
Dritter Theil.

Grundlage

der

Wissenschaft des Praktischen.

§. 5. *Zweiter Lehrsatz.*

In dem Satze, welcher das Resultat der drei Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre war: *das Ich, und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig*, lagen folgende zwei: zuvörderst der: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*, den wir erörtert und gezeigt haben, welches Faktum in unserm Geiste demselben entsprechen müsse: und dann folgender: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*.

Wir konnten zu Anfange des vorigen §. noch nicht wissen, ob wir dem letztern Satze jemals eine Bedeutung würden zusichern können, da in demselben die *Bestimmbarkeit*, mithin die *Realität* des Nicht-Ich

P

vor-

vorausgesetzt wird, welche anzunehmen wir dort noch keinen Grund aufzeigen konnten. Nunmehr aber ist durch jenes postulierte Faktum, und unter Voraussetzung desselben zugleich die Realität eines Nicht Ich — es versteht sich *für* das Ich, — wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transcendente Wissenschaft nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll — postuliert, und die eigentliche Schwierigkeit, die uns verhinderte jenen zweiten Satz anzunehmen, ist gehoben. Hat ein Nicht-Ich Realität für das Ich, und, — welches das gleiche heißt — setzt das Ich dasselbe als real, wovon die Möglichkeit sowohl, als die Art und Weise nunmehr dargestellt worden, so kann, wenn die anderweitigen Bestimmungen des Satzes denkbar sind, wie wir freilich noch nicht wissen können, das Ich allerdings auch sich setzen, als bestimmend (einschränkend, begrenzend) jene gesetzte Realität.

In Erörterung des aufgestellten Satzes: das Ich setzt sich, als bestimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade so verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, verfahren. Es liegen in diesem eben so wohl als in jenem mehrere Gegensätze; wir könnten dieselben auffuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandnen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesetzt seyn sollten, abermals synthetisch vereinigen, u. s. f. und wir wären sichernach einer einfachen und gründlichen Methode unsern Satz völlig zu erschöpfen. Aber es giebt eine kürzere, und darum nicht weniger erschöpfende Art, ihn zu erörtern.

E.

Es liegt nemlich in diesem Satze eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbefchränktem Wesen umfaßt; und uns nöthiget als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuörderst diese Antithese aufsuchen, und die Glieder ihrer Gegensetzung vereinigen. Die übrigen Antithesen werden sodann sich selbst finden, und sich um so leichter vereinigen lassen.

I.

Wir nehmen, um diese Antithese aufzufuchen, den kürzesten Weg, auf welchem zugleich, von einem höhern Gesichtspunkte aus, der Hauptfaz aller praktischen Wissenschaftslehre, der: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*, als annehmbar erwiesen wird, und gleich vom Anfange an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine blos problematische.

Das Ich überhaupt ist Ich; es ist schlechterdings Ein, und eben dasselbe Ich, kraft seines Gesetzseyns durch sich selbst. (§. 1.)

Insofern nun insbesondre das Ich *vorstellend* oder eine *Intelligenz* ist, ist es *als solches* allerdings auch Eins; ein Vorstellungsvermögen unter nothwendigen Gesetzen: aber es ist insofern gar nicht Eins und eben dasselbe mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich.

Denn das Ich als Intelligenz ist zwar, *insofern es dies schon ist*, seinen besondern Bestimmungen nach innerhalb dieser Sphäre durch sich selbst bestimmt; es ist auch insofern nichts in ihm, als dasjenige, was es in sich setzt, und in unsrer Theorie ist nachdrücklich widersprochen worden der Meinung, daß irgend etwas in das Ich komme, wogegen dasselbe sich bloß leidend verhalte. Aber *diese Sphäre selbst*, überhaupt, und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihm gesetzt; die *Art und Weise* des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich, *daß* aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt, wie wir gesehen haben. Wir konnten nemlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich als *Intelligenz überhaupt*, abhängig von einem unbestimmten, und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelt eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz *).

Das

*) Wer in dieser Aeufferung tiefen Sinn, und ausgebreitete Folgen ahnet, ist mir ein sehr willkommener Leser, und er folgere aus ihr nach seiner eignen Art immer ruhig fort. — Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich; die praktische Gesetzgebung die ihm mit dem Unendlichen gemein seyn soll, kann von nichts außer ihm abhängen.

Auch diejenigen, welche sich die Fertigkeit erworben haben, aus wenigen Grundlinien eines völlig neuen, und

von

Das Ich aber soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht Ich seyn.

Mithin ist das absolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt ist, sich auszudrücken, als ob sie zwei Ich ausmachten, da sie doch nur Eins ausmachen sollen) nicht Eins und eben dasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt; welches der absoluten Identität des Ich widerspricht.

Dieser Widerspruch muß gehoben werden, und er läßt sich nur auf folgende Art heben: — Die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerspruch verursacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne daß das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich selbst veretzt werde, denn wenn einmal ein Ich gesetzt, und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch, laut der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre, ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Auch ist das Ich, insofern es schon als Intelligenz gesetzt ist, bloß durch sich selbst bestimmt, wie wir so eben erinnert, und im theoretischen Theile erwiesen haben. Aber die *Abhängigkeit* des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denk-

P 3

bar,

von ihnen nicht zu übersehenden Systems — wenn auch nichts weiter, doch aufs mindeste Atheismus zu wütern, halten sich indessen an diese Erklärung, und sehen, was sie etwa daraus machen können.

bar, *dafs das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich*, dem der Anstofs beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, *durch sich selbst bestimme*. Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht Ich *unmittelbar*, das vorstellende Ich aber *mittelbar*, vermittelt jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig d. i. es würde durchgängig durch sich selbst bestimmt; es wäre das, als was es sich setzt, und schlecht hin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben. Und so hätten wir denn wenigstens die zweite Hälfte unfers aufgestellten Hauptsatzes, den Satz: das Ich bestimmt das Nicht-Ich (nemlich das Ich ist das bestimmende, das Nicht-Ich das bestimmt werdende) vorläufig erwiesen.

Das Ich, als Intelligenz, stand mit dem Nicht-Ich, dem der postulierte Anstofs zuzuschreiben ist, im Kausal-Verhältnisse; es war bewirktes vom Nicht-Ich, als seiner Urfache. Denn das Kausal-Verhältniß besteht darin, daß vermöge der Einschränkung der Thätigkeit in dem Einen (oder vermöge einer Quantität Leiden in ihm) eine der aufgehobnen Thätigkeit gleiche Quantität der Thätigkeit in sein Entgegengesetztes, nach dem Gesetze der Wechselbestimmung, gesetzt werde. Soll aber das Ich Intelligenz seyn, so muß ein Theil seiner in das unendliche hinausgehenden Thätigkeit aufgehoben werden, die dann, nach dem angeführten Gesetze, in das Nicht Ich gesetzt wird. Weil aber das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit, und gar nichts als Thätigkeit seyn soll; so mußte, wie so eben dargethan, angenommen

wer-

werden, daß auch jenes postulierte Nicht-Ich bestimmt, also leidend sey, und die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit mußte in das ihm entgegengesetzte, in das Ich, und zwar nicht in das intelligente, weil dieses selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute gesetzt werden. Ein solches Verhältniß aber, wie dadurch angenommen worden, ist das Kausal-Verhältniß. Das absolute Ich soll demnach *Ursache* vom Nicht-Ich seyn, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein *bewirktes*.

- 1) Das Ich ist schlechthin thätig, und bloß thätig — das ist die absolute Voraussetzung. Aus dieser wird zunächst ein Leiden des Nicht Ich, insofern dasselbe das Ich als Intelligenz bestimmen soll, gefolgert; die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit wird in das absolute Ich gesetzt, als *bestimmte* Thätigkeit, als gerade diejenige Thätigkeit, durch welche das Nicht-Ich bestimmt wird. So wird demnach aus der *absoluten Thätigkeit des Ich* eine gewisse *bestimmte Thätigkeit* desselben gefolgert.
- 2) Alles, was so eben erinnert worden, dient zugleich, um die obige Folgerungsart noch einleuchtender zu machen. Die Vorstellung überhaupt (nicht etwa die besondern Bestimmungen derselben) ist unwidersprechlich ein bewirktes des Nicht-Ich. Aber im Ich kann schlechthin nichts seyn, das ein bewirktes sey; denn das Ich ist das, als was es sich setzt, und es ist nichts in ihm, was es nicht in sich setzt. Mithin muß jenes Nicht-Ich selbst ein

bewirktes des Ich, und zwar des absoluten Ich seyn: — und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von aussen, sondern blofs eine Wirkung desselben auf sich selbst; die freilich einen Umweg nimmt, dessen Gründe bis jezt noch nicht bekannt sind, aber vielleicht in der Zukunft sich werden aufzeigen lassen.)

Das absolute Ich soll demnach seyn Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn das von den besondern Bestimmungen des vorgestellten, *als* eines solchen das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan.

Auf die gleiche Art, nemlich durch absolutes Setzen, kann das Ich nicht Ursache des Nicht-Ich seyn.

Sich selbst setzt das Ich schlechthin, und ohne allen weitem Grund, und es *mufs* sich setzen, wenn es irgend etwas anderes setzen soll: denn was nicht *ist*, kann nichts setzen; das Ich aber *ist* (für das Ich) schlechthin, und lediglich durch sein eignes Setzen seiner selbst.

Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken. Denn das Nicht-Ich *ist* dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich *ist*,
ist

ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädikat des Geleztseyns zukommt) ist das Ich nicht gesetzt. Würde etwa das Nicht-Ich ohne alle Quantität als unbefchränkt, und unendlich gesetzt, so wäre das Ich gar nicht gesetzt, seine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem obigen widerspricht. — Mithin müßte es in bestimmter Quantität gesetzt werden, und demnach die Realität des Ich um die gelezte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeschränkt werden. — Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich setzen*, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan worden.

Nun sollte in unsrer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen *schlechthin*, und ohne allen Grund, d. i. es sollte sich selbst schlechthin, und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen. Es müßte demnach den Grund sich nicht zu setzen, in sich selbst haben, es müßte in ihm seyn das Princip sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt, und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengesetztes Princip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe sich selbst auf.

(Wir stehen hier auf einem Punkte, von welchem aus wir den wahren Sinn unsers zweiten Grundsatzes: *dem Ich wird entgegengesetzt ein Nicht-Ich*, und vermittelt desselben die wahre Bedeutung unsrer gan-

zen Wissenschaftslehre deutlicher darstellen können, als wir es bis jezt irgendwo konnten.

Im zweiten Grundsatz ist nur einiges absolut; einiges aber setzt ein Faktum voraus, daß sich a priori gar nicht aufzeigen läßt, sondern lediglich in eines Jeden eignen Erfahrung.

Ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist a priori eine bloße Hypothese; daß es ein solches Setzen gebe, läßt sich durch nichts darthun, als durch ein Faktum des Bewußtseyns, und jeder muß es sich selbst durch dieses Faktum darthun; keiner kann es dem andern durch Vernunftgründe beweisen. (Er könnte wohl irgend ein zugestandnes Faktum durch Vernunftgründe auf jenes höchste Faktum zurückführen; aber ein solcher Beweis leistete nichts weiter, als daß er den andern überführte, er habe vermittelst des Zugestehens irgend eines Faktum auch jenes höchste Faktum zugestanden.) Absolut aber, und schlechthin im Wesen des Ich gegründet ist es, daß, wenn es ein solches Setzen giebt, dieses Setzen ein *Entgegensetzen*, und das Gesetze ein *Nicht-Ich* seyn müsse. — Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür läßt kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung, und aller Begründung selbst zum Grunde. Daß jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen seyn müsse, ist schlechthin gewiß: daß es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich darthun. Daher gilt die Argumentation der Wissenschaftslehre schlechthin a prio-

ri, sie stellt lediglich solche Sätze auf, die a priori gewiss sind: Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung. Wer des postulirten Faktums sich nicht bewußt seyn könnte — man kann sicher wissen, daß dies bei keinem endlichen vernünftigen Wesen der Fall seyn werde — für den hätte die ganze Wissenschaft keinen Gehalt, sie wäre ihm leer; dennoch aber müßte er ihr die formale Richtigkeit zugestehen,

Und so ist denn die Wissenschaftslehre a priori möglich, ob sie gleich auf Objekte gehen soll. Das Objekt ist nicht a priori, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eignes Bewußtseyn des Objekts, welches Bewußtseyn sich a priori nur postuliren, nicht aber deduciren läßt. — Folgendes nur als Beispiel! — Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtseyn, in welchem durch das bloße Geseztseyn des Ich alles gesezt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseyns undenkbar) würde unsre Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtseyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist.)

II.

Wir haben gesehen, daß die geforderte Kausalität des Ich auf das Nicht-Ich, durch die der aufgezeigte Widerspruch zwischen der Unabhängigkeit des Ich, als absoluten Wesens, und der Abhängigkeit desselben,

als

als Intelligenz gehoben werden sollte, selbst einen Widerspruch enthält. Dennoch muß der erste Widerspruch gehoben werden, und er kann nicht anders gehoben werden als durch die geforderte Kausalität; wir müssen demnach den in dieser Forderung selbst liegenden Widerspruch zu lösen suchen, und wir gehen jetzt an diese zweite Aufgabe.

Um dies zu bewerkstelligen, suchen wir zunächst den wahren Sinn dieses Widerspruchs etwas tiefer auf.

Das Ich soll Kausalität auf das Nicht-Ich haben, und dasselbe für die mögliche Vorstellung von ihm erst hervorbringen, weil dem Ich nichts zukommen kann, was es nicht, sey es nun unmittelbar, oder mittelbar selbst in sich setzt, und weil es schlechthin alles, was es ist, durch sich selbst seyn soll. — Also die Forderung der Kausalität gründet sich auf die absolute Wesenheit des Ich.

Das Ich kann keine Kausalität auf das Nicht-Ich haben, weil das Nicht-Ich dann aufhörte Nicht-Ich zu seyn (dem Ich entgegengesetzt zu seyn,) und selbst Ich würde. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; und dieses Entgegengesetztseyn kann demnach nicht aufgehoben werden, wenn nicht etwas aufgehoben werden soll, das das Ich gesetzt hat, und also das Ich aufhören soll Ich zu seyn, welches der Identität des Ich widerspricht. — Demnach gründet der Widerspruch gegen die geforderte Kausalität sich darauf, daß dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin
ent-

hin entgegengesetzt ist, und entgegengesetzt bleiben muß.

Der Widerstreit ist demnach zwischen dem Ich selbst in jenen zwei verschiedenen Ansichten desselben. Sie sind es, die sich widersprechen; zwischen ihnen ist eine Vermittelung zu treffen. (In Rücksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesetzt wäre, die undenkbarre Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch gar nicht Statt haben.) Insofern das Ich absolut ist, ist es *unendlich*, und *unbeschränkt*. Alles was ist, setzt es; und was es nicht setzt, ist nicht (*für dasselbe*; und *auffer demselben* ist nichts.) Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich; und das Ich setzt es, als alles, was es setzt. Mithin faßt in dieser Rücksicht das Ich in sich alle, d. i. eine unendliche unbeschränkte Realität.

Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensezt, setzt es nothwendig *Schranken* (§. 3.) und sich selbst in diese Schranken. Es vertheilt die Totalität des gesetzten Seyns überhaupt an das Ich, und an das Nicht-Ich; und setzt demnach insofern sich nothwendig als *endlich*.

Diese zwei sehr verschiedenen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: Das Ich setzt schlechthin sich als *unendlich*, und *unbeschränkt*. Der zweite: Das Ich setzt schlechthin sich als *endlich* und *beschränkt*. Und es gäbe demnach einen höhern Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite Hand-

Handlung sich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfließt. Wird jener gelöst, so ist auch dieser gelöst, der auf jenen sich gründet.

Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze, so auch dieser. In einem andern Sinne müßte das Ich gesetzt seyn als *unendlich*, in einem andern als *endlich*. Wäre es in einem und eben demselben Sinne als unendlich, und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei; und es bliebe uns kein Ausweg übrig, als der des Spinoza, das unendliche außer uns zu verletzen; wobei aber immer unbeantwortet bliebe, (Spinoza selbst konnte um seines Dogmatismus Willen sich auch nicht einmal die Frage aufwerfen) wie doch wenigstens *die Idee* davon in uns gekommen seyn möge.

In welchem Sinne nun ist das Ich als unendlich, in welchem ist es endlich gesetzt?

Das eine wie das andere wird ihm schlechthin beigemessen; die bloße Handlung seines Setzens ist der Grund seiner Unendlichkeit sowohl, als seiner Endlichkeit. Bloß dadurch, daß es etwas setzt, setzt es in einem wie in dem andern Falle sich in dieses etwas, schreibt sich selbst dieses etwas zu. Wir dürfen demnach nur in der bloßen Handlung dieses verschiedenen Setzens einen Unterschied auffinden, so ist die Aufgabe gelöst.

In.

Infofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst, und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seyns. Unendlich ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht*, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist. (Unendliches Produkt, unendliche Thätigkeit; unendliche Thätigkeit, unendliches Produkt; dies ist ein Zirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um sein Selbst willen gewis ist. Produkt, und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins, und eben dasselbe (§. 1.), und bloß um uns ausdrücken zu können, unterschieden wir sie.) Die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückgeht.

Infofern das Ich Schranken, und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegensetzendes Nicht-Ich (§. §. 2. 5.) Sie ist demnach nicht mehr reine sondern *objektive* Thätigkeit (die sich einen *Gegenstand* setzt. Das Wort *Gegenstand* bezeichnet vortreflich, was es bezeichnen soll. Jeder *Gegenstand* einer Thätigkeit, insofern er das ist, ist nothwendig etwas der Thätigkeit entgegengesetztes, ihr *wider*. oder *gegenstehen-*
des

des. Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Objekt der Thätigkeit, und gar keine objektive Thätigkeit da, sondern wenn es ja Thätigkeit seyn soll, ist es reine in sich selbst zurückgehende. Im bloßen Begriffe der objektiven Thätigkeit liegt es schon, daß ihr widerstanden wird, und daß sie mit hin beschränkt ist.) Also, endlich ist das Ich, insofern seine Thätigkeit *objektiv* ist.

Diese Thätigkeit nun in beiden Beziehungen sowohl, insofern sie auf das thätige selbst zurückgeht, als insofern sie auf ein Objekt außer dem thätigen gehen soll, soll Eine und eben dieselbe Thätigkeit, Thätigkeit Eines und eben desselben Subjekts seyn, das in beiden Rücksichten sich selbst als Ein, und eben dasselbe Subjekt setze. Es muß demnach zwischen beiden Arten der Thätigkeit ein Vereinigungsband geben, an welchem das Bewußtseyn von der einen zur andern fortgeleitet wird; und ein solches wäre gerade das geforderte Kausalitätsverhältniß; nemlich daß die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich zu der objektiven sich verhalte wie Ursache zu seinem bewirkten, daß das Ich durch die erstere sich selbst zur letztern bestimme; daß demnach die erstere *unmittelbar* auf das Ich selbst, aber *mittelbar* vermöge der dadurch geschehenen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe, und dadurch die geforderte Kausalität realisirt würde.

Es

Es wird demnach zuerst gefordert, daß die Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt, (und welche im ersten Grundsatze aufgestellt worden,) zu der, vermittelt welcher es ein Nicht-Ich setzt (die im zweiten Grundsatze aufgestellt wurde), sich verhalte, wie Ursache zum bewirkten. Nun hat im allgemeinen ein solches Verhältniß nicht aufgezeigt werden können, vielmehr ist es völlig widersprechend gefunden worden; denn dann müßte das Ich durch das Setzen seiner Selbst zugleich das Nicht-Ich setzen, mithin sich nicht setzen, welches sich selbst aufhebt. — Es ist ausdrücklich behauptet worden, daß das Ich schlechthin, und ohne allen Grund sich selbst etwas entgegensetze; und nur zu Folge der Unbedingtheit jener Handlung konnte der Satz, der dieselbe aufstellt, ein Grundsatz heißen. Es wurde aber zugleich angemerkt, daß wenigstens etwas in dieser Handlung bedingt sey, das Produkt derselben — das, daß das durch die Handlung des Gegensetzens entstandne nothwendig ein Nicht-Ich seyn müsse, und nichts anderes seyn könne. Wir gehen jetzt tiefer ein in den Sinn dieser Bemerkung.

Das Ich setzt *schlechthin* einen Gegenstand, (ein gegenstehendes, entgegengesetztes Nicht-Ich.) Es ist demnach im *bloßen Setzen* desselben nur von sich, und von nichts ausser ihm abhängig. Wenn nur überhaupt ein *Gegenstand*, und vermittelt desselben das Ich nur überhaupt *begrenzt* gesetzt wird, so ist geschehen, was verlangt wurde; an eine *bestimmte* Grenze ist dabei nicht zu denken. Das Ich ist nun schlechthin *begrenzt*; aber wo geht seine Grenze? Innerhalb des

Q

Punktes

Punktes C oder auſſerhalb deſſelben? Wodurch könnte doch ein ſolcher Punkt beſtimmt ſeyn? Er bleibt lediglich von der Spontanität des Ich, die durch jenes „ſchlechthin“ geſetzt wird, abhängig. Der Grenzpunkt liegt, wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich ſetzt. Das Ich iſt endlich, weil es begrenzt ſeyn ſoll; aber es iſt in dieſer Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins unendliche immer weiter hinaus geſetzt werden kann. Es iſt ſeiner Endlichkeit nach unendlich; und ſeiner Unendlichkeit nach endlich. — Es wird demnach durch jenes absolute Setzen eines Objekts nicht eingefchränkt, als inwiefern es ſich ſelbſt ſchlechthin, und ohne allen Grund einſchränkt; und da eine ſolche absolute Einſchränkung dem absoluten unendlichen Weſen des Ich widerſpricht, iſt ſie ſelbſt unmöglich, und das ganze Entgegenſetzen eines Nicht-Ich iſt unmöglich.

Aber ferner — es ſetzt einen *Gegenſtand*, wohin auch in der Unendlichkeit es ihn ſetzen möge, und ſetzt dadurch eine auſſer ihm liegende, und von ſeiner Thätigkeit (des Setzens) nicht abhängende, ſondern vielmehr ihr entgegengeſetzte Thätigkeit. Dieſe entgegengeſetzte Thätigkeit muß allerdings in einem gewiſſen Sinne (ununterſucht in welchem) *im Ich liegen*, inſofern ſie darin geſetzt iſt; ſie muß aber auch in einem andern Sinne (gleichfalls ununterſucht in welchem) *im Gegenſtande liegen*. Dieſe Thätigkeit, inſofern ſie im Gegenſtande liegt, ſoll irgend einer Thätigkeit ($\equiv X$) des Ich entgegengeſetzt ſeyn; nicht derjenigen, wodurch ſie im Ich geſetzt wird, denn dieſer iſt ſie gleich; mithin *irgend einer andern*. Es muß
mit.

mithin, insofern ein Gegenstand gesetzt werden soll, und als Bedingung *der Möglichkeit eines solchen Setzens*, noch eine von der Thätigkeit des Setzens verschiedene Thätigkeit (= X) im Ich vorkommen. Welches ist diese Thätigkeit?

Zuförderst eine solche, die durch den Gegenstand *nicht aufgehoben wird*; denn sie soll der Thätigkeit des Gegenstandes entgegengesetzt seyn; beide sollen demnach, als gesetzt, neben einander bestehen: — also eine solche, deren Seyn vom Gegenstande unabhängig ist, so wie umgekehrt der Gegenstand von ihr unabhängig ist. — Eine solche Thätigkeit muß ferner im Ich schlechthin gegründet seyn, weil sie unabhängig vom Setzen alles Gegenstandes, und dieser im Gegentheil von ihr unabhängig ist; sie ist demnach gesetzt durch die absolute Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt. — Endlich soll, laut obigem, das Objekt in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können; diese ihm widerstehende Thätigkeit des Ich muß demnach selbst in die Unendlichkeit, über alles mögliche Objekt hinaus gehen; und selbst unendlich seyn. — Ein Objekt aber muß gesetzt werden, so gewis, als der zweite Grundfaz gültig ist. — Demnach ist X die durch das Ich in sich selbst gesetzte unendliche Thätigkeit; und diese verhält sich zur objektiven Thätigkeit des Ich, wie Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenstand wird bloß gesetzt, insofern einer Thätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Thätigkeit des Ich, kein Gegenstand. — Sie verhält sich wie das bestimmende zum bestimmten.

Nur *inwiefern* jener Thätigkeit widerstanden wird, kann ein Gegenstand gesetzt werden; und *inwiefern* ihr nicht widerstanden wird, ist kein Gegenstand.

Wir betrachten jetzt diese Thätigkeit in Rücksicht ihrer Beziehung auf die des Gegenstandes. — An sich betrachtet sind beide völlig unabhängig von einander, und völlig entgegengesetzt; es findet zwischen ihnen gar keine Beziehung Statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Objekt gesetzt werden, so müssen sie doch durch das ein Objekt setzende Ich auf einander bezogen werden. Von dieser Beziehung hängt gleichfalls das Setzen eines Objekts überhaupt ab; insofern ein Objekt gesetzt wird, werden sie bezogen, und inwiefern sie nicht bezogen werden, wird kein Objekt gesetzt. — Ferner, da das Objekt absolut, schlechthin, und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloß als solcher) gesetzt wird, so geschiehet auch die Beziehung schlechthin und ohne allen Grund; und erst jetzt ist völlig erklärt, *inwiefern* das Setzen eines Nicht-Ich absolut sey: es ist absolut, *inwiefern* es sich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet. Sie werden schlechthin bezogen, heißt, sie werden schlechthin gleich gesetzt. Da sie aber, so gewiß ein Objekt gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie *sollen* schlechthin gleich seyn. — Da sie aber wirklich nicht gleich sind, so bleibt immer die Frage, welches von beiden sich nach dem andern richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden solle. — Es ist sogleich einleuchtend, wie diese Frage beantwortet werden mußte.

fe.

fe. So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll Alles gesetzt seyn; das Ich soll selbst thut unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns Willen, ist es, welches sie fordert*).

(Die Thätigkeit Y (in dem, was hernach als Objekt gesetzt seyn wird) sey gegeben: (es bleibt ununtersucht, wie, und welchem Vermögen des Subjekts.) Auf sie wird eine Thätigkeit des Ich bezogen; es wird

Q 3 dem-

*) *Kants* kategorischer Imperativ. Wird es irgendwo klar, daß *Kant* seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zu Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht ist, wenigstens seyn sollte. — *Kants* mehreste Nachfolger scheinen das, was sie über den kategorischen Imperativ sagen, diesem großen Manne bloß nachzusagen, und über den Grund der Befugniß eines absoluten Postulats noch nicht auf's reine gekommen zu seyn. — Nur weil, und inwiefern das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht absolut zu postuliren; und dieses Recht erstreckt sich denn auch nicht weiter, als auf ein Postulat dieses seines absoluten Seyns, aus welchem denn freilich noch manches andre sich dürfte deduciren lassen. — Eine Philosophie, die an allen Enden, wo sie nicht weiter fortkommen kann, sich auf eine Thatfache des Bewusstseyns beruft, ist um weniges gründlicher, als die verrufne Popular-Philosophie.

demnach gedacht eine Thätigkeit auſſer dem Ich (= — Y), die jener Thätigkeit des Ich gleich wäre. Wo iſt bei dieſem Geſchäft der Beziehungsgrund? Offenbar in der Forderung, daſſ *alle* Thätigkeit der des Ich gleich ſeyn ſolle, und dieſe Forderung iſt im abſoluten Seyn des Ich gegründet. — Y liegt in einer *Welt*, in der alle Thätigkeit der des Ich *wirklich* gleichen würde, und iſt ein Ideal. — Nun kommt Y mit — Y nicht überein, ſondern iſt demſelben *entgegengeſetzt*. Daher wird es einem *Objekte* zugeſchrieben; und ohne jene Beziehung, und die abſolute Forderung, welche dieſelbe begründet, wäre kein Objekt für das Ich, ſondern daſſelbe wäre Alles in Allem, und gerade darum, wie wir tiefer unten ſehen werden, Nichts.)

Alſo, das abſolute Ich bezieht ſich ſelbſt ſchlecht- hin auf ein Nicht-Ich (jenes — Y), das, wie es ſcheint, zwar ſeiner Form nach, (inſofern es überhaupt etwas auſſer dem Ich) nicht aber ſeinem Gehalte nach Nicht- Ich ſeyn ſoll; denn es ſoll mit dem Ich vollkommen übereinſtimmen. Es kann aber mit demſelben nicht übereinſtimmen, inſofern es auch nur der Form nach ein Nicht- Ich ſeyn ſoll; mithin iſt jene auf daſſelbe bezogne Thätigkeit des Ich gar kein Beſtimmen (zur wirklichen Gleichheit) ſondern es iſt bloß eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Beſtimmung, das dennoch völlig rechtskräftig iſt, denn es iſt durch das abſolute Setzen des Ich geſetzt.

Das Reſultat unſrer bisherigen Unterſuchungen iſt demnach folgendes: die reine in ſich ſelbſt zurückge-
hen-

hende Thätigkeit des Ich ist *in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben*; und zwar, laut obigem Beweise, *ein unendliches Streben*. Dieses unendliche Streben ist in's unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt.

Wir sehen jezt, inwiefern durch diese aus andern Grundfätzen erwiesnen Resultate der Aufgabe, die wir übernahmen, Genüge geschehen, und inwiefern der aufgezeigte Widerspruch gelöst sey. — Das Ich, welches, überhaupt als Intelligenz betrachtet, von einem Nicht-Ich abhängig, und lediglich nur insofern Intelligenz ist, inwiefern ein Nicht-Ich ist, soll dennoch bloß vom Ich abhängen; und um dieses möglich zu finden, mußten wir wieder eine Kausalität des Ich zur Bestimmung des Nicht-Ich annehmen, insofern dasselbe Objekt des intelligenten Ich seyn soll. Auf den ersten Anblick, und das Wort in seiner ganzen Ausdehnung genommen, hob eine solche Kausalität sich selbst auf; unter Voraussetzung derselben war entweder das Ich nicht gesetzt, oder das Nicht-Ich nicht gesetzt, und mithin konnte kein Kausalitäts-Verhältniß zwischen ihnen Statt finden. Wir suchten diesen Widerstreit zu vermitteln durch die Unterscheidung zweier entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich, der reinen, und der objektiven; und durch die Voraussetzung, daß vielleicht die erstere zur zweiten unmittelbar sich verhalten möchte, wie Ursache zum bewirkten; die zweite unmittelbar zum Objekte sich verhalten möchte wie Ursache zum bewirkten, und daß demnach die reine Thätigkeit des Ich wenigstens mittelbar (durch das Mittelglied der objektiven Thätigkeit

keit) mit dem Objekte im Kaufalitäts-Verhältnisse stehen dürfte. Inwiefern ist nun diese Voraussetzung beflätigt worden, und inwiefern nicht?

Inwiefern hat fürs erste die reine Thätigkeit des Ich sich als Ursache der objektiven bewährt? Zuförderst, insofern kein Objekt gesetzt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objekts entgegengesetzt ist, und diese Thätigkeit nothwendig vor allem Objekte schlechthin und lediglich durch das Subjekt selbst im Subjekte seyn muß, mithin die reine Thätigkeit desselben ist, ist die reine Thätigkeit des Ich als solche, *Bedingung aller ein Objekt setzenden Thätigkeit*. Insofern aber diese reine Thätigkeit ursprünglich sich auf gar kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muß sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objekts, (das insofern noch nicht als Objekt gesetzt ist) *, bezogen

*) Die Behauptung, daß die reine Thätigkeit *an sich*, und *als solche* sich auf ein Objekt bezöge, und daß es dazu keiner besondern absoluten Handlung des Beziehens bedürfte, wäre der transcendente Grundsatz *des intelligiblen Fatalismus*; des konsequentesten Systems über Freyheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war: und aus diesem Grundsätze wäre man denn allerdings in Rücksicht auf endliche Wesen zu der Folgerung berechtigt, daß insofern keine reine Thätigkeit gesetzt seyn könne, inwiefern sich keine äußere, und daß das endliche Wesen schlechthin endlich, es versteht sich nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihm, gesetzt sey. Von der Gottheit, d. i. von einem Wesen, durch dessen reine

zogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, *als Handlung*, ihrer *Form* nach (dafs sie wirklich geschieht) *absolut* ist; (auf ihr absolutes Seyn gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen, wie wir zu seiner Zeit sehen werden) so ist sie doch ihrem *Gehalte* nach, (dafs sie ein *Beziehen* ist, und Gleichheit, und Subordination dessen, was nachmals als Objekt gesetzt wird, fordert,) durch das absolute Gesetzseyn des Ich, als Inbegriff aller Realität, abermals bedingt: und die reine Thätigkeit ist in dieser Rücksicht *Bedingung des Beziehens*, ohne welches kein Setzen des Objekts möglich ist. — Inwiefern die reine Thätigkeit durch die so eben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Objekt bezogen wird, ist sie, wie gesagt, ein Streben. Dafs überhaupt die reine Thätigkeit in Beziehung auf ein Objekt gesetzt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an sich; dafs aber, *wenn sie so gesetzt wird*, sie als ein *Streben* gesetzt wird, davon liegt in ihr der Grund.

(Eine Forderung, dafs alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt seyn solle, ist die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt, und mit Recht so nennt. Ein solches praktisches Vermögen der Vernunft war

Q 5

bis-

reine Thätigkeit unmittelbar auch seine objektive gesetzt wäre, würde, wenn nur nicht überhaupt ein solcher Begriff für uns überschwenglich wäre, das System des intelligiblen Fatalismus gelten,

bisher postulirt, aber nicht erwiesen worden. Die Anforderung, welche von Zeit zu Zeit an die Philosophen erging, zu erweisen, *dass* die Vernunft praktisch sey, war demnach sehr gerecht. — Ein solcher Beweis nun muß für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloß durch einen Machtpruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, daß gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere. Und dies ist denn so eben geschehen, indem dargethan worden, daß ohne ein Streben, überhaupt kein Objekt möglich sey.)

Noch aber haben wir eine Schwierigkeit zu lösen, die unsre ganze Theorie unzustossen droht. Nämlich die geforderte Beziehung der Tendenz der reinen Thätigkeit auf die des nachmaligen Objekts, — diese Beziehung geschehe nun unmittelbar, oder vermittelt eines nach der Idee jener reinen Thätigkeit entworfenen Ideals, — ist nicht möglich, wenn nicht schon auf irgend eine Weise die Thätigkeit des Objekts dem beziehenden Ich gegeben seyn soll. Lassen wir sie ihm nun auf die gleiche Weise durch Beziehung derselben auf eine Tendenz der reinen Thätigkeit des Ich gegeben seyn, so dreht sich unsre Erklärung im Zirkel, und wir erhalten schlechthin keinen ersten Grund der Beziehung überhaupt. Ein solcher erster Grund muß,

mufs, es versteht sich blofs in einer Idee, weil es ein erster Grund seyn soll, aufgezeigt werden.

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört, (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken), zu Einem und eben demselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges, das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann. — Es *strebt*, (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rücksicht auf eine künftige Beziehung gesagt wird) kraft seines Wesens sich in diesem Zustande zu behaupten. — Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor: (*Dafs* das geschehe, läst sich a priori gar nicht erweisen, sondern jeder kann es sich nur in seiner eignen Erfahrung darthun. Ferner können wir bis jezt von diesem fremdartigen weiter auch gar nichts sagen, als dafs es *nicht* aus dem innern Wesen des Ich abzuleiten ist, denn in diesem Falle wäre es überhaupt nichts zu unterscheidendes).

Dieses fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu seyn; und denken wir uns irgend ein intelligentes Wesen aufser dem Ich, welches dasselbe in jenen zwei verschiedenen Zuständen beobachtet, so wird *für dasselbe* das Ich eingeschränkt, seine Kraft zurückgedrängt erscheinen, wie wir z. B. es in der Körper-Welt annehmen.

Aber

Aber nicht ein Wesen auſer dem Ich, ſondern das Ich ſelbſt ſoll die Intelligenz ſeyn, welches jene Einſchränkung ſetzt; und wir müſſen demnach noch einige Schritte weiter gehen, um die aufgezeigte Schwierigkeit zu löſen. — Iſt das Ich ſich ſelbſt gleich, und ſtrebt es nothwendig nach der vollkommenen Identität mit ſich ſelbſt, ſo muß es dieſes, *nicht* durch ſich ſelbſt, unterbrochne Streben ſtraks wiederherſtellen; und ſo würde denn eine Vergleichung zwiſchen dem Zuſtande ſeiner Einſchränkung, und der Wiederherſtellung des gehemmtten Strebens, alſo eine bloſſe Beziehung ſeiner ſelbſt auf ſich ſelbſt, ohne alles Hinzuthun des Objekts möglich, wenn ſich ein Beziehungsgrund zwiſchen beiden Zuſtänden aufzeigen ließe.

Setzet die ſtrebende Thätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anſtoß, ſo iſt bis C nichts zu unterſcheiden, denn das Ich, und Nicht-Ich iſt nicht zu unterſcheiden, und es findet bis dahin gar nichts ſtatt, deſſen das Ich ſich je bewußt werden könnte. In C wird dieſe, den erſten Grund alles Bewußtſeyns enthaltende, aber nie zum Bewußtſeyn gelangende Thätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eignen innern Weſens kann ſie nicht gehemmt werden; ſie geht demnach über C. fort, aber als eine ſolche, die von außen gehemmt worden, und *nur* durch ihre eigne innere Kraft ſich erhält; und ſo bis an den Punkt, wo kein Widerſtand mehr iſt, z. B. bis D. [a] über D hinaus kann ſie eben ſo wenig Gegenſtand des Bewußtſeyns ſeyn, als von A bis C, aus dem gleichen Grunde. b) Es wird hier gar nicht geſagt, daſs das Ich ſelbſt ſeine Thätigkeit, als eine gehemmtte und nur durch ſich ſelbſt

selbst sich erhaltende setze; sondern nur, daß irgend eine Intelligenz außer dem Ich sie als eine solche würde setzen können.]

Wir bleiben zur Beförderung der Deutlichkeit innerhalb der so eben gemachten Voraussetzung — Eine Intelligenz, welche das geforderte richtig und der Sache gemäß setzen sollte — und diese Intelligenz sind gerade wir selbst in unsrer gegenwärtigen wissenschaftlichen Reflexion — müßte jene Thätigkeit nothwendig als die eines *Ich* — eines sich selbst setzenden Wesens, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, — setzen. Mithin müßte das Ich selbst sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiß es die Thätigkeit eines Ich seyn soll, welche gehemmt, und wiederhergestellt wird. *Aber sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird*, denn beides steht nach obigem in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon an und für sich synthetisch vereinigt; anders, als vereinigt können sie gar nicht gesetzt werden. *Da/s* sie aber überhaupt gesetzt werden, liegt in dem bloßen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich postulirt. Und so wäre demnach lediglich die gehemmte Thätigkeit, die aber doch gesetzt, und demnach wieder hergestellt seyn muß, im Ich, und durch das Ich zu setzen.

Alles Setzen des Ich ginge demnach aus vom Sätzen eines bloß subjektiven Zustandes; alle Synthesis

von einer in sich selbst nothwendigen Synthesis eines Entgegengesetzten im bloßen Subjekte. Dieses bloß und lediglich subjektive wird sich tiefer unten als das Gefühl zeigen.

Als Grund dieses Gefühls wird nun weiter eine Thätigkeit des Objekts gesetzt; diese Thätigkeit wird demnach allerdings, wie oben gefordert wurde, dem beziehenden Subjekte gegeben durchs Gefühl, und nun ist die verlangte Beziehung auf eine Thätigkeit des reinen Ich möglich.

Dies zur Lösung der aufgezeigten Schwierigkeit. Jetzt gehen wir zurück zu dem Punkte, von welchem wir ausgingen. Kein unendliches Streben des Ich, kein endliches Objekt im Ich: war das Resultat unfreier Untersuchung, und dadurch scheint denn der Widerspruch zwischen dem endlichen bedingten Ich, als Intelligenz, und zwischen dem unendlichen und unbedingten gehoben. Wenn wir aber die Sache genauer ansehen, so finden wir, daß er zwar von dem Punkte, auf welchem wir ihn antrafen, zwischen dem intelligenten, und nicht-intelligenten Ich, entfernt, überhaupt aber nur weiter hinaus geschoben sey, und höhere Grundsätze in Widerstreit bringe.

Nemlich wir hatten den Widerspruch zwischen einer unendlichen u. einer endlichen Thätigkeit eines u. eben desselben Ich zu lösen, und lösten ihn so, daß die *unendliche* Thätigkeit schlechthin nicht objektiv, sondern lediglich in sich selbst *zurückgehend*, die *endliche* aber *objektiv* sey. Nunmehr aber ist die unendliche Thätigkeit
selbst,

selbst, als ein *Streben*, bezogen auf das Objekt, mithin insofern selbst objektive Thätigkeit; und da dieselbe dennoch unendlich bleiben, aber auch die erstere endliche objektive Thätigkeit neben ihr bestehen soll, so haben wir eine unendliche, und eine endliche objektive Thätigkeit eines und eben desselben Ich, welche Annahme abermals sich selbst widerspricht. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß gezeigt werde, die unendliche Thätigkeit des Ich sey in einem andern Sinne objektiv, als seine endliche Thätigkeit.

Die Vermuthung, welche sich jedem auf den ersten Anblick darbietet, ist ohne Zweifel diese, daß die endliche objektive Thätigkeit des Ich auf ein *wirkliches*, sein unendliches Streben aber auf ein bloß *eingebildetes* Objekt gehe. Diese Vermuthung wird sich allerdings bestätigen. Da aber dadurch die Frage in einem Zirkel beantwortet, und eine Unterscheidung schon vorausgesetzt wird, die erst durch Unterscheidung jener beiden Thätigkeiten möglich ist, so müssen wir in die Untersuchung dieser Schwierigkeit etwas tiefer hinein gehen.

Alles Objekt ist nothwendig bestimmt, so gewiß es ein Objekt seyn soll; denn insofern es das ist, bestimmt es selbst das Ich, und sein Bestimmen desselben ist selbst bestimmt, (hat seine Grenze.) Alle objektive Thätigkeit ist demnach, so gewiß sie das ist, bestimmend, und insofern auch bestimmt; demnach auch endlich. Mithin kann selbst jenes unendliche Streben nur in einem gewissen Sinne unendlich seyn, und in einem gewissen andern muß es endlich seyn,

Nnn

Nun wird demselben eine objektive endliche Thätigkeit *entgegengesetzt*; diese muß demnach endlich seyn in demjenigen Sinne; in welchem das Streben unendlich ist, und das Streben ist unendlich, inwiefern diese objektive Thätigkeit endlich ist. Das Streben hat wohl ein Ende; es hat nur nicht gerade das Ende, welches die objektive Thätigkeit hat. Es fragt sich nur, welches dieses Ende sey.

Die endliche objektive Thätigkeit setzt zum Behuf ihres Bestimmens schon eine der unendlichen Thätigkeit des Ich entgegengesetzte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Objekt bestimmt wird. Sie ist, zwar nicht inwiefern sie überhaupt handelt, denn insofern ist sie nach dem obigen absolut, sondern inwiefern sie die *bestimmte Grenze* des Objekts setzt (daß es gerade in so weit, u. nicht mehr oder weniger dem Ich widerstehe) abhängig, beschränkt, und endlich. Der Grund ihres Bestimmens, und mithin auch ihres Bestimmteyns, liegt außer ihr. — Ein durch diese insofern beschränkte Thätigkeit bestimmtes Objekt ist ein *wirkliches*.

In dieser Rücksicht ist das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Objekt vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muß laut obigem darüber hinaus gehen, wenn eine solche Grenzbestimmung seyn soll. Es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängende Welt, sondern eine Welt, wie sie seyn würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre; mithin eine ideale, bloß durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt.

Inwie-

Inwiefern aber ist dennoch das Streben auch endlich? Inwiefern es überhaupt auf ein Objekt geht, und diesem Objekte, so gewiß es ein solches seyn soll, Grenzen setzen muß. Nicht die Handlung des Bestimmens überhaupt, aber die Grenze der Bestimmung hing bei dem wirklichen Objekte vom Nicht-Ich ab: bei dem idealen Objekte aber hängt die Handlung des Bestimmens sowohl, als die Grenze, lediglich vom Ich ab; dasselbe steht unter keiner andern Bedingung, als unter der, daß es überhaupt Grenzen setzen muß, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil diese Erweiterung lediglich von ihm abhängt.

Das Ideal ist absolutes Produkt des Ich; es läßt sich ins unendliche hinaus erhöhen, aber es hat in jedem bestimmtem Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche seyn muß. Das unbestimmte Streben überhaupt, — das insofern freilich nicht Streben heißen sollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, — welches außerhalb aller Bestimmbarkeit liegt — ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewußtseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflektirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, daß es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich, wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort in's Unendliche.

R

Also

Also die Zusammenfetzung *unendlich*, und *objectiv* ist selbst ein Widerspruch. Was auf ein Objekt geht, ist endlich, und was endlich ist, geht auf ein Objekt. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, daß das Objekt überhaupt wegfiel; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Objekt seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Objekt mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisirt, welches aber selbst ein Widerspruch ist.

Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unsers Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, daß wir sie in keinem Momente unsers in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseyns werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.

Und so ist denn nunmehr das Wesen des Ich bestimmt, insoweit es bestimmt werden kann, und die Widersprüche in demselben gelöst, insoweit sie gelöst werden können. Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn. Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend; hätte es eine unendliche Kausalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst, und wäre demnach Nichts.

Hätte

Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin Nichts.

Wir legen das bis jetzt deducirte noch auf einem andern Wege dar, um den für den praktischen Theil der Wissenschaftslehre höchstwichtigen Begriff des Strebens völlig klar zu machen.

Es giebt, nach der bisherigen Erörterung, ein Streben des Ich, das bloß insofern ein Streben ist, als ihm widerstanden wird, und als es keine Kaufalität haben kann; also ein Streben, das, inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird.

Insofern es keine Kaufalität haben kann, sagte ich; mithin wird eine solche Kaufalität gefordert. Dafs eine solche Forderung absoluter Kaufalität im Ich ursprünglich vorhanden seyn müsse, ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich, als Intelligenz, und als absolutem Wesen, dargethan worden. Demnach ist der Beweis apagogisch geführt, es ist gezeigt worden, dafs man die Identität des Ich aufgeben müsse, wenn man die Forderung einer absoluten Kaufalität nicht annehmen wolle.

Diese Forderung muß sich auch direkt, und genetisch erweisen lassen; sie muß sich nicht nur durch Berufung auf höhere Principien, denen ohne sie widersprochen würde, glaubwürdig machen, sondern von diesen höhern Principien selbst eigentlich *deduci-*

ren lassen, so das man einsehe, *wie* eine solche Forderung im menschlichen Geiste entstehe. — Es muß sich nicht bloß ein Streben nach einer (durch ein bestimmtes Nicht-Ich) bestimmten Kausalität, sondern ein Streben nach Kausalität überhaupt aufzeigen lassen, welches letztere das erstere begründet. — Eine über das Objekt hinaus gehende Thätigkeit wird ein Streben. eben darum, weil sie über das Objekt hinaus geht, und mithin nur unter der Bedingung, daß schon ein Objekt vorhanden sey. Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Objekt möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muß bloß, und lediglich im Ich begründet seyn; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Ich.

Wir erklären uns noch deutlicher über den eigentlichen Fragepunkt: — Es ist völlig klar, daß das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich seyn müsse, und daß insofern in ihm gar nichts Verschiednes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, daß *wenn* etwas Verschiednes in ihm vorkommen solle, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt seyn müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet.

gründet seyn; das Ich muß ursprünglich, und schlecht-
hin in sich die Möglichkeit setzen, daß etwas auf
dasselbe einwirke; es muß sich, unbeschadet seines
absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes
Setzen gleichsam offen erhalten. Demnach müßte
schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit
seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und
zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich,
als solchem, gegründet seyn. — Der anscheinende
Widerspruch dieser Voraussetzung wird zu seiner Zeit
sich von selbst lösen, und die Ungedenkbarkeit der-
selben sich verlieren.

Das Ich soll etwas heterogenes, fremdartiges, von
ihm selbst zu unterscheidendes in sich antreffen: von
diesem Punkte kann am füglichsten unsere Unterfu-
chung ausgehen.

Aber dennoch soll dieses fremdartige *im Ich* ange-
troffen werden, und muß darin angetroffen werden.
Wäre es *ausser dem Ich*, so wäre es für das Ich Nichts,
und es würde daraus Nichts für das Ich erfolgen. Mit-
hin muß es in gewisser Rücksicht dem Ich auch *gleich-*
artig seyn; es muß demselben zugeschrieben werden
können.

Das Wesen des Ich besteht in seiner Thätigkeit;
soll demnach jenes heterogene dem Ich auch zuge-
schrieben werden können; so muß es überhaupt seyn
eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdar-
tig seyn kann, sondern deren bloße *Richtung* viel-
leicht fremdartig, nicht im Ich, sondern *ausser dem*

Ich begründet ist. — Wenn die Thätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinaus geht in das Unendliche, in einem gewissen Punkte aber angestossen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Thätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Thätigkeit des Ich; nur daß sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig, und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Thätigkeit *nach außen* in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung *nach außen* von einer *nach innen* unterschieden werden? und warum wird die *nach innen* zurückgetriebene als fremdartig und nicht im Ich begründet, angesehen?

Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehend. Die Richtung derselben ist, — wenn es erlaubt ist, etwas noch nicht abgeleitetes voranzusetzen, bloß um uns verständlich machen zu können, und wenn es ferner erlaubt ist ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, das gerade von dem gegenwärtigen transcendentalen Punkte aus erst in dieselbe kommt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird — die Richtung derselben, sage ich, ist lediglich *centripetal*. (Ein Punkt bestimmt keine Linie; es müssen für die Möglichkeit einer solchen immer ihrer zwei gegeben seyn, wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die bloße Direktion bezeichnete. Eben so, und gerade aus dem gleichen Grunde giebt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht

zwei;

zwei, und zwar zwei entgegengesetzte giebt. Der Begriff der Richtung ist ein bloßer Wechselbegriff; eine Richtung ist gar keine, und ist schlechthin undenkbar. Mithin können wir der absoluten Thätigkeit des Ich eine Richtung, und eine centripetale Richtung nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, daß wir auch eine andere centrifugale Richtung dieser Thätigkeit entdecken werden. Nach der äuffersten Strenge genommen ist in der gegenwärtigen Vorstellungsort das Bild des Ich ein mathematischer, sich selbst durch sich selbst konstituierender Punkt, in welchem keine Richtung, und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der ganz ist, wo er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt, und Form) Eins, und eben dasselbe ist.) Liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese konstitutive Thätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch zu eine *innere*, durch sein bloßes Seyn gesetzte Kraft; (nach dem Satze $A = A$.) aber, wenn wir nur transcendentalphilosophiren, und nicht etwa transcendent, nehmen wir an, daß *durch uns* gesetzt werde, *daß* sie durch das bloße Seyn des Körpers (für uns) gesetzt sey; nicht aber, daß *durch und für den Körper selbst* gesetzt werde, *daß* sie gesetzt sey: und darum ist der Körper für uns leblos, und seelenlos, und kein Ich. Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz außer ihm; sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als durch sich selbst* gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Princip des Lebens, und des Bewusstseyns lediglich in sich selbst haben. Demnach muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, unbedingt, und

ohne allen Grund das Princip in sich haben über sich selbst zu reflektiren; und so haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils, inwiefern es reflektirend ist, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centripetal; theils, inwiefern er dasjenige ist, worauf reflektirt wird, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centrifugal, und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinans. Das Ich ist gesetzt, als Realität, und indem reflektirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig, als *Etwas*, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt, als alle Realität, mithin wird es nothwendig gesetzt, als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.

Demnach sind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins, und eben dasselbe, und sind bloß insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedne, reflektirt wird. — (Alle centripetale Kraft in der Körperwelt ist bloßes Produkt der Einbildungskraft des Ich, nach einem Gesetze der Vernunft Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.)

Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterschieden werden könnten, ist nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf sie bezogen werden können, oder welches auf sie bezogen werden könne. — Der Forderung, (wir müssen immer etwas voraussetzen, das noch nicht nachgewiesen ist, um uns auch nur ausdrücken zu können; denn der Strenge nach ist bis jezt noch gar keine *Forderung*, als Gegen-

gentheil des *wirklich geschehenden* möglich) der Forderung, daß im Ich alle Realität seyn solle, geschieht unter unfrer Voraussetzung Genüge; beide Richtungen der Thätigkeit des Ich, die centripetale, und centrifugale fallen zusammen, und sind nur Eine, und eben dieselbe Richtung. (Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewußtseyn Gottes soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eignes Seyn reflektire. Da aber in Gott *das reflektirte* Alles in Einem, und Eins in Allem, und *das reflektirende* gleichfalls Alles in Einem, und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflektirtes, und reflektirendes, das Bewußtseyn selbst, und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtseyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz der *Bestimmung* desjenigen, worüber reflektirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar, und unbegreiflich bleiben wird.) So ist demnach aus dem oben vorausgesetzten kein Bewußtseyn abzuleiten: denn beide angenommene Richtungen lassen sich nicht unterscheiden.

Nun aber soll die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Punkte angestossen, und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. *Daß* dies geschehe, als Faktum, läßt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es läßt allerdings sich darthun, daß es geschehen müsse, *wenn* ein wirkliches Bewußtseyn möglich seyn soll.

Iene Forderung des in der gegenwärtigen Funktion reflektirenden Ich, daß das durch dasselbe reflektirte Ich die Unendlichkeit ausfüllen solle, bleibt, und wird durch jenen Anstoß gar nicht eingeschränkt. Die Frage, ob es dieselbe ausfülle, und das Resultat, daß es dieselbe wirklich nicht ausfülle, sondern in C begränzt sey, bleibt — und erst jetzt ist die geforderte Unterscheidung zweier Richtungen möglich.

Nemlich nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine (insofern centrifugale) Thätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber sie wird in C reflektirt, wird mithin centripetal, und nun ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung einer ins Unendliche hinausgehenden centrifugalen Richtung — was unterschieden werden soll, muß auf ein drittes bezogen werden — die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemäße centrifugale, und eine ihr widerstrebende (die zweite, durch den Anstoß reflektirte) centripetale Richtung.

Zugleich wird dadurch klar, warum diese zweite Richtung als etwas fremdartiges betrachtet, und aus einem dem Princip des Ich entgegengesetzten Princip abgeleitet wird.

Und so ist denn die so eben aufgestellte Aufgabe gelöst. Das ursprüngliche Streben nach einer Kaufalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflektiren, und

zu fordern, daß es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiß es ein Ich seyn soll. Iene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst, und die Forderung, daß es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Kausalität überhaupt; und beide sind lediglich in dem absoluten Seyn des Ich begründet.

Es ist, wie gleichfalls gefordert wurde, der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht Ich auf das Ich im Ich selbst dadurch aufgefunden worden. Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äußern Eindrücke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn; das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt. So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluss von außen in dasselbe möglich.

Da-

Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.)

Das Ich muß — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflektiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es *praktisch*: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; eben so wenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstosse völlig abstrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. —

Hier-

Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was seyn soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist; also die Reihe des *Idealen*.

Geht die Reflexion auf diesen Anstoß, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des *Wirklichen*, die noch durch etwas anderes bestimmt wird, als durch das bloße Ich. — Und insofern ist das Ich *theoretisch*, oder *Intelligenz*.

Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; geht die Thätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des Anstoßes, und nicht über allen möglichen Anstoß hinaus, so ist im Ich, und für das Ich kein anstoßendes, kein Nicht-Ich, wie schon mehrmals dargethan worden. Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewußtseyn seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewußtseyn möglich, weil erst durch die fremdartige durch den Anstoß entstandne Richtung die Unterscheidung verschiedner Richtungen möglich wird, wie so eben gezeigt worden. (Davon nemlich wird hier noch abstrahirt, daß das praktische Vermögen, um zum Bewußtseyn zu gelangen, erst durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorstellung erst annehmen muß.)

Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt, und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsers absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung,

kung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten *wirklichen Daseyns* *) durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsre Endlichkeit: Selbstbewusstseyn und insbesondre Bewusstseyn unsers praktischen Strebens: Bestimmung unsrer Vorstellungen darnach: (ohne Freiheit, und mit Freiheit) durch sie unsrer Handlungen, — der Richtung unsers wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unsrer Schranken in das Unendliche fort.

Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wissenschaftslehre in ihren wahren Gesichtspunkt zu stellen und die eigentliche Lehre derselben völlig klar zu machen.

Nach

*) Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam, und unbefränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseyns nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig seyn muß, wenn er consequent verfährt,

Nach der so eben vorgenommenen Erörterung ist das Princip des Lebens und Bewusstseyns, der Grund seiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich seyn, so bedarf es dazu noch eines besondern Anstosses auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich, und irgend einem Etwas auſſer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muß. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eignen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes bewegendes auſſer ihm würde es nie gehandelt, und da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. In dem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein bewegendes sey, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird.

Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach, aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns. Es ist in ihm, kraft seines

ap.

abfolnten Seyns, ein für die Unendlichkeit gültiges Ge-
 fez dieser Bestimmungen, und es ift in ihm ein Mittel-
 vermögen, fein empirifches Dafeyn nach jenem Ge-
 feze zu beftimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns
 felbft finden, wenn wir zuerft jenes Mittelvermögens
 der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab,
 die Reihe, die wir von diefem Punkte aus in alle
 Ewigkeit befchreiben werden, in ihrer ganzen Ausdeh-
 nung gedacht, hängt völlig von uns ab.

Die Wiſſenſchaftslehre ift demnach *realiftifch*. Sie
 zeigt, daß das Bewußtſeyn endlicher Naturen ſich
 ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht
 eine unabhängig von denſelben vorhandne, ihnen
 völlig entgegengeſetzte Kraft annimmt, von der die-
 ſelben ihrem empiriſchen Dafeyn nach ſelbſt abhängig
 ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine
 ſolche entgegengeſetzte Kraft, die von dem endlichen
 Weſen blos gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle
 mögliche Beſtimmungen dieſer Kraft, oder dieſes
 Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unſerm
 Bewußtſeyn vorkommen können, macht ſie ſich an-
 heifſchig, aus dem beſtimmenden Vermögen des Ich
 abzuleiten, und muß dieſelbe, ſo gewiß ſie Wiſſen-
 ſchaftslehre ift, wirklich ableiten können.

Ohnerachtet ihres Realismus aber ift dieſe Wiſſen-
 ſchaft nicht transcendent, ſondern bleibt in ihren in-
 nerſten Tiefen *transcendental*. Sie erklärt allerdings
 alles Bewußtſeyn aus einem unabhängig von allem Be-
 wußtſeyn vorhandnen; aber ſie vergißt nicht, daß
 ſie auch in dieſer Erklärung ſich nach ihren eignen
 Ge-

Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewußtseyn, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt; und wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs erste, als ein Unabhängiges gesetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, sondern nur weiter hinausgesetzt, und so koennte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß dasselbe je aufgehoben würde. — Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu seyn; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektirt, daß es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektirt.

Dies, daß der endliche Geist nothwendig etwas absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur *für ihn* da sey (ein nothwendiges Noumen sey) ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen

S kann.

kann. Ein System, das auf diesen Zirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; denn eigentlich ist es nur der angezeigte Zirkel der uns begrenzt und zu endlichen Wesen macht: ein System, das aus demselben herausgegangen zu feyn wähnt, ist ein transcendenten realiftischer Dogmatismus.

Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte. — Wir setzen noch einige Worte hinzu, um, wo möglich, allen verständlich zu werden. Wir sagten: das Bewußtfeyn endlicher Naturen läßt sich nicht erklären, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne Kraft annimmt. — Für Wen läßt es sich nicht erklären? und für Wen soll es erklärbar werden? Wer überhaupt ist es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen selbst. So wie wir sagen „erklären,“ sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles *Erklären*, d. i. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von einem zum andern, ist etwas endliches, und das Begrenzen, oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat. — Die entgegengesetzte Kraft ist unabhängig vom Ich ihrem Seyn, und ihrer Bestimmung nach, welche doch das praktische Vermögen des Ich, oder sein Trieb nach Realität zu modificiren strebt; aber sie ist abhängig von seiner idealen Thätigkeit, von dem theoretischen Vermögen desselben; sie ist *für das Ich* nur, inwiefern sie *durch dasselbe* gesetzt wird, und ausserdem ist sie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktische Ver-

Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretische bezogen wird, ist es aufgefaßt in das Ich, enthalten in seiner Sphäre, unterworfen seinen Vorstellungsgeetzen. Aber ferner, wie kann es doch bezogen werden auf das praktische Vermögen, außer durch das theoretische, und wie kann es doch ein Gegenstand des theoretischen Vermögens werden, außer vermittelt des praktischen? Also hier bestätigt sich wieder, oder vielmehr, hier zeigt sich in seiner vollen Klarheit der Satz: Keine Idealtät, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch sagen: der letzte Grund alles Bewußtseyns ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelt eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verlängern, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.

Interessant wäre folgender Einwurf: Wenn nach obigen Geetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit setzt, als Erklärungsgrund seiner eignen Begrenztheit, mithin dasselbe in sich aufnimmt; setzt es doch wohl dieses Nicht-Ich selbst als ein begrenztes (in einem bestimmten endlichen Begriffe)? Setzet dieses Objekt = A. Nun ist die Thätigkeit des Ich im Setzen dieses A. nothwendig selbst begrenzt, weil sie auf ein begrenztes Objekt geht. Aber das Ich kann sich selbst nie, demnach auch nicht im angezeigten Falle begrenzen; mithin muß es, indem es A., das allerdings in dasselbe aufgenommen wird, begrenzt, selbst begrenzt seyn, durch ein von ihm noch völlig unabhän-

giges B. das nicht in dasselbe aufgenommen ist. — Wir gestehen dies alles zu: erinnern aber, daß auch dieses B. wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugiebt, aber von seiner Seite erinnert, daß für die Möglichkeit es aufzunehmen das Ich abermals durch ein unabhängiges C. begrenzt seyn muß: und so ins unendliche fort. Das Resultat dieser Untersuchung würde seyn, daß wir unserm Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität außer dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieses unabhängige Nicht-Ich vorgestellt, und auf diese Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unsers Gegners, oder sein Ding an sich, das durch jene Argumentation erwiesen werden sollte? Offenbar nirgends, und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will. Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich *im* Ich, das doch *nicht im* Ich seyn soll: also etwas widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer nothwendigen Idee allem unserm Philosophiren zum Grunde gelegt werden muß, und von jeher, nur ohne daß man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewußt war, allem Philosophiren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältniß des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen, und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heißt alles Bewußtseyn, und mit ihm alles Daseyn aufheben.

Alle scheinbaren, und denjenigen, der nicht sehr scharf denkt, verwirrenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre werden lediglich daher entstehen, daß man der so eben aufgestellten Idee sich nicht bemächtigen, und sie nicht fest halten kann. Man kann sie auf zweierlei Art unrichtig auffassen. Entweder man reflektirt bloß darauf, daß sie, da es eine Idee ist, doch im Ich seyn muß; und so wird man, wenn man übrigens ein entschlossener Denker ist, Idealist, und läugnet dogmatisch alle Realität außer uns, oder hält man sich an sein Gefühl, so läugnet man, was klar da liegt, widerlegt die Argumentationen der Wissenschaftslehre durch Machtsprüche des gefunden Menschenverstandes (mit welchem sie wohlverstanden innigst übereinstimmt) und beschuldigt diese Wissenschaft selbst des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht faßt. Oder man reflektirt bloß darauf, daß der Gegenstand dieser Idee ein unabhängiges Nicht-Ich sey, und wird transcendenter Realist, oder falls man einige Gedanken *Kants* aufgefaßt haben sollte, ohne sich des Geistes seiner ganzen Philosophie bemächtigt zu haben, beschuldigt man von seinem eignen Transcendentismus aus, den man noch nie abgelegt, die Wissenschaftslehre des Transcendentismus, und wird nicht inne, daß man mit seinen eignen Waffen nur sich selbst schlägt. — Keines von beiden sollte man thun; man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, sondern auf beides zugleich reflektiren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der *schaffenden Einbildungskraft*, und diese — ist ganz gewis allen Menschen zu Theil geworden, denn ohne

sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung, aber bei weitem nicht alle Menschen haben dieselbe in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmäfsig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzstrahl vor ihre Seele sich stellte, dasselbe fest zu halten, es zu untersuchen, und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöfchlich einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophire. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, das sie durch den blofsen Buchstaben gar nicht, sondern das sie lediglich durch den Geist sich mittheilen läfst; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniß zurückgehenden Wissenschaft nicht anders seyn konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann. In wem daher diese ganze Anlage schon unwiderbringlich erschlaft oder getödtet ist, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in diese Wissenschaft einzudringen; aber er hat den Grund dieser Unmöglichkeit gar nicht in der Wissenschaft selbst, welche leicht gefaßt wird, wenn sie überhaupt gefaßt wird, sondern in seinem eignen Unvermögen zu suchen. *)

So

*) Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie läßt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemeingeltende Philosophie werden, so
lan-

So wie die aufgestellte Idee der Grundstein des ganzen Gebäudes von innen ist, so gründet darauf sich auch die Sicherheit desselben von außen. Es ist unmöglich über irgend einen Gegenstand zu philosophiren, ohne auf diese Idee, und mit ihr auf den eignen Boden der Wissenschaftslehre zu gerathen. Jeder Gegner muß, vielleicht mit verbundenen Augen, auf ihrem Gebiete, und mit ihren Waffen streiten, und es wird immer ein leichtes seyn, ihm die Binde vom Auge zu reißen, und ihn das Feld erblicken zu lassen, auf welchem er steht. Diese Wissenschaft ist daher durch die Natur der Sache vollkommen berechtigt, im Voraus zu erklären, daß sie von manchem misverstanden, von mehreren gar nicht verstanden, daß sie, nicht nur nach der gegenwärtigen äußerst unvollendeten Darstellung, sondern auch nach der vollendeten, die einem Einzelnen möglich seyn dürfte, in allen ihren Theilen der Verbesserung gar sehr bedürftig bleiben, daß sie aber ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird.

S 4

§. 6. Drit-

lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der andern, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verstandes, den Verstand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtnisses tödtet; sie wird so lange sich in einen engen Kreis einschließen müssen — eine Wahrheit, gleich unangenehm zu sagen, und zu hören, die aber doch Wahrheit ist.

§. 6. *Dritter Lehrsatz.*

Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht- Ich gesetzt, welches dem erstern das Gleichgewicht halte.

Zuförderst einige Worte über die Methode! — Im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre ist es uns lediglich um das *Erkennen* zu thun, hier um das *Erkennen*. Dort fragen wir: *wie* wird etwas gesetzt, angeschaut, gedacht, u. s. f. hier: *was* wird gesetzt? Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: So, wie wir sie machen sollen. Dadurch nun wird die Wissenschaftslehre keinesweges transcendent; denn alles was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil *in uns* etwas sich findet, das nur durch etwas *auffer uns* sich vollständig erklären läßt. Wir wissen, daß wir es denken, es nach den Gesetzen unsers Geistes denken, daß wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können.

Das Streben des Ich soll unendlich seyn, und nie Kausalität haben. Dies läßt sich lediglich unter Bedingung eines Gegenstrebens denken, das demselben
das

das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe. Der Begriff eines solchen Gegenstrebens, und jenes Gleichgewichts ist im Begriffe des Strebens schon enthalten, und läßt durch eine Analyse sich aus ihm entwickeln. Ohne diese beiden Begriffe steht er in Widerspruche mit sich selbst.

- 1.) Der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache die nicht Ursache ist. Jede Ursache aber setzt *Thätigkeit* voraus. Alles strebende hat Kraft; hätte es keine Kraft, so wäre es nicht Ursache, welches dem vorigen widerspricht.
- 2.) Das Streben, inwiefern es das ist, hat nothwendig seine bestimmte Quantität als Thätigkeit. Es geht darauf aus, Ursache zu seyn. Nun wird es das nicht, es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird *begrenzt*. Würde es nicht begrenzt, so würde es Ursache, und wäre kein Streben, welches dem vorigen widerspricht.
- 3.) Das strebende wird nicht *durch sich selbst* begrenzt, denn es liegt im Begriffe des Strebens, daß es auf Kausalität ausgehe. Begrenzte es sich selbst, so wäre es kein strebendes. Jedes Streben muß also durch eine der Kraft des strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden.
- 4.) Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend seyn, d. h. zuförderst, sie muß auf Kausalität ausgehen. Ginge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengesetzten. Dann, sie muß keine Kausalität haben; hätte sie Kausalität, so vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig, dadurch daß sie seine Kraft vernichtete.

5.) Keines von den beiden entgegenschreitenden kann Kausalität haben. Hätte sie eines von beiden, so würde dadurch die Kraft des entgegenschreitenden vernichtet, und sie hörten auf entgegenschreitend zu seyn. Mithin muß die Kraft beider sich das Gleichgewicht halten.

§. 7.

Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muß gesetzt werden.

A.) Das Streben des Ich wird gesetzt, als solches.

- 1.) Es wird überhaupt gesetzt, als *Etwas*, nach dem allgemeinen Gesetze der Reflexion; mithin nicht als *Thätigkeit*, als etwas, das in Bewegung, Agilität ist, sondern als etwas fixirtes, festgesetztes.
- 2.) Es wird gesetzt, als ein *Streben*. Das Streben geht auf Kausalität aus; es muß daher, seinem Charakter nach, gesetzt werden, als Kausalität. Nun kann diese Kausalität nicht gesetzt werden, als gehend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre gesetzt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben. Sie könnte daher nur in sich selbst zurückgehen; nur sich selbst produciren. Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas gewisses ist, nennt man *einen Trieb*.

(Im Begriffe eines Triebes liegt 1.) das er in dem innern Wesen desjenigen gegründet sey, dem er beigelegt wird; also hervorgebracht durch die Kausalität desselben auf sich selbst, durch

durch sein Geseztseyn durch sich selbst. 2.) Dafs er, eben darum etwas festgesetztes, daurendes, sey. 3.) Dafs er auf Kaufalität aufser sich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb seyn soll, lediglich durch sich selbst, keine habe. — Der Trieb ist demnach blofs im Subjekte, und geht seiner Natur nach nicht ausserhalb des Umkreises desselben heraus.)

So mufs das Streben gesetzt werden, wenn es gesetzt werden soll; und es mufs — geschehe es nun unmittelbar mit oder ohne Bewustseyn, — gesetzt werden, wenn es im Ich seyn soll, und wenn ein Bewustseyn, welches nach dem obigen sich auf eine Aeufferung des Strebens gründet, möglich seyn soll.

B.) Das Streben des Ich kann nicht gesetzt werden, ohne dafs ein Gegenstreben des Nicht- Ich gesetzt werde; denn das Streben des erstern geht aus auf Kaufalität, hat aber keine; und dafs es keine hat, davon liegt der Grund nicht in ihm selbst, denn sonst wäre das Streben desselben kein Streben, sondern Nichts. Also, er mufs, wenn er gesetzt wird, aufser dem Ich gesetzt werden, und abermals nur als ein Streben; denn sonst würde das Streben des Ich, oder, wie wir es jezt kennen, der Trieb würde unterdrückt, und könnte nicht gesetzt werden.

C.) Das Gleichgewicht zwischen beiden mufs gesetzt werden.

Es ist hier nicht die Rede davon, dafs ein Gleichgewicht zwischen beiden seyn müsse; dies haben

wir

wir schon im vorigen §. gezeigt; sondern es wird nur gefragt, *was* im Ich, und durch das Ich gesetzt werde, indem es gesetzt wird?

Das Ich strebt die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz, und die Tendenz über sich selbst zu reflektiren. Es kann nicht über sich reflektiren, ohne begrenzt zu seyn, und zwar in Rücksicht des *Triebes*, durch *eine Beziehung auf den Trieb* begrenzt zu seyn. Setzet, dafs der Trieb im Punkte C. begrenzt werde, so wird in C. die *Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Thätigkeit aber beschränkt*. Das Ich begrenzt dann sich selbst, und wird mit sich selbst in Wechselwirkung gesetzt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten, und hält sich selbst an.

Beides vereinigt, giebt die Aeufferung eines *Zwanges*, eines *Nichtkönnens*. Zum Nichtkönnen gehört a.) ein Weiterstreben; ausserdem wäre das, was ich nicht kann, gar nichts *für mich*; es wäre auf keine Art in meiner Sphäre. b.) Begrenzung der wirklichen Thätigkeit; demnach wirkliche Thätigkeit selbst, denn was nicht ist, kann nicht begrenzt werden c.) Dafs das begrenzende nicht *in mir*, sondern *auffer mir* liege (gesetzt werde) ausserdem wäre kein Streben da. Es wäre da kein Nicht-*können*, sondern ein Nicht-*wollen*. — Also jene Aeufferung des Nicht-*könnens* ist eine Aeufferung des Gleichgewichts.

Die Aeufferung des Nicht-*könnens* im Ich heist *ein Gefühl*. In ihm ist innig vereinigt *Thätigkeit* — ich fühle,

fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion — *Beschränkung* — ich fühle, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung setzt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfaßt, das ist — es versteht sich, *für sich selbst* — nicht eingeschränkt.

Das Gefühl ist lediglich *subjektiv*. Wir bedürfen zwar zur *Erklärung* desselben, — welches aber eine theoretische Handlung ist, — eines *begrenzenden*; nicht aber zur Deduktion desselben, inwiefern es im Ich vorkommen soll, *der Vorstellung, des Setzens* eines solchen im Ich.

(Hier zeigt sich sonnenklar, was so viele Philosophen, die trotz ihres vermeinten Criticismus vom transcendenten Dogmatismus sich noch nicht losgemacht haben, nicht begreifen können, *dafs* und *wie* das Ich alles, was je in ihm vorkommen soll, lediglich aus sich selbst, ohne dafs es je aus sich herausgehe, und seinen Zirkel durchbreche, entwickeln könne; wie es denn nothwendig seyn mußte, wenn das Ich ein Ich seyn soll. — Es ist in ihm ein Gefühl vorhanden; dies ist eine Beschränkung des Triebes; und wenn es sich als ein bestimmtes, von andern Gefühlen zu unterscheidendes Gefühl sollte setzen lassen, wovon wir freilich hier die Möglichkeit noch nicht einsehen, die Beschränkung eines bestimmten, von andern Trieben zu unterscheidenden Triebes. Das Ich muß einen Grund dieser Beschränkung setzen, und muß denselben außer sich setzen. Es kann den Trieb nur durch ein völlig entgegengesetztes beschränkt setzen; und so liegt es demnach

of-

offenbar im Triebe, *was* als Objekt gesetzt werden solle. Ist der Trieb z. B. bestimmt = X, so muß als Objekt nothwendig Nicht-Y. gesetzt werden. — Da aber alle diese Funktionen des Gemüths mit Nothwendigkeit geschehen, so wird man seines Handelns sich nicht bewußt, und muß nothwendig annehmen, daß man von außen erhalten habe, was man doch selbst durch eigene Kraft nach eignen Gesetzen producirt hat. — Dieses Verfahren hat dennoch objektive Gültigkeit, denn es ist das gleichförmige Verfahren aller endlichen Vernunft, und es giebt gar keine objektive Gültigkeit, und kann keine andre geben, als die angezeigte. Dem Anspruche auf eine andere liegt eine grobe, handgreiflich nachzuweisende Täufchung zum Grunde.

Wir zwar in unsrer Untersuchung scheinen diesen Zirkel durchbrochen zu haben; denn wir haben zur Erklärung des Strebens überhaupt ein von dem Ich völlig unabhängiges, und ihm entgegentrebendes Nicht-Ich angenommen. Der Grund der Möglichkeit, und der Rechtmäßigkeit dieses Verfahrens liegt darin: Jeder, der mit uns die gegenwärtige Untersuchung anstellt, ist selbst ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deducirt werden, längst vorgenommen, mithin schon längst ein Nicht-Ich gesetzt hat (von dem er eben durch gegenwärtige Untersuchung überzeugt werden soll, daß es sein eignes Produkt sey.) Er hat das ganze Geschäft der Vernunft schon mit Nothwendigkeit vollendet, und bestimmt sich jetzt, mit Freiheit, die Rechnung gleichsam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er selbst einmal beschrieb, an einem andern Ich, das er willkührlich setzt, auf den Punkt stellt, von
wel-

welchem er selbst einst ausging, und an welchem er das Experiment macht, zuzusehen. Das zu untersuchende Ich wird einst selbst auf dem Punkte ankommen, auf welchem jetzt der Zuschauer steht, dort werden beide sich vereinigen, und durch diese Vereinigung wird der aufgegebne Kreisgang geschlossen seyn.)

§. 8.

Das Gefühl selbst muss gesetzt, und bestimmt werden.

Zuförderst einige allgemeine Bemerkungen zur Vorbereitung auf die jetzt zu erhebende höchst wichtige Unterfuchung.

1.) Im Ich ist ursprünglich ein Streben die Unendlichkeit auszufüllen. Dieses Streben widerstreitet allem Objekte.

2.) Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflektiren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich, und überhaupt über nichts reflektiren, wenn dasselbe nicht begränzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder — was das gleiche heist — die Befriedigung des Reflexionstriebes ist demnach *bedingt*, und hängt ab vom Objekte. Er kann nicht befriedigt werden, ohne Objekt, — mithin läßt er sich auch beschreiben als ein Trieb *nach dem Objekte*.

3.) Durch die Begrenzung vermittelt eines Gefühls wird dieser Trieb zugleich befriedigt, und nicht befriedigt

a.) *be-*

- a.) *befriedigt*; das Ich sollte schlechthin über sich reflektiren: es reflektirt mit abso-
luter Spontaneität, und ist daher befriedigt der Form der Handlung nach. Es ist daher im Gefühle etwas, das sich auf das Ich beziehen, demselben zuschreiben läßt.
- b.) *nicht befriedigt* dem Inhalte der Handlung nach. Das Ich sollte gesetzt werden, als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird gesetzt, als begrenzt. — Dies kommt nun gleichfalls nothwendig vor im Gefühle.
- c.) Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist *bedingt* durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesetzt wird. Es muß etwas gesetzt seyn, außer der vom Ich besetzten Sphäre, das auch zur Unendlichkeit gehöre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe. Dies muß gesetzt werden, als durch das Ich nicht bestimmt.

Wir untersuchen, wie dieses Hinausgehen, also das Setzen dieser Nichtbefriedigung, oder des Gefühls, welches das gleiche heißt, möglich sey.

- 1.) So gewiß das Ich über sich reflektirt, *ist* es begrenzt, d. i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch strebt zu erfüllen. Es *ist* begrenzt, sagten wir, d. h. für einen möglichen Beobachter, aber noch nicht für sich selbst. Diese Beobachter wollen wir selbst seyn, oder, was das gleiche heißt, statt des Ich etwas setzen, das nur beobachtet wird, etwas lebloses; dem aber übrigens dasjeni-

dasjenige zukommen soll, was in unsrer Voraussetzung dem Ich zukommt. Setzet demnach eine elastische Kugel = A. und nehmt an, das sie durch einen andern Körper eingedrückt werde, so

a.) setzt ihr in derselben eine Kraft, die, so bald die entgegengesetzte Gewalt weicht, sich äußern wird, und das zwar ohne alles äußere Zuthun; die demnach den Grund ihrer Wirksamkeit lediglich in sich selbst hat. — Die Kraft ist da; sie strebt in sich selbst, und auf sich selbst zur Aeufferung: es ist eine Kraft, die in sich selbst, und auf sich selbst geht, also eine innere Kraft; denn so etwas nennt man eine innere Kraft. Es ist unmittelbares Streben zur Kaufalität auf sich selbst, die aber, wegen des äußern Widerstandes, keine Kaufalität hat. Es ist Gleichgewicht des Strebens, und des mittelbaren Gegendruckes im Körper selbst, also dasjenige, was wir oben *Trieb* nannten. Es ist daher in dem angenommenen elastischen Körper ein *Trieb* gesetzt

b.) Wird in dem widerstehenden Körper B. dasselbe gesetzt — eine innere Kraft, welche der Rückwirkung, und dem Widerstande von A. widersteht, die demnach durch diesen Widerstand selbst eingeschränkt wird, ihren Grund aber lediglich in sich selbst hat. — Es ist in B. Kraft, und *Trieb* gesetzt, gerade wie in A.

T

c.) Wird

c) Würde eine Kraft von beiden vermehrt, so würde die entgegengesetzte geschwächt; würde die eine geschwächt, so würde die entgegengesetzte vermehrt; die stärkere äusserte sich vollständig, und die schwächere würde aus der Wirkungssphäre der erstern völlig ausgetrieben. Tezt aber halten sie sich vollkommen das Gleichgewicht, und der Punkt ihres Zusammentreffens ist der Punkt dieses Gleichgewichts. Wird dieses um das geringste Moment verrückt, so wird das ganze Verhältniß aufgehoben.

II. So verhält es sich mit einem ohne Reflexion strebenden Gegenstande (wir nennen ihn *elastisch*.) Das hier zu untersuchende ist ein *Ich*, und wir sehen, was daraus erfolgen möge.

Der Trieb ist eine innere sich selbst zur Kaufalität bestimmende Kraft. Der leblose Körper hat gar keine Kaufalität, denn *ausser* sich. Diese soll durch den Widerstand zurückgehalten seyn; es entsteht demnach unter dieser Bedingung durch seine Selbstbestimmung nichts. Gerade so verhält es sich mit dem *Ich*, inwiefern es ausgeht auf eine Kaufalität *ausser* sich; und es verhält sich mit ihm überhaupt nicht anders, wenn es *nur* nach aussen eine Kaufalität fordert.

Aber das *Ich*, eben darum, weil es ein *Ich* ist, hat auch eine Kaufalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll *die Kraft des strebenden* selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft *im strebenden selbst* sich äussern soll, wie die Reflexion es soll, muß

aus

aus der Bestimmung durch den Trieb *nothwendig*
eine Aeufferung erfolgen; oder es wäre kein Trieb
 da, welches der Annahme widerspricht. Also,
 aus dem Triebe folgt *nothwendig* die Handlung
 der Reflexion des Ich auf sich selbst.

(Ein wichtiger Satz, der das hellste Licht über un-
 fre Untersuchung verbreitet. 1.) Das ursprünglich
 im Ich liegende, und oben aufgestellte *zweifache*
 — Streben, und Reflexion — wird dadurch *in-*
nig vereinigt. Alle Reflexion gründet sich auf
 das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein
 Streben ist. — Hinwiederum ist kein Streben für
 das Ich; also auch kein Streben *des* Ich, und über-
 haupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist. Eins
 erfolgt *nothwendig* aus dem andern, und beide
 stehen in Wechselwirkung. 2.) Dafs das Ich
 endlich seyn müsse, und begrenzt, sieht man hier
 noch bestimmter ein. Keine Beschränkung, kein
 Trieb (in transcendentem Sinne: (kein Trieb, kei-
 ne Reflexion (Uebergang zum transcendentalen:)
 keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begren-
 zung, und kein Begrenzendes, u. f. f. (in transceu-
 dentalem Sinne:)) so geht der Kreislauf der Funk-
 tionen des Ich, und die innig verkettete Wech-
 selwirkung desselben mit sich selbst. 3.) Auch
 wird hier recht deutlich, was *ideale* Thätigkeit
 heisse, und was *reale*; wie sie unterschieden sey-
 en, und wo ihre Grenze gehe. Das ursprüngli-
 che Streben des Ich ist als Trieb, als lediglich im
 Ich selbst begründeter Trieb betrachtet, *ideal*, und
real zugleich. Die Richtung geht auf das Ich
 selbst, es strebt durch *eigne* Kraft; und auf etwas

auffer dem Ich: aber es ist da nichts zu unterscheiden. Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung *nach aussen* aufgehoben wird, nicht aber die *nach innen*, wird jene ursprüngliche Kraft gleichsam getheilt: und die übrigbleibende in das Ich selbst zurückgehende ist die *ideale*. Die *reale* wird zu ihrer Zeit gleichfalls gesetzt werden. — Und so erscheint denn hier abermals in seinem vollsten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. 4.) Die *ideale* Thätigkeit wird sich bald zeigen, als die *vorstellende*. Die Beziehung des Triebes auf sie ist demnach zu nennen der *Vorstellungstrieb*. Dieser Trieb ist demnach die erste und höchste Aeufferung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz. Und so mußte es sich denn auch nothwendig verhalten, wenn je ein anderer Trieb zum *Bewußtseyn* kommen, im Ich *als Ich* statt finden sollte. 5.) Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, daß alle *theoretische* Gesetze auf *praktische*, und da es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein, und eben dasselbe Gesetz sich gründen; demnach das vollständigste System im ganzen Wesen; es folgt, wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht, und umgekehrt; es erfolgt die absolute Freiheit der Reflexion, und Abstraktion auch in theoretischer Rücksicht, und die Möglichkeit *pflichtmäßig* seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, und von etwas andern abzuziehen, ohne welche gar keine Moral möglich ist.

ist. Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, daß unser Handeln, und Wollen von dem Systeme unfrer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, daß hinwiederum das System unfrer Vorstellungen, von unserm Triebe, und unserm Willen abhängt: und dies ist denn auch die einzige Art ihn gründlich zu widerlegen. — Kurz, es kommt durch dieses System *Einheit*, und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen.)

III.) In dieser Reflexion auf sich selbst nun kann das Ich, als solches, nicht zum Bewußtseyn kommen, weil es seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt wird. Doch aber ist es nunmehr, als Ich, da; es versteht sich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges sich unterscheidet vom leblosen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb seyn kann. — Es ist etwas da, für welches etwas da seyn könne, ohnerachtet es für sich selbst noch nicht da ist. Aber für dasselbe ist nothwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewußtseyn des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich ist, bloß *geföhlt* wird. Ein Zustand, der sich nicht wohl beschreiben, wohl aber fühlen läßt, und in Absicht dessen jeder an sein Selbstgefühl verwiesen werden muß. (Der Philosoph darf nicht in Absicht des *daß*, (denn dies muß unter Voraussetzung eines Ich streng erwiesen seyn), sondern lediglich in Absicht des *was*, jeden an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vor-

handenseyn eines gewissen Gefühls postuliren, heißt nicht gründlich verfahren. In der Zukunft läßt sich dieses Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch sich selbst, sondern durch seine Folgen.)

Hier scheidet sich das lebendige vom leblosen, sagten wir oben. Kraftgefühl ist das Princip alles Lebens; ist der Uebergang vom Tode zum Leben. Dabei, wenn es allein ist, bleibt freilich das Leben noch höchst unvollständig; aber es ist doch schon abgefondert von der todtten Materie.

IV.)

- a.) Diese Kraft wird gefühlt, als etwas *treibendes*: das Ich fühlt sich getrieben, wie gesagt worden, und zwar *hinaus ausser sich selbst* getrieben. (Woher dieses *hinaus*, dieses *ausser sich* herkomme, läßt sich hier noch nicht einsehen, wird aber sogleich klar werden.)
- b.) Gerade wie oben muß dieser Trieb *wirken*, *was er kann*. Die *reale* Thätigkeit bestimmt er nicht, d. i. es entsteht keine Kaufalität auf das Nicht-Ich. Die *ideale*, lediglich vom Ich selbst abhängende, aber *kann* er bestimmen, und *muß* sie bestimmen, so gewiß er ein Trieb ist. — Es geht demnach die ideale Thätigkeit hinaus, und *setzt* etwas, als Objekt des Triebes; als dasjenige, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Kaufalität hätte. — (*Dass* diese Produktion durch die ideale Thätigkeit geschehen müsse, ist erwiesen; *wie* sie möglich seyn werde, läßt sich hier noch gar nicht einsehen, und
- setzt

setzt eine Menge anderer Untersuchungen voraus.)

c.) Diese Produktion, und das handelnde in derselben kommt hier noch gar nicht zum Bewusstseyn; mithin entsteht dadurch noch gar nicht — weder ein *Gefühl* des Objekts des Triebes; ein solches ist überhaupt nicht möglich — noch eine *Anschauung* desselben. Es entsteht daraus gar nichts; sondern es wird hier dadurch nur erklärt, wie das Ich sich fühlen könne, *als getrieben nach irgend etwas unbekanntem*; und der Uebergang zum folgenden wird eröffnet.

V.) Der Trieb sollte *geföhlt* werden, als Trieb, d. i. als etwas, das nicht Kausalität hat. Inwiefern er aber wenigstens zu einer Produktion seines Objekts durch ideale Thätigkeit treibt, hat er allerdings Kausalität, und wird insofern nicht geföhlt, als ein *Trieb*.

Inwiefern der Trieb ausgeht auf reale Thätigkeit, ist er nichts bemerkbares, fühlbares, denn er hat keine Kausalität. Er wird demnach auch insofern nicht geföhlt, als ein Trieb.

Wir vereinigen beides: — es kann kein Trieb geföhlt werden, wenn auf das Objekt desselben nicht ideale Thätigkeit geht; und diese kann darauf nicht gehen, wenn die reale nicht begrenzt ist.

Beides vereinigt giebt die Reflexion des Ich über sich als ein *begrenzt*. Da aber das Ich in dieser Reflexion seiner selbst sich nicht bewusst wird, so ist dieselbe ein bloßes *Geföh*.

Und so ist das Gefühl vollständig deducirt. Es gehört zu ihm ein bis jetzt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft, ein Objekt desselben, das sich gleichfalls nicht äussert, ein Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens; und das ist die Aeusserung des Gefühls, welche deducirt werden sollte.

§. 9.

Das Gefühl muss weiter bestimmt, und begrenzt werden.

I.)

1.) Das Ich fühlt sich nun begrenzt, d. i. es ist begrenzt *für sich selbst*, und nicht etwa, wie schon vorher, oder wie der leblose elastische Körper, bloß für einen Zuschauer ausser sich. Seine Thätigkeit ist *für dasselbe* aufgehoben — *für dasselbe*, sagen wir, denn wir von unserm höhern Gesichtspunkte aus sehen allerdings, daß es durch absolute Thätigkeit ein Objekt des Triebes ausser sich producirt hat, nicht aber das Ich, welches der Gegenstand unsrer Untersuchung ist.

Diese gänzliche Vernichtung der Thätigkeit widerfreitet dem Charakter des Ich. Es muss demnach so gewiss es ein Ich ist, dieselbe, und zwar *für sich*, wiederherstellen, d. h. es muss sich wenigstens in die Lage setzen, daß es sich, wenn auch etwa erst in einer künftigen Reflexion frei, und unbegrenzt setzen könne.

Dieses Wiederherstellen seiner Thätigkeit geschieht, laut unsrer Deduktion desselben, durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge
des

des Wesens des Ich, ohne allen besondern Antrieb. Eine Reflexion auf das reflektirende, als welche die gegenwärtige Handlung sich sogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andre an deren Stelle zu setzen — indem das Ich oben beschriebener maassen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewußtseyn; an die Stelle dieser Handlung soll eine andre treten, die das Bewußtseyn wenigstens möglich mache — geschieht mit absoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr schlechthin weil es handelt.

(Hier geht die Grenze zwischen bloßem Leben, und zwischen Intelligenz, wie oben zwischen Tod, und Leben. Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewußtseyn des Ich. — Durch kein Naturgesetz, und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*. — Darum muß man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen des Materialisten, die Aeufferungen der Vernunft aus Naturgesetzen, zu erklären, ewig unausführbar.)

- 2.) Es ist sogleich klar, daß die geforderte Handlung, die bloß und lediglich durch absolute Spontaneität geschieht, keine andre seyn könne, als eine durch ideale Thätigkeit. Aber jede Handlung, so gewiß sie das ist, hat ein Ob-

Objekt. Die jetzige, die bloß und lediglich im Ich begründet seyn, lediglich allen ihren Bedingungen nach, von ihm abhängen soll, kann nur so etwas zum Objekt haben, was im Ich vorhanden ist. Aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl. Sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl.

Die Handlung geschieht mit absoluter Spontaneität, und ist insofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das Gefühl, d. h. zuförderst, auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, *reflektirende*. — Thätigkeit geht auf Thätigkeit; das in jener Reflexion reflektirende, oder, *das fühlende* wird demnach *gesetzt als Ich*; die Ichheit des in der gegenwärtigen Funktion reflektirenden, das als solches gar nicht zum Bewusstseyn kommt, wird darauf übertragen.

Das Ich ist dasjenige, was sich selbst bestimmt, laut der so eben vorgenommenen Argumentation. Demnach kann das fühlende nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es bloß durch den *Trieb*, demnach durch das Ich, demnach durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist, d. i. lediglich inwiefern es *sich selbst*, und *seine eigne Kraft in sich selbst* fühlt. — Nur das fühlende ist das Ich, und nur der *Trieb*, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich. Was über diese Grenze hinausliegt, — wenn etwas über sie hinausliegt, und wir wissen allerdings, daß etwas, nemlich

nemlich der Trieb *nach außen* über sie hinausliegt — wird ausgeschlossen; und dies ist wohl zu merken, denn das ausgeschlossene wird zu keiner Zeit wieder aufgenommen werden müssen.

Dadurch wird also das *gefühlte* in der gegenwärtigen Reflexion, und für sie — gleichfalls Ich, weil das *fühlende* nur insofern Ich ist, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist, d. i. sich selbst fühlt.

II.) In der gegenwärtigen Reflexion wird das Ich gesetzt als Ich, lediglich inwiefern es *das fühlende*, und *das gefühlte* zugleich ist, und demnach mit sich selbst in Wechselwirkung steht. Es soll als Ich gesetzt werden; es muß demnach auf die beschriebene Weise gesetzt werden.

1.) Das *fühlende* wird gesetzt als *thätig* im Gefühl, inwiefern es ist das reflektirende, und insofern ist in demselben Gefühl das *gefühlte leidend*; es ist Objekt der Reflexion. — Zugleich wird das *fühlende* gesetzt *als leidend* im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als *getrieben*, und insofern ist das *gefühlte* oder der Trieb *thätig*; er ist das *treibende*.

2.) Dies ist ein Widerspruch, der vereinigt werden muß, und der sich nur auf folgende Weise vereinigen läßt. — Das *fühlende* ist *thätig* in Beziehung auf das *gefühlte*; und in dieser Rücksicht ist es *nur* *thätig*. (Dass es zur Reflexion *getrieben* ist, kommt in ihr nicht zum Bewußtseyn; es wird auf den Reflexionstrieb —

zwar

zwar in unfreier philosophischer Untersuchung, nicht aber im ursprünglichen Bewußtseyn — gar nicht Rücksicht genommen. Er fällt in das, was Gegenstand des fühlenden ist, und wird in der Reflexion über das Gefühl nicht unterschieden.) Nun aber soll es doch auch *leidend* seyn, in Beziehung auf einen Trieb. Dies ist dernach aussen, von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. (Nun ist es in dieser Funktion allerdings thätig, aber gerade wie vorher auf sein Leiden, wird auf diese seine Thätigkeit nicht reflektirt. Für *sich* selbst, in der Reflexion über sich, handelt es gezwungen, ohnerachtet dies ein Widerspruch zu seyn scheint, der sich aber zu seiner Zeit auflösen wird. Daher der gefühlte Zwang etwas als wirklich vorhanden zu setzen.)

- 3.) Das *gefühlte* ist *thätig* durch den Trieb auf das reflektirende zur Reflexion. Es ist in der gleichen Beziehung auf das reflektirende auch *leidend*, denn es ist Objekt der Reflexion. Auf das letztere aber wird nicht reflektirt, weil das Ich gesetzt ist, als Eins, und eben dasselbe, als *sich fühlend*, und auf die Reflexion, als solche, nicht wieder reflektirt wird. Das Ich wird demnach leidend gesetzt in einer andern Beziehung; nemlich inwiefern es *begrenzt* ist, und insofern ist das begrenzende ein Nicht-Ich. (Jeder Gegenstand der Reflexion ist nothwendig begrenzt; er hat eine bestimmte Quantität. Aber in und beim

beim Reflektiren wird diese Begrenzung nie von der Reflexion selbst abgeleitet, weil insofern auf dieselbe nicht reflektirt wird.)

4.) Beides soll Ein und eben dasselbe Ich seyn, und als solches gesetzt werden. Dennoch wird das eine betrachtet, als thätig in Beziehung auf das Nicht-Ich; das andre als leidend in der gleichen Beziehung. Dort producirt durch ideale Thätigkeit das Ich ein Nicht-Ich; hier wird es durch dasselbe begrenzt.

5.) Der Widerspruch ist leicht zu vereinigen. Das producirende Ich wurde selbst als *leidend* gesetzt, so auch das gefühlte in der Reflexion. Das Ich ist demnach *für sich selbst* in Beziehung auf das Nicht-Ich immer *leidend*, wird seiner Thätigkeit sich gar nicht bewußt, noch wird auf dieselbe reflektirt. — Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird.

(Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. — Etwas, das lediglich durch *die Beziehung eines Gefühls* möglich wird, ohne daß das Ich *seiner Anschauung derselben* sich bewußt wird, noch bewußt werden kann, und *das daher gefühlt zu seyn scheint*, wird geglaubt.

An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich findet lediglich *ein Glaube* statt.)

§. 10.

Der Trieb selbst muß gesetzt, und bestimmt werden.

So wie wir jetzt das Gefühl bestimmt, und erklärt haben, eben so muß auch der Trieb bestimmt werden, weil er mit dem Gefühle zusammenhängt. Durch diese Erklärung kommen wir weiter, und gewinnen Feld innerhalb des praktischen Vermögens.

- 1.) Der Trieb wird gesetzt, heißt bekanntermaassen: das Ich reflektirt über denselben. Nun kann das Ich nur über sich selbst, und dasjenige, was für dasselbe, und in ihm ist, was gleichsam demselben zugänglich ist, reflektiren. Demnach muß der Trieb schon etwas im Ich, und zwar, *inwiefern es durch die so eben aufgezeigte Reflexion schon als Ich gesetzt ist*, bewirkt, — sich in demselben dargestellt haben.
- 2.) Das fühlende ist als Ich gesetzt. Dieses wurde durch den gefühlten ursprünglichen Trieb bestimmt, aus sich selbst herauszugehen, und wenigstens durch ideale Thätigkeit etwas zu produciren. Nun aber geht der ursprüngliche Trieb gar nicht auf bloße ideale Thätigkeit, sondern auf *Realität* aus; und das Ich ist durch ihn daher bestimmt zur Hervorbringung *einer Realität außer sich*. — Dieser Bestimmung nun kann es keine Genüge thun, weil das Streben nie Kausalität haben, sondern das Gegenstreben des Nicht-Ich ihm das Gleichgewicht halten soll. Es wird demnach, inwiefern es bestimmt ist durch den Trieb, *beschränkt durch das Nicht-Ich*.

3.) Im

- 3.) Im Ich ist die immer fortdauernde Tendenz: über sich selbst zu reflektiren, sobald die Bedingung aller Reflexion — eine Begrenzung — eintritt. Diese Bedingung tritt hier ein; das Ich muß demnach nothwendig über diesen seinen Zustand reflektiren. — In dieser Reflexion nun vergißt das reflektirende sich selbst, wie immer, und sie kommt daher nicht zum Bewußtseyn. Ferner geschieht sie auf einen bloßen Antrieb, es ist demnach in ihr nicht die geringste Aeufferung der Freiheit, und sie wird, wie oben, ein bloßes Gefühl. Es ist nur die Frage: Was für ein Gefühl?
- 4.) Das Objekt dieser Reflexion ist das Ich, das getriebne, mithin idealiter in sich selbst thätige Ich; getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkühr, und Spontaneität. — Aber diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Objekt, welches dasselbe nicht *realisiren* kann, als Ding, noch auch *darstellen*, durch ideale Thätigkeit. Es ist demnach eine Thätigkeit, die gar kein Objekt hat, aber dennoch *unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht*, und die bloß *geföhlt* wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein *Sehnen*; einen Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloß durch ein *Bedürfnis*, durch ein *Misbehagen*, durch eine *Leere*, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? — offenbart. — Das Ich föhlt in sich ein Sehnen; es föhlt sich bedürftig.
- 5.) Beide Geföhle, das jetzt abgeleitete des *Sehnens*, und das oben aufgezeigte der *Begrenzung*, und des
Zwan-

Zwanges müssen unterschieden, und auf einander bezogen werden. — Denn der Trieb soll bestimmt werden; nun offenbart sich der Trieb durch ein gewisses *Gefühl*, demnach ist dieses Gefühl zu bestimmen; das kann aber lediglich bestimmt werden durch ein Gefühl andrer Art.

- 6.) Wenn im ersten Gefühle das Ich nicht beschränkt wäre, würde im zweiten kein *bloßes Sehnen* vorkommen, sondern *Kausalität*; denn das Ich könnte dann etwas außer sich hervorbringen, und sein Trieb wäre nicht darauf eingeschränkt, das Ich selbst bloß innerlich zu bestimmen. Umgekehrt, wenn das Ich sich nicht als *sehnd* fühlte, so könnte es sich nicht als *beschränkt* fühlen, da lediglich durch das Gefühl des Sehns das Ich aus sich selbst herausgeht — lediglich durch dieses Gefühl im Ich und für das Ich erst etwas, das außer ihm seyn soll, gesetzt wird.

(Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst* — *außer sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm selbst* eine *Außenwelt*.)

- 7.) Beide sind demnach synthétisch vereinigt, eins ist ohne das andre nicht möglich. Keine Begrenzung, kein Sehnen, kein Sehnen, keine Begrenzung. — Beide sind einander auch vollkommen entgegengesetzt. Im Gefühl der Begrenzung wird das Ich lediglich als *leidend*, in dem des Sehns auch als *thätig* gefühlt.

8.) Bei-

8.) Beide gründen sich auf den Trieb, und zwar auf *einen, und eben denselben* Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht - Ich begrenzten, und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich bestimmt das Reflexions - Vermögen, und dadurch entsteht das Gefühl eines Zwanges. Derselbe Trieb bestimmt das Ich durch ideale Thätigkeit aus sich herauszugehen, und etwas außer sich hervorzubringen; und da das Ich in dieser Absicht eingeschränkt wird, so entsteht dadurch *ein Sehnen*, und durch das dadurch in die Nothwendigkeit des Reflektirens gesetzte Reflexions - Vermögen *ein Gefühl des Sehens*. — Es ist die Frage, wie ein und eben derselbe Trieb ein entgegengesetztes hervorbringen könne. Lediglich durch die Verschiedenheit der Kräfte, an welche er sich richtet. In der ersten Funktion richtet er sich lediglich an das bloße Reflexionsvermögen, das nur auffasst, was ihm gegeben ist; in der zweiten an das absolute, freie, im Ich selbst begründete Streben, welches auf Erschaffen ausgeht, und durch ideale Thätigkeit wirklich erschafft; nur daß wir bis jezt kein — Produkt noch nicht kennen, noch vermögend sind, es zu erkennen.

9.) Das Sehnen ist demnach die *ursprüngliche, völlig unabhängige* Aeußerung des im Ich liegenden Strebens. *Unabhängig*, weil es auf gar keine Einschränkung Rücksicht nimmt, noch dadurch aufgehoben wird. (Diese Bemerkung ist wichtig; denn es wird sich einst zeigen, daß dieses Sehnen das

U

Ve

Vehikul aller praktischen Gefetze fey; und dafs fie allein daran zu erkennen find, ob fie fich von ihm ableiten laffen, oder nicht.)

- 10.) Im Sehnen entfteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches feinen Grund in einem Nicht-Ich haben muß. Das Objekt des Sehnen (dasjenige welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Kaufalität hätte, und welches man vorläufig das *Ideal* nennen mag) ift dem Streben des Ich völlig angemessen, und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich, gefetzt werden könnte, (und auch wohl wird gefetzt werden) ift demfelben widerftreitend. Beide Objekte find demnach einander felbft entgegengefetzt.
- 11.) Indem im Ich kein Sehnen feyn kann, ohne Gefühl des Zwanges, und umgekehrt, ift das Ich in beiden fynthetifch vereinigt, ein und eben dafelbe Ich. Dennoch ift es in beiden Beftimmungen offenbar in Widerftreit mit fich felbft verfezt; *begrenzt*, und *wibegrenzt*, *endlich* und *unendlich* zugleich. Diefes Widerfpruch muß gehoben werden, und wir gehen jezt daran, ihn deutlicher auseinander zu fetzen, und befriedigend zu löfen.
- 12.) Das Sehnen geht, wie gefagt, darauf aus, etwas aufter dem Ich wirklich zu machen. Das vermag es nicht; das vermag überhaupt, fo viel wir einfehen, das Ich in keiner feiner Beftimmungen. — Dennoch muß diefer nach auffen gehende Trieb wirken, was er kann. Aber er kann
wir-

wirken auf die ideale Thätigkeit des Ich, dieselbe bestimmen, aus sich herauszugehen, und etwas zu produciren. — Ueber dieses Vermögen der Produktion ist hier nicht zu fragen; dasselbe wird sogleich genetisch deducirt werden; wohl aber ist folgende Frage, die sich jedem, der mit uns fortdenkt, aufdringen muß, zu beantworten. Warum machten wir doch diese Folgerung, ungeachtet wir ursprünglich von einem Triebe nach außen ausgegangen sind, nicht eher? Die Antwort hierauf ist folgende: Das Ich kann sich *für sich selbst gültig* (denn davon allein ist hier die Rede, und für einen möglichen Zuschauer haben wir schon oben diese Folgerung gemacht) nicht *nach außen* richten, ohne sich selbst erst begrenzt zu haben; denn bis dahin giebt es weder ein Innen, noch ein Außen für dasselbe. Diese Begrenzung seiner selbst geschah durch das deducirte *Selbstgefühl*. Dann kann es sich eben so wenig nach außen richten, wenn nicht die Außen-Welt sich ihm *in ihm selbst* auf irgend eine Art offenbart. Dies aber geschieht erst durch das Sehnen.

- 23.) Es fragt sich, *wie*, und *was* die durch das Sehnen bestimmte ideale Thätigkeit des Ich produciren werde? — Im Ich ist ein bestimmtes Gefühl der Begrenzung = X. — Im Ich ist ferner ein auf Realität ausgehendes Sehnen. Aber Realität äußert sich für das Ich nur durchs Gefühl: also das Sehnen geht auf ein Gefühl aus. Nun ist das Gefühl X. nicht das erlebte Gefühl; denn dann *fühlte* das Ich sich nicht *begrenzt*, und nicht *sehnd*; und *fühlte* sich

überhaupt gar nicht; — sondern vielmehr das entgegengesetzte Gefühl — X. Das Objekt, welches vorhanden seyn müßte, wenn das Gefühl — X. im Ich statt finden sollte, und welches wir selbst — X. nennen wollen, müßte producirt werden. Dies wäre das Ideal. — Könnte nun entweder das Objekt X. (Grund des Gefühls der Beschränkung X.) selbst gefühlt werden, so wäre durch bloße Gegensetzung das Objekt — X. leicht zu setzen. Aber dies ist unmöglich, weil das Ich nie ein Objekt fühlt, sondern nur sich selbst; das Objekt aber lediglich produciren kann durch ideale Thätigkeit. — Oder könnte etwa das Ich das Gefühl — X. selbst in sich erregen, so wäre es vermögend beide Gefühle selbst unmittelbar unter sich zu vergleichen, ihre Verschiedenheit zu bemerken, und sie in Objekten, als den Gründen derselben, darzustellen. Aber das Ich kann kein Gefühl in sich erregen; sonst hätte es Kausalität, die es doch nicht haben soll. (Dies greift ein in den Satz der theoretischen Wissenschaftslehre: das Ich kann sich nicht selbst begrenzen.) — Die Aufgabe ist demnach keine geringere, als das unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches sich weiter auch gar nicht bestimmen läßt, auf das Objekt des ganz entgegengesetzten Sehens geschlossen werde: das das Ich bloß nach Anleitung des ersten Gefühls durch ideale Thätigkeit es hervorbringe.

- 14.) Das Objekt des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles; das des Sehens hat keine Realität,
aber

aber es soll sie zufolge des Sehnsens haben, denn dasselbe geht aus auf Realität. Beide sind einander entgegengesetzt, weil durch das eine das Ich sich begrenzt fühlt, nach dem andern strebt, um aus der Begrenzung herauszugehen. Was das Eine ist, ist nicht das andre. Soviel, und weiter nichts, läßt vor jetzt sich von beiden sagen.

15.) Wir gehen tiefer ein in die Untersuchung. — Das Ich hat nach obigem durch freie Reflexion über das Gefühl sich gesetzt als Ich, nach dem Grundsatze: das sich selbst setzende, das, was bestimmend, und bestimmt zugleich ist, ist das Ich. — Das Ich hat demnach in dieser Reflexion, (welche sich als Selbstgefühl äußerte) sich selbst *bestimmt*, völlig umschrieben, und begrenzt. Es ist in derselben *absolut bestimmend*.

16.) An diese Thätigkeit richtet sich der nach aussen gehende Trieb, und wird daher in dieser Rücksicht ein Trieb zum *Bestimmen*, zum *Modificiren* eines Etwas auffer dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt schon gegebenen Realität. — Das Ich war das bestimmte, und bestimmende zugleich. Es wird durch den Trieb nach aussen getrieben, heisst: es soll das *bestimmende* seyn. Alles Bestimmen aber setzt einen bestimmbaren Stoff voraus. — Das Gleichgewicht muß gehalten werden; also die Realität bleibt immerfort was sie war, *Realität*, etwas auf das Gefühl beziehbares; es ist für sie als solche, als bloßer, *Stoff*, gar keine Modifikation denkbar, als die Vernichtung, und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Daseyn ist

Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb seyn, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens. Mithin geht der im Ich sich äuffernde Trieb gar nicht auf *Stoff* überhaupt, sondern auf eine gewisse *Bestimmung des Stoffes*. (Man kann nicht sagen: *verschiedner Stoff*. Die Stoffheit, Materialität ist schlechthin einfach; sondern *Stoff mit verschiednen Bestimmungen*.)

- 17.) Diese Bestimmung durch den Trieb ist es, welche gefühlt wird, als ein *Sehnen*. Das Sehnen geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffs, als eines solchen, sondern auf Modifikation desselben.
- 18.) Das *Gefühl* des Sehnsens war nicht möglich, ohne Reflexion auf die Bestimmung des Ich durch den aufgezeigten Trieb, wie sich von selbst versteht. Diese Reflexion war nicht möglich, ohne *Begrenzung* des Triebes, und zwar ausdrücklich des Triebes nach Bestimmung, welcher allein sich im Sehnen äuffert. Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt. Es fragt sich, was das für ein Gefühl seyn möge, durch welches der *Trieb des Bestimmens*, als begrenzt, gefühlt wird.
- 19.) Alles Bestimmen geschieht durch ideale Thätigkeit. Es müfte demnach, wenn das geforderte Gefühl möglich seyn soll, durch diese ideale Thätigkeit schon ein Objekt bestimmt worden seyn, und diese Handlung des Bestimmens müfte sich auf das Gefühl beziehen. — Hierbei entstehen folgende Fragen: 1.) wie soll die ideale Thätigkeit zur

zur

zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Bestimmens kommen? 2) wie soll dieses Bestimmen sich auf das Gefühl beziehen können?

Auf die erste antworten wir: es ist schon *oben* eine Bestimmung der idealen Thätigkeit des Ich durch den Trieb, der beständig wirken muß, so viel erkannt, aufgezeigt worden. Durch sie muß zufolge dieser Bestimmung *zuerst der Grund der Begrenzung*, als übrigens durch sich selbst völlig bestimmtes Objekt, *gesetzt* worden seyn; welches Objekt aber eben darum nicht zum Bewusstseyn kommt, noch kommen kann. Dann ist so eben ein Trieb im Ich nach bloßer Bestimmung angegeben worden; und ihm zufolge muß die ideale Thätigkeit *vor* erste wenigstens streben, darauf ausgehen, das gesetzte Objekt zu *bestimmen*. — Wir können nicht sagen, *wie* das Ich zufolge des Triebes das Objekt bestimmen solle; aber wir wissen wenigstens soviel, daß es nach diesem im Innersten seines Wesens gegründeten Triebe das *bestimmende*, das im Bestimmen *bloß, lediglich, und schlechthin thätige* seyn solle. Kann nun, selbst wenn wir von dem schon bekannten Gefühle des *Sehnens* abstrahiren, dessen Anwesenheit allein schon über unsre Frage entscheidet — kann, sage ich, dieser Bestimmungstrieb, nach reinen Gründen a priori, Kausalität haben, befriedigt werden, oder nicht? Auf seine Begrenzung gründet sich die Möglichkeit eines Sehens; auf dessen Möglichkeit die Möglichkeit eines Gefühls, auf dieses — Leben, Bewusstseyn, und geistiges Da-

seyen überhaupt. Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewifs das Ich Ich ist, keine Kaufalität. Davon aber kann, eben so wenig wie oben bei'm Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm selbst liegen, denn dann wäre er kein Trieb: mit hin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, *sich selbst zu bestimmen*, in einer Wirksamkeit desselben, die völlig unabhängig von dem Ich, und seinem Triebe ist, *ihren Weg geht*, und nach *ihren* Gesetzen sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet.

Ist demnach ein Objekt, und sind Bestimmungen desselben an sich, d. i. durch die eigne innere Wirksamkeit der Natur hervorgebrachte (wie wir indeffen hypothetisch annehmen, *für das Ich* aber sogleich realisiren werden :) ist ferner die ideale (anschauende) Thätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, wie wir erwiesen haben, so wird und muß das Ich das Objekt bestimmen. Es wird in dieser Bestimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu bestimmen; es steht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch dasselbe, durch die wirkliche Beschaffenheit des Dinges begrenzt, dasselbe in höherm oder niederem Grade *nicht* nach dem Triebe bestimmen zu können.

Durch diese Beschränkung des Triebes wird das Ich begrenzt; es entsteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens, und auf die gleiche Art ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den *Stoff*, sondern
durch

durch die Beschaffenheit des Stoffes ist. Und so ist denn auch zugleich die zweite Frage, wie die Beschränkung des Bestimmens sich auf das Gefühl beziehen möge, beantwortet.

20.) Wir erörtern weiter, und beweisen schärfer das so eben gesagte.

a.) Das Ich bestimmte sich selbst durch absolute Spontaneität, wie oben gezeigt worden. Diese Thätigkeit des Bestimmens ist es, an welche der gegenwärtig zu untersuchende Trieb sich wendet, und sie nach außen treibt. Wollen wir die Bestimmung der Thätigkeit durch den Trieb gründlich kennen lernen, so müssen wir vor allen Dingen *sie selbst* gründlich kennen.

b.) Sie war im Handeln bloß und lediglich *reflektirend*. Sie bestimmte das Ich, wie sie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; sie war, könnte man sagen, bloß *bildend*. Der Trieb kann nicht, noch soll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht ist: er treibt sie demnach lediglich zum Nachbilden dessen, was da ist, so wie es da ist; zur bloßen Anschauung, keinesweges aber zum Modificiren des Dinges durch reale Wirklichkeit. Es soll nur im Ich eine Bestimmung hervorgebracht werden, wie sie im Nicht-Ich ist.

c.) Dennoch aber mußte das über sich selbst reflektirende Ich in *einer* Rücksicht den Maas-

Maasstab des Reflektirens in sich selbst haben. Es ging nemlich auf das, was (*realiter*) *bestimmt und bestimmend zugleich* war, und setzte es als Ich. Dafs ein solches da war, hing nicht von ihm ab, inwiefern wir es blofs, als reflektirend betrachten. Aber warum reflektirte es nicht auf weniger, auf das bestimmte allein, oder auf das bestimmende allein? warum nicht auf mehr? warum dehnte es den Umfang seines Gegenstandes nicht aus? Davon konnte der Grund auch schon darum nicht aufer ihm liegen, weil die Reflexion mit absoluter Spontaneität geschah. Es mufte demnach das, was zu jeder Reflexion gehört, die Begrenzung desselben, lediglich in sich selbst haben. — Dafs es so war, geht auch aus einer anderen Betrachtung hervor. Das Ich sollte gesetzt werden. Das „bestimmt und bestimmend zugleich“, wurde als Ich gesetzt. Diesen Maasstab hatte das reflektirende in sich selbst, und brachte ihn mit zur Reflexion hinzu; denn es selbst, *indem es durch absolute Spontaneität reflektirt*, ist das bestimmende und bestimmte zugleich.

Hat etwa das reflektirende auch für die Bestimmung des Nicht-Ich ein solches inneres Gesetz der Bestimmung, und welches?

Diese Frage ist leicht zu beantworten, aus den schon oben angeführten Gründen. Der

Trieb

Trieb geht auf das reflektirende Ich, so wie es ist. Er kann demselben nichts geben, oder nehmen, sein inneres Gesetz der Bestimmung bleibt das gleiche. Alles, was Gegenstand seiner Reflexion, und seines (*idealen*) Bestimmens seyn soll, muß (*realiter*) „bestimmt und bestimmendes zugleich, seyn; so auch das zu bestimmende Nicht-Ich. Das subjektive Gesetz der Bestimmung ist daher dieses, *dass etwas bestimmtes und bestimmendes zugleich, oder durch sich selbst bestimmt sey*: und der Bestimmungstrieb geht darauf aus, es so zu finden, und ist nur unter dieser Bedingung zu befriedigen. — Er verlangt *Bestimmtheit*, vollkommene *Totalität* und *Ganzheit*, welche lediglich in diesem Merkmale besteht. Was, *inwiefern es bestimmtes ist*, nicht auch zugleich *das bestimmende* ist, ist insofern *bewirktes*; und dieses bewirkte wird, als etwas *fremdartiges*, vom Dinge ausgeschlossen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgefordert, und aus *etwas andern* erklärt. Was, *inwiefern es bestimmend ist*, nicht zugleich *das bestimmte* ist, ist insofern *Ursache*, und das Bestimmen wird auf *etwas anderes* bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion gesetzten Sphäre ausgeschlossen. Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen

gen auf die Dinge; und diese Bemerkung ist wichtig.

(Die gemeinsten Beispiele dienen zur Erläuterung. Warum ist süß, oder bitter, roth, oder gelb u. s. f. eine einfache Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere — oder warum ist es überhaupt eine für sich bestehende Empfindung, und nicht bloß ein Bestandtheil einer andern? Davon muß doch offenbar im Ich, für welches es eine einfache Empfindung ist, der Grund liegen; in ihm muß daher a priori ein Gesetz der Begrenzung überhaupt seyn.)

d.) Der Unterschied des Ich, und Nicht-Ich, bleibt bei dieser Gleichheit des Bestimmungsgesetzes immer. Wird über das Ich reflektirt, so ist auch das reflektirende, und reflektirte gleich, eins und eben dasselbe, bestimmt, und bestimmend: wird über das Nicht-Ich reflektirt, so sind sie entgegengesetzt; denn das reflektirende ist, wie sich von selbst versteht, immer das Ich.

e.) Hier ergiebt sich zugleich der strenge Beweis, daß der Bestimmungstrieb nicht auf reale Modifikation, sondern lediglich auf ideales Bestimmen, Bestimmen für das Ich, Nachbilden, ausgehe. Dasjenige, was Objekt desselben seyn kann, muß realiter vollkommen durch sich selbst bestimmt seyn, und da bleibt für eine reale Thätigkeit des Ich nichts übrig, vielmehr stünde eine solche mit der Bestimmung des Triebes in offenbarem

rem

rem Widerspruche. Wenn das Ich realiter modificirt, so ist nicht gegeben, was gegeben seyn sollte.

21.) Es fragt sich nur, wie, und auf welche Weise dem Ich das bestimmbare gegeben werden solle; und durch die Beantwortung dieser Frage kommen wir abermals tiefer in den synthetischen Zusammenhang der hier aufzuzeigenden Handlungen hinein.

Das Ich reflektirt über sich, als das bestimmte und bestimmende zugleich, und begrenzt sich insofern, (es geht gerade so weit, als das bestimmt und bestimmende geht:) aber es ist keine *Begrenzung* ohne ein *Begrenzendes*. Dieses begrenzende, dem Ich entgegenzusetzende kann nicht etwa, wie in der Theorie postulirt wird, durch die ideale Thätigkeit producirt werden, sondern es muß dem Ich gegeben seyn, in ihm liegen. So etwas findet sich nun allerdings im Ich vor, nemlich dasjenige, was in dieser Reflexion ausgeschlossen wird, wie oben gezeigt worden. — Das Ich setzt sich nur insofern als Ich, inwiefern es ist das *bestimmte, und bestimmende*, aber es ist beides nur in idealer Rücksicht. Sein Streben nach realer Thätigkeit aber ist begrenzt; ist insofern gesetzt, als innere, eingeschlossene, sich selbst bestimmende Kraft (d. i. bestimmt und bestimmend zugleich,) oder, da sie ohne Aeufferung ist, intensiver Stoff. Auf ihn wird reflektirt, als solchen; so wird er demnach durch die Gegensetzung nach außen getragen, und das an sich, und ursprünglich *subjektive* in ein *objektives* verwandelt.

a.) Hier

a.) Hier wird ganz deutlich, woher das Geſez: das Ich kann ſich nicht als beſtimmt ſetzen, ohne ſich ein Nicht- Ich entgegenzuſetzen, entſtehe. — Nämlich wir hätten, nach jenem nun ſattſam bekannten Geſetze gleich anfangs ſo folgern können: ſoll das Ich ſich beſtimmen, ſo muß es ſich nothwendig etwas entgegenſetzen; aber da wir hier im praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre ſind, und daher allenthalben auf Trieb, und Gefühl aufmerken müſſen, hatten wir dieſes Geſez ſelbſt von einem Triebe abzuleiten. — Der Trieb, der urſprünglich nach außen geht, wirkt was er kann, und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigſtens auf ideale, die ihrer Natur nach gar nicht eingeſchränkt werden kann, und treibt ſie nach außen. Daher entſteht die Gegenſetzung; und ſo hängen durch den Trieb, und im Triebe zuſammen alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns, und insbeſondere auch das Bewußtſeyn des Ich, und Nicht- Ich.

b.) Das ſubjektive wird in ein objektives verwandelt; und umgekehrt, alles objektive iſt urſprünglich ein ſubjektives. — Ein völlig paſſendes Beiſpiel kann nicht angeführt werden; denn es iſt hier von einem *beſtimmten überhaupt*, das weiter auch gar nichts iſt, denn ein Beſtimmtes, die Rede; und ein ſolches kann gar nicht im Bewußtſeyn vorkommen, wovon wir den Grund bald ſehen werden. Jedes beſtimmte, ſo gewiß es im Bewußtſeyn vorkommen ſoll,

folll, ist nothwendig ein *besonderes*. Durch Beispiele von der letztern Art aber läßt sich die oben gefchehne Behauptung ganz klar im Bewußtseyn nachweisen.

Es sey z. B. etwas *süßs, sauer, roth, gelb*, oder dergl. Eine solche Bestimmung ist offenbar etwas lediglich *subjektives*; und wir hoffen nicht, daß irgend jemand, der diese Worte nur versteht, das ablängnen werde. Was süßs oder sauer, roth oder gelb sey, läßt sich schlechthin nicht beschreiben, sondern bloßs fühlen, und es läßt sich durch keine Beschreibung dem andern mittheilen, sondern ein jeder muß den Gegenstand auf sein eignes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Kenntnißs meiner Empfindung in ihm entstehen soll. Man kann nur sagen: *in mir ist die Empfindung des bittern, des süßsen, u. f. f. und weiter nichts*. — Dann aber, gesetzt auch der andre bezieht den Gegenstand auf sein Gefühl; woher wißt ihr denn auch, daß die Kenntnißs *eurer* Empfindung dadurch in ihm entstehe, daß er gleichförmig mit euch empfinde? Woher wißt ihr, daß z. B. der Zucker gerade denjenigen Eindruck auf den Geschmak desselben mache, den er auf den eurigen macht? Zwar nennt ihr dasjenige, was in euch entsteht, wenn ihr Zucker eßt, *süßs*, und er, und alle eure Mitbürger nennen es mit euch auch *süßs*; aber dieses Einverständnißs ist lediglich in den Worten. Woher wißt ihr denn aber, daß was ihr beide *süßs* nennt, ihm gerade das ist, was es euch ist? Darüber läßt in Ewigkeit sich nichts ausmachen; die Sache liegt im Gebiete des lediglich subjektiven, und ist gar nicht objektiv. Erst mit der Synthesis des Zuckers,
und

und einem bestimmten, *an sich subjektiven*, aber lediglich *durch seine Bestimmtheit überhaupt* objektiven Geschmacke geht die Sache über auf das Feld der Objektivität. — Von solchen lediglich subjektiven Beziehungen auf das Gefühl geht alle unfre Erkenntniß aus; ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich.

Diese Bestimmung *eurer selbst* nun übertragt ihr sogleich auf etwas *ausser euch*; was eigentlich Accidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das außer euch seyn soll, (genöthigt durch Gesetze, die in der Wissenschaftslehre zur Genüge aufgestellt worden sind) *eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet seyn, und denselben ausfüllen soll*. Dafs dieser Stoff selbst wohl nur etwas in euch vorhandnes, lediglich subjektives seyn möge, darüber sollte euch wenigstens ein Verdacht schon längst entstanden seyn, daher, weil ihr ohne weiteres, ohne dafs etwa ein neues Gefühl von jenem Stoffe hinzukomme, etwas eurem eignen Geständnisse nach lediglich subjektives darauf zu übertragen vermögt; weil ferner ein solcher Stoff, ohne ein darauf zu übertragendes subjektives für euch gar nicht da ist, und er daher für euch weiter auch gar nichts ist, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden subjektiven, dessen ihr bedürftet. — Indem ihr das subjektive darauf übertraget, ist er ohne Zweifel in euch, und für euch da. Wäre er nun ursprünglich außer euch da, und von aussen für die Möglichkeit der Synthesis, die ihr vorzunehmen habt, in euch gekommen, so müßte er etwa durch *die Sinne* in euch gekommen seyn. Aber die Sinne liefern uns bloß ein subjektives,

tives,

tives, von der Art des oben aufgezeigten; der Stoff, als solcher, fällt keinesweges in die Sinne, sondern kann nur durch produktive Einbildungskraft entworfen, oder gedacht werden. Gesehen wird er doch wohl nicht, noch gehört, noch geschmeckt, noch gerochen; aber er fällt in den Sinn des Gefühls (tactus), möchte vielleicht ein im Abstrahiren ungeübter einwerfen. Aber dieser Sinn kündigt sich doch nur durch die Empfindung eines Widerstandes, eines Nichtkönnens an, das subjektiv ist; *das Widerstehende* wird doch hoffentlich nicht *geföhlt*, sondern nur *geschlossen*. Er geht nur auf die Oberfläche, und diese kündigt sich immer durch irgend ein subjektives an, das sie z. B. rauh oder gelind, kalt oder warm, hart oder weich, u. dergl. ist; nicht aber in das Innere des Körpers. Warum verbreitet ihr denn zuörderst diese Wärme, oder Kälte, die ihr föhlt (zusammt der Hand, mit welcher ihr sie föhlt) über eine ganz breite Fläche, und setzet sie nicht in einen einzigen Punkt? Dann, wie kommt ihr denn dazu, noch ein Inneres des Körpers zwischen den Flächen anzunehmen, das ihr doch nicht föhlt? Dies geschieht offenbar durch die produktive Einbildungskraft. — Döch haltet ihr diesen Stoff für etwas objektives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandenseyn desselben übereinkommt, und übereinkommen müsst, da sich die Produktion desselben auf ein allgemeines Gesetz aller Vernunft gründet.

22.) Der Trieb war gerichtet an die über sich selbst reflektirende, sich selbst *als Ich* bestimmende Thätigkeit desselben, *als solche*. Es liegt demnach ausdrücklich in der Bestimmung durch ihn, das

X

das

das Ich es seyn solle, welches das Ding bestimmt — demnach, daß das Ich über sich selbst in diesem Bestimmen reflektiren solle. Es muß reflektiren, d. i. sich als das bestimmende setzen. — (Wir werden zu dieser Reflexion zurückkommen. Hier betrachten wir sie bloß, als ein Hilfsmittel, um in unfrer Untersuchung weiter vorzurücken.)

25.) Die Thätigkeit des Ich ist Eine, und sie kann nicht zugleich auf mehrere Objekte gehen. Sie sollte das Nicht-Ich, das wir X. nennen wollen, bestimmen. Das Ich soll jezt in diesem Bestimmen durch die gleiche Thätigkeit, wie sich versteht, auf sich selbst reflektiren. Dies ist nicht möglich, ohne daß die Handlung des Bestimmens (des X.) abgebrochen werde. Die Reflexion des Ich über sich selbst geschieht mit absoluter Spontaneität, mithin auch das Abbrechen. Das Ich bricht die Handlung des Bestimmens ab, durch absolute Spontaneität.

24.) Das Ich ist demnach im Bestimmen beschränkt, und daraus entsteht ein Gefühl. Es ist beschränkt, denn der Trieb des Bestimmens ging nach außen ohne alle Bestimmung, d. i. in das Unendliche. — Er hatte überhaupt die Regel in sich, über das realiter durch sich selbst bestimmte, als Eins, und eben dasselbe zu reflektiren; aber kein Gesetz, daß dasselbe — daß in unserm Falle X. — gehen sollte bis B. oder bis C. u. f. f. Jezt ist dieses Bestimmen abgebrochen in einem bestimmten Punkte, den wir C. nennen wollen. (Was dies für

für eine Begrenzung sey, lasse man indessen an seinen Ort gestellt; hüte sich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es ist von einer Begrenzung der Intension die Rede, z. B. von dem, was das süße vom sauren, u. dergl. scheidet.) Also es ist *eine Beschränkung* des Bestimmungstriebes da, als die Bedingung eines Gefühls. Es ist ferner *eine Reflexion* darüber da, als die andere Bedingung desselben. Denn indem die freie Thätigkeit des Ich das Bestimmen des Objekts abbricht, geht sie auf das Bestimmen, und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewußt; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeschrieben. — Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die *Bestimmtheit* des Dinges, oder ein Gefühl eines *bestimmten, einfachen*.

25.) Wir beschreiben jetzt die Reflexion, welche an die Stelle des abgebrochenen, und durch ein Gefühl als abgebrochen sich verrathenden Bestimmens tritt. — In ihr soll das Ich sich als Ich, d. i. als das in der Handlung sich selbst bestimmende setzen. Es ist klar, daß das, als Produkt des Ich gesetzte nichts anders seyn könne, als eine Anschauung von X. ein Bild desselben, keinesweges aber X. selbst, wie aus theoretischen Grundsätzen, und selbst aus dem oben gefagten erhellet. Es wird gesetzt als Produkt des Ich in seiner Freiheit, heißt: es wird als *zufällig* gesetzt, als ein solches, das nicht nothwendig so seyn müste, wie

es ist, sondern auch anders seyn könnte. — Würde das Ich seiner Freiheit im Bilden (dadurch daß es auf die gegenwärtige Reflexion selbst wieder reflektirte) sich bewußt, so würde das Bild gesetzt als zufällig *in Beziehung auf das Ich*. Eine solche Reflexion findet nicht statt; es muß demnach zufällig gesetzt werden *in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich*, das uns bis jezt noch gänzlich unbekannt ist. Wir erörtern dies hier im Allgemeinen gefagte vollständig.

X. mußte, um dem Gesetze der Bestimmung angemessen zu seyn, durch sich selbst bestimmt (bestimmt und bestimmend zugleich) seyn. Dies nun ist es laut unsers Postulats. Nun soll X. ferner, vermöge des vorhandenen Gefühls, gehen bis C, und nicht weiter; aber auch bestimmt so weit. (Was dies sagen wolle, wird sich bald zeigen.) Von dieser Bestimmung liegt im idealiter bestimmenden, oder anschauenden Ich gar kein Grund. Es hat dafür kein Gesetz. (Geht etwa das sich selbst bestimmende nur so weit? Theils wird sich zeigen, daß lediglich an sich selbst betrachtet dies weiter, d. i. bis in die Unendlichkeit hinaus gehe; theils, wenn auch etwa da, in dem Dinge, ein Unterschied seyn sollte, wie kommt er in den Wirkungskreis des idealen Ich? wie wird er diesem zugänglich, da dasselbe mit dem Nicht-Ich gar keinen Berührungspunkt hat, lediglich insofern idealiter thätig ist, inwiefern es keinen solchen Berührungspunkt hat, und durch das Nicht-Ich nicht begrenzt wird? — Populär ausgedrückt: warum

warum

warum ist süß etwas anderes, als sauer, demselben entgegengesetzt? Ueberhaupt etwas *bestimmtes* ist beides. Aber auffer diesem allgemeinen Charakter, welches ist ihr Unterscheidungsgrund? Lediglich in der idealen Thätigkeit kann er nicht liegen, denn von beiden ist kein Begriff möglich. Dennoch muß er wenigstens zum Theil im Ich liegen; denn es ist ein Unterschied *für das Ich*.)

Demnach schwebt das ideale Ich mit absoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze ist völlig unbestimmt. Kann es in dieser Lage bleiben? Keinesweges; denn es soll jetzt, laut des Postulats über sich selbst in dieser Anschauung reflektiren, sich mithin in derselben *bestimmt* setzen; denn alle Reflexion setzt Bestimmung voraus.

Die Regel der Bestimmung überhaupt ist uns wohl bekannt; es ist etwas nur insofern bestimmt, in wiefern es durch sich selbst bestimmt ist. Demnach müßte das Ich in jenem Anschauen des X. sich selbst die Grenze seines Anschauens setzen. Es müßte sich durch sich selbst bestimmen, eben den Punkt C. als Grenzpunkt zu setzen, und X. würde demnach durch die absolute Spontaneität des Ich bestimmt.

26.) Aber — diese Argumentation ist wichtig. — X. ist ein solches, das sich nach dem Gesetze der Bestimmung überhaupt, durch sich selbst bestimmt, und es ist lediglich insofern Gegenstand der postulirten Anschauung, inwiefern es sich durch sich selbst bestimmt. — Wir haben zwar bis jetzt nur von der *innern* Bestimmung des Wesens geredet; aber die *äußere* der Begrenzung folgt daraus un-

mittelbar. $X = X$. inwiefern es bestimmt, und bestimmend zugleich ist; und es geht soweit, soweit es das ist, z. B. bis C. Soll das Ich X. richtig, und der Sache angemessen begrenzen, so muß es dasselbe in C. begrenzen, und man könnte daher nicht sagen, die Begrenzung geschehe durch absolute Spontaneität. Beides widerspricht sich, und dürfte eine Unterscheidung nöthig machen.

27.) Aber — die Begrenzung in C. wird bloß gefühlt, und nicht angeschaut. Die frei gesetzte soll bloß angeschaut, und nicht gefühlt werden. Beides aber, Anschauung und Gefühl haben keinen Zusammenhang. Die Anschauung sieht, aber sie ist leer; das Gefühl bezieht sich auf Realität, aber es ist blind. — Doch soll X. der Wahrheit nach, und so wie es begrenzt ist, begrenzt werden. Demnach wird eine Vereinigung, ein synthetischer Zusammenhang des Gefühls, und der Anschauung gefordert. Wir untersuchen die letztere noch weiter, und dadurch werden wir unvermerkt auf den Punkt kommen, den wir suchen.

28.) Das anschauende soll X. durch absolute Spontaneität begrenzen, und zwar so, daß X. als lediglich durch sich selbst begrenzt erscheine — war die Forderung. Diese wird dadurch erfüllt, wenn die ideale Thätigkeit durch ihr absolutes Produktionsvermögen, über X. hinaus (im Punkte B. C. D. u. f. w. denn den bestimmten Grenzpunkt kann die ideale Thätigkeit weder selbst setzen, noch kann er ihr unmittelbar gegeben werden) ein Y. setzt.

setzt. — Dieses Y. als entgegengesetzt einem innerlich bestimmten, einem Etwas, muß 1) selbst Etwas seyn, d. i. bestimmt, und bestimmend zugleich nach dem Gesetze der Bestimmtheit überhaupt; 2) es soll X. entgegengesetzt seyn oder dasselbe begrenzen, d. h. zu X., inwiefern es bestimmend ist, verhält sich Y. nicht wie das bestimmte, und inwiefern es bestimmt ist, verhält sich Y. nicht dazu wie das bestimmende; und umgekehrt. Es soll nicht möglich seyn, beide zusammenzufassen, auf beide zu reflektiren, als auf Eins. (Es ist wohl zu merken, daß hier die Rede nicht ist von relativer Bestimmung, oder Begrenzung; in dieser stehen sie allerdings; sondern von innerer, in dieser stehen sie nicht. Jeder mögliche Punkt von X. steht mit jedem möglichen Punkte von X. in Wechselwirkung; so auch in Y. Nicht aber jeder Punkt von Y. steht mit jedem von X. in Wechselwirkung, und umgekehrt. Sie sind beide Etwas; aber jedes ist etwas anderes; und dadurch kommen wir denn erst zum Aufwerfen und zur Beantwortung der Frage: *Was* sind sie? Ohne Gegensetzung ist das ganze Nicht-Ich Etwas, aber es ist kein bestimmtes, besonderes Etwas, und die Frage: *Was* ist dies oder jenes, hat gar keinen Sinn, denn sie wird lediglich durch Gegensetzung beantwortet.)

Dies ist es, wozu der Trieb die ideale Thätigkeit bestimmt; das Gesetz der geforderten Handlung ist nach der obigen Regel leicht zu deduciren, nemlich: X. und Y. sollen sich wechselsei-

tig ausschließen. Wir können diesen Trieb, inwiefern er, wie hier, bloß an die ideale Thätigkeit sich richtet, nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung*.

29.) Der Grenzpunkt C. wird lediglich durch das Gefühl gesetzt; mithin kann das über C. hinaus liegende Y. inwiefern es gerade in C. angehen soll, auch nur durch Beziehung auf das Gefühl gegeben werden. Das Gefühl allein ist, welches beide in der Grenze vereinigt. — Der Trieb der Wechselbestimmung geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm sind daher *ideale Thätigkeit und Gefühl* innig vereinigt; in ihm ist das ganze Ich Eins. — Wir können ihn insofern nennen *den Trieb nach Wechsel überhaupt*. — Er ist es, der sich durch das *Sehnen* äußert; das Objekt des Sehnsens ist *etwas anderes*, dem Vorhandnen *entgegengesetztes*.

Im Sehnen ist Idealität, und Trieb nach Realität innig vereinigt. Das Sehnen geht *auf etwas anderes*; dies ist nur möglich unter Voraussetzung einer vorhergegangenen Bestimmung durch ideale Thätigkeit. Es kommt ferner in ihm vor der Trieb nach Realität (als beschränkt) weil es *geföhlt*, nicht aber *gedacht*, oder *dargestellt* wird. Hier zeigt sich, wie in einem Geföhle ein Treiben *nach Aufsen*, demnach die Ahnung einer Außenwelt vorkommen könne; weil es nemlich durch ideale Thätigkeit, die von aller Begrenzung frei ist, modificirt wird. Hier zeigt sich ferner, wie eine theoretische Funktion des Gemüths sich auf das praktische

tische Vermögen zurückbeziehen könne; welches möglich seyn mußte, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte.

30.) Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann. Nun soll ein entgegengesetztes Gefühl eintreten. Es ist die Frage: wird die äussere Bedingung, unter welcher allein ein solches Gefühl möglich ist, eintreten? Sie muß eintreten. Tritt sie nicht ein, so fühlt das Ich nichts *bestimmtes*; es fühlt demnach *gar Nichts*; er lebt daher nicht, und ist kein Ich, welches der Voraussetzung der Wissenschaftslehre widerspricht.

31.) Das Gefühl eines *entgegengesetzten* ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes, also *der Trieb nach Wechsel der Gefühle* überhaupt ist das *Schönen*. Das ersehnte ist nun bestimmt, aber lediglich durch das Prädikat, daß es seyn soll *etwas anderes* für das Gefühl.

32.) Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen, denn es kann nicht *begrenzt in C.* und zugleich *nicht begrenzt in C.* seyn. Also der veränderte Zustand kann *als* veränderter Zustand nicht *gefühl*t werden. Das andere müßte daher lediglich durch die ideale Thätigkeit angeschaut werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Gefühle entgegengesetztes. — Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhanden Anschauung, und Gefühl, und beide wären synthetisch vereinigt in einem und demselben Punkte.

Nun kann ferner die ideale Thätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; sie könnte demnach ihr Objekt nur dadurch bestimmen, daß es *nicht* sey das gefühlte; daß ihm alle mögliche Bestimmungen zukommen können, ausser der im Gefühle vorhandnen. Dadurch bleibt das Ding für die ideale Thätigkeit immer nur negativ bestimmt; und das gefühlte wird dadurch gleichfalls nicht bestimmt. Es läßt sich da kein Mittel der Bestimmung erdenken, als das in's Unendliche fortgesetzte negative Bestimmen.

(So ist es allerdings. Was heißt z. B. *süß*? Zuförderst etwas, das sich nicht auf das Gesicht, das Gehör, u. f. f. sondern auf den *Geschmak* bezieht. Was der *Geschmak* sey, müßt ihr schon durch Empfindung wissen, und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel, und negativ (in einer Synthesis *alles dessen, was nicht Geschmak ist,*) vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was sich auf den *Geschmak* bezieht, ist es nicht *sauer, bitter*, u. f. f. so viele besondere Bestimmungen des *Geschmaks* ihr etwa aufzuzählen wißt. Wenn ihr aber auch die euch bekannten *Geschmaksempfindungen* alle aufgezählt hättet, so können euch doch immer neue, bis jetzt euch unbekannte, gegeben werden, von denen ihr dann urtheilen werdet: sie sind nicht *süß*. Mithin bleibt die Grenze zwischen *süß*, und allen euch bekannten *Geschmaksempfindungen* noch immer unendlich.)

Die einzige noch zu beantwortende Frage wäre folgende: Wie gelangt es an die ideale

ale Thätigkeit, daß der Zustand des fühlenden sich verändert hat? — Vorläufig: dies entdekt sich durch die Befriedigung des Sehnsens, durch ein Gefühl; — aus welchem Umfande viel wichtiges erfolgen wird.

§. 11.

Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.

- 1.) Das Ich soll durch ideale Thätigkeit ein Objekt Y. dem Objekt X. entgegensetzen; es soll sich setzen, als verändert. Aber es setzt Y. nur auf Veranlassung eines Gefühls, und zwar eines *andern* Gefühls. — Die ideale Thätigkeit ist lediglich von sich selbst abhängig, und nicht vom Gefühl. Es ist im Ich ein Gefühl X. vorhanden, und in diesem Falle kann, wie gezeigt worden, die ideale Thätigkeit das Objekt X. nicht begrenzen, nicht angeben *was* es ist. Nun soll im Ich ein anderes Gefühl = Y. entstehen, laut unsers Postulats; und jetzt soll die ideale Thätigkeit das Objekt X. bestimmen, d. i. ihm ein bestimmtes Y. entgegensetzen können. Die Veränderung, und der Wechsel im Gefühl soll daher auf die ideale Thätigkeit Einfluß haben können. Es fragt sich; wie das geschehen möge.
- 2.) Die Gefühle selbst sind *verschieden*, für irgend einen Zuschauer außer dem Ich, aber sie sollen für das Ich selbst verschieden seyn, d. h. sie sollen als entgegengesetzte gesetzt werden. Dies kommt nur der idealen Thätigkeit zu. Es müssen demnach beide Gefühle gesetzt, damit sie *beide* gesetzt wer.

wer.

werden können, synthetisch vereinigt, aber auch entgegengesetzt werden. Wir haben daher folgende drei Fragen zu beantworten a.) wie wird ein Gefühl gesetzt? b.) wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt? c.) wie werden sie entgegengesetzt?

3.) Ein Gefühl wird durch ideale Thätigkeit gesetzt: dies läßt sich nur folgendermaassen denken: das Ich reflektirt ohne alles Selbstbewusstseyn über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zunächst ein Selbstgefühl. Es reflektirt wieder über diese Reflexion, oder setzt sich in derselben, als das bestimmte und bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Thätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, *empfindet etwas*, den Stoff. — Eine Reflexion, von der schon oben die Rede gewesen, durch welche X. erst Objekt wird. Durch die Reflexion über das *Gefühl* wird dasselbe *Empfindung*.

4.) Es werden Gefühle *durch ideales Setzen* synthetisch vereinigt. Ihr Beziehungsgrund kann kein anderer seyn, als der Grund der Reflexion über beide Gefühle. Dieser Grund der Reflexion war der: weil außerdem der Trieb nach Wechselbestimmung nicht befriedigt würde, nicht gesetzt werden könnte, als befriedigt, und weil, wenn dies nicht geschieht, kein Gefühl, und dann überhaupt kein Ich ist. — Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, daß ohne Reflexion über *beide*, über *keins von*
bei-

beiden, als über ein Gefühl, reflektirt werden könnte.

Unter welcher Bedingung die Reflexion über das einzelne Gefühl nicht statt haben werde, läßt sich bald einsehen. — Jedes Gefühl ist nothwendig eine Begrenzung des Ich; ist demnach das Ich nicht begrenzt, so fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt *gesetzt* werden, so kann es nicht als fühlend *gesetzt* werden. Wenn demnach zwischen *zwei Gefühlen* das Verhältniß wäre, daß *das eine* nur durch *das andere* begrenzt, und bestimmt würde, so könnte — da auf nichts reflektirt werden kann, ohne daß auf seine Grenze reflektirt werde, aber hier jedesmal das andre Gefühl die Grenze des einen ist — weder auf das eine noch auf das andre reflektirt werden, ohne daß auf beide reflektirt würde.

- 5.) Sollen Gefühle in diesem Verhältnisse stehen, so muß in jedem etwas seyn, das auf das andre hinweise. — Eine solche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach *Veränderung*. Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muß das *andre*, *ersehnte* aufgezeigt werden. Nun ist auch wirklich ein solches anderes Gefühl postulirt worden. Dasselbe mag an sich das Ich bestimmen, wie es wolle: inwiefern es ein *ersehntes*, und das *ersehnte* ist, muß es sich auf das erstere beziehen, und in Rücksicht desselben begleitet seyn von einem Gefühle *der Befriedigung*.

Das

Das Gefühl des Sehns lässt sich nicht setzen, ohne eine Befriedigung, auf die dasselbe ausgeht; und die Befriedigung nicht, ohne Voraussetzung eines Sehns, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört, und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

6.) Es fragt sich nur noch, wie die Befriedigung sich im Gefühl offenbare? — Das Sehnen entstand aus einer Unmöglichkeit des Bestimmens, weil es an der Begrenzung fehlte; es war daher in ihm ideale Thätigkeit, und Trieb nach Realität vereinigt. So bald ein anderes Gefühl entsteht, wird 1.) die geforderte Bestimmung, die vollkommene Begrenzung des X. möglich, und geschieht wirklich, da der Trieb, und die Kraft dazu da ist; 2.) eben daraus, dass sie geschieht, folgt, dass ein anderes Gefühl da sey. Im Gefühle an sich, als Begrenzung, ist gar kein Unterschied, und kann keiner seyn. Aber daraus, dass etwas möglich wird, was ohne Veränderung des Gefühls nicht möglich war, folgt, dass der Zustand des Fühlenden verändert worden. 3.) *Trieb und Handlung* sind jetzt Eins, und eben dasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich, und geschieht. Das Ich reflektirt *über dies Gefühl und sich selbst* in demselben, als das bestimmende und bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst; und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen *Beifall*. Das Gefühl ist von Beifall begleitet.

7.) Das Ich kann diese Uebereinstimmung des Triebes, und der Handlung nicht setzen, ohne beide

zu unterscheiden; es kann aber beide nicht unterscheiden, ohne etwas zu setzen, in welchem sie entgegengesetzt sind. Ein solches ist nun das vorhergegangne Gefühl, welches daher nothwendig mit einem *Misfallen* (dem Gegentheile des Beifalls, der Aeussereung der Disharmonie zwischen dem Triebe, und der Handlung) begleitet ist. — Nicht jedes Sehnen ist nothwendig von Misfallen begleitet, aber wenn dasselbe befriedigt wird, so entsteht Misfallen am vorigen; es wird schaal, abgeschmakt.

8.) Die Objekte X. und Y. welche durch die ideale Thätigkeit gesetzt werden, sind jetzt nicht mehr bloß durch Gegenfaz, sondern auch durch die Prädikate, *misfallend*, und *gefallend* bestimmt. Und so wird fortbestimmt ins Unendliche, und die innern Bestimmungen der Dinge (die sich auf das Gefühl beziehen) sind nichts weiter, als Grade des Misfallenden, oder Gefallenden.

9.) Bis jetzt ist jene Harmonie, oder Disharmonie, der Beifall oder das Misfallen (als Zusammentreffen, oder Nicht-Zusammentreffen zweier verschiedenen, nicht aber als Gefühl) nur für einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das letztere da seyn, und durch dasselbe gesetzt werden — ob bloß idealisch durch Anschauung, oder durch eine Beziehung auf das Gefühl, wissen wir hier noch nicht.

10.) Was entweder idealisch gesetzt, oder gefühlt werden soll, dafür muß sich ein Trieb aufzeigen lassen.

lassen. Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müßte sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen.

11.) Harmonirend ist, was sich gegenseitig als das bestimmte, und bestimmende betrachten läßt. — Doch soll das harmonirende nicht Eins, sondern ein harmonirendes Zwiefaches seyn; mithin wäre das Verhältniß folgendes: A. muß in sich selbst überhaupt bestimmt, und bestimmend zugleich seyn, so auch B. Nun muß aber noch eine besondere Bestimmung (die Bestimmung des Wie weit) in beiden seyn, in Rücksicht welcher A. das bestimmende ist, wenn B. gesetzt wird als das bestimmte, und umgekehrt.

12.) Ein solcher Trieb liegt im Triebe der *Wechselbestimmung*. — Das Ich bestimmt X. durch Y. und umgekehrt. Man sehe auf sein Handeln in beiden Bestimmungen. Jede dieser Handlungen ist offenbar bestimmt durch die andere, weil das Objekt jeder bestimmt ist durch das Objekt der andern. — Man kann diesen Trieb nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung* des Ich durch sich selbst, oder den Trieb nach absoluter *Einheit*, und Vollendung des Ich in sich selbst. — (Der Unkreis ist jetzt durchlaufen: Trieb zur Bestimmung, zunächst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; — da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist, und darum kein besonderes in sich, und durch sich selbst vollkommen bestimmt werden kann — Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel; Trieb nach Wechselbestimmung des

des Ich durch sich selbst, vermittelt jenes Wechsels. Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich, und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjekts, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muß. So sind, nach dem schon ehemals aufgestellten Schema die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unsrer Deduktion der Haupttriebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet, und beschließt.

- 13.) Das harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll seyn Trieb und Handlung.
- a.) Beides soll sich betrachten lassen, als an sich bestimmt, und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes Willen. (Drückt man es als Gesetz aus, wie es gerade um dieser Bestimmung willen auf einem gewissen Reflexionspunkte ausgedrückt werden muß, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen, ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ — *Du sollst schlechthin.*) Wo bei einem solchen Triebe das *unbestimmte* liege, läßt sich leicht einsehen; nemlich er treibt uns in's unbestimmte hinaus, ohne Zweck, (der kategorische Imperativ ist bloß formal ohne allen Gegenstand.) b.) Eine *Handlung* ist bestimmt, und bestimmend zugleich, heißt: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit.

Der ganze Grund, und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das unbefimmte liege, zeigt sich ebenfalls sogleich: es ist keine Handlung, ohne ein Objekt; demnach müßte die Handlung zugleich ihr selbst das Objekt geben, welches unmöglich ist.

14.) Nun soll zwischen beiden, dem *Triebe*, und dem *Handeln*, das Verhältniß seyn, daß sie sich wechselseitig bestimmen. Ein solches Verhältniß erfordert zuvörderst, daß das Handeln *sich betrachten lasse*, als *hervorgebracht* durch den Trieb. — — Das Handeln soll absolut frei seyn, also durch gar nichts unwiderstehlich bestimmt, also auch nicht durch den Trieb. Es kann aber doch so beschaffen seyn, daß es sich betrachten lasse, als durch ihn bestimmt, oder auch nicht. *Wie* nun aber diese Harmonie oder Disharmonie sich äußere, das ist eben die zu beantwortende Frage, deren Beantwortung sich sogleich von selbst finden wird.

Dann erfordert dieses Verhältniß, daß der *Trieb* sich setzen lasse, als bestimmt durch die Handlung. — Im Ich kann nichts entgegengesetztes zugleich seyn. Trieb aber und Handlung sind hier entgegengesetzt. So gewiß demnach eine Handlung eintritt, ist der Trieb abgebrochen, oder begrenzt. Dadurch entsteht ein *Gefühl*. Auf den möglichen Grund dieses Gefühls geht die Handlung, setzt, realisirt ihn.

Ist

Ist nun nach obiger Forderung *das Handeln* bestimmt durch *den Trieb*, so ist durch ihn auch *das Objekt* bestimmt; es ist dem Triebe angemessen, und das durch ihn geforderte. Der Trieb ist jetzt (idealiter) bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädikat beizulegen, daß er ein solcher sey, der auf diese Handlung ausging.

Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des *Beifalls*, das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurückkehrenden Sehnsens, dauert) — Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Objekt *gegen* den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des *Misfallens*, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst. — Auch jetzt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber nur negativ; es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging.

- 15.) Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist wie immer ein bloß ideales, durch Vorstellung. Auch unsere sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir *glauben*, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.
-