

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Versuch einer neuen Darstellung
der Wissenschaftslehre

Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung,
Erstes Kapitel
(1797/98)

Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus
neu herausgegeben von

PETER BAUMANN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 239

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der 2. verb. Auflage von 1984 identisches
Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abwei-
chungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet
sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0612-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2569-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1984. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Peter Baumanns	VII
Editionsbericht	XXVI
Literaturhinweise	XXVIII

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre

Vorerinnerung	1
Einleitung	5
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Für Leser, die schon ein philosophisches System haben	33
Erstes Kapitel	101
Anmerkungen des Herausgebers zum Text . .	114
Namenregister	125
Sachregister	125

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

I.

1. Der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1797/98 gehört wie die Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ von 1794 zu denjenigen Texten Fichtes, denen schon die Zeitgenossen eine wohlthuende Faßlichkeit im Vergleich mit der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95, der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre und zugleich ihrer einzigen ausführlicheren Selbstveröffentlichung, zugebilligt haben.¹ Ob diese Schriften allerdings den Ruf eines Schlüssels zur Wissenschaftslehre verdienen, erweist sich bei einer näheren Überprüfung als durchaus problematisch. Einer näheren Analyse nämlich ergibt sich ein Bild von diesen Schriften, das ganz im Gegenteil die Züge innerer Spannung, Unverbundenheit und Dunkelheit aufweist. Das Aufschlußgebende, das nicht fehlt, muß allererst freigelegt werden, wenn die interpretatorische und systematische Bedeutung dieser Schriften hervortreten soll.

Einer isolierten Textanalyse freilich dürfte beides verborgen bleiben. Denn die für diese Texte, insbesondere aber für die beiden „Einleitungen“ in die Wissenschaftslehre charakteristische Uneindeutigkeit ist eine Eigenart der ursprünglichen Philosophie Fichtes überhaupt, begleitet seine Grundlegung der Wissenschaftslehre von Anfang an und läßt sich geradezu als die Konkurrenz zweier Ansätze kennzeichnen. Was Fichte in den aufschlußgebenden Partien der Texte von 1797/98 gelingt, eine wenig-

¹ Auch Kant sieht in einem Brief vom Spätherbst 1797 (GA III, 3. S. 102) in Fichtes „neuern Stücken“ „ein treffliches Talent einer lebendigen und mit Popularität verbundenen Darstellung“ sich entwickeln; vgl. GA I, 4, S. 173.

stens andeutungshafte Vermittlung von konkurrierenden Ansätzen der Wissenschaftslehre, kann also nur gewürdigt werden, wenn an den vorangehenden Schriften und Entwürfen das entsprechende Problembewußtsein entwickelt wurde.

2. Die Arbeiten, die Fichtes Weg zur Wissenschaftslehre bezeichnen, sind seine „Zurückforderung der Denkfreiheit“, der „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution“, die Rezensionen zu Gebhards „Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen“ und zu Schulzes „Aenesidemus“, die „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ und die hierauf aufbauende „Praktische Philosophie“. In diesen Arbeiten gewinnt Fichte bereits zahlreiche Charakteristika jenes Systems, das er mit der Wissenschaftslehre begründen und mit einer Lehre vom „Naturrecht“ und einer „Sittenlehre“ ausgestalten wird. Das System wird auf einem obersten Grundsatz aufgebaut sein, dem Grundsatz „Ich bin Ich“ als Ausdruck einer „Tathandlung“, und das System wird das Wesen der endlichen Vernunft aus dem Gegensatz dieser ihrer obersten Wesensbestimmung des „Sich-Setzens“ und einer ebenso ursprünglichen Nicht-Ich-Setzung deduzieren. Als Vermittlungsprinzip wird das Prinzip des „Strebens“ des endlichen Vernunftwesens nach Unendlichkeit fungieren, praktische Vernunft als Mittelvermögen zwischen dem „absoluten Ich“ („reinen Ich“, „Ich an sich“) oder der Unendlichkeit des Ichs und der „Intelligenz“, der theoretischen Vernunft. Die Theorie der endlichen Vernunft, die das System sein soll, wird zumindest in ihrer Durchführung „Strebungsphilosophie“ sein. Das System wird im Zeichen eines konstitutiven Primats des Praktischen stehen, in genauer Entsprechung zum wesenskonstitutiven Primat des Handelns als Grundqualität der endlichen Vernunft.² Die Methode des Sy-

² Vgl. GA I, 1, S. 172, 173, 175, 210, 211, 219, 241, 242, 266; GA I, 2, S. 66; GA II, 2, S. 203 f., 206, 214, 269, 271, 280, 288, 291 f., 293, 295, 303 f., 314; GA II, 3, S. 26–30, 265.

stems wird ein interdependentes Gefüge von Abstraktion, Reflexion, intellektueller Anschauung und Dialektik sein: Abstraktion von der Empirie, Reflexion auf die transzendente Struktur der Vernunft, intellektuelle Anschauung als ursprünglicher materialer Gegebenheitsmodus, Dialektik als progressive Widerspruchslimitierung auf der Grundlage einer Quantifizierung der elementaren Widerspruchsglieder Ich und Nicht-Ich.³

Nach weiterer Klärung verlangt in diesen Vorarbeiten aber insbesondere der oberste Grundsatz des Systems. Denn soll dieser oberste Grundsatz nichts anderes als die Setzung „Ich bin Ich“, das reine Für-sich-Sein, festhalten, so scheint eine Unterscheidung von „reinem Ich“ und „Intelligenz“ gar nicht möglich zu sein. Das „Ich bin Ich“, der Ausdruck reinen Selbstbewußtseins, ist allzu offensichtlich durch Abstraktion von dem das Nicht-Ich vorstellenden Ich gewonnen, es hat die Setzung des Nicht-Ich an sich; wie sollte es als solche Abstraktionsansicht der „Intelligenz“ mit dem unbedingten Ich identisch sein können, mit dem Ich „außer der Vorstellung“?⁴ Das Ich des System-Grundsatzes wäre nicht Sich-Setzen schlechthin, Spontaneität, sondern Spontaneität, die sich selbst als Spontaneität und mit absoluter Spontaneität denkt, „Intelligenz“ nach ihrer expliziten Begriffsbestimmung in den „Eigner Meditationen“.⁵ Die von vielen übernommene Kritik Hegels am obersten Grundsatz der Wissenschaftslehre und alles Wissens wäre unwidersprechlich: „Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Acten entgegengesetzt ist, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, sofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist als solches bedingt durch die Abstraction von der empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingt sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz“.⁶

³ Vgl. GA II, 2, S. 291, 295; GA II, 3, S. 25, 31 f., 52 ff., 9;

⁴ GA II, 3, S. 65.

⁵ Vgl. GA II, 3, S. 167.

⁶ Vgl. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System

Daß der absolute Grundsatz des Systems weiterer Aufhellung bedarf, geht auf indirekte Weise aber auch aus einem anderen Befund hervor. Soll nämlich der Gehalt des absoluten Grundsatzes die intellektuell-anschauliche Selbstgewißheit „Ich bin Ich“ sein, so scheint der Anfang der Wissenschaftslehre vom Primat des Praktischen gar nicht erreicht zu werden. Der konstitutive Primat des Praktischen im Prinzip des „Strebens“ konkurrierte mit dem konstitutiven Primat des Theoretischen im absoluten Grundsatz „Ich bin Ich“. Das System wäre von seinem Ansatz her „transzendente Phänomenologie“, unmittelbar-anschauliche Vergewisserung der Selbstkonstitution des Wissens a priori und des Wissens überhaupt; in seiner Durchführung aber wäre es etwas völlig anderes, „Strebungsphilosophie“ und als solche jedenfalls keine reine Wissenschaftslehre.

3. Für eine angemessene Würdigung des „Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, insbesondere aber der beiden „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“, liegt viel an der Feststellung, daß die Dunkelheit des absolut-ersten Grundsatzes sowie die Konkurrenz der beiden Ansätze der Wissenschaftslehre, die ihre Entwicklung begleiten, in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ in unverminderter Bedenklichkeit wiederkehren, ja noch verschärft erscheinen. Das transzendentalphänomenologische Verfahren scheint hier zwar durch einen anderen Zugang zum „Ich bin Ich“, dem nach wie vor so formulierten Gehalt des absoluten Grundsatzes, ersetzt zu sein; die unmittelbare, intellektuell-anschauliche Selbstvergewisserung scheint zu Gunsten eines analytisch-reduktiven Verfahrens aufgegeben. In Wahrheit jedoch bedeutet der Ausgang vom Faktum der Allgemeingeltung des Satzes „A ist A“, den Fichte hier wählt, kein Abrücken vom Verfahren der intellektuellen Selbstanschauung, sondern lediglich dessen Ergänzung durch Vorschaltung einer Evidenz

vermittelnden Methode.⁷ Eine Verschärfung sowohl der Fragwürdigkeit der Inhaltsbestimmung des absoluten Grundsatzes wie auch der Konkurrenz der beiden Ansätze der Wissenschaftslehre aber ist mit dieser Ergänzung insofern heraufbeschworen, als nun jeglicher Zweifel am systemkonstitutiven Primat des Theoretischen abwegig erscheint. Gerade die Möglichkeit, von der formalen Logik bzw. dem Faktum der Allgemeingeltung des formallogischen Identitätssatzes aus den absoluten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufzustellen, ja, diesen Satz im Sinne einer Evidenz-Vermittlung zu erschließen, unterstreicht allem Anschein nach den Charakter des absolut-ersten Grundsatzes, Gegenstand eines theoretisch-spekulativen Systemansatzes zu sein und nichts weiter als das abstrakte Selbstbewußtsein zum Inhalt zu haben.

4. Wenn ein Ausweg aus dem beschriebenen Dilemma der System-Grundlegung bei Fichte selbst angezeigt sein soll, so kann er nach den bisherigen Ergebnissen der Analyse allein innerhalb der *Reflexion* über die System-Grundlegung gefunden werden, im Zusammenhange jenes Philosophierens über die Philosophie, wie es in der Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre . . .“ und in den beiden „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“ vorliegt.

Dem Theorietyp nach gehören diese Schriften, wie die „Vorrede zur zweiten Ausgabe“ der Programmschrift (1798) darlegt, zur „Kritik“ der „Metaphysik“. Sie sind „Kritik“, sofern sie die „Möglichkeit, die eigentliche Bedeutung, die Regeln“ des philosophischen Systems zum Thema haben. Sie sind Kritik der „Metaphysik“, sofern Aufgabe des Philosophierens die „genetische Ableitung dessen“ sein soll, „was in unserm Bewußtseyn vorkommt“, oder die Erforschung des „Grunde(s) des Seyns für uns“. Das Sein-für-uns aber (das, was in unserem Bewußtsein vorkommt) ist nichts anderes als die Erfahrung. Die Wissenschaftslehre wäre dieser ihrer Aufgabenbestimmung

⁷ Vgl. GA I, 2, S. 255 f.

VERSUCH EINER NEUEN DARSTELLUNG DER WISSENSCHAFTSLEHRE

Vorerinnerung

Baco de Verulamio

De re, quae agitur, petimus, ut homines, eam non opinionem sed opus esse, cogitent, ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.¹

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

Durch meinen akademischen Beruf bestimmt, schrieb ich zunächst für meine Zuhörer, wo ich es in meiner Gewalt

hatte, mündlich so lange zu erklären, bis ich verstanden war.

[184] Es gehört nicht hierher, zu bezeugen, wie viele Ursache ich habe, mit diesen zufrieden zu sein, und von sehr vielen unter ihnen die besten Hoffnungen für die Wissenschaft zu hegen. Jene Schrift² ist auch auswärts bekannt worden, und es sind mancherlei Vorstellungen über sie unter den Gelehrten. Ein Urtheil, wo Gründe auch nur vorgewendet würden, habe ich nicht gelesen, oder gehört, außer von meinen Zuhörern; wohl aber Spöttereien, Schmähungen, und die allgemeine Bezeugung, daß man dieser Lehre von Herzen abgeneigt sei, wie auch, daß man sie nicht verstehe.³ Was das letztere betrifft, so will daran ich alle Schuld allein haben, bis man etwa anderwärts her mit dem Inhalte meines Systems bekannt ist, und finden möchte, daß es dort denn doch so ganz unvernünftig nicht vorgetragen ist; oder ich will sie auch ganz unbedingt und auf immer auf mich nehmen, wenn dem Leser dadurch Lust gemacht werden kann, auf die gegenwärtige Darstellung, in welcher ich mich der höchsten Klarheit befleißigen werde, einzugehen. Ich werde diese Darstellung fortsetzen, solange ich nicht überzeugt bin, daß ich ganz vergebens schreibe. Vergebens aber schreibe ich, wenn niemand auf meine Gründe eingeht.

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

Bewiesen möchte es etwa nach zwanzig Jahren werden können. *Kant* ist bis jetzt, einen neuerlich gegebenen Wink abgerechnet, den ich tiefer unten bezeichnen werde,⁴ ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte.

Meine Schriften wollen *Kant* nicht erklären, oder aus ihm / erklärt sein; sie selbst müssen für sich stehen und *Kant* bleibt ganz aus dem Spiele. Es ist mir – daß ich es geradeheraus sage – nicht um Berichtigung, und Ergänzung der philosophischen Begriffe, die etwa im Umlaufe sind, mögen sie Antikantisch oder Kantisch heißen, es ist mir um ihre gänzliche Ausrottung, und die völlige Umkehrung der Denkart über diese Punkte des Nachdenkens zu tun, so daß in allem Ernste, und nicht bloß sozusagen, das Objekt durch das Erkenntnisvermögen, und nicht das Erkenntnisvermögen durch das Objekt gesetzt und [185] bestimmt werde. Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgendeiner Philosophie geprüft werden; es soll nur mit sich selbst übereinstimmen; es kann nur aus sich selbst erklärt, nur aus sich selbst bewiesen, oder widerlegt werden; man muß es ganz annehmen, oder ganz verwerfen.

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

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

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

^a immer (1. Abdruck)

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

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

Einleitung

1.

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

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

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

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

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

Gegen das soeben Behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand leugnen, daß Vorstellungen von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet, und auf eine ohne unser Zutun bestimmt sein sollende Wahrheit bezogen, im Bewußtsein vorkommen. Ein solcher leugnete entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er ableugnete, und kein Ableugnen, und wir könnten [187] gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage / sei völlig unbeantwortlich, wir seien über diesen Punkt in unüberwindlicher Unwissenheit, und müßten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen, und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich scheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten: Philosophie sei überhaupt, oder sie sei außer dem Angegebenen auch noch mit, etwas anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen sein, daß von jeher, von allen Kennern, gerade das Angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe, daß, wenn dieses Wort etwas Bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

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

2.

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

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer, und ihrer Tatsachen des Bewußtseins,⁵ und also der innern Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.

[188] Gegen den hier aufgestellten Satz läßt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unserer Schlußfolge ist die bloße Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, daß der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei diesem Ausdrucke, wenn er ihn braucht^b, sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserem

^a auf diesen unfruchtbaren Wortstreit (1. Abdruck)

^b bei dieser Benennung (1. Abdruck)

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

3.

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

Aber er kann abstrahieren, das heißt, das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert, und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von / dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt, abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.⁶

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

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

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

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

Es wird gar nicht geleugnet, daß es wohl möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein Ganzes zusammenzuschmelzen, und daß diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden⁷: aber es wird geleugnet, daß bei einem konsequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seien.

4.

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

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

^c der (1. Abdruck)

Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken; z. B. das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahiere ich nun von dem Gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Objekt einer bestimmten Vorstellung. Daß ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urteil nach abhängen von meiner [190] Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Objekte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genötigt, mich als das zu Bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir ein Objekt, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist.

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

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

*) Ich habe bisher diesen Ausdruck vermieden, um nicht zur Vorstellung eines Ich als *Dinges* an sich zu veranlassen. Meine Sorgfalt war vergeblich: ich nehme ihn daher jetzt auf,⁸ weil ich nicht einsehe, wen ich zu schonen hätte.

den hat, für nichts anderes ausgegeben werden. Der Dogmatiker will zwar jenem Dinge an sich^d Realität, das heißt, die Notwendigkeit als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern, und er wird es, wenn er nachweist, daß die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären, und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage, und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

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

Dies ist bloß zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Daß das Objekt jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, außerhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen der Philosophie, weit [191] entfernt, daß es einem Systeme zum Nachteil gereichen solle. Warum jenes Objekt noch überdies auf eine besondere Weise im Bewußtsein vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

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

^d will ihm zwar (1. Abdruck)

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

5.

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

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

[192] Zuvörderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, daß er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewußtsein nachzuweisen vermag. Das Faktum, als solches, muß ihm auch der Dogmatiker zugeben; denn außerdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Prinzip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewußtsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seien. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu.⁹ Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten; denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage. / – Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkt der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit, und Selbständigkeit des Ich, könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist's, was er leugnet.

Ebensowenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

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

läßt sich leicht nachweisen, daß sie nur darum sich empfahl, weil man durch sie alle ernsthafte Spekulation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestätsbriefe versehen glaubte, des beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflügen.

^e desselben (1. Abdruck)

geben muß, keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, ableugnet. Das [193] Ding an sich wird zur völligen Chimäre, es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

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

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

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

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspunkte, in welchen er sich notwendig stellen muß, wenn er

für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissenschaftliches Zutun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, *als daß er sich vorstellen müsse*, er sei frei, und es seien außer ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich stehen zu bleiben; der Gedanke der bloßen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muß etwas hinzugedacht werden, das der Vorstellung[‡] unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit anderen Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur, mit einem anderen verbunden, etwas, und für sich nichts. Diese Notwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspunkte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund [194] der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende?

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

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

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

‡ das ihm (1. Abdruck)

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

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, – und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, – der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein / verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine [195] Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

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

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

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

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

^g einer Nichtachtung (1. Abdruck)

^h weil er nicht ruhig . . . , was (1. Abdruck)

6.

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

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

Die Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst* zu; und dieses sich selbst Sehen, geht unmittelbar auf alles, was sie ist¹, und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seins, und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst*; und nur inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes Objekt: was heißt denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Objekt eine bloße Erdichtung ist; oder sie / sind ohne mein Zutun vorhanden, wenn es etwas Wirkliches sein soll; *und ich sehe, jenem Hervorbringen, diesem Sein*, zu. Sie sind in mir, nur inwiefern ich ihnen zusehe: Zusehen, und Sein, sind unzertrennlich vereinigt. – Ein Ding dagegen soll gar mancherlei sein: aber sobald die Frage entsteht: *für Wen* ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst; sondern es muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, *für* welche es sei: da hingegen die Intelligenz notwendig

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

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

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

Aber der Satz der Kausalität redet von einer *reellen* Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des Wirkenden geht über auf ein anderes, außer ihm [197] Liegendes, ihm Entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Sein hervor, und weiter nichts; ein Sein für eine mögliche Intelligenz außer ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm Zu-nächstliegende, und so mag die von dem ersten ausge-gangene Bewegung hindurchgehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst zurück-gehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der Einwir-kung das Höchste, was ihr einem Dinge geben könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so daß es, aus eigener Kraft, und nach den / Gesetzen seiner eigenen Natur, nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen Gesetze, wie in der Reihe des bloßen Mechanismus, sich richte, so wirkt es nun zwar auf den Anstoß zurück, und der Bestimmungsgrund seines Seins in diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern nur die Bedingung überhaupt etwas zu sein: aber es ist und bleibt ein bloßes, einfaches Sein: ein Sein für eine mögliche Intelligenz außer demselben. Die Intelligenz er-

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

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

Aber dadurch entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen Abgesondertes, wenn nicht eine Intelligenz hinzugedacht wird, die die Dinge beobachtet. Die Gleichnisse, die sie anführen, um ihr System begreiflich zu machen, z. B. das von der Harmonie, die aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente entstehe, machen gerade die Vernunftwidrigkeit desselben begreiflich.¹⁰ Der Zusammenklang, und die Harmonie, ist nicht in den Instrumenten; sie ist nur in dem Geiste des Zuhörers, der in sich das Mannigfaltige in Eins vereinigt; und wenn nicht ein solcher hinzugedacht wird, ist sie überhaupt nicht.

Doch, wer könnte es dem Dogmatismus verwehren, eine Seele, als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese / gehört dann unter das von ihm zur Lösung [198] der Aufgabe Postulierte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechselwirkung, der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, stattfindet. Um das Undenkbare denkbar zu machen, hat man das wirkende Ding, oder die Seele, oder

ANMERKUNGEN ZUM TEXT

¹ Die zitierten Sätze sind der Praefatio zur „Instauratio magna“ (1620) von Francis Bacon (1561–1626) entnommen; vgl. *The Works of Francis Bacon*, Vol. I, London 1858 (Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1963), S. 132 f. Sie wurden schon von Kant, wenn auch weniger verkürzt, der 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ vorangestellt, und es legt auch die auffällige Ähnlichkeit der Textverkürzung die Vermutung nahe, daß Fichte das Zitat unmittelbar von Kant übernommen hat.

² Die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 (Philos. Bibliothek Bd. 246).

³ Vgl. z. B. (Forberg) Fragmente aus meinen Papieren, Jena 1796, S. 77–80; S. 77: „Man hat bey der Kantischen Philosophie über Dunkelheit geklagt: bey der Fichtischen wird man über Finsterniß klagen müssen.“ Vgl. GA I, 3, S. 265, GA I, 4, S. 178.

⁴ S. S. 27, 61.

⁵ Vgl. Karl Leonhard Reinhold (1758–1823), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Jena 1790, § 1.

⁶ Kant unterscheidet das „dogmatische Verfahren“ (ein strenges Beweisen a priori aus sicheren Prinzipien) vom „Dogmatismus“ und versteht unter letzterem „das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“ (Kr. d. r. V. B XXXV). Für Fichte sind bei konsequenter Terminologie die folgenden Entgegensetzungen möglich (welche die „Grundlage“ auch kennt): Kritizismus-Dogmatismus, kritischer (transzendentaler) Idealismus-dogmatischer (transzendenter) Idealismus, empirischer Realismus-metaphysischer (transzendenter) Realismus, kritischer Idealismus-dogmatischer Realismus. Die Entgegensetzung von Idealismus und Dogmatismus dürfte auf Schellings Gleichsetzung von Dogmatismus und (objektivem) Realismus in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ von 1795 zurückgehen. Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, Abt. 1. 1., Stuttgart und Augsburg 1856, S. 302.

⁷ Vgl. Schelling, *Philosophische Briefe*, a. a. O., S. 283 f., 301.

⁸ Vgl. Aenesidemus-Rezension (1794), GA I, 2, S. 66.

⁹ Vgl. Spinoza, Ethik, Teil II, Anmerkung zu Lehrsatz 35 (Philos. Bibliothek Bd. 92, S. 84); vgl. auch (als vielleicht unmittelbare Quelle) „Alexander von Joch beyder Rechte Doctor über Belohnung und Bestrafung nach Türkischen Gesezen“ (1770), 2. Aufl. 1772, S. 9: „Was wir zufällig nennen und das ganze Ungefähr besteht in weiter nichts, als in dem Mangel unserer Einsicht. Wovon wir die Ursachen nicht ergründen, von dem sagen wir, es sey von ungefähr, weil wir die geheimen Züge, den unfühlbaren Zwang, der unsern Willen antreibt, nicht merken, so meynen wir der Wille entstehe in uns von ungefähr, d. i. zufälliger Weise“.

¹⁰ Vgl. Platon, Phaidon, Kap. 36, 41–43.

¹¹ Vgl. Hobbes, De Corpore, Kap. 25 (Philos. Bibliothek Bd. 157, S. 135 f.).

¹² Vgl. a. a. O., Vorrede, S. 4: „Dieses Buch widerleget diejenigen, welche leugnen, daß der Wille vom Verstande, der Verstand aber von den Empfindungen und Bildern des Gehirns abhänge, von Bildern, welche zufällige Umstände der Zeit, des Ortes, der Sinne, der Beschaffenheit unsers Körpers, der Aufzuehung und des Landes, worinnen wir gebohren werden, uns von Kindheit eindrücket.“ – Hinter dem Pseudonym A. v. Joch verbirgt sich der Leipziger Jurist Karl Ferdinand Hommel (1722–1781); s. Herman Nohl, Miscellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie, Kant-Studien, Bd. XVI, 1911, S. 374 f.

¹³ Fichte hat im Jahre 1801 in einem Brief Schelling gegenüber angedeutet, er habe mit der Standpunktsreflexion der „Einleitungen“ von 1797 den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ von 1795 „sanft widersprechen“ wollen (Vgl. J. G. Fichte Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz, 2. Band, Leipzig 1925, Nr. 476, S. 322). Dabei unterstellt Fichte Schelling allerdings eine These, die dieser in den „Briefen“ noch nicht vertritt: Idealismus und Realismus seien gleich wahre und nebeneinander-bestehen-könnende Philosophien. Schelling nämlich behauptet in den „Briefen“ genau jene Unmöglichkeit einer theoretisch-spekulativen Entscheidung der System-Alternative und genau jenen systemkonstitutiven Primat der Passivität beim Dogmatismus und der Aktivität (Freiheit) im Falle des Idealismus, die auch für Fichtes Standpunktsreflexion maßgebend sind. „Welche von beiden (sc. Lösungen) wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben“, heißt es in nicht bloß verbaler Übereinstimmung mit Fichte a. a. O. S. 308; und S. 307 wird die gleiche Möglichkeit und das Nebeneinanderbestehen von Dogmatismus und Kritizismus durch die Bedingung eingeschränkt: so lange, „als nicht alle endlichen Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen“. Der zehnte und letzte Brief vollends ist ein einziges Plädoyer für den