

Meiner

Philosophische Bibliothek

F. W. J. Schelling

System des transzendentalen
Idealismus



FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

System des transzendentalen Idealismus

Mit einer Einleitung von
Walter Schulz
und
Ergänzenden Bemerkungen
von
Walter E. Ehrhardt

Herausgegeben von
Horst D. Brandt und Peter Müller

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1465-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3282-3

2., durchgesehene Auflage. Mit ergänzenden Bemerkungen
von Walter E. Ehrhardt.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Walter Schulz	IX
Ergänzende Bemerkungen. Von Walter E. Ehrhardt	XLV
Zur Textgestaltung	LI

F. W. J. SCHELLING

System des transzendentalen Idealismus

Vorrede	3
Einleitung	9
§ 1. Begriff der Transzendental-Philosophie	9
§ 2. Folgesätze	12
§ 3. Vorläufige Einteilung der Transzendental-Philosophie	15
§ 4. Organ der Transzendental-Philosophie	19
Erster Hauptabschnitt. Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus	23
<i>Erster Abschnitt.</i> Von der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens	23
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Deduktion des Prinzips selbst	31
Erläuterungen	34
Allgemeine Anmerkungen	43
Zweiter Hauptabschnitt. Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus — Vorerinnerung	47
A. Das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.	52

B. Das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist.	53
Dritter Hauptabschnitt. System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	57
Vorerinnerung	57
<i>[Erster Abschnitt.]</i> Deduktion der absoluten im Akt des Selbstbewußtseins enthaltenen Synthesis	58
<i>[Zweiter Abschnitt.]</i> Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis	63
Vorerinnerung	63
Erste Epoche. Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung	68
A. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen	68
Auflösung	68
Zusätze	74
B. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue	80
Auflösung I	81
[Auflösung] II	86
C. Theorie der produktiven Anschauung	96
Vorerinnerung	96
[Auflösung] I. Deduktion der produktiven Anschauung	101
[Auflösung] II. Deduktion der Materie	109
Folgesätze	113
Allgemeine Anmerkung zur ersten Epoche	119
Zweite Epoche. Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion	123
Vorerinnerung	123

D. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen	125
Auflösung I	125
[Auflösung] II	131
[Auflösung] III	136
[Auflösung] IV	158
[Auflösung] V	170
Allgemeine Anmerkung zur zweiten Epoche	172
Dritte Epoche. Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt	174
[Teil] I	174
[Teil] II	181
[Teil] III	186
[Teil] IV	193
Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche	197
Vierter Hauptabschnitt. System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	202
Erster Satz: Die absolute Abstraktion, d. h. der Anfang des Bewußtseins ist nur erklärbar aus einem Selbst- bestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz aus sich selbst.	202
Folgesätze	203
Zweiter Satz: Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.	210
Zusätze	222
E. Aufgabe: zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde	227
Auflösung I	227
Dritter Satz: Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt.	227

[Auflösung] II	240
Zusätze	251
[Auflösung] III	258
F. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne.	275
Auflösung I	275
Fünfter Hauptabschnitt. Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	
[Auflösung] II [der Aufgabe F]	281
Sechster Hauptabschnitt. Deduktion des allgemeinen Organs der Philosophie, oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	
§ 1. Deduktion des Kunstprodukts überhaupt	283
§ 2. Charakter des Kunstprodukts	290
§ 3. Folgesätze	295
Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen System	301
Literaturverzeichnis	307

EINLEITUNG

Schelling hat die Arbeit am »*System des transcendentalen Idealismus*« in den ersten Monaten des Jahres 1800 abgeschlossen. Die Vorrede ist auf »Ende März 1800« datiert. Das Werk erschien im gleichen Jahre in Tübingen bei der I. G. Cotta'schen Buchhandlung. Schelling, der im Sommer 1798 einen Ruf als Professor nach Jena erhalten hatte, brachte in seiner Jenenser Zeit ein Werk nach dem anderen heraus. 1799 erschien der »Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«, im selben Jahr die »Einleitung« zu diesem Entwurf, 1800 die »Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes«, 1801 die Schrift »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen«. Schelling hat sich also, als er das »System des transcendentalen Idealismus« abfaßte, vorwiegend mit naturphilosophischen Themen abgegeben. Von seiner Arbeitsweise in diesen Jahren können wir uns ein ziemlich deutliches Bild machen, wenn wir die Jenenser Vorlesungsverzeichnisse heranziehen: Schelling las über dieselben Gegenstände, die er in seinen Büchern behandelte. Vorlesungen und Bücher ergänzten und befruchteten sich gegenseitig¹. Bereits 1801 aber tritt die Fragestellung, die die naturphilosophischen Schriften und das »System des transcendentalen Idealismus« beherrscht hatte, wesentlich zurück. Schelling beginnt eine neue Periode seines Philosophierens, die »Identitätsphilosophie«, und legt im

¹ Winter 1798/99: Naturphilosophie und Einleitung in den transcendentalen Idealismus. — Sommer 1799: das ganze System des transc. Idealismus und Naturphilosophie. — Winter 1799/1800: organische Physik nach den Principien der Naturphilosophie und über die Grundsätze der Kunstphilosophie. — Winter 1800/1801: Kunstphilosophie, Naturphilosophie und transc. Idealismus. — Sommer 1801: Philosophische Propädeutik nach seinem »System des transc. Idealismus« und über das System der gesamten Philosophie.

selben Jahr deren Grundansatz in der »Darstellung meines Systems der Philosophie« der Öffentlichkeit vor.

Das »System des transcendentalen Idealismus« gilt inhaltlich und formal als eine der vollendetsten Schriften Schellings. Gleichwohl bietet sein Studium nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Sie ein wenig zu beheben, ist das Anliegen der hier vorliegenden Einleitung. Wir versuchen daher im Folgenden *zuerst* die philosophische Entwicklung Schellings bis zu der Abfassung des »System des transcendentalen Idealismus« dazulegen und geben *sodann* eine Analyse des Gedankenganges dieses Werkes.

I. Schellings Philosophie hat sich in den fünfzig Jahren seines geistigen Schaffens wesentlich gewandelt, und insbesondere die *erste Periode* seiner Entwicklung, die mit der Abfassung des »System des transcendentalen Idealismus« abgeschlossen wird, zeigt eine fast verwirrende Vielfalt. Die Grundfrage dieser Epoche von 1794–1800 ist *das Verhältnis Schellings zu Fichte*, dem eigentlichen Inaugurator des Deutschen Idealismus. Bereits während seiner Tübinger Zeit hatte Schelling Kant und Fichte studiert. 1794 veröffentlichte er mit 19 Jahren seine erste philosophische Schrift »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, die ganz im Geist des frühen Fichte verfaßt ist², und alle nun folgenden Werke zeigen deutlich den Einfluß Fichtes – insbesondere das »System des transcendentalen Idealismus«, von dem R. Kroner erklärt, daß dieses Werk streckenweise geradezu als Kommentar der Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 betrachtet werden könne³.

Gleichwohl wäre es abwegig, den frühen Schelling einfach als einen schülerhaften Anhänger Fichtes zu bezeichnen. Schellings eigener philosophischer Ursprung unterscheidet sich wesentlich von dem Fichtes, und diese Verschiedenheit der Ansätze beider Denker wirkt sich bereits in der Frühperiode

² Schelling hat diese Schrift mit einem Brief an Fichte am 26. September 1794 gesandt, cf. Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel. Stuttgart 1856. S. 1f.

³ R. Kroner, Von Kant bis Hegel. 2. Band. Tübingen 1924. S. 84 Anm.

Schellings aus. *Fichte* ist ganz bestimmt von der Philosophie Kants. Er sieht in Kants Ansatz bei der »transcendentalen Apperzeption« — dem »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen begleiten muß (cf. Kr.d.r.V. B 131 ff.) — die Möglichkeit gegeben, das Ich zum eigentlichen Prinzip aller Philosophie zu erheben und von ihm aus das Ganze alles Wissens in einsichtigen Schritten reflexiv zu begründen. Dies Ich muß als Möglichkeitsgrund des Wissens dem endlichen Bewußtsein vorausgesetzt werden, aber es bleibt immer auf dieses bezogen. Der junge *Schelling* geht nicht von einer solchen *kritisch* über die Möglichkeit des Wissens reflektierenden Philosophie aus. Auch er drängt auf eine letzte Einheit hin, in der als dem Ganzen alles beschlossen ist. Diese Tendenz zu einem umfassenden Ureinen wurde dem jungen Schelling wesentlich vermittelt durch *Spinoza*, auf den damals der Philosoph Jacobi mit seiner Schrift »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn« erneut den Blick gelenkt hatte. In Spinoza meinte Schelling den Denker gefunden zu haben, der sich entschlossen zu einem Unbedingten bekannte, das nicht als für sich seiende Person über der Welt steht, sondern nichts anderes als das All in seiner Ganzheit ist. Die Formel für dieses Eine: ἓν καὶ πᾶν wurde zum Lösungswort der drei Tübinger Freunde — Hölderlin, Hegel und Schelling. Hölderlin schrieb dieses Wort Hegel ins Stammbuch, und in den Frühschriften Schellings begegnet es uns wiederholt.

Von diesem Ansatz ist der junge Schelling bestimmt, und ihn sucht er nun, mit Fichtes Philosophie zu verbinden. Fichtes Reflexionen über das Ich als Prinzip des Wissens führen Schelling zu der Einsicht, daß das Unbedingte nicht in der Sphäre des dinglich-vorhandenen Seienden gesucht werden darf. Ein Ding kann nicht das Höchste sein, weil es notwendig vom Ich übergriffen wird. Das wissende Ich kann als wissendes alle Dinge zu gewußten Objekten machen. So erklärt Schelling, im Anschluß an Fichte und im Gegensatz zu Spinoza, dem diese Einsicht noch verschlossen war, daß das Unbedingte nie und nimmer in dem liegen darf, was bedingt (gewußt) werden kann, sondern nur in dem, was immer nur bedingend ist. Ein solches wesen-

haft nur Bedingendes aber ist einzig und allein das *absolute Ich als Prinzip alles Wissens*⁴.

Dieser Übergang von Spinoza zu Fichte bringt nun aber schwerwiegende Probleme mit sich. Das absolute Ich als das unbedingte Prinzip erscheint Schelling nicht wie Fichte als die reflexiv erschlossene Grundlage des endlichen Bewußtseins.

Schelling will das absolute Ich als ein letztes noch über jede Scheidung hinausliegendes Ureines verstehen — in dieser Hinsicht bleibt er Spinozist. Indem Schelling so das absolute Ich in Gegensatz zu der Sphäre der endlichen Bestimmtheit bringt, ergeben sich aber für ihn nun zwei Fragen: wie kann dies Unbedingte an ihm selbst erfaßt werden von uns, die wir doch in der bedingten Welt sind? und: wie kann man von ihm als dem reinen Sein aus die Welt begreifen, die doch durch Unterschiede bedingt ist? Die Antworten, die der junge Schelling auf diese Fragen zu geben versucht, verdeutlichen wir uns durch eine kurze Analyse der Schriften, die er zwischen 1794 und 1800 verfaßt hat. Wir müssen diese Schriften je gesondert für sich betrachten, weil Schelling in jeder von ihnen neu ansetzt, um die ihn bedrängenden Probleme zu lösen.

1795 erschien Schellings Schrift »*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*«. Schelling setzt sich hier in echt idealistischer Weise zur Aufgabe, das Prinzip alles Wissens herauszuarbeiten. Die Argumentation ist folgende: Jedes Wissen ist Wissen von etwas, sonst wäre es kein Wissen von Realem. Aber es muß in ihm ein »Urgrund aller Realität herrschen«. Dieser kann nur ein Unbedingtes sein, d. h.

⁴ Ein deutliches Zeugnis für diese wesentliche Modifizierung des spinozistischen Ansatzes beim Unbedingten durch den Einfluß der Reflexionen Fichtes über das Ich findet sich in dem Brief Schellings an Hegel vom 4. Febr. 1795. Schelling erklärt dort, er sei Spinozist geworden, fügt aber gleich hinzu: Spinoza war die Welt Alles, mir ist es das Ich. Spinoza, so führt er weiter aus, tat zwar daran recht, daß er vom Unbedingten auszugehen suchte, denn von diesem muß alle Philosophie ausgehen, aber er begriff nicht, daß dies Unbedingte niemals ein welthafes Objekt sein kann, sondern nur das Ich als absolute Freiheit (Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig 1869. 1. Band, S. 76).

das, «das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, *bei dem das Prinzip des Seyns und des Denkens zusammenfällt*». Das solchermaßen durch sich selbst Seiende aber ist das absolute Ich: »*Ich bin!* Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es *sich selbst* denkt. Es ist also, weil es nur *selbst* sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist« (I 167).

Den Hauptinhalt der auf diese Herausarbeitung des Ansatzes nun folgenden Analysen bildet die Deduktion der Bestimmungen dieses absoluten Ich. Es ist seinen Urformen nach reine Identität und absolute Freiheit. Bestimmt man es im Hinblick auf seine untergeordneten Formen, die Schelling im Anschluß an die kantische Kategorientafel darlegt, so zeigt sich, daß das absolute Ich der Quantität nach absolute Einheit ist, der Qualität nach absolute Realität, der Relation nach absolute Substantialität und Kausalität und der Modalität nach reines, absolutes Sein (cf. die »Übersicht« I 160f.).

Überblickt man diese Analysen, so sieht man sofort: Schelling gibt im Gegensatz zu Fichtes reflexiver Ableitung des absoluten Ich eine ontologische Beschreibung dieses Ich im Hinblick auf die Bestimmungen, die seine Absolutheit ausmachen und es über die endliche Sphäre erheben. Und fragt man nun, wie dieses absolute Ich an ihm selbst zu erfassen ist, so erhält man zur Antwort, daß das absolute Ich über dem seiner selbst bewußten Ich stehe. »*Selbstbewusstseyn*«, so erklärt Schelling, »setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren«, und er richtet an seine Leser die Frage: »Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewusstseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann?« (I 180). Das absolute Ich an ihm selbst kann nicht im gegenstandsbezogenen Bewußtsein vorkommen, sondern nur erfaßt werden in einer unmittelbaren Weise. Das einzig unmittelbare Erfassen aber ist die Anschauung. Die Anschauung des Absoluten aber kann natürlich keine sinnliche sein, sondern nur eine

intellektuale. Jede sinnliche Anschauung, so führt Schelling aus, ist wesenhaft von ihrem gegenständlichen Objekt getrennt, die intellektuale Anschauung aber schließt in sich eine unmittelbare Einheit von Anschauendem und Angeschautem ein: »Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also *kein* Objekt ist, d. h. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine oder *intellektuale* Anschauung. *Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt*« (I 181).

Erfährt die Frage nach der Erfassung des absoluten Ich in der Schrift »Vom Ich« also eine Antwort, so bleibt die zweite Frage nach dem Verhältnis dieses Ich zur Welt hier im Hintergrund. Gerade aber dieses Problem nimmt Schelling in seinem nächsten Werk, den im selben Jahre – 1795 – erscheinenden »*Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus*« auf. Schelling behauptet zunächst, es gäbe in der Philosophie nur eine strittige Frage: »*Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?*« (I 294). Und er erklärt weiterhin, diese Frage sei gleichbedeutend mit dem kantischen Problem: »*Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urteilen?*«⁵ Aus diesem Zusammenhang wird klar, warum Schelling die erkenntnistheoretische Grundfrage der »Kritik der reinen Vernunft« so spekulativ versteht. Er ist der Ansicht, daß es über das Absolute als solches keinen Streit geben kann, weil dieses als Identität über jeden Gegensatz erhaben ist. Erst wenn man von ihm als dem Einen und Unendlichen zur entgegengesetzten Sphäre der endlichen Vielheit weiterschreitet, entsteht die Frage nach dem Zusammenhang und d. h. nach der Synthesis beider Sphären. »*Synthesis* nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit« (I 294).

Die Antwort, die Schelling auf diese Frage gibt, lautet: theoretisch ist das Problem des Übergangs unlösbar. Zunächst muß

⁵ Gerade diese Frage hatte Schelling in der Schrift »Vom Ich« mit denselben Worten formuliert (I 175). Auch damals hatte er also schon um die Dringlichkeit dieses Problems gewußt, aber er verschob eine Klärung des ganzen Fragenkomplexes auf ein späteres Werk.

S y s t e m
des
t r a n s f c e n d e n t a l e n
I d e a l i s m u s

von
Friedr. Wilh. Joseph Schelling.

T ü b i n g e n,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1 8 0 0.

VORREDE

Daß ein System, welches die ganze, nicht bloß im gemeinen Leben, sondern selbst in dem größten Teil der Wissenschaft herrschende Ansicht der Dinge völlig verändert und sogar umkehrt, wenn schon seine Prinzipien auf das strengste bewiesen sind, einen fortdauernden Widerspruch selbst bei solchen finde, welche die Evidenz seiner Beweise zu führen oder wirklich einzusehen imstande sind, kann seinen | Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abstrahieren, welche unmittelbar mit einer solchen veränderten Ansicht die geschäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichtum der Erfahrung herbeiführt und dadurch das Urteil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweise nicht leugnen, auch weiß man nichts, was gewiß und evident wäre, an die Stelle jener Prinzipien zu setzen, aber man fürchtet sich vor den als ungeheuer vorgespiegelten Konsequenzen, die man aus denselben zum voraus hervorgehen sieht, und verzweifelt, alle jene Schwierigkeiten zu lösen, welche die Prinzipien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müssen. Da man aber von jedem, welcher an philosophischen Untersuchungen überhaupt Anteil nimmt, mit Recht verlangen kann, daß er jeder Abstraktion fähig sei, und die Prinzipien in der höchsten Allgemeinheit aufzufassen wisse, in welcher das Einzelne völlig verschwindet, und in der, wenn sie nur die höchste ist, sicher auch die Auflösung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten ist, so ist es natürlich, daß bei der ersten Errichtung des Systems alle ins Einzelne herabsteigenden Untersuchungen entfernt, und nur das Erste, was nötig ist, die Prinzipien ins Reine gebracht und außer allen Zweifel gesetzt werden. Indes findet doch ein jedes System den sichersten Probiertestein seiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöst, sondern selbst ganz neue bisher nicht

gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erschütterung des für wahr Angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läßt. Es ist dies aber eben das Eigentümliche des transzendentalen Idealismus, daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Notwendigkeit setzt, alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen, was schon | längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind. Es folgt daraus von selbst, daß diese Schrift Fragen und Gegenstände be|rühren muß, welche bei sehr vielen von solchen, die sich jetzt wohl in philosophischen Dingen ein Urteil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen sind, indem sie noch an den ersten Anfangsgründen des Systems hängen, über welche sie, sei es aus ursprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit ersten Prinzipien alles Wissens verlangt wird, oder aus Vorurteil, oder aus was immer für anderen Gründen, nicht hinwegkommen können. Auch ist für diese Klasse, obgleich die Untersuchung, wie sich versteht, bis auf die ersten Grundsätze zurückgeht, doch von dieser Schrift wenig zu erwarten, da in Ansehung der ersten Untersuchungen in derselben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre, nur daß in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darstellung in Ansehung einiger Punkte eine größere | Deutlichkeit erlangt haben mag, als sie zuvor gehabt hat, durch

welche aber doch ein ursprünglicher Mangel des Sinnes wenigstens nimmermehr ersetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Teile der Philosophie in *einer* Kontinuität und die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient, vorgetragen hat. Es kam, um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen, hauptsächlich darauf an, die einzelnen Epochen derselben und in denselben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bei der man durch die Methode selbst, mittelst welcher sie gefunden wird, gewiß sein kann, daß | kein notwendiges Mittelglied übersprungen sei, und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüst dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß. Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstellung jenes Zusammenhangs, welcher eigentlich eine *Stufenfolge* von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt, besonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transzendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur *beiden Wissenschaften* möglich ist, welche eben deswegen die beiden ewig entgegengesetzten sein müssen, die niemals in eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz | gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht, welche der Verfasser bis dahin nur behauptet hat, ist daher in der Transzendental-Philosophie und insbesondere in derjenigen Darstellung davon zu suchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein notwendiges Gegenstück zu seinen Schriften über die Natur-Philosophie zu betrachten ist. Denn es wird eben durch dasselbe offenbar, daß dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind,

bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können und, da jene Grenze eben die der theoretischen und praktischen Philosophie ist, daß es sonach für die bloß theoretische Betrachtung gleich gültig ist, das Objektive oder das Subjektive zum Ersten zu machen, indem für das Letztere nur die praktische Philosophie (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat) entscheiden kann, daß also auch der Idealismus kein rein theoretisches Fundament | hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugibt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der *Natur-Philosophie* bekannt sind, den Schluß ziehen, daß es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verfasser diese Wissenschaft der Transzendental-Philosophie entgegensetzt und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsere ganze Aufgabe bloß die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deduktion anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Funktionen, dem Organismus usw. in dem vorliegenden Werk geführt worden | sind, so sind es zwar idealistische, deswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutend ansehen) teleologische Ableitungen, welche im Idealismus ebensowenig als in irgend einem anderen System befriedigend sein können. Denn wenn ich z. B. auch beweise, daß es zum Behuf der Freiheit oder der praktischen Zwecke notwendig ist, daß es Materie mit diesen oder jenen Bestimmungen gebe, oder daß die Intelligenz ihr Handeln auf die Außenwelt als durch einen Organismus vermittelt anschauet, so läßt mir doch dieser Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen *Mechanismus* denn die Intelligenz gerade eben das anschauet, was zu jenem Behuf notwendig ist. Vielmehr müssen alle Beweise, welche der Idealist für das Dasein bestimmter Außendinge führt, aus dem ursprünglichen Mechanismus des Anschauens selbst, d. h. durch eine wirkliche *Konstruktion* der

Objekte geführt werden. Die bloß teleologische Wendung der | Beweise würde darum, weil die Beweise idealistisch sind, doch das eigentliche Wissen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologische Erklärung eines Objekts mich schlechterdings nichts über seinen wirklichen Ursprung lehren kann.

Die Wahrheiten der *praktischen* Philosophie können in einem System des transzendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktischen Philosophie demselben anheimfällt, ist nur das Objektive in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die Geschichte ist, welche in einem System des Idealismus ebensogut transzendental deduziert zu werden verlangt, als das Objektive der ersten Ordnung oder die Natur. Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstraktum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständnis aufbürden konnte.

Was die Grundsätze der *Teleologie* betrifft, so wird der Leser ohne Zweifel von selbst einsehen, daß sie den einzigen Weg anzeigen, die Koexistenz des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weise zu erklären. — Endlich wegen der Lehrsätze über die *Philosophie der Kunst*, durch welche das Ganze geschlossen wird, bittet der Verfasser diejenigen, welche für dieselben etwa ein besonderes Interesse haben mögen, | zu bedenken, daß die ganze Untersuchung, welche an sich betrachtet eine unendliche ist, hier bloß in der Beziehung auf das System der Philosophie angestellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieses großen Gegenstandes zum voraus von der Betrachtung ausgeschlossen werden mußten.

Schließlich bemerkt der Verfasser, daß es ein Nebenzweck gewesen sei, eine soviel [als] möglich allgemein lesbare und ver-

ständige Darstellung des transzendentalen Idealismus zu geben, und daß ihm dies schon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaßen gelungen sein könne, davon hat ihn eine zweimalige Erfahrung bei dem öffentlichen Vortrag des Systems überzeugt.

Diese kurze Vorrede aber wird hinreichend sein, in denjenigen, welche mit dem Verfasser auf demselben Punkt stehen und an der Auflösung derselben Aufgaben | mit ihm arbeiten, einiges Interesse für dieses Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des ersteren sich bewußt sind, noch das andere aufrichtig verlangen, zum voraus davor zurückschrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht sind.

Jena, Ende März 1800. |

EINLEITUNG

§ 1. Begriff der Transzendental-Philosophie

1. Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. — Denn man *weiß* nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles bloß *Objektiven* in unserem Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles *Subjektiven* dagegen heiße das *Ich*, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem | *Wissen* ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) notwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst — *indem* ich weiß — ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und *eins*. — Indem ich diese Identität *erklären will*, muß ich sie schon *aufgehoben* haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprinzip) sonst nichts gegeben ist, notwendig den einen dem anderen *vorsetzen*, von dem einen *ausgehen*, um von ihm auf den anderen zu kommen; von *welchem* von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt.

4. Es sind also nur zwei Fälle möglich.

a) *Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.*

Der Begriff des Subjektiven ist nicht *enthalten* im Begriff des Objektiven, vielmehr schließen sich beide gegenseitig aus. Das

Subjektive muß | also zum Objektiven *hinzukommen*. — Im Begriff *der Natur* liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sei, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, was sie vorstellte. Die Aufgabe kann also auch so ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das *Objektive* als *Erstes* an. Sie ist also ohne Zweifel Aufgabe der *Naturwissenschaft*, die dasselbe tut. — *Daß* die Naturwissenschaft der Auflösung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wissen — wenigstens sich *nähert*, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles *Wissen* gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so müssen sie in allen Wissenschaften sich suchen; es muß daher notwendig *zwei* Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich sein, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden. Die notwendige Tendenz aller *Naturwissenschaft* ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturerscheinungen *Theorie* zu bringen. — Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Na|turgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft

welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, | durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.

Dies mag hinreichend sein, zu beweisen, daß die Naturwissenschaft die notwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur *Natur-Philosophie*, welche die *eine* notwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist*.

b) *Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.*

Wenn *alles* Wissen auf der Übereinstimmung dieser beiden beruht (1), so ist die Aufgabe, diese Übereinstimmung zu erklären, ohne Zweifel | die höchste für alles Wissen, und wenn, wie allgemein zugestanden wird, die Philosophie die höchste und oberste aller Wissenschaften ist, ohne Zweifel die *Hauptaufgabe der Philosophie*.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammenstreffens überhaupt, und läßt völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. — Da auch beide Entgegengesetzte sich wechselseitig notwendig sind, so muß das Resultat der Operation dasselbe sein, von welchem Punkte man ausgeht.

* Die weitere Ausführung des Begriffs einer Natur-Philosophie und ihrer notwendigen Tendenz ist in den Schriften des Verfassers: *Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie*, verbunden mit der *Einleitung* zu diesem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erste Heft der *Zeitschrift für spekulative Physik* enthalten wird, zu suchen.

ERSTER HAUPTABSCHNITT

Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus

ERSTER ABSCHNITT

Von der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens

1. Es wird indes als Hypothese angenommen, daß in unserem Wissen überhaupt *Realität* sei, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seien. — Ob in unserem Wissen *wirklich* Realität sei, wird davon abhängen, ob diese erst abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich sich aufzeigen lassen.

Wenn alles Wissen auf der Übereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht (Einl. § 1), so besteht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht *unmittelbar* wahr sind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloße Zusammenstimmung eines Subjektiven mit einem Subjektiven begründet kein eigent|liches Wissen. Und umgekehrt, das eigentliche Wissen setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein *Vermitteltes* sein kann.

Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.

2. Es wird als *Hypothese* angenommen, in unserem Wissen sei ein System, d. h., es sei ein Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt. — Der Skeptiker leugnet diese Voraussetzung, wie die erste, und sie ist, wie jene, nur durch die Tat selbst zu beweisen. — Was wäre es denn, wenn auch unser Wissen, ja wenn unsere ganze Natur in sich selbst widersprechend wäre? Also nur *angenommen*, unser Wissen sei ein ursprüngliches Ganzes, dessen Grundriß das System der Philosophie sein soll, so wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines solchen gefragt.

Da jedes wahre System (wie z. B. das des Weltbaues) den Grund seines Bestehens *in sich selbst* haben muß, so muß, wenn es ein System des Wissens gibt, das Prinzip desselben *innerhalb des Wissens selbst* liegen.

3. *Dieses Prinzip kann nur eines | sein.* Denn alle Wahrheit ist sich absolut *gleich*. Es mag wohl Grade der Wahrscheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr ist, ist gleich wahr. — Daß aber die Wahrheit aller Sätze des Wissens eine absolut gleiche sei, ist unmöglich, wenn sie ihre Wahrheit von verschiedenen Prinzipien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muß also nur *ein* (vermittelndes) Prinzip in allem Wissen sein.

4. Dieses Prinzip ist mittelbar oder indirekt Prinzip jeder Wissenschaft, aber unmittelbar und direkt nur Prinzip *der Wissenschaft alles Wissens*, oder der Transzendental-Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des *Wissens*, d. h. eine solche, welche das Subjektive zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man also unmittelbar auf ein höchstes Prinzip alles Wissens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein solches *absolut* höchstes Prinzip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transzendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, daß man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objektiven abstrahiert und nur das Subjektive im Auge behält. |

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Prinzip des *Seins*, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Prinzip des *Wissens*.

Nun ist aber offenbar, daß, wenn es nicht eine absolute Grenze des Wissens — *etwas* gäbe, das uns, selbst ohne daß wir uns seiner bewußt sind, im Wissen absolut fesselt und bindet und das uns, *indem wir wissen*, nicht einmal zum Objekt wird, eben deswegen, weil es *Prinzip* alles Wissens ist — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem Einzelnen kommen könnte.

Der Transzendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen, sondern: was ist das Letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hin-

auskönnen. — Er sucht das Prinzip des Wissens *innerhalb des Wissens* (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann).

Die Behauptung, es gibt ein höchstes Prinzip des *Wissens*, ist nicht wie die, es gibt ein absolutes Prinzip des Seins, eine *positive*, sondern eine *negative, einschränkende* Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein *Wissen* ist. |

Da der Transzendental-Philosoph (Einl. § 1) überall nur das Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, daß es subjektiv, das heißt, daß es *für uns* irgend ein *erstes Wissen* gebe; ob es, abstrahiert von uns, jenseits dieses *ersten* Wissens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerst gar nicht, und darüber muß die Folge entscheiden.

Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtsein. Wenn der Idealist dieses Wissen zum Prinzip der Philosophie macht, so ist dies der Beschränktheit seiner ganzen Aufgabe gemäß, die außer dem Subjektiven des Wissens nichts zum Objekt hat. — Daß das Selbstbewußtsein der feste Punkt sei, an den *für uns* alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Daß nun aber dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines höheren Seins (vielleicht eines höheren Bewußtseins, und dieses eines noch höheren, und so ins Unendliche fort) sein könne, mit einem Wort, daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt *Erklärbares* sein möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen *können*, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unseres Wissens erst gemacht wird — geht uns als Transzendental-Philosophen nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des *Seins*, sondern eine Art des *Wissens*, und zwar die höchste und äußerste, die es überhaupt für uns gibt. |

Es läßt sich sogar, um noch weiter zu gehen, beweisen, und ist zum Teil schon oben (Einl. § 1) bewiesen worden, daß selbst, wenn das *Objektive* willkürlich als das Erste gesetzt wird, wir doch nie *über* das Selbstbewußtsein hinauskommen. Wir werden alsdann in unseren Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir

müssen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, daß wir ein Absolutes, das *von sich selbst* die Ursache und die Wirkung – Subjekt und Objekt – ist, [setzen] und, da dies ursprünglich nur durch Selbstbewußtsein möglich ist, dadurch, daß wir wieder ein *Selbstbewußtsein* als Erstes setzen; dies geschieht in der Naturwissenschaft, für welche das Sein ebensowenig ursprünglich ist wie für die Transzendental-Philosophie (s. den Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie, S. 5) und welche das einzige Reelle in ein Absolutes setzt, das von sich selbst Ursache und Wirkung ist – in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir Natur nennen und die in der höchsten Potenz wieder nichts anderes als Selbstbewußtsein ist.

Der Dogmatismus, dem das *Sein* das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regressus erklären; denn die Reihe von Ursachen und Wirkungen, an welchen seine Erklärung fortläuft, könnte nur durch etwas, was zugleich Ursache und Wirkung von sich ist, geschlossen werden; aber eben dadurch würde er in *Naturwissenschaft* verwandelt, welche selbst wiederum in ihrer Vollendung in das Prinzip des transzendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der konsequente Dogmatismus existiert nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles System wiederum nur als *Naturwissenschaft* fort dauern, deren letztes Resultat wieder Prinzip der Transzendental-Philosophie wird.)

Aus dem allen ist offenbar, daß das Selbstbewußtsein den ganzen auch ins Unendliche erweiterten Horizont unseres Wissens umgrenzt und in jeder Richtung das Höchste bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieser weitaussichtigen Gedanken nicht, sondern nur der Reflexion über den Sinn unserer ersten Aufgabe. – Jeder wird ohne Zweifel folgendes Raisonnement verständlich und evident finden.

Es ist mir vorerst bloß darum zu tun, in mein Wissen selbst ein System zu bringen und *innerhalb des Wissens selbst* dasjenige zu suchen, wodurch alles einzelne Wissen bestimmt ist. – Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen *von mir selbst*. – Da ich mein Wissen nur *in sich selbst* begründen will, so frage ich nicht weiter nach

dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewußtseins), der, wenn es einen solchen gibt, notwendig *ausserhalb* des Wissens liegen muß. Das Selbstbewußtsein ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. — Selbst zugegeben, daß dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines von ihm unabhängigen Seins wäre, was freilich keine Philosophie begreiflich machen kann, so ist es für mich jetzt keine Art des Seins, sondern eine *Art des Wissens*, und *nur in dieser Qualität betrachte ich es hier*. Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird es mir ein Selbständiges und zum absoluten Prinzip — nicht allen Seins, sondern *allen Wissens*, da *alles Wissen* (nicht nur das meinige) davon ausgehen muß. — Daß das Wissen überhaupt, daß insbesondere dieses *erste Wissen* abhängig sei von einer von ihm unabhängigen Existenz, hat noch kein Dogmatiker bewiesen. Es ist bis jetzt ebenso *möglich*, daß alle Existenz nur die Modifikation eines Wissens, als daß alles Wissen nur die Modifikation einer Existenz ist. — Jedoch davon ganz abstrahiert, ganz abgesehen davon, ob das Notwendige überhaupt die Existenz, das Wissen bloß das Akzidens der Existenz ist — *für unsere Wissenschaft* wird das Wissen eben dadurch selbständig, daß wir dasselbe bloß, so wie es *in sich selbst* begründet, d. h. insofern es bloß subjektiv ist, in Betrachtung ziehen. |

Ob es *absolut* selbständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst, oder vielmehr gegen die *Bestimmung* der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich *einschränken*, nur nicht willkürlich *erweitern* kann auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens außer dem Wissen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, daß die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sei.

Allein was Philosophie *sei*, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann. *Daß* die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie *sei*, kann nur durch die Tat selbst beantwortet werden, *dadurch, daß man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.*

Wir behaupten indes mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegenteil behauptet, was man bisher unter Philosophie verstanden, *sei* nur als Wissenschaft des Wissens möglich und habe nicht das *Sein*, sondern das *Wissen* zum Objekt; ihr Prinzip könne also auch nicht ein Prinzip des Seins, sondern nur ein Prinzip des Wissens sein. — Ob vom Wissen zum Sein zu gelangen, aus dem vorerst nur zum Behuf unserer Wissenschaft als selbständig *angenommenen* Wissen alles Objektive abzuleiten und jenes dadurch zur absoluten Selbständigkeit zu erheben, ob uns dies sicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengesetzte Versuch, aus dem als selbständig angenommenen Sein ein Wissen hervorzubringen, darüber muß die Folge entscheiden.

5. Durch die erste Aufgabe unserer Wissenschaft, zu versuchen, ob vom Wissen als solchem (insofern es Akt ist) ein Übergang zum Objektiven in ihm (das kein Akt, sondern ein Sein, ein Bestehen ist) gefunden werden könne, durch diese Aufgabe schon ist das Wissen als selbständig gesetzt; und gegen die Aufgabe selbst ist vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch diese Aufgabe selbst ist also zugleich gesetzt, daß das Wissen ein absolutes Prinzip *in sich selbst* habe, und dieses innerhalb des Wissens selbst liegende Prinzip *soll zugleich Prinzip der Transzendental-Philosophie als Wissenschaft sein.* |

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter *bestimmter Form*. Soll also durch jenes Prinzip das ganze System der Wissenschaft begründet sein, so muß es nicht nur den *Inhalt*, sondern auch die *Form* dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigentümliche Form zu, die man die systematische nennt. — Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in anderen Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft

schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Objekt hat.

Was ist *wissenschaftliche Form* überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muß durch die Wissenschaftslehre für alle anderen Wissenschaften beantwortet werden. — Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon *Wissenschaft*, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft sein, und so ins Unendliche fort. — Es fragt sich, wie dieser Zirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sei.

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Zirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht *im Wissen selbst* (dem Objekt der Wissenschaft) ur|sprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, daß der *ursprüngliche Inhalt* des Wissens die *ursprüngliche Form*, und umgekehrt, die *ursprüngliche Form des Wissens* den *ursprünglichen Inhalt* desselben voraussetzt und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind. — Zu diesem Behuf also müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben unteilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. — Die Aufgabe, diesen Punkt zu finden, müßte identisch sein mit der, das Prinzip allen Wissens zu finden.

Das Prinzip der Philosophie muß also ein solches sein, in welchem der Inhalt durch die Form und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen. — Gegen ein erstes Prinzip der Philosophie ist unter anderem auch auf folgende Weise argumentiert worden: Das Prinzip der Philosophie muß sich in einem Grundsatz ausdrücken lassen; dieser Grundsatz soll ohne Zweifel kein bloß formeller, sondern ein materieller sein. Nun steht aber jeder Satz, sein Inhalt sei, welcher er wolle, unter den Gesetzen der Logik. Also setzt jeder materielle Grundsatz bloß dadurch, daß er ein solcher ist, höhere Grundsätze, die der *Logik*, voraus. — Es fehlt zu dieser Argumentation nichts, als daß man sie umkehre. Man denke sich irgend|einen formellen Satz, z. B. $A = A$, als den höchsten; was an diesem Satze logisch ist, ist bloß die Form der Identität zwischen A und A; aber

woher kommt mir denn A selbst? *Wenn* A ist, so ist es gleich sich selbst; aber woher ist es denn? Diese Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz selbst, sondern nur aus einem höheren beantwortet werden. Die Analysis $A = A$ setzt die Synthesis A voraus. Also ist offenbar, daß kein formelles Prinzip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen.

Aus diesem Zirkel, daß jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form voraussetzt, ist gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist.

Die erste falsche Voraussetzung jenes Arguments ist also die der Grundsätze der Logik als *unbedingter*, d. h. von keinen höheren Sätzen abzuleitender. — Nun entstehen uns aber die logischen Grundsätze bloß dadurch, daß wir, was in den anderen bloß Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann also überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen entstehen. Entsteht sie auf *wissenschaftliche* Art, so kann sie nur durch Abstraktion von den *obersten* Grundsätzen des Wissens entstehen, und da diese als | Grundsätze hinwiederum *selbst schon* die logische Form voraussetzen, so müssen sie von der Art sein, daß in ihnen *beides*, Form und Gehalt, wechselseitig sich bedingt und herbeiführt.

Nun kann aber doch diese Abstraktion nicht eher gemacht werden, als diese höchsten Grundsätze des Wissens aufgestellt sind, die Wissenschaftslehre selbst zustande gebracht ist. Dieser neue Zirkel, daß die Wissenschaftslehre zugleich die Logik begründen und doch nach Gesetzen der Logik zustande gebracht werden soll, findet dieselbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchsten Grundsätzen des Wissens Form und Gehalt durch einander bedingt sind, so muß die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommenste Ausübung der wissenschaftlichen Form, und der Form sowohl als dem Gehalt nach absolut autonomisch sein.