

Johann Gottlieb Fichte
Das System der Sittenlehre
nach den Prinzipien der
Wissenschaftslehre (1798)



JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Das System der Sittenlehre
nach den Prinzipien
der Wissenschaftslehre
(1798)

Einleitung von
Hansjürgen Verweyen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 485

- 1908 PbH 28b, 1. Auflage, herausgegeben von Fritz Medicus
1922 2. Auflage
1963 PhB 257, Neudruck auf Grundlage der 2. Aufl. von 1922
1969 2., durchgesehene und verbesserte Auflage des Neudrucks von 1963, ergänzt um Friedrich Schleiermachers Rezension von 1799 und neue bibliographische Hinweise
1995 PhB 485, 1. Auflage, mit neuer Einleitung und bibliographischen Hinweisen

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1569-7
ISBN eBook: 978-3-7873-2364-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlорfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung des Verlages	IX
Einleitung. Von Hansjürgen Verwegen	XI
Abkürzungsverzeichnis · Quellen	XXXV
Bibliographische Hinweise	XXXVII

Johann Gottlieb Fichte

Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)

Einleitung	1
Erstes Hauptstück. Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit	
Vorerinnerung zu dieser Deduktion	13
§ 1	18
§ 2	29
§ 3	38
Beschreibung des Prinzips der Sittlichkeit nach dieser Deduktion	58
Transzendentale Ansicht dieser Deduktion	59
Zweites Hauptstück. Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit	
Vorerinnerung dieser Deduktion	62
§ 4 Deduktion eines Gegenstandes unserer Tätigkeit überhaupt	74
§ 5	81
§ 6 Deduktion der wirklichen Kausalität des Vernunftwesens	87

§ 7 Bestimmung der Kausalität des Vernunftwesens durch ihren inneren Charakter	91
§ 8 Deduktion einer Bestimmtheit der Objekte ohne unser Zutun	99
§ 9 Folgerung aus dem Vorhergehenden	119
§ 10 Über Freiheit und oberes Begehrungs- vermögen	129
§ 11 Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Interesse	140
§ 12 Prinzip einer anwendbaren Sittenlehre	144
§ 13 Einteilung der Sittenlehre	150

Drittes Hauptstück. Systematische Anwendung
des Prinzips der Sittlichkeit oder die Sittenlehre
im engeren Sinne

Erster Abschnitt: Von den formalen Bedingungen
der Moralität unserer Handlungen

§ 14 Über den Willen insbesondere	154
§ 15 Systematische Aufstellung der formalen Be- dingungen der Moralität unserer Handlungen . .	160
§ 16 Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen	174

Zweiter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen
Verstande: Über das Materiale des Sittengesetzes;
oder systematische Übersicht unserer Pflichten

§ 17 Einleitung oder Erörterung unserer Aufgabe . .	202
§ 18 Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbständigkeit	208

Dritter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen
Verstande: Die eigentliche Pflichtenlehre

§ 19 Einteilung dieser Lehre	251
§ 20 Über die allgemeinen bedingten Pflichten . .	256
§ 21 Über die besonderen bedingten Pflichten . .	268

Übersicht der allgemeinen unmittelbaren Pflichten	
§ 22 Einteilung	272
§ 23 Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen	273
§ 24 Von den Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen	297
§ 25 Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten und zu befördern	310
Übersicht der besonderen Pflichten	
§ 26 Über das Verhältnis der besonderen Pflichten zu den allgemeinen und Einteilung der besonderen Pflichten	323
§ 27 Über die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen natürlichen Stande	325
A Vom Verhältnisse der Ehegatten	325
B Über das Verhältnis der Eltern und Kinder und die aus diesem Verhältnisse entspringenden gegenseitigen Pflichten	331
Über die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen Beruf	
§ 28 Einteilung des möglichen menschlichen Berufs . .	341
§ 29 Von den Pflichten des Gelehrten	343
§ 30 Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer .	345
§ 31 Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers .	350
§ 32 Von den Pflichten der Staatsbeamten	353
§ 33 Von den Pflichten der niederen Volksklassen . .	358
Personenregister	363
Quellennachweis	363
Sachregister	365

EINLEITUNG

1. Fichtes „Sittenlehre“ aus der Perspektive heutiger Ethikdiskussion

Kant und Fichte

Der Ausgangspunkt der Ethiktheorie Fichtes ist mit dem Kants identisch: Sittliches Handeln ist nur in der völligen Autonomie eines vernünftigen Subjekts angesichts der Evidenz eines unbedingten Sollens möglich. Dieser „harte Kern“ war nicht nur der Theologie, sondern auch dem durchschnittlichen Philosophieren schon immer verdächtig. Mit dem „linguistic turn“ scheint er endgültig ad acta gelegt. Die Rede von einem „autonomen Ich“ gilt heute als genauso obsolet wie die von einem „Unbedingten“. Der Last des Nachdenkens über so schwierige Begriffe enthoben, übt sich das postmoderne Individuum in gehorsamer Ungebundenheit. Es wählt jeweils das als schön und gut, was das Konsummanagement frisch auf den Markt bringt. Wo der Pluralismus grässiert, schießt auch der Fundamentalismus ins Kraut. Beide stimmen darin überein, daß der Grundfehler in der aufklärerischen Annahme eines autonomen Subjekts zu suchen ist.

Was verstehen Kant und Fichte, die Hauptverfechter solcher Autonomie, selbst darunter? Das läßt sich vielleicht am besten an dem Beispiel zeigen, das Kant zu Ende von § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ anführt:

„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange ratthen, was er antworten würde.

Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unterscheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.¹

Das Beispiel ist, leider, alles andere als antiquiert. Altbekannt ist zwar das Motto, der wahre Gehorsam gegenüber einem unbedingten Sollen zeige sich erst angesichts des drohenden Todes. Wofür hat sich der Mensch nicht schon in den Tod schicken lassen? In dem Kantischen Text erscheint aber Uraltes, vielleicht schon von anderen Primaten Ererbtes – „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht täuschen“ – in einer Verbindung, mit der sich evolutionäre Ethik schwertun dürfte. Die hier anvisierte Wahrhaftigkeit geht nicht im reinen Dienst an der Erhaltung der Species auf. Wer hier noch nach Ausflüchten vor der Evidenz eines unbedingten Sollens sucht, der hat seine eigene, nicht vom Applaus der anderen abhängige Würde verloren. Gleichzeitig eröffnet sich in solcher Evidenz eine Freiheit, die fortzudisputieren Flucht vor sich selbst wäre – und doch keineswegs zum selbstverständlichen Besitz des Menschen zählt: „Ob er es thun würde, oder nicht, ...“.

Unterbestimmtes Sollen

Auch David Hume, der dem Königsberger Philosophen „zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach“², behauptet eine unüberbrückbare Kluft zwischen „Ist-“ und „Sollens-

¹ AA V,30.

² Vgl. Kant, Prolegomena (AA IV,260).

Sätzen“. Aber beruht ein „moral sentiment“ letztlich nicht doch auf heteronomen Zwängen, die das „Sollen“ auf ein verborgenes „Ist“ von faktisch Vorliegendem zu reduzieren erlauben?³

Diese Möglichkeit lässt sich weder mit Hilfe einer ontologischen Theorie eudämonistischer Ethik noch mit einer Sprachphilosophie in der Tradition Wittgensteins, aber auch nicht mit deren vornehmerer, hermeneutischer Variante ausschließen, derzufolge das Geschick des Seins jeweils epochal über die geltenden Werte befindet. Ethiktheorien, die auf dem Fundament von offenbarungs- oder säkulargeschichtlichen Vorgegebenheiten aufbauen, sind nicht weniger dem Heteronomieverdacht ausgesetzt als ihre ontologischen Parallelen aristotelischer Herkunft: Was gibt die Gewähr, daß letztlich nicht doch ein lügnerischer Logos mit uns das Spiel des Seins oder der Sprache treibt?⁴

Das Sollen bleibt hier in materialer wie in formaler Hinsicht unterbestimmt. Die *material* als sittlich *verpflichtend* angenommenen Vorgegebenheiten können zwar über heuristische Universalisierungskriterien wie die „Goldene Regel“ oder das Gebot der „Fairneß“ einer generellen Plausibilität zugeführt werden. Wodurch aber wird die zweifelsfreie Gültigkeit bzw. Anwendbarkeit dieser Regeln selbst überprüft? *Formal* gesehen, ist dabei stets ein Subjekt vorausgesetzt, das zur Annahme von solchen wirkungsgeschichtlich autorisierten bzw. auf ihre allgemein einleuchtende Rationalität hin kontrollierten Verhaltensmustern als sittlich *verpflichtet* (nicht nur über Internalisierungen präpariert) gilt. Mit welchem Recht?

Kant selbst gibt zwar eine scharfe Analyse des Phänomens

³ Liegt hier der unbekannte Grund dafür, daß Hume unmittelbar vor seinem Tod die Passage in seiner „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ zu streichen bat, wonach es in der menschlichen Natur ein solches, auf Egoismus nicht zurückführbares Gefühl wie Wohlwollen gebe (vgl. *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford 1931, vol. II, 331)?

⁴ Ohne den methodischen Zweifel Descartes‘ ist sittliches Handeln bestenfalls zu behaupten, nicht aber kritisch zu verantworten.

des Sollens. Die Begründung dieses „Faktums der reinen praktischen Vernunft“ ist aber auch bei ihm defizitär.⁵ Kann eine solche Begründung überhaupt geleistet werden, ohne daß entweder ein Restverdacht von „Intuitionismus“ oder „Dezisionismus“ bestehen bleibt oder aber die Falle des „naturalistischen Fehlschlusses“ (von einer Ist-Feststellung zu einer Sollens-Behauptung) zuschnappt?

Karl-Otto Apel hat mit seiner „Transzentalpragmatik“ den Versuch einer Ethikbegründung unternommen, die sich dadurch von allen früheren Ansätzen unterscheidet, daß sie betont als eine *Letztbegründung nach dem „linguistic turn“* verstanden sein will. Ohne daß hier auf die breite Diskussion dazu eingegangen werden kann, seien kurz die zentralen Mängel dieser Theorie genannt:

(1) Solange die faktische Argumentationsgemeinschaft als letzter Ausgangspunkt gilt, ist auch dieser nicht gegen die Cartesische Hypothese vom „allmächtigen Lüggeist“ gefeit. Was verbürgt, daß ich durch Teilnahme an einer solchen Gemeinschaft überhaupt zu einer letztgültigen Evidenz über sittlich Gesolltes komme?

(2) Die Frage nach den unausweichlichen transzendentalen Implikationen allen Argumentierens reicht zwar zu einer bedenkenswerten Neubegründung dessen aus, was traditionell unter dem Titel „Naturrecht“ begriffen wird. Der ideale (die Freiheit aller tatsächlichen oder potentiellen Partner des „contrat social“ achtende) Gesetzgeber darf (a) eine (tatsächliche oder zumindest möglicherweise intendierte) Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs als Grundlage für die Gültigkeit der von den Gesetzen Betroffenen voraussetzen. Er darf (b) annehmen, daß die argumentativen Akte (wie Fragen, Behaupten), durch die eine Teilnahme am Diskurs möglich wird, grundsätzlich ernst gemeint sind, und darum seine Gesetzge-

⁵ Vgl. Fichtes Einwände zur Bestimmung des „Kategorischen Imperativs“, bes. 230f. (Hier wie im folgenden wird mit der bloßen Angabe der Seitenzahl auf den vorliegenden Text des „Systems der Sittenlehre“ von 1798 verwiesen.)

bung auf die unausweichlichen transzendentalen Implikationen jener Akte gründen. Denn auch der nur strategisch Argumentierende möchte zumindest als ernsthaft Argumentierender *erscheinen* und darf somit (vom „forum externum“) beim „Wort genommen“ werden. Die Annahme, daß jeder Argumentierende die transzental unvermeidlichen Implikationen des Argumentierens (z. B. die freie Vernünftigkeit der Angeredeten) auch notwendig als sittlich verpflichtend (vor dem „forum internum“) anerkennt, impliziert hingegen einen „naturalistischen Fehlschluß“.

Der Ansatz Fichtes

Die Ethiktheorie Fichtes ist, soweit ich sehe, der bislang einzige methodisch konsistente Versuch einer Letztbegründung des Sollens, der den Einwänden eines verbleibenden Rests an „Intuitionismus“ oder „Dezisionismus“ entgeht, ohne einem naturalistischen Fehlschluß zu erliegen. Sie ist vom Ansatz her darüber hinaus dazu geeignet, den unseligen Widerstreit von „deontologischer“ und „teleologischer“ Ethik zu überwinden.

Er „erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“⁶. Dies ist der gemeinsame Angelpunkt der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Fichte sieht aber deutlicher als Kant, daß man angesichts dieser Evidenz nicht bei der Behauptung eines bloßen „Faktums“ (der reinen praktischen Vernunft) stehenbleiben darf. Jene „Erkenntnis“ ist nur innerhalb des Entschlusses eines endlichen Vernunftwesens zu unbedingter Selbstständigkeit bzw. Selbsttätigkeit möglich, in dem sich das Ich von aller Geborgenheit in einem vorhandenen und damit geborgten Sein lossagt.

Das Offenbarwerden des Sollens in der Vernunft ist zwar das einzige Phänomen von Freiheit, das ihr Gewißheit über

⁶ Vgl. oben, Anm. 1.

sich selbst als wirkliche Freiheit, nicht nur als Epiphänomen einer anderen Macht verleiht (etwa der Selbstliebe des Absoluten, Spinoza zufolge, oder der Macht der „Natur“ bzw. der „Sprache“, gemäß nicht-rationalistischen Versionen des philosophischen Determinismus). Die durch das Phänomen des Sollens vermittelte Selbstgewißheit wirklicher Freiheit darf aber nicht als bloß „verliehen“ stehengelassen werden. Vielmehr ist jeder Versuch, jene „Erscheinung weiter erklären“ zu wollen und „sie dadurch in Schein [zu] verwandeln“ (vgl. 52), als prinzipiell verfehlt aufzuweisen. Dieser Aufweis ist aber nur durch die lückenlose Rekonstruktion des Systems freier, durch keine Vorgabe von außen bestimmter Selbständigkeit zu leisten. Gibt es wirkliche Freiheit, dann muß sich das Sollen wie jede andere Tatsache des Bewußtseins als notwendiges Moment der wirklichen Selbständigkeit endlicher Vernunft von einem unbestreitbar gewissen Ausgangspunkt her ableiten lassen. Damit ist das Programm der Fichteschen „Wissenschaftslehre“ umrissen, die letztlich keinen anderen Zweck verfolgt, als den in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ aufgezeigten Raum menschlicher Freiheit in äußerster philosophischer Strenge zu reflektieren. Fichtes Ethiktheorie ist nur als ein integrierender, wenn auch zentraler Teil dieses Unternehmens verständlich. Zur Einleitung in das „System der Sittenlehre“ von 1798 ist daher ein kurzer Überblick über die Entwicklung von Fichtes Gesamtsystem unerlässlich.

2. „Das System der Sittenlehre“ im Kontext der Gesamtentwicklung von Fichtes Philosophie

Die Bestimmung eines unbestreitbar gewissen Ausgangspunktes seiner transzentalen Philosophie ist Fichte wohl nie zufriedenstellend gelungen⁷. Vielleicht läßt sich der ge-

⁷ So urteilt selbst R. Lauth, The Transcendental Philosophy of the Munich School, in: Idealistic Studies 11 (1981) 8–40, hier 28, der diesen Mangel aber mit seinem Werk „Theorie des philosophischen

meinsame Kern seiner verschiedenartigen Ansätze dazu wie folgt umschreiben: In jedem seiner Akte betätigt das Ich einen Willen zum Unbedingten. Entschließt es sich dazu, diese Bewegung – wie sie am deutlichsten im universalen methodischen Zweifel zutage tritt – entschieden als seine eigene Tätigkeit zu reflektieren, so erfaßt es mit unumstößlicher Gewißheit jenen „archimedischen Punkt“, von dem aus sich das ganze System menschlicher Vernunft rekonstruieren läßt. Die wichtigsten Unterschiede gegenüber Kant: Die Annahme eines „Dings an sich“, d.h. eines die Vernunft von außen affizierenden Seins, muß fallengelassen werden. Sie trägt nichts zur Erklärung bei, wie Erkenntnis zustande kommt. Vor allem ist es bei dieser Annahme unmöglich, daß sich menschliche Freiheit je ihrer völligen Autonomie gewiß sein kann. Diese Inkonsistenz trat bei Kant nur deswegen nicht voll zutage, weil er die Frage nach der Einheit des Ich (bei seinem Betonen des in der Tat fundamentalen Unterschieds zwischen theoretischer und praktischer Vernunft) nicht entschieden genug stellte. Eng damit zusammen hängt die Kantische Postulatenlehre: Gott wird funktional eingeführt, damit zwischen Naturgesetzlichkeit und Sittengesetz keine solche Kluft bestehen bleibt, die die Autorität des Sittengesetzes unterhöhlen würde. Auch dieses Problem muß von einem höherliegenden Gesichtspunkt aus angegangen werden.

Auf dem Hintergrund dieser gemeinsamen Grundzüge von Fichtes WL ist allerdings der Unterschied zwischen seiner „frühen“ und „späten“ WL zu beachten⁸, um das Spezifikum der Sittenlehre von 1798 und ihre besondere Problematik bestimmen zu können.

Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen“, Berlin/New York 1979, behoben zu haben glaubt.

⁸ Der besseren Übersicht wegen werden hier nur zwei Phasen der WL (ab 1794 und ab 1804) voneinander abgehoben.

EINLEITUNG

1.

Wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten werden möge — daß ich an diesem bekannteren Ende die Aufgabe aller Philosophie fasse — wie es, sage ich, mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehe, wird nie jemand erklären, welcher nicht einen Punkt findet, in welchem das Objektive, und Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind. Einen solchen Punkt nun stellt unser System auf, und geht von demselben aus. Die Ichheit, die Intelligenz, die Vernunft, — oder wie man es nennen wolle, ist dieser Punkt.

Diese absolute Identität des Subjekts, und Objekts im Ich läßt sich nur schließen, nicht etwa unmittelbar als Tatsache des wirklichen Bewußtseins nachweisen. Wie ein wirkliches Bewußtsein entsteht, sei es auch nur das Bewußtsein unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das Bewußtseiende von mir, dem Gegenstande dieses Bewußtseins, unterscheide, bin ich mir meiner bewußt. *Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des Subjektiven und Objektiven, und hinwiederum, der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewußtseins. /*

2.

Das Subjektive, und Objektive wird vereinigt, oder als harmonierend angesehen, zuvörderst so, daß das Subjektive aus dem Objektiven erfolgen, das erstere sich nach dem

letzteren richten soll: *ich erkenne*. Wie wir zu der Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die *theoretische Philosophie*. — Beides wird als harmonierend angesehen so, daß das Objektive aus dem Subjektiven, ein Sein aus meinem Begriffe, (dem Zweckbegriffe) folgen soll: *ich wirke*. Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die *praktische Philosophie* zu untersuchen.

Der erste Punkt, wie wir dazu kommen mögen, die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit unabhängig von ihnen vorhanden sein sollenden Dingen zu behaupten, ist denn allenfalls in Frage gekommen. Was den zweiten anbelangt, wie es möglich sei, einige unserer Begriffe zu denken, als darstellbar, und zum Teil wirklich dargestellt in der ohne unser Zutun bestehenden Natur, darüber hat bisher die Philosophie sich auch nicht einmal gewundert. Man hat es ganz natürlich gefunden, daß wir auf die Welt wirken können. Wir tun es ja alle Augenblicke, wie jedermann weiß; es ist dies Tatsache des Bewußtseins; und damit gut.

3.

Die Sittenlehre ist praktische Philosophie. So wie die theoretische Philosophie das System des notwendigen Denkens, daß unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat; so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, daß mit unseren Vorstellungen ein Sein übereinstimme, und daraus folge, zu erschöpfen. Es kam uns daher zu, uns auf die zuletzt aufgeworfene Frage einzulassen, und zu zeigen, teils, wie wir überhaupt dazu kommen, einige unserer Vorstellungen für den Grund eines Seins zu halten, teils, woher insbesondere uns das System derjenigen Begriffe entstehe, aus welchen ein Sein schledhthin notwendig folgen soll. /

Was hierüber in der folgenden Untersuchung ausführlich vorgetragen worden, unter einem einzigen Gesichtspunkte kurz zusammenzufassen, ist der Zweck dieser Einleitung.

4.

Ich finde mich, als wirkend in der Sinnenwelt. Davon hebt alles Bewußtsein an; und ohne dieses Bewußtsein meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewußtsein; ohne dieses kein Bewußtsein eines anderen, das nicht ich selbst sein soll. Wer einen Beweis dieser Behauptung begehrst, der findet denselben ausführlich in dem folgenden zweiten Hauptstücke. Hier wird sie nur aufgestellt, als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins, um daran unser Räsonnement anzuknüpfen.

Welches Mannigfaltige ist in dieser Vorstellung meiner Wirksamkeit enthalten; und wie mag ich zu diesem Mannigfaltigen kommen?

Möge man auch vorläufig annehmen, daß die Vorstellung des bei meiner Wirksamkeit fortlaufenden, und durch sie schlechthin nicht zu verändernden *Stoffes*, die Vorstellung der *Beschaffenheiten* dieses Stoffes, die durch meine Wirksamkeit verändert werden, die Vorstellung dieser *fortschreitenden Veränderung*, bis die Gestalt dasteht, die ich beabsichtigte; daß alle diese in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit enthaltenen Vorstellungen mir von außen *gegeben* werden, welchen Ausdruck ich freilich nicht verstehet; daß es *Erfahrung* ist, oder wie man etwa diesen Nichtgedanken noch ausdrückt; so liegt doch noch etwas in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit, was mir schlechthin nicht von außen kommen kann, sondern in mir selbst liegen muß, was ich nicht erfahren, und lernen kann, sondern unmittelbar wissen muß; dies, daß *ich selbst* der letzte Grund der geschehenen Veränderung sein soll.

Ich bin der Grund dieser Veränderung, heißt: dasselbe, und kein anderes, welches um die Veränderung *weiß*, ist zugleich auch das Wirkende; das Subjekt des Bewußtseins, und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins. Was ich aber beim Ursprunge alles Wissens vom Subjekte des Wissens selbst aus- / sage, was ich weiß, dadurch, daß ich überhaupt weiß, kann ich aus keinem anderen Wissen gezogen haben; ich weiß es unmittelbar, ich setze es schlechthin.

Demnach, sowie ich überhaupt nur weiß, weiß ich, daß ich tätig bin. In der bloßen Form des Wissens überhaupt ist das Bewußtsein meiner selbst, und meiner selbst, als eines tätigen, enthalten, und dadurch unmittelbar gesetzt.

Nun könnte es wohl sein, daß, wenn auch nicht unmittelbar, dennoch vermittelst des soeben aufgezeigten Unmittelbaren, in derselben bloßen Form des Wissens alles übrige Mannigfaltige, das in der oben berührten Vorstellung meiner Wirksamkeit liegt, gleichfalls enthalten wäre. Sollte es sich so finden, so würden wir der mißlichen Annahme, daß es von außen komme, schon dadurch überhoben, daß wir es auf eine andere, und natürlichere Weise zu erklären vermöchten. Es würde durch diese Erklärung die oben aufgeworfene Frage beantwortet, wie wir dazu kämen, uns eine Wirksamkeit in einer Sinnenwelt außer uns zuzuschreiben; indem die Notwendigkeit einer solchen Annahme unmittelbar aus dem vorausgesetzten Bewußtsein überhaupt abgeleitet würde.

Wir wollen versuchen, ob eine solche Ableitung möglich sei. Ihr Plan ist folgender: Was in der Vorstellung von unserer Wirksamkeit liege, haben wir soeben gesehen. Die Voraussetzung ist, daß dasselbe im Bewußtsein überhaupt enthalten, und mit demselben notwendig gesetzt sei. Wir gehen daher aus von der Form des Bewußtseins überhaupt, leiten ab von ihr; und unsere Untersuchung ist geschlossen, wenn wir auf dem Wege der Ableitung wieder zur Vorstellung unserer sinnlichen Wirksamkeit zurückkommen.

5.

Ich setze mich als tätig, heißt nach obigem: ich unterscheide in mir ein wissendes, und eine reelle Kraft, die als solche nicht *weiß*, sondern *ist*; sehe aber beides als schlechthin Eins an. Wie komme ich zu dieser Unterscheidung; wie gerade zu dieser Bestimmung der Unterschiedenen? Die zweite / Frage dürfte wohl durch Beantwortung der ersten zugleich mit beantwortet werden.

Ich weiß nicht, ohne *etwas* zu wissen; ich weiß nicht von mir, ohne eben durch dieses Wissen mir zu etwas zu werden; oder, welches dasselbe heißt, ein Subjektives in mir, und ein Objektives zu trennen. Ist ein Bewußtsein gesetzt, so ist diese Trennung gesetzt: und es ist ohne sie gar kein Bewußtsein möglich. Durch diese Trennung aber ist unmittelbar zugleich das Verhältnis des Subjektiven, und Objektiven zueinander gesetzt. Das letztere soll bestehen ohne Zutun des Subjektiven, und unabhängig von ihm, durch sich selbst; das erstere soll abhängig sein vom letzteren, und seine materielle Bestimmung nur daher erhalten. Das Sein ist durch sich selbst, das Wissen aber hängt ab vom Sein; so muß uns beides erscheinen, so gewiß uns überhaupt etwas erscheint; so gewiß wir Bewußtsein haben.

Die wichtige Einsicht, welche wir dadurch erhalten, ist folgende. Wissen, und Sein sind nicht etwa außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm getrennt, sondern nur im Bewußtsein werden sie getrennt, weil diese Trennung Bedingung der Möglichkeit alles Bewußtseins ist; und durch diese Trennung entstehen erst beide. Es gibt kein Sein, außer vermittelst des Bewußtseins, sowie es außer demselben auch kein Wissen, als bloß subjektives und auf sein Sein gehendes, gibt. Um mir nur sagen zu können: Ich; bin ich genötigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dies sage, und indem ich es sage, geschieht die Trennung. Das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und zufolgedessen das Subjektive und Objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann als einfaches, auf keine Weise zum Bewußtsein kommen.

Wir finden hier eine unmittelbare Übereinstimmung zwischen dem Subjektiven und Objektiven: ich weiß von mir, dadurch daß ich bin, und bin, dadurch, daß ich von mir weiß. Es wäre möglich, daß alle andere Übereinstimmung beider, ob nun das Objektive aus dem Subjektiven folgen solle, wie / beim Zweckbegriffe, oder das Subjektive aus dem Objektiven, wie beim Erkenntnisbegriffe, nichts anderes wäre, als nur eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Übereinstimmung; und sollte sich dies wirklich

nachweisen lassen, so wäre, — da diese unmittelbare Trennung und Übereinstimmung die Form des Bewußtseins selbst ist; jene anderen Trennungen und Übereinstimmungen aber den gesamten Inhalt alles möglichen Bewußtseins erschöpfen, — zugleich erwiesen, daß alles, was im Bewußtsein nur vorkommen kann, durch die bloße Form desselben gesetzt sei. Wie es sich damit verhalte, wird sich ohne Zweifel im Verlaufe unserer Untersuchung ergeben.

6.

Ich setze mich als tätig, heißt in dem zu untersuchenden Gemütszustande keineswegs, ich schreibe mir Tätigkeit überhaupt, sondern, ich schreibe mir eine *bestimmte*, gerade eine solche, und keine andere Tätigkeit zu.

Das Subjektive wird, wie wir soeben gesehen haben, durch seine bloße Trennung vom Objektiven, ganz abhängig, und durchaus gezwungen, und der Grund dieser seiner materiellen Bestimmtheit, seiner Bestimmtheit in Rücksicht des *Was*, liegt keineswegs in ihm, sondern in dem Objektiven. Das Subjektive erscheint, als ein bloßes Erkennen eines ihm Vorschwebenden, keineswegs und in keiner Rücksicht als ein tätiges Hervorbringen der Vorstellung. So muß es beim Ursprunge alles Bewußtseins, wo die Trennung des Subjektiven, und Objektiven vollkommen ist, notwendig sein. Im Fortgange des Bewußtseins erscheint, aber vermittelst einer Synthesis, das Subjektive auch als frei und bestimmd, indem es als *abstrahierend* erscheint; und dann vermag es z. B. auch Tätigkeit überhaupt, und als solche, zwar nicht wahrzunehmen, aber doch frei zu beschreiben. Hier aber stehen wir beim Ursprunge alles Bewußtseins, und die zu untersuchende Vorstellung ist daher notwendig eine Wahrnehmung, d. h. das Subjektive erscheint in ihr als ganz und durchgängig, und ohne sein eigenes Zutun, bestimmt. /

Was heißt nun das; eine *bestimmte* Tätigkeit, und wie wird sie zur bestimmten? Lediglich dadurch, daß ihr ein Widerstand entgegengesetzt wird; entgegengesetzt, durch

ideale Tätigkeit, gedacht, und eingebildet, als ihr gegenüberstehend. Wo und inwiefern du Tätigkeit erblickst, erblickst du notwendig auch Widerstand; denn außerdem erblickst du keine Tätigkeit.

Zuvörderst lasse man sich hierbei dies nicht entgehen; daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewußtseins, und der Widerstand läßt sich daher füglich als ein Produkt dieser Gesetze betrachten. Das Gesetz selbst, nach welchem er für uns da ist, läßt sich ableiten aus der notwendigen Trennung eines Subjektiven von einem Objektiven, und aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des ersten zum letzteren, wie es soeben geschehen ist. Aus diesem Grunde ist das Bewußtsein des Widerstandes ein vermitteltes, keineswegs ein unmittelbares Bewußtsein, vermittelt dadurch, daß ich mich als bloß *erkennendes*, und in dieser Erkenntnis von der Objektivität ganz abhängiges Subjekt betrachten muß.

Dann entwickle man die Merkmale dieser Vorstellung von einem Widerstande aus ihrer Entstehungsweise. Dieser Widerstand wird als das Gegenteil der Tätigkeit vorgestellt; also als etwas nur Bestehendes, ruhig, und tot Vorliegendes, das da bloß *ist*, keineswegs aber *handelt*, das nur zu bestehen strebt, und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem eignen Boden widersteht, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag; kurz, *bloße Objektivität*. So etwas heißt mit seinem eigentümlichen Namen *Stoff*. — Ferner, alles Bewußtsein ist bedingt durch das Bewußtsein meiner selbst, dieses ist bedingt durch die Wahrnehmung meiner Tätigkeit, diese durch das Setzen eines Widerstandes, als eines solchen. Also, der Widerstand mit dem soeben angegebenen Charakter erstreckt sich notwendig durch die ganze Sphäre meines Bewußtseins; dauert neben demselben fort, und die Freiheit kann nie gesetzt werden, als das geringste über ihn / vermögend, weil dadurch sie selbst, und alles Bewußtsein, und alles Sein wegziehe. — Die Vorstellung eines durch meine Wirksamkeit schlechthin nicht zu verändernden Stoffes, die wir oben in der Wahrnehmung unserer Wirksamkeit enthalten

ERSTES HAUPTSTÜCK

Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit

Vorerinnerung zu dieser Deduktion

Es wird behauptet, daß im Gemüte des Menschen sich eine Zunötigung äußere, einiges ganz unabhängig von äußerem Zwecken, zu tun, schlechthin, bloß und lediglich, damit es geschehe; und einiges, ebenso unabhängig von Zwecken außer ihm, zu unterlassen, bloß und lediglich, damit es unterbleibe. Man nennt die Beschaffenheit des Menschen, inwiefern eine solche Zunötigung in ihm sich notwendig äußern soll, so gewiß er ein Mensch ist, *die moralische oder sittliche Natur* desselben überhaupt.

Die *Erkenntnis* des Menschen kann zu dieser seiner moralischen Natur sich auf zweierlei Weise verhalten. Entweder bleibt er, wenn die behauptete innere Zunötigung, als Tatsache, in seiner Selbstbeobachtung sich finden sollte, — wie denn allerdings angenommen wird, daß sie bei aufmerksamer Selbstbeobachtung sich sicher finden werde — bei der Tatsache, als solcher, stehen. Er begnügt sich gefunden zu haben, daß es *so ist*, ohne zu fragen, *auf welche Weise*, und aus *welchen Gründen* es so werde. Er entschließt sich auch wohl aus Neigung mit Freiheit, dem Ausspruche jener inneren Zunötigung unbedingten *Glauben* zuzustellen, wirklich als seine höchste Bestimmung zu *danken*, was durch sie ihm als solche vorgestellt wird, und auch wohl unverbrüchlich diesem Glauben gemäß zu *handeln*. Dadurch entsteht ihm die *gemeine Er- / kenntnis*, sowohl seiner moralischen Natur überhaupt, als auch, wenn er in

den besonderen Lagen seines Lebens auf die Aussprüche seines Gewissens sorgfältig merkt, seiner bestimmten Pflichten insbesondere; welche Erkenntnis auf *dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins* möglich, und für die Erzeugung einer pflichtmäßigen Gesinnung, und Betragens hinlänglich ist.

Oder der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Tatsache stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern fordert, die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; befriedigt sich nicht mit der faktischen Erkenntnis, sondern verlangt eine genetische, will nicht bloß wissen, daß eine solche Zunötigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe. Würde er die gewünschte Erkenntnis erhalten, so wäre dies eine *gelehrte* Erkenntnis, und um sie zu erhalten, müßte er sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins zu einem höheren erheben. — Wie soll nun die erwähnte Aufgabe gelöst, wie sollen *die Gründe* der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Prinzips in ihm gefunden werden? — Das einige, was alle Frage nach einem höheren Grunde schledhthin ausschließt, ist dies, daß *wir* sind; ist die *Ichheit* in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet, als das erstere. Alles übrige, was entweder *in* uns ist, wie die erwähnte Zunötigung, oder *für* uns, wie eine Welt, die wir außer uns annehmen, ist deswegen in uns, und für uns, weil wir jenes sind, wie im allgemeinen gar leicht zu beweisen ist; die bestimmte Einsicht aber in die Weise, wie etwas in oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge, und aus ihr notwendig hervorgehe, ist die *gelehrte*, und wissenschaftliche Erkenntnis der Gründe dieses Etwas, von der wir hier sprechen. Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Prinzip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm notwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine Ableitung oder Deduktion. So haben wir hier eine Deduktion der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Prinzips in ihm, zu / geben. — Statt die Vorteile einer solchen Deduktion ausführlich aufzuzählen, ist es

hier genug anzumerken, daß durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist.

In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganzes der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduktion mit einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, zusammen. Die Deduktion wird aus Sätzen der letzteren geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft. — Für die richtige Würdigung dieser Deduktion ist nur noch folgendes zu erinnern. — Wenn, wie behauptet wird, aus unserer Vernünftigkeit die Moralität unserer Natur nach notwendigen Gesetzen erfolgt, so ist die erwähnte Zunötigung für die Wahrnehmung selbst ein erstes, und unmittelbares, sie äußert sich ohne unser Zutun, und wir können an dieser Äußerung durch die Freiheit nicht das geringste verändern. Dadurch, daß wir durch eine Deduktion Einsicht in ihre Gründe erhalten, erhalten wir nicht etwa die Kraft, etwas in derselben zu ändern, weil soweit zwar unser Wissen, aber nicht unsere Kraft reicht, und das ganze Verhältnis notwendig, — unsere eigne unveränderliche Natur selbst ist. Die Deduktion erzeugt sonach nichts weiter, und man muß von ihr nichts weiter erwarten, als theoretische Erkenntnis. So wenig man nach erlangter Einsicht in die Gründe dieses Verfahrens die Gegenstände auf andere Weise in Raum und Zeit setzt, als vor dieser Einsicht, ebensowenig äußert nach ihrer Deduktion die Moralität sich anders im Menschen, als vor derselben. Auch die Sittenlehre ist nicht *Weisheitslehre*, dergleichen überhaupt unmöglich ist, indem die Weisheit mehr für eine Kunst zu halten ist, als für eine Wissenschaft, sondern, wie die gesamte Philosophie, *Wissenschaftslehre*; sie insbesondere *Theorie des Bewußtseins* unserer moralischen Natur überhaupt, und unserer bestimmten Pflichten insbesondere.

Soviel über die Bedeutung, und den Zweck der angekündigten Deduktion. Jetzt noch eine vorläufige Anmerkung zum / richtigen Verständnisse derselben, welche lediglich die noch immer sehr weit verbreitete Unbekanntschaft mit

der Natur der transzentalen Philosophie notwendig macht.

Der Weg der Deduktion wird dieser sein. Wir werden uns aufgeben, uns selbst unter einer gewissen vorgezeichneten Bedingung zu denken, und zu sehen, *wie* wir unter dieser Bedingung uns zu denken genötigt sind. Aus dieser unserer auf diese Weise gefundenen Beschaffenheit nun werden wir die erwähnte moralische Zunötigung, als notwendig, ableiten. Zuvörderst erscheint es willkürlich, daß wir gerade unter dieser bestimmten Bedingung uns denken. Aber wer die gesamte Philosophie, und den Zusammenhang der einzelnen philosophischen Wissenschaften im System übersieht, dem ist diese Bedingung notwendig: ein anderer mag dies Verfahren vorläufig für einen Versuch ansehen, eine Sittenlehre als Wissenschaft aufzustellen, der mißlingen kann, oder gelingen; bis ihm die Richtigkeit dieses Verfahrens daraus sich beweist, daß die begehrte Wissenschaft durch dasselbe wirklich zustande kommt. Diese Bedenklichkeit sonach ist die geringste.

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

Wenn ihr euch nun nur dieser wahren Bedeutung eures Resultates stets bewußt bleibt, und euch auf sie einschränkt, so ist gegen euer Verfahren nichts zu sagen, und was dadurch / gewonnen wird, darüber mögt ihr selbst zusehen.

Aber ihr schränkt euch, so wie es das Ansehen hat, auf diese Bedeutung eures Resultates keineswegs ein. Ihr wollt daraus jene sich in uns allen äußernde Zunötigung erklären, sonach aus Gedanken etwas Wirkliches herleiten; ihr wollt aus der Region des Denkens in die davon ganz unterschiedene Region des wirklichen Seins übergehen.

Wir antworten hierauf: das tun wir keineswegs, wir bleiben in der Region des Denkens; und darin eben besteht das noch immer fortdauernde Mißverständen der Transzental-Philosophie, daß man einen solchen Übergang noch für möglich hält, ihn noch fordert, ein Sein an sich noch denkbar findet. Jene Zunötigung in uns, was ist sie selbst denn anderes, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein notwendiges Bewußtsein? Können wir denn etwa hier aus dem Bewußtsein des bloßen Bewußtseins zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anforderung etwas weiteres, als — daß wir notwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anforderung an uns? — Was wir in der Deduktion durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlässen als ein erstes Unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken. Der Unterschied ist bloß der, daß wir uns beim letzteren der Gründe desselben nicht bewußt sind, sondern es sich uns mit unmittelbarer Notwendigkeit aufdringt, und *dadurch* das Prädikat der Realität, der Wahrnehmbarkeit, erhält; dagegen das erstere in einer Reihe von Gründen liegt, deren wir uns bewußt werden. Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins uns unbekannt bleibt, zu entdecken. Von einem Sein, als Sein an sich, ist gar nicht die Rede, und kann nie die Rede sein; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es gibt kein Sein für die Intelligenz, und da es nur für sie ein Sein gibt, es gibt überhaupt kein Sein, außer einem notwendigen Bewußtsein. Diese Notwendigkeit des Bewußtseins dringt auf dem gemeinen Gesichtspunkte sich unmittelbar auf: auf dem transzentalen werden die Gründe / derselben untersucht. Die folgende Deduktion, sowie unser ganzes darauf aufzubauendes Moralsystem

liefert nichts anderes, denn einen Teil dieses notwendigen Bewußtseins; und wer die erstere oder das letztere für etwas anderes ansehen würde, der würde es sehr unrichtig ansehen.

§ 1

Aufgabe

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

Auflösung

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

Erklärung

a) Was heißt: ich finde *mich*?

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

was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich.

Dies auf unseren Fall angewendet; ich finde mich, würde heißen: ich nehme das Gefundene für Einerlei an mit mir dem Findenden; das Gefundene soll etwas¹ anderes als das Findende selbst sein.

b) Was heißt: ich *finde* mich?

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

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

Was *wollen* heiße, wird als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff ist keiner Realerklärung fähig, und er bedarf keiner. Jeder muß in sich selbst, durch intellektuelle Anschauung, innwerden, was er bedeute, und er wird es ohne alle Schwierigkeit vermögen. Die, durch die oben- / stehenden Worte angedeutete Tatsache ist folgende: Ich werde eines Wollens bewußt. Ich denke zu diesem Wol-

¹ *nicht* etwas anderes (?) (Konjektur von Imm. Herm. Fichte).

len etwas Bestehendes, unabhängig von meinem Bewußtsein Vorhandenes hinzu, welches das Wollende sein soll in diesem Wollen, welches diesen Willen *haben*, in welchem er inwohnen soll. (*Wie* es mit diesem Hinzudenken eines solchen Substrats zugehe, und welches die Gründe desselben seien, davon ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, daß es geschehe; und hiervon muß jeder durch eigne Selbstbeobachtung sich überzeugen). — Ich werde mir dieses Wollens *bewußt*, nehme es wahr, sagte ich. Dieses Bewußtseins, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewußt, und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Diese bewußtseiende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will; und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde *mich* wollend.

Nur als wollend finde ich mich. Zuvörderst, ich nehme nicht etwa die Substanz unmittelbar wahr. Das Substanzliche ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern es wird zu einem Wahrgenommenen nur hinzugedacht. Nur etwas, das eine Äußerung der Substanz sein soll, kann ich unmittelbar wahrnehmen. Nun gibt es nur zwei Äußerungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: *Denken* (im weitesten Sinne des Worts, Vorstellen, oder Bewußtsein überhaupt) und *Wollen*. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Objekt eines besonderen neuen Bewußtseins, sondern das Bewußtsein selbst. Nur inwiefern es auf ein anderes Objektives geht, und demselben entgegengesetzt wird, wird es in *dieser Entgegensetzung* selbst objektiv. Es ist sonach als ursprünglich objektive Äußerung jener Substanz nur das letztere, das Wollen übrig; welches auch immer *nur objektiv* bleibt, nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Äußerung der Selbttätigkeit ist. — Kurz, die Äußerung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe, ist das Wollen; nur unter der Bedingung, daß / ich eines solchen mir bewußt werde, werde ich mir meiner selbst bewußt.

Dies zusammengenommen ist der Sinn des obenstehenden Satzes.

Beweis

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

Der Beweis gründet sich 1. *auf den Begriff: Ich.* Die Bedeutung dieses Begriffs ist soeben durch seine Genesis nachgewiesen worden. Daß er wirklich auf die angezeigte Art verfare, wenn er sich sich selbst denke; und daß umgekehrt durch ein solches Verfahren ihm nichts anderes zustande komme, als der Gedanke seiner selbst; dies muß jeder in sich selbst finden, und es läßt sich ihm darüber kein besonderer Beweis führen. 2. Auf die Notwendigkeit *der ursprünglichen Entgegengesetztheit eines Subjektiven, und eines Objektiven* im Bewußtsein. In allem Denken ist ein Gedachtes, das nicht das Denken selbst ist, in allem Bewußtsein etwas, dessen man sich bewußt ist, und das nicht das Bewußtsein selbst ist. Auch dieser Behauptung Wahrheit muß jeder in der Selbst-Anschauung seines Verfahrens finden, und sie läßt sich ihm nicht aus Begriffen beweisen. — Hinterher zwar wird man seines Denkens, *als eines solchen, d. i. als eines Tuns, im Denken selbst sich bewußt, und macht es insofern zum Objekte, und die Leichtigkeit und natürliche Tendenz zu diesem Bewußtsein ist philosophisches Genie, ohne welches keiner die Bedeutung der transzendentalen Philosophie faßt; aber selbst dies ist nur dadurch möglich, daß man unvermerkt jenem Denken ein bloß Gedachtes unterlegt, / sei es auch ganz unbestimmt, sei es auch nur die Form eines Objekts überhaupt; denn nur unter dieser Bedingung denkt man wirklich ein Denken.* 3. Auf den *Charakter des ursprünglich Objektiven*, daß es etwas vom Denken unabhängig Vorhandenes, also etwas *Reelles*, für sich, und durch sich

selbst Bestehendes sein soll. Auch hiervon muß man sich durch die innere Anschauung überzeugen; ohnerachtet dieses Verhältnis des Objektiven zum Subjektiven in einer Wissenschaftslehre allerdings erörtert, keineswegs aber aus ihren Begriffen, die selbst erst durch diese Beobachtung möglich werden, erwiesen wird.

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

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

Sonach müßte im Gedachten, als solchem, d. i. inwiefern es bloß das Objektive sein, und nie das Subjektive werden kann, also das ursprünglich Objektive ist, eine Identität des Handelnden, und des Behandelten stattfinden: — so, daß es nur Objekt sein könnte, sagte ich, also ein *reelles Handeln auf sich selbst* — nicht ein bloßes Anschauen seiner selbst, wie die ideale Tätigkeit es ist — sondern *ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst*. Ein solches aber ist nur das Wollen; und umgekehrt, das Wollen denken wir nur so. Der Satz: *sich finden*, ist sonach absolut identisch mit dem *sich wollend finden*; nur, inwiefern ich mich wollend finde, finde ich *mich*, und inwiefern ich mich finde, finde ich mich notwendig *wollend*. /

Corollarium

Man sieht ein, daß dem jetzt erwiesenen Satze: wenn ich mich finde, finde ich mich notwendig, als wollend, um aus ihm etwas kategorisch darzutun, ein anderer vorher-