lust?

Darum. Mein Grundtrieb geht unmittelbar auf ein solches Urtheil aus, und dieses erfolgt. Was ihn befriedigt, und die Lust erzeugt, ist die Harmonie des wirklichen mit seiner Foderung,

Mit dem reinen Triebe verhält es sich ganz anders. Er ist ein Trieb zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, der dadurch entsteht, daß das Ich sein absolutes Vermögen innerlich anschaut. Es findet sonach hier gar nicht ein bloßes Gefühl des Triebes statt, wie oben, sondern eine Anschauung. Der reine Trieb kommt nicht vor als eine Affection; das Ich wird nicht getrieben, sondern es treibt sich selbst, und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst; und nur in so fern wird hier von einem Triebe gesprochen. (Man erinnere sich des oben S. 44. u. f. gesagten.) Der beschriebne Trieb geht darauf

aus, das Handelnde Ich selbstständig und durch sich selbst bestimmt zu finden. Man kann nicht sagen, dieser Trieb sey, wie der aus dem Naturtriebe entstehende, ein Sehnen; denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Gunst der Natur erwartet würde, und nicht von uns selbst abhinge. Er ist ein absolutes Fodern. Er tritt, daß ich mich so ausdrücke, stärker hervor im Bewußtseyn, weil er nicht auf ein bloßes Gefühl, sondern auf eine Anschauung sich gründet.

Man versetze das Ich in Handlung. Es bestimmt sich, wie sich versteht, durch sich selbst, unabhängig vom Naturantriebe, oder der Foderung, denn es ist formaliter frei. Entweder nun es erfolgt eine Bestimmung, wie sie zufolge der Foderung erfolgen sollte; so sind beide, das Subject des Triebes, und das wirklich Handelnde, harmonisch; und es entsteht ein Gefühl der Billigung — es ist recht so, es ist geschehen was geschehen sollte —: oder es erfolgt das Gegentheil, so entsteht ein Gefühl der Mißbilligung, mit Verachtung verknüpft. Von Achtung läßt hiebei sich nicht sagen. Unsere höhere Natur und die Anfoderung derselben müssen wir achten; in Absicht des empirischen ist es hinlänglich, wenn wir uns nur nicht verachten müssen. Positive Achtung kommt ihm nie zu, denn es kann sich nie über die Foderung erheben.

Hiebei noch dies. Gefühl entsteht aus einer Beschränkung, aus einer Bestimmtheit. Hier aber ist lauter That von beiden Seiten, sowohl in der Foderung als in der Erfüllung derselben. Wie könnte sonach

sonach ein Gefühl erfolgen? Die Harmonie beider, ist nicht That; sie als solche, erfolgt ohne unser thätiges Mitwirken, ist ein bestimmter Zustand, und wird gefühlt. Dadurch wird auch klar, daß man uns nicht so zu verstehen habe, als ob das Gefühl einer Anschauung behauptet würde, welches absolut widersinnig ist. Die Anschauung harmonirt mit der Foderung eines Triebes, und diese Harmonie beider wird gefühlt. (Diese Bemerkung ist nicht unwichtig. Wäre es nicht so, so würde auch kein ästhetisches Gefühl möglich seyn, als welches gleichfalls Gefühl einer Anschauung ist, und zwischen den beiden Gefühlen, die wir hier beschreiben, in der Mitte liegt.)

Könnte nun diese Billigung oder Mißbilligung auch kalt, ein bloßes Erkenntnißurtheil seyn; oder ist sie nothwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar das letztere; denn jene Foderung der absoluten Selbstthätigkeit und der Übereinstimmung des empirischen Ich damit, ist selbst der Urtrieb. Stimmt das letztere mit dem ersten zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung nothwendig mit Lust, diese Mißbilligung mit Unlust verknüpft. Es kann uns nicht gleichgültig seyn, ob wir uns verachten müssen. Diese Lust hat aber mit dem Genusse gar nichts zu thun.

Die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtriebe hängt nicht ab von mir selbst, in wiefern ich Selbst, d. i. frei bin. Die Lust sonach, die aus ihr entsteht, ist eine solche, die mich von mir selbst weg-

Xgus
2

Neuzub
Xgus

211

wegreißt, mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse; es ist eine unfreiwillige Lust, durch welches letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisirt wird. Eben so verhält es sich mit dem Gegentheile, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. — In Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust, und der Grund der Lust nicht etwas fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie ist Zufriedenheit; dergleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt: weniger rauschend, aber inniger; zugleich ertheilt sie neuen Muth und neue Stärke. Das Gegentheil davon ist, eben darum, weil es von unserer Freiheit abhing, Verdruss, innerlicher Vorwurf, (dergleichen zum sinnlichen Schmerze, bloß als solchem, sich nie gesellt,) verknüpft mit Selbstverachtung. Das Gefühl, uns selbst verachten zu müssen, würde unleidlich seyn, wenn nicht die fortdauernde Anforderung des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Forderung, da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Muth, und Achtung, für unsern höhern Charakter wenigstens, einflöste; wenn nicht der Verdruss selbst durch die Empfindung, daß wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.

Das beschriebene Gefühlvermögen, welches sehr wohl das obere heißen könnte, heißt das Gewissen. Es giebt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden desselben; keines-

keinesweges aber eine Lust des Gewissens. Die Benennung Gewissen ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewußtseyn dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtseyn ist, das Bewußtseyn unserer höhern Natur und absoluten Freiheit.

§. 12.

Princip einer anwendbaren Sittenlehre.

Der Naturtrieb geht aus auf etwas materiales, lediglich um der Materie willen; auf Genuß, um des Genusses willen: der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit des Handelnden, als eines solchen, von jenem Triebe; auf Freiheit um der Freiheit willen. Wenn er Kausalität hat, so läßt vorläufig dieses sich nicht anders denken, als dafs zufolge desselben bloß nicht geschehe, was der Naturtrieb fodert, sonach dafs aus ihm bloß und lediglich eine Unterlassung, aber gar keine positive Handlung erfolgen könne, aufser der innern Handlung, der Selbstbestimmung.

Alle, welche die Sittenlehre bloß formaliter behandelt haben, hätten, wenn sie consequent verfahren wären, auf nichts, als auf eine fortdauernde Selbstverlängerung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen; wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen: (welchem Satze

Satze allerdings etwas wahres und erhabenes zu Grunde liegt, wie sich tiefer unten ergeben wird.)

Aber, sieht man die so eben aufgestellte Folgerung näher an, und will sie bestimmen, so sieht man sie sich unter den Händen in ein Nichts verschwinden. — Ich soll mich als frei setzen können, in einer Reflexion: wird durch den oben beschriebenen Trieb, der sich an das Subject des Bewußtseyns richtet, gefodert. Ich soll sonach meine Freiheit allerdings setzen, als etwas positives, als Grund einer wirklichen Handlung, keinesweges etwa einer bloßen Unterlassung. Also, ich, das reflectirende, soll eine gewisse Bestimmung des Willens auf mich, als das bestimmende, zu beziehen, und dieses Wollen lediglich aus der Selbstbestimmung abzuleiten ge-
höthigt seyn. Das zubeziehende Wollen ist sonach etwas wahrnehmbares, objectives in uns. Aber alles objective kommt uns nur zu als sinnlichen und Naturwesen; durch das bloße Objectivisiren werden wir uns selbst in diese Sphäre gesetzt. — Oder daß ich diesen im allgemeinen hinlänglich bekannten und zur Gnüge erwiesenen Satz in besonderer Beziehung auf den gegenwärtigen Fall vortrage: Alles wirkliche Wollen geht nothwendig auf ein Handeln; alles mein Handeln aber ist ein Handeln auf Objecte. In der Welt der Objecte aber handle ich nur mit Naturkraft; und diese Kraft ist mir nur gegeben durch den Naturtrieb, und ist nichts anderes, als selbst der Naturtrieb in mir; — die Kausalität der Natur auf sich selbst, die sie nicht mehr in ihrer eigenen Gewalt hat, als totde und bewußtlose Natur, sondern die ich durch

durch die freie Reflexion in meine (der Intelligenz) Gewalt bekommen habe. Daher ist schon das unmittelbare Object alles möglichen Wollens nothwendig etwas empirisches: eine gewisse Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist; also etwas durch den Naturtrieb gefodertes, denn derselbe verleiht nur dadurch, daß er fodert. Jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebes. (Alles wirkliche Wollen ist empirisch. Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine bloße Idee; ein absolutes aus der intelligiblen Welt, das nur als Erklärungsgrund eines Empirischen gedacht wird.)

Es wird nach allem bisher gesagten wohl kaum möglich seyn, uns so zu verstehen, als ob der Naturtrieb, als solcher, das Wollen hervorbrächte. Ich will, und nicht die Natur; der Materie nach aber kann ich nichts anders wollen, als etwas, das dieselbe auch wollen würde, wenn sie wollen könnte.

Dadurch wird nun zwar nicht der Trieb nach absoluter materialer Freiheit, aber die Kausalität desselben wird ganz aufgehoben. Es bleibt in der Realität nichts, als formale Freiheit übrig. Ob ich gleich mich getrieben finde, etwas zu thun, das seinen materialen Grund lediglich in mir selbst habe, so thue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas thun, das nicht durch den Naturtrieb gefodert sey, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.

Nun aber darf die Kausalität des reinen Triebes nicht wegfallen; denn nur in wiefern ich eine solche setze, setze ich mich als Ich.

Wir

Wir sind in einen Widerspruch gerathen, und derselbe ist um so merkwürdiger, da durch die beiden so eben erwähnten Sätze widersprechendes, als Bedingung des Selbstbewußtseyns, aufgestellt wird.

Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Den Gesetzen der Synthesis nach nur auf folgende Weise: die Materie der Handlung muß zugleich, in einem und eben demselben Handeln, angemessen seyn dem reinen Triebe und dem Naturtriebe. Beide müssen vereinigt seyn. Wie im Urtriebe beide vereinigt sind, so in der Wirklichkeit des Handelns.

Dies läßt sich nur so begreifen. Die Absicht, der Begriff beim Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur; daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen ist und bleibt, ist nicht die Folge unsers frei entworfenen Begriffs von ihr, sondern die Folge unserer Beschränkung. Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen ist der, uns unsrer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, ohnerachtet die gefoderte Unabhängigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. Nun kann, zufolge des geführten Beweises, das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich seyn soll, also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur un- aufhörlich annähern soll.

(Ich

(Ich muß hier auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den ich nicht für möglich gehalten haben würde, wenn er nicht sogar von guten und in die Transscendental-Philosophie gehörig eingeweihten Köpfen wäre gemacht worden. Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? fragen sie; verschwindet denn nicht jede endliche Gröfse gegen die Unendlichkeit in Nichts? — Man sollte meynen, es werde in dieser Bedenklichkeit von der Unendlichkeit, als einem Dinge an sich, geredet. Ich nähere an, für mich. Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen; ich habe sonach immer ein bestimmtes Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte Vervollkommung meines ganzen Wesens, und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um eben soviel weiter hinaus gerückt seyn mag; und ich also in dieser allgemeinen Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. — Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen.)

Es muß eine solche Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann, als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen; denn lediglich unter dieser Bedingung ist eine Kausalität des reinen Triebes möglich. Diese Reihe ist nothwendig, vom ersten Punkte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, ins Un-

N

end-

endliche hinaus, es versteht sich in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben und unter allen diesen Bedingungen der reine Trieb fodere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Ohnerachtet nun diese Reihe selbst noch nicht bekannt ist, so ist doch so eben erwiesen, daß eine solche nothwendig statt finden müsse. Wir können sonach auf diesen Grund sicher fußen; und müssen daher als Princip der Sittenlehre folgendes angeben: Erfülle jedesmal deine Bestimmung; wenn gleich noch die Frage zu beantworten ist: welches ist denn nun aber meine Bestimmung? — Drückt man den Satz so aus: erfülle überhaupt deine Bestimmung, so liegt die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks gleich mit darin, denn die Erfüllung unsrer ganzen Bestimmung ist in keiner Zeit möglich. (Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daß sie das unendliche, in keiner Zeit zu erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuum, und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.)

Die Möglichkeit, seine jedesmalige Bestimmung, einzeln, und in der Zeit, zu erfüllen, ist allerdings durch die Natur selbst begründet, und in ihr gegeben. Das Verhältniß des Naturtriebes zu dem aufgestellten Princip ist dieses: In jedem Momente ist etwas unsrer sittlichen Bestimmung angemessen;
das-

dasselbe wird zugleich durch den Naturtrieb (wenn er nur natürlich, und nicht etwa durch eine verdorbne Phantasie verkünstelt ist) gefodert: aber es folgt gar nicht, daß alles, was der letztere fodert, dem erstern gemäß ist. Die Reihe des letztern, bloß an sich betrachtet, sey = A. B. C. u. s. f. durch die sittliche Bestimmung des Individuum wird vielleicht aus B. nur ein Theil heraus gehoben, und wirklich gemacht; wodurch, da das vorhergehende anders ist, als es durch bloße Natur seyn würde, auch der auf B. folgende Naturtrieb anders seyn wird; aus welchem aber vielleicht selbst in dieser Gestalt durch die sittliche Bestimmung nur ein Theil herausgehoben wird: und so ins Unendliche. In jeder möglichen Bestimmung aber treffen beide Triebe zum Theil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich.

Es ist zweckmäßig, das gegenseitige Verhältniß beider Triebe zu einander noch deutlicher aus einander zu setzen. — Zuförderst, der höhere Trieb äußert sich als der jetzt beschriebne sittliche, keinesweges aber als reiner Trieb; nicht als ein solcher, der auf absolute Unabhängigkeit, sondern als ein solcher, der auf bestimmte Handlungen ausgeht, von welchen sich jedoch, wenn der Trieb zum deutlichen Bewußtseyn erhoben, und die gefoderten Handlungen näher untersucht werden, zeigen läßt, daß sie in der beschriebenen Reihe liegen. Denn es ist ja so eben gezeigt worden, daß der Trieb, als reiner, als auf eine bloße Negation gehender Trieb, gar nicht zum Bewußtseyn kommen könne. Der

Negation wird man sich ohnedies nicht bewußt, weil sie nichts ist. Dies beweist auch die Erfahrung: wir fühlen uns gedrungen dies oder jenes zu thun, und machen uns Vorwürfe, etwas nicht gethan zu haben — dies dient zur Berichtigung in Rücksicht derer, die kein Bewußtseyn des categorischen Imperativs, (wovon tiefer unten) und auch nicht eines reinen Triebes zugeben. Es wird durch eine gründliche Transscendental-Philosophie ein solches Bewußtseyn auch nicht behauptet. Der reine Trieb ist etwas aufser allem Bewußtseyn liegendes, und blofser transscendentaler Erklärungsgrund von etwas im Bewußtseyn.

Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzne Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Theil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fodert etwas, schlechthin ohne allen Zweck aufser ihm selbst. Er geht absolut nicht auf irgend einen Genuß aus, von welcher Art er auch seyn möge. (Der Endzweck alles dessen, was er fodert, ist gänzliche Unabhängigkeit. Aber welches ist denn wieder der Zweck dieser gänzlichen Unabhängigkeit? Etwa ein Genuß, oder des etwas? Schlechterdings nicht. Sie ist ihr eigener Zweck. Sie soll beabsichtigt werden, schlechthin weil sie es soll; weil ich Ich bin. Die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfindet, ist etwas zufäl-

zufälliges. Der Trieb entsteht nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entsteht aus dem Triebe.)

Er kündigt sich an der Achtung; und seine Befolgung oder Nichtbefolgung erregt Billigung oder Mißbilligung, das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, oder der peinigendsten Selbstverachtung. Er ist *positiv*, treibt an zu irgend einem bestimmten Handeln. Er ist *allgemein*, und bezieht sich auf alle mögliche freie Handlungen; auf jede Äußerung des Naturtriebes, die zum Bewußtseyn kommt, nach der oben scharf angegebenen Gränze. Er ist *selbstständig*; giebt sich selbst jedesmal seinen Zweck auf, geht aus auf eine *absolute Kausalität*, und steht mit dem Naturtriebe in *Wechselwirkung*, indem er von ihm die Materie, aber auch nur als solche, und keinesweges als einen zu verfolgenden Zweck erhält, und von seiner Seite ihm die Form giebt. Endlich er gebietet *categorisch*. Was er fodert, wird als nothwendig gefodert.

§. 15.

Eintheilung der Sittenlehre.

Der sittliche Trieb fodert *Freiheit* — um der *Freiheit* willen. Wer sieht nicht, daß das Wort Freiheit in diesem Satze in zwei verschiedenen Bedeutungen

tungen vorkomme? In der letztern Stelle ist die Rede von einem objectiven Zustande, der hervorgebracht werden soll; dem letzten absoluten Endzwecke; der völligen Unabhängigkeit von allem aufser uns; in der erstern von einem Handeln, als solchem, und keinem eigentlichen Seyn, von einem rein subjectiven. Ich soll frei handeln, damit ich frei werde.

Aber selbst im Begriffe der Freiheit, wie er in der ersten Stelle vorkommt, ist wieder eine Unterscheidung zu machen. Es kann bey der freien Handlung gefragt werden, wie sie geschehen müsse; um eine freie zu seyn, und was geschehen müsse, nach der Form der Freiheit und nach ihrer Materie.

Ueber die Materie derselben haben wir bis jetzt untersucht: die Handlung muß liegen in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins unendliche das Ich absolut unabhängig würde. Auf das wie oder die Form, wollen wir jetzt einen Blick werfen.

Ich soll handeln frei d. h. ich als gesetztes Ich, als Intelligenz, soll mich bestimmen, also, ich soll mit dem Bewußtseyn meiner absoluten Selbstbestimmung mit Besonnenheit und Reflexion handeln. Nur so handle ich als Intelligenz frei; außerdem handle ich blind, wie das Ohngefähr mich treibt.

Ich soll als Intelligenz auf eine bestimmte Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewußt werden, aus welchem ich gerade so handle. Dieser Grund nun kann kein anderer seyn, weil es kein anderer seyn darf, als der, daß die Handlung in der beschriebenen Reihe liege; oder — da dies nur eine philosophische Ansicht

Ansicht ist, keinesweges die des gemeinen Bewusstseyns — nur der, dafs diese Handlung Pflicht sey. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriffe meiner Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, dafs etwas Pflicht sey, und schlechthin durch keinen anderen.

Über das letztere einige Worte. — Auch der sittliche Trieb soll mich nicht bestimmen, als bloßer und blinder Trieb; wenn der Satz nicht schon in sich selbst widersprechend wäre, und es etwas sittliches, das nur Trieb wäre, geben könnte. Wir erhalten nemlich hier das schon obengesagte wieder, nur viel weiter bestimmt. Oben zeigte sich: der Trieb zur Selbstständigkeit richtet sich an die Intelligenz, als solche; sie soll selbstständig seyn, als Intelligenz; aber eine solche ist selbstständig, nur in wie fern sie sich durch Begriffe, und schlechthin durch keinen Antrieb bestimmt. Der Trieb geht also darauf aus, Kausalität zu haben, und auch keine zu haben; und er hat Kausalität, lediglich dadurch, dafs er keine hat, denn er fodert: sey frei. Ist er Antrieb, so ist er lediglich Naturtrieb; als sittlicher Trieb kann er es nicht seyn; denn es widerspricht der Moralität, und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. (Z. B. die Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird zu seiner Zeit sich zeigen, dafs diese Triebe Äußerung des sittlichen Triebes sind, jedoch vermischt mit dem Naturtriebe, wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist. Aber wer zufolge dieser Triebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern in so fern gegen die Moral.)

Wollen
sagen

Hier erst entsteht ein categorischer Imperativ; als welcher ein Begriff seyn soll, und kein Trieb. Nämlich der Trieb ist nicht der categorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns selbst einen zu bilden; uns zu sagen, daß irgend etwas schlechthin geschehen solle. Er ist unser eigenes Produkt; unser, in wie fern wir der Begriffe fähige Wesen, oder Intelligenzen sind.

Dadurch wird nun das vernünftige Wesen, der Form nach, in der Willensbestimmung, ganz losgerissen, von allem, was es nicht selbst ist. Die Materie bestimmt es nicht, und es selbst bestimmt sich nicht durch den Begriff eines materialen, sondern durch den lediglich formalen, und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens. Und auf diese Weise erhalten wir denn in der Wirklichkeit das vernünftige Wesen wieder, wie wir es ursprünglich aufstellten, als absolut selbstständig: wie denn alles ursprüngliche, nur mit Zusätzen und weitem Bestimmungen, sich in der Wirklichkeit wieder darstellen muß. — Nur die Handlung aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens; jede andere Handlung hat einen der Intelligenz, als solcher, fremdartigen Bestimmungsgrund. (So sagt Kant [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] daß nur durch die Anlage der Moralität das Vernunftwesen sich als etwas an sich, nämlich etwas selbstständiges, unabhängiges, schlechthin durch keine Wechselwirkung mit etwas aufser ihm, sondern bloß für sich bestehendes, offenbare.) Daher auch das unaussprechlich erhabene der Pflicht, indem sie alles aufser uns tief
unter

unter uns setzt, und es gegen unsre Bestimmung in
Nichts verschwinden läßt.

Es folgt sonach aus der Form der Sitlichkeit
zweierlei:

1) Ich soll überhaupt mit Besonnenheit und Be-
wußtseyn, nicht blind und nach bloßen An-
trieben, und insbesondere mit dem Bewußtseyn
der Pflicht handeln, so gewiß ich handle; nie
handeln, ohne meine Handlung an diesen Be-
griff gehalten zu haben. — Es giebt sonach gar
keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so
gewiß sie nur wirklich Handlungen des intelli-
genten Wesens sind, bezieht sich das Sittenge-
setz, wäre es auch nicht materialiter, doch ganz
sicher formaliter. Es soll nachgefragt werden,
ob sich nicht etwa der Pflichtbegriff auf sie be-
ziehe; um diese Nachfrage zu begründen, be-
zieht er sich ganz gewiß auf sie. Es läßt sich
sogleich nachweisen, daß er sich auch material-
iter auf sie beziehen müsse; denn ich soll nie
dem sinnlichen Triebe, als solchem, folgen; nun
aber stehe ich, laut obigem, bei jedem Han-
deln unter ihm: mithin muß bei jedem der sitt-
liche Trieb hinzukommen: außerdem könnte,
dem Sittengesetze zufolge, gar keine Hand-
lung erfolgen; welches gegen die Voraussetzung
streitet.

2) Ich soll nie gegen meine Überzeugung han-
deln. Dies ist völlige Verkehrtheit und Bos-
heit. Was es sey im Menschen, daß eine solche

an sich unmöglich scheinende Verkehrtheit doch möglich mache, und ihr wenigstens das schreckliche nehme, welches sie, in ihrer wahren Gestalt angesehen, für jeden unverdorbenen Menschensinn hat, werden wir tiefer unten sehen.

Beides in Einen Satz zusammengefaßt, würde sich ausdrücken lassen: Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen. Dies ist die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise die Moralität derselben genannt hat. Wir werden über diese formalen Bedingungen der Sittlichkeit im ersten Abschnitte unsrer eigentlichen Sittenlehre ausführlicher reden: und dann in einem zweiten Abschnitte die materialen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen, oder die Lehre von der Legalität derselben, aufstellen.

Drit-