

Paul Asmus

Das Ich und das Ding an sich

Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie

Hrsg.: Wilhelm Humérez

creative commons: by-nc-sa

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
I. Teil. Prinzipielle Erörterungen	7
Kapitel 1.....	7
Kapitel 2.....	17
Kapitel 3.....	34
II. Teil. Das Ich und das Ding an sich	40
Kapitel 1.....	40
Kapitel 2.....	61
Kapitel 3.....	81
Kapitel 4.....	99
Kapitel 5.....	127
Kapitel 6.....	146

Einleitung

Kant hatte dem endlichen Ich die Wahrheit des Objekts, das Ding an sich, entrissen und in eine jenem unerreichbare Ferne entrückt. Seitdem bildete die Bestimmung jener beiden Begriffe und damit ihres Verhältnisses zu einander den eigentlichen Brennpunkt der Spekulation. –

Bei Kant galt das Ding an sich nicht als ein dem Ich Entgegengesetztes, sondern nur von ihm Verschiedenes; es ging nicht darin auf, Nicht-Ich zu sein, sondern dieser Gegensatz war ihm wie überhaupt jede Beziehung zum Ich gleichgültig, es hatte neben jener Bestimmung noch sein selbstständiges Gebiet für sich, seinen eigenen Inhalt. Es war ein Fortschritt in der Begriffsbestimmung des Ansich als ihm jene gleichgültige Verschiedenheit genommen und es (von Beck) als die *Gegenständlichkeit* des Ich gefasst wurde. Insofern das Ich seinem Begriff nach der Gegenständlichkeit bedurfte – und dieser bedurfte es schon zu seinen subjektiven Vorstellungen, die es sich doch, um ihrer bewusst zu werden, zum Gegenstande machen musste – konnte es auch des Ansich nicht entbehren, das damit den Charakter des dem Ich Anderen erhielt. Es lag nahe, das Ich und das ihm andere Ansich, da jedes ohne das andere undenkbar, in die Einheit *eines* Begriffes zusammenzufassen. Diese Einheit der Entgegengesetzten stellte Fichte auf in seinem absoluten Ich. Aber er verkannte, was er selbst in seinen ersten Grundsatz gelegt, was er selbst an unzähligen Stellen als dessen Erfordernis ausgesprochen. Der im Prinzip überwundene Gegensatz tauchte im Systeme wieder auf, und wenn das Nicht-Ich auch nicht wie bei Kant gleichgültig verschieden vom Ich gefasst wurde, wenn es bei Fichte auch als selbst inhaltslos nur im Gegensatze gegen das Ich existierte, so war doch die Einheit des Prinzips für den innerhalb des Systems fortlaufenden Gegensatz ohne wirkliche Bedeutung; die Einheit des Ich und des Anderen schwebte als nicht realisierbare [2] Forderung über dem Streite des endlichen Ich und des Nicht-Ich. – Die den Fichteschen Subjektivismus weiter bildeten, bemühten sich, das endliche und absolute Ich oder, da sich jenes von diesem eben nur durch seinen Gegensatz gegen das Nicht-Ich unterschied, das Ich und das Nicht-Ich zu versöhnen. Wie verschieden die Versuche waren, in denen diese Versöhnung angestrebt wurde, sie mussten alle scheitern, da man die Versöhnung nur für das Gefühl, höchstens die Vorstellung, nicht aber

für das begreifende Erkennen erstrebte. Erst als aus der Undenkbarkeit des Ich sowohl als auch des Ansich – beide in ihrer Insolirtheit gefasst – der Schluss gezogen wurde, dass sie für sich abstrakte Formbestimmungen, also nur als Moment *eines* Begriffes zu denken seien, konnte man über den sich widersprechenden und jede Erkenntnis unmöglich machenden Dualismus hinauskommen. In der jene Formbestimmungen als Momente in sich begreifenden Identität aber, die, als sich aus dem Gegensatz des Ich und des ihm Anderen ergebend, nicht als seine „Auslöschung“, sondern als seine Wahrheit begriffen werden muss, konnte das Ich sowohl als das Ansich richtig gefasst werden. Losgelöst von dem ihm Anderen, das doch zu seinem Begriffe gehört, da es nur in ihm, im Gegenständlichen, bei sich selbst sein kann, ist das Ich eine unwahre Abstraktion. Innerhalb aber jener konkreten Einheit ist es die tätige Form, die gegen die Unmittelbarkeit jedes Inhalts sich wendend, durch ihre lebendige Vermittelung dessen immanente Entwicklung bewirkt. – So haben die Begriffe des Ich und des Ansich sich entwickelt im philosophischen Bewusstsein von ihrer unbefangenen (vorkantischen) Identität durch die abstrakte Verschiedenheit (Kant), den Gegensatz (Fichte) bis zu ihrer aus diesem Gegensatz sich ergebenden Identität (Schelling – Hegel). Diese Entwicklung im Einzelnen nachzuweisen, ist der Zweck dieser Schrift. Doch schien es nötig vor der historischen Darstellung einige Kapitel voranzuschicken, in denen als Vorbedingung des richtigen Verständnisses jener Entwicklung die einschlagenden Prinzipienfragen erörtert, so wie einige Begriffe (wie der des Ansich) aus der Unbestimmtheit ihrer gewöhnlichen Auffassung zu grösserer Bestimmtheit gebracht würden. – [3]

I. Teil. Prinzipielle Erörterungen

Kapitel 1

Identität des Denkens und Seins und Möglichkeit der Erkenntnis. Problem der Erkenntnis als Vertiefung und Wahrheit des Problems der Vereinigung des Individualismus und Universalismus. Einheit der allgemeinen Form und des einzelnen Inhalts. Das begreifende Ich.

Die Identität des Subjekts und Objekts – abstrakt ausgedrückt des Denkens und Seins – hat bekanntlich die größten Missdeutungen erfahren. Der Grund davon liegt fast immer darin, dass man darunter die Identität eines bestimmten Subjekt und bestimmten Objekt verstanden hat. Aber eine Identität des Subjekts und Objekts überhaupt wird von jedem vorausgesetzt, der die Möglichkeit des Erkennens zugibt. Glauben wir die wirklichen Dinge zu erkennen, glauben wir, dass wir die Wahrheit des Objekts, sein Ansich begreifend zu erfassen vermögen, so haben wir eben damit eine Identität des wirklichen Seins und unserer Subjektivität angenommen. Wie leicht verständlich unser Rückschluss von dem Erkennen der Dinge an sich zur Identität des Subjekts und Objekts erscheinen mag, so sind doch weitaus die Meisten geneigt, ihn für einen Trugschluss zu halten. Das Ding, sofern es in unserer Vorstellung existiere, soll dann doch nur insofern identisch mit dem seienden Dingen sein, als eine Identität stattfindet zwischen uns und unserem Spiegelbilde. Es ergeht diesem Einwande, wie so vielen; je mehr es ihm gelingt, die Streitfrage in sinnliche Ausdrücke zu kleiden, oder eigentlich dahinter zu verstecken, desto unwiderleglicher erscheint er; die eigentliche Sache wird aber davon gar nicht berührt. Gehen wir näher darauf ein. Das vorgestellte Ding soll also nur ein Bild, ein subjektiver Reflex der Sache sein. Sollen wir uns nun bei diesem Reflex begnügen, oder doch durch ihn hindurch auf die Sache schließen? Wird das erstere behauptet, so entgegnen wir einfach, dass von diesem Stand-[4]punkte hier nicht die Rede ist. Wir sprechen von dem unbefangenen Erkennen des Dinges an sich, wie es in der Hauptsache vor Kant genommen wurde und noch heute im gesunden Verstande gilt. In solchem Erkennen aber halten wir nicht dafür, wenn wir den Sturz eines Baumes ins Wasser wahrnehmen, dass das Bild eines Baumes sich in bildlicher Weise in ein bildliches Wasser stürzte, sondern dass genau

derselbe Vorgang, wie er in unserer Anschauung, also subjektiv geschieht, auch objektiv vor sich gehe. Will man also das Erkennen des Dinges an sich ernstlich zugeben, und doch die Identität des Subjekts und Objekts leugnen, so muss man den zweiten Teil unserer obigen Frage bejahen: das Ding in unserer Vorstellung ist nur das Bild des seienden Dinges, unser Erkennen besteht aber darin, auf das Ding an sich durch einen Schluss zu kommen, der wegen seiner Stetigkeit und Schnelligkeit uns nicht zum Bewusstsein kommt. Nun ist aber leicht zu sehen, dass dies wiederum eine Identität des Subjektiven und Objektiven voraussetzt, nur mit dem Unterschiede, dass die Verschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt allerdings noch in Bezug auf unsere unmittelbare Anschauung, nicht mehr aber in Bezug auf unsere Schlüsse machende Vernunft stattfindet, deren Geschäft es ja dann eben ist, bei der Übernahme des Objekts der Anschauung dieses seiner Bildlichkeit zu entkleiden und so nach Wegfall der Differenz gegen das wirkliche Sein das Resultat ihres Vernunftschlusses als identisch mit der objektiven Wirklichkeit zu wissen. – Somit ist, so lange man das wirkliche Objekt dem erkennenden Subjekt nicht verschließt, zugleich wenn auch unbewusst, die Identität des Denkens und Seins, des Subjekts und Objekts gesetzt. In dieser unbefangenen vorausgesetzten (vom gemeinen Verstande nie aufzugebenden) Identität des Denkens und Seins verharrte man bis in die neueste Zeit; bis man abließ, die philosophische Untersuchung auf das Ding an sich zu lenken, bis man zu forschen begann, ob denn wirklich unser Subjektivität im Stande sei, das wahre Sein zu ergreifen, d.h. also ob jene mit diesem identisch sei. Die Voraussetzung der Identität des Denkens und Seins wurde umgestoßen, sie beide als schlechthin verschieden von einander getrennt. Damit schwand aber zugleich die Möglichkeit der Erkenntnis; die Dinge an sich konnten von keiner Sinnlichkeit geschaut, von keinem Verstande begriffen werden. So erhellt also, dass die Möglichkeit der Erkenntnis mit der Identität des Denkens und Seins steht und fällt. Man kann jene Möglichkeit leugnen, jedenfalls aber, wie grosse Denkschwierigkeiten auch in dem Begriffe der [5] Identität des Denkens und Seins liegen mögen, ist kein Grund vorhanden, diesen Begriff als absurd zu verwerfen, da dieselben Schwierigkeiten in dem unbefangenen hingenommenen Begriffe der Erkenntnis sich vorfinden. Auch ist unser Problem nicht neu; es ist nur, wie wir sehen werden, eine Vertiefung früherer Probleme, mit deren Lösung von jeher die grössten Denker sich beschäftigten. Vielleicht wird jenen

Denkern diese Beschäftigung nur darum nicht zur Schande angerechnet, weil ihre Probleme unseren Gegensatz eben in noch unvollkommenerer Gestalt enthielten – mit vielem nicht begrifflichem Beiwerk versehen, so dass es scheinen konnte, als ob die entgegengesetzten Begriffe nur gemeinsam auf ein drittes anzuwenden, nicht aber direkt mit einander zu vereinen seien. Es ist nun unsere nächste Aufgabe, sowohl durch das Aufzeigen der Verbindung, in der unser Problem mit den wichtigsten früheren steht, als durch die Darlegung seiner Momente dasjenige, was in jedem Augenblicke uns die unmittelbarste Tatsache ist, auch dem vorstellenden Bewusstsein näher zu bringen. –

Glauben wir etwas zu erkennen, so glauben wir, dass, wie das Ding unserer Subjektivität erscheine; wie es also im Bezug auf sie, so auch an sich sei. Wir glauben also, dass die relativen Bestimmungen des Dinges (wie es „für uns“ ist) mit seinen absoluten (wie es „an sich“ ist) zusammenfallen, mit anderen Worten: dass in jedem Dinge seine Form, wonach es über die Einzelheit seines Inhaltes hinweg zu Anderem in ein Verhältnis tritt; dass diese allgemeine beziehende Form mit der Einzelheit seines selbstständigen Inhaltes innig verbunden sei. Aber das Problem des Erkennens ist tiefer, als das jener Verbindung, in der das „Ansich“ des Dinges mit seinem „Für anderes“ steht. Dies letztere Problem ist seit lange in der Philosophie erörtert. Die Bemühungen des Individualismus, sich mit universalistischen, die des Universalismus, sich mit individualistischen Momenten zu bereichern, zeugen von dem vergeblichen Bestreben, diese beiden Momente jedes Dinges, seine Beziehung zu Anderem und sein Sein für sich selbst, in die vom gemeinen Verstande geforderte Gleichberechtigung zu bringen. Alle Dinge stehen in Beziehung zu einander: dies ist ein Ausspruch jeder lebendigen Weltanschauung. Es geht ein einiger Zusammenhang durch das Weltall, dem sich jedes Einzelne in seiner Weise als Glied einfügt. . Betrachtet man nun jedes Einzelne im Zusammenhange, als Glied des Ganzen, so betrachtet man es nicht nur nach der Einzelheit seines selbstständigen Inhalts (wie es an sich ist) [6] sondern zugleich nach der Allgemeinheit der ihm inwohnenden Form (wodurch es für Anderes ist). So entstanden schon früh die entgegengesetzten Anschauungsweisen, je nachdem man die eigentliche Wahrheit des Dinges in seine von der Beziehung zu Anderem un-berührte Selbstständigkeit setzte – die Systeme des Individualismus; oder nachdem man die Selbstständigkeit der Einzelnen aufgab und ihre Wahrheit nur in der

Beziehung zu Anderem, in der Unterordnung unter eine allgemeine Einheit betrachtete – die des Universalismus. Dieser Streit ist zu allen Zeiten geführt und nicht nur vom philosophischen, sondern auch vom religiös-sittlichen Standpunkte aus. Je mehr die Sittlichkeit auf Kosten der Religiosität betont wird, desto mehr zieht sich der Mensch in seine selbständige Einzelheit zurück; die Dogmen, die aus dem Hinblick auf den allgemeinen Zusammenhang der Menschheit geflossen sind: die Sünde, die der ganzen Menschheit anhaftet, die Erlösung, die der Menschheit zu Teil wird, – stehen ihm fremd gegenüber; er verlangt nur als Einzelner nach seinen Taten gerichtet zu werden. Und ebenso je mehr die selbsttätige Sittlichkeit vor der Religiosität zurücktritt, desto mehr verliert sich dem Menschen der Wert seiner einzelnen Persönlichkeit, desto mehr sieht er es als Wahrheit an, in mystisch-pantheistischer Weise die Selbstständigkeit seiner Einzelheit in das Eine, Absolute zu versenken. Ebenso entgegengesetzt stehen sich in der Philosophie die universalistischen und individualistischen Systeme gegenüber. Eine wirkliche Vereinigung der Allgemeinheit und Einzelheit, wie oft sie auch erstrebt wird, treffen wir nirgends an. Fremd und äusserlich bleibt dem Systeme, wenn einmal die Einzelheit als Prinzip hingestellt ist, jede sich später ergebende allgemeine Beziehung; und ebenso ist von der zu Grunde gelegten Allgemeinheit der Weg zur Wahrheit der Einzelheit abgeschnitten. Dies Problem der Vereinigung des Universalismus und Individualismus, der Wahrheit der selbständigen Einzelheit und der Unterordnung unter die Allgemeinheit, zieht sich ungelöst in die neueste Zeit hinein; es tritt uns entgegen in der kritischen Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens, aber in wahrerer und tieferer Gestalt; es fragt sich nicht mehr, wie die zwei Begriffe der allgemeinen Form und des einzelnen Inhalts auf jedes Ding Anwendung finden möchten, wie sie sich also mit einander nur mittelbar, in einem Dritten vereinen, sondern nun, da jeder der beiden Begriffe auf das ganze Ding Anspruch macht, ist die Frage, wie sich jene beiden Begriffe der allgemeinen Form und des einzelnen Inhalts un-[7]mittelbar mit einander vereinen können. Konnte man sich früher, um bei der Betrachtung jedes Dinges dem doppelten Bedürfniss zu genügen, es in seiner Beziehung und seiner Selbständigkeit aufzufassen, – damit befriedigen, das Ding zu teilen und den einen Teil seiner Selbständigkeit, den anderen seiner Beziehung zu vindiciren (und zwar wird je elementarer das einzelne Ding ist, desto leichter diese Teilung erscheinen), so wird jetzt

diese oberflächliche Lösung abgeschnitten, indem jeder Charakter das ganze Ding beansprucht. Betrachte ich dies Ding, so ist nicht nur ein Teil desselben, sondern es ganz in die Allgemeinheit meiner Subjektivität aufgenommen; dies ganze Ding mit all seinen Beschaffenheiten ist in mir, ist meine Vorstellung; durch die Einfügung in die Allgemeinheit des Ich hat das Ding die Selbständigkeit seiner Einzelheit eingebüsst, ist ideell gesetzt. Aber auf der anderen Seite beanspruche ich gerade für dies ideell gesetzte, meiner Allgemeinheit unterworfenen Ding die Selbständigkeit des Seins, eine Selbständigkeit auch von der Beziehung auf mich. Betrachtet der Perlenfischer die aus der Tiefe des Meeres hervorgeholte Perle, so ist diese in die Allgemeinheit seiner Subjektivität aufgenommen; er redet von ihr, die er sieht und fühlt. Aber soweit er sie sieht und fühlt, ist sie eben subjektiv, hat ihre Selbständigkeit an die Idealität einer Wahrnehmung drangegeben; und doch von diesem ideell gesetzten Dinge behauptet er sein selbständiges Sein, das ihm zugekommen, noch ehe er es auf dem Grunde des Meeres entdeckt und das er nur anzuerkennen habe.

So bietet uns die Betrachtung des Dinges im erkennenden Ich das Problem des Universalismus und Individualismus, das uns die des Dinges im Zusammenhang mit Anderem lieferte, in seiner Reinheit. Es bleibt nicht mehr der Ausweg, die selbständige Einzelheit des Inhalts und die Unterordnung unter die Allgemeinheit der beziehenden Form von jedem Dinge in verschiedener Rücksicht auszusagen, sondern ganz soll es selbständig sein von unserer Subjektivität, ganz doch auch nur ein ideelles Moment in derselben. *Im Zusammenhange* werden viele Einzelne gedacht, die *ausserdem* dass sie Einzelne sind, noch durch ein allgemeines Band verbunden werden; im *Ich* sollen die Begriffe der allgemeinen Form und des einzelnen Inhalts, die im Zusammenhange nur *nebeneinander* vorgestellt wurden, *ineinander* gedacht werden, also dass die Allgemeinheit durch ihren eigenen Begriff mit der Einzelheit geeint sei. So erscheint uns also das Problem, das uns die Identität des Denkens [8] und Seins, und damit zusammenhängend die Möglichkeit der Erkenntnis bietet, in der Frage: wie ist die Allgemeinheit der beziehenden Form durch ihren eigenen Begriff mit der Einzelheit des Inhalts identisch? Auch Kant fasste, wie wir später genauer erörtern werden, das Problem der Erkenntnis der Dinge an sich ebenso; ein intuitiver Verstand, in dem die Allgemeinheit des Verstandes mit der Einzelheit der Anschauung wirklich geeint sei, wäre dadurch selbstverständlich im Stande, das Ding an sich zu erkennen. –

Wie ist die allgemeine Form mit dem einzelnen Inhalte begrifflich zu vereinen? Es kann hier nicht unsere Absicht sein, die Zusammengehörigkeit beider Begriffe durch systematische Herleitung derselben aufzuzeigen; wir wollen diese, die von der Vorstellung gewöhnlich weit aus einander gehalten werden, eben der Vorstellung nur näher bringen. Die beziehende Form wird als das wechselnde, bewegte vorgestellt, sie hat keinen festen eigenen Punkt, sondern geht zwischen dem einzelnen festen Inhalte vergleichend und unterscheidend hin und her. Der Inhalt dagegen hat mit dieser Bewegung der Form nichts zu tun, er braucht sich nicht einem fremden Sein anzupassen, sondern er hat sein Sein für sich; er hat den festen Punkt, in dem er gleichsam in sich ruht. Es ist schwer, den Begriff des Inhalts für die Vorstellung zu verdeutlichen, ohne in den Begriff des Selbst hinüber zu spielen; es ist dies auch der Grund, warum grosse Denker der Neuzeit in dem Inhalte eines jeden Dinges etwas dem Selbst entsprechendes gesucht haben, eine Seele, die in sich ihr eigenes Leben führt. Danach ist also der Inhalt das in sich selbst ruhende, während die Form das selbstlos an anderen Selbsten haftende oder zwischen ihnen hin und her gehende ist. Wie lässt es sich nun vorstellen, dass jener Inhalt, jenes Selbst, zu seinem eigenen Begriffe dieser ihm doch scheinbar äusserlichen Form nötig habe? –

Stellen wir uns zwei Dinge vor, A und B; wir vergleichen sie mit einander, so ist diese Vergleichung bekanntlich nur möglich, wenn eine höhere Gattung sie beide vereinigt, ein gemeinsamer Boden, auf dem sie beide stehen (so ist für Mensch und Tier der gemeinsame Boden: lebendes Wesen; für Europäer und Asiate: Mensch). An diesem gemeinsamen Gattungsbande, dessen Punkte A und B sind, geht nun die vergleichende und unterscheidende Reflexion hin und her; jene sind der Inhalt, sie die leere Form; sie ist jenem Inhalt gleichgültig (d. i. es gehört nicht zum Wesen des Europäers auf den Asiaten bezogen zu werden; sollte er überhaupt [9] verglichen werden, so konnte er es ebenso gut mit dem Afrikaner, kurz mit jedem andern Punkte des Gattungsbandes; er konnte aber unbeschadet seines Wesens dieser Form der Vergleichung überhaupt entbehren). Verändern wir unser Beispiel in doppelter Beziehung: nehmen wir einmal an, es gäbe zwischen den zwei Vergleichenen keine weiteren auf demselben Gattungsboden stehenden Glieder, also keinen Zwischenraum; sie beide füllten ihre Gattung vollständig aus; nehmen wir zweitens an, die Form der Beziehung von A auf B und von B auf A gehörte nicht einer beiden

äusserlichen Reflexion an, so dass sie ebenso gut da ohne begriffen werden könnten, sondern wäre ihnen so wesentlich, dass jedes ohne diese Beziehung undenkbar wäre, gar nicht existierte. Sei z. B. A Ursache, B Wirkung. Die Ursache ist nur in ihrer Beziehung auf die Wirkung (natürlich darf für Ursache nicht der Begriff eines Verursachenden gesetzt werden, da sonst allerdings noch viele andere Weisen seiner Existenz, die mit jener Beziehung nichts zu tun haben, vorhanden sind). A wird notwendig, durch seinen eigenen Begriff, auf B bezogen (Ursache ohne Wirkung ist undenkbar); so ist es also keine äusserliche Form der Beziehung, sondern diese Form gehört zu seinem Wesen. Ferner: A schickt nicht nur die Oberfläche seines Inhaltes in die Form der Beziehung, sondern behält nichts für sich zurück; sein ganzer Inhalt ist mit dieser Form identisch (was an der Ursache sich nicht auf die Wirkung bezieht, ist eben auch nicht Ursache); – ebenso B, das als Wirkung nur durch seine Beziehung auf die Ursache verstanden wird. Dagegen könnte erwidert werden: „in diesem Beispiele ist überhaupt von einem Inhalte nicht die Rede, sondern nur von leerer Form. A und B sind als Ursache und Wirkung kein Inhalt, der in die Form des Übergehens sich auflöste, sondern gehören von vorn herein dieser Form an, als ihre zwei entgegengesetzten Bestimmungen.“ Das ist richtig; der Begriff der Ursache sucht seinen Inhalt in dem ihm entgegengesetzten, in der Wirkung; hier findet er aber etwas vor, das auch seinen Inhalt sucht – in dem der Ursache. So existiert hier kein Inhalt darum, weil jedes das, was es sucht, im andern nicht finden kann; es findet nur das ruhelose Hin- und Hergehen der Form statt, A und B sind nur entgegengesetzte Formbestimmungen. – Verändern wir auch dies Beispiel. Nehmen wir für A und B dieselben Bestimmungen an, die unser zweites Beispiel vom ersten unterscheiden, also dass keine weiteren Gattungsglieder existieren und die Form der Beziehung zum Begriffe der Bezogenen gehört. Nun käme aber hinzu, dass A zwar [10] aus sich selbst unverständlich und damit nur eine Formbestimmung wäre (ebenso wie erst die Ursache), dass es aber in B, welches auch für sich nur Formbestimmung wäre, zu einem festen Inhaltspunkte käme; dass also A sein Selbst nur dadurch erhalte, dass es in die ihm, als Formbestimmung, andere Bestimmung B überginge. Wenn so A nur in dem ihm Anderen als ein für sich existierendes Selbst, als Inhalt gedacht werden kann, so gehört die Bewegung der Form auf das Andere, die Bewegung von A zu B, begrifflich zu diesem Inhalte, und wir haben dann die Identität des

einzelnen Inhaltes und der beziehenden allgemeinen Form vor uns. Wollen wir für diese spekulative Einheit im Entgegengesetzten ein präsentisches Beispiel anführen, so erinnern wir an das Ich des Selbstbewusstseins. Hier zeigt sich die gewöhnlichste Erfahrung spekulativ. Wir kommen zu uns selbst und in dem uns Anderen, in einem *Gegenstande*, mit dem wir uns beschäftigen; wollten wir unser von jedem Anderen abgezogenes Ich betrachten, so würde dies unserer Bemühung spotten. Das mystische sich in sich selbst Versenken, mit Ausschliessung alles Anderen würde, wenn es gelänge, zu einer Vernichtung des Ich selbst führen. Nur indem das Ich übergeht in ein Anderes – und vor diesem Übergehen existierte es nicht, hatte keinen Inhalt, es gehört eben dieser Form des Übergehens an – kommt es zum Selbstbewusstsein; ein ihm Entgegengesetztes gehört zu seinem eigenen Begriffe; doch ist auch dies Entgegengesetzte undenkbar für sich, ist nur als Bestimmung der Form des Übergehens. So ist das Ich überall nur diese reine Form, nie ein sich ihr entziehender Inhalt, eine Ichsubstanz; diese beständige Form der Vermittelung ist aber ebenso beständig der ruhig bei sich seiende Inhalt; wir vermögen in nichts Anderes uns zu versetzen, ohne bei uns zu sein; wir vermögen aber nicht bei uns zu sein, ohne uns in Anderes zu versetzen.

Das Ich ist erfahrungsmässig die Einheit des Inhaltes und der Form, so gewiss als kein Inhalt in unserer Subjektivität selbständig für sich existiert, sondern nur dadurch, dass wir in ihn, als in ein uns Anderes übergegangen sind, also durch die Form dieses Übergehens in Anderes. Machen wir uns diesen Charakter des Ich, als der Einheit der allgemeinen Form und des einzelnen Inhaltes durch einen Vergleich klarer. Wir haben z. B. ein Gefäss mit Wasser vor uns; wir tun Salz hinein; so ist das Wasser ein Anderes geworden: Salzwasser. Nun ist es daneben, dass es Salzwasser ist, nicht zugleich Süsswasser, sondern muss um dies zu werden, warten, bis [11] jene Bestimmung beseitigt, das Salz entfernt ist. Der Übergang und dadurch die Beziehung des salzigen und süssen Wassers auf einander fällt weder in jenes, noch in dieses. Es ist da kein Wasser, an dem die beiden Bestimmungen des Salzigen und Süssen sich nur als verschiedene Zustände vorfinden, und das doch das Eine bliebe, das eine, sie durch diese Einheit in den verschiedenen Bestimmungen Verbindende, sondern da haben wir nur zwei verschiedene Inhaltsbestimmungen, die Form der Beziehung ist ihnen äusserlich und fällt in das handelnde Subjekt. Im Ich jedoch schwindet diese Äusserlichkeit des Inhaltes gegen die Form. Kommt

an das Subjekt eine Bestimmung von aussen, z. B. die eines Schalles mittels der Gehörnerven, so ist es in diese Bestimmung versenkt; ebenso wie das Wasser aus seiner vorigen Bestimmung übergang in die des Salzwassers, so geht das Ich in *diese* Bestimmung über, unmittelbar darauf vielleicht in eine andere. Es behält nichts von sich zurück, das etwa von der Empfindung unberührt bliebe. Doch ist der Unterschied der, dass es nicht, wie jenes Wasser, in seiner anderen Bestimmung untergeht, sondern es bleibt das *eine* Subjekt in den entgegengesetzten Bestimmungen, das *eine* Ich, in dem die verschiedenen Inhaltsbestimmungen deshalb, weil in allen das Ich dasselbe ist, ebenso als nur wechselnde Formbestimmungen, vorübergehende Zustände zu begreifen sind. –

So zeigt sich uns das Ich als Einheit der allgemeinen Form und des einzelnen Inhaltes. Es ist allgemein, denn es bleibt das Eine in allen Besonderungen, wie die Pflanze als Allgemeines über ihren Arten schwebt; es ist einzeln, denn es existiert nur in einer einzelnen Bestimmung, wie keine allgemeine Pflanze existiert; es ist aber die konkrete Einheit der Entgegengesetzten, denn in den Einzelheiten kommt die Allgemeinheit des Ich gerade zu sich; sie geht vollständig darin ein, um nur in ihnen Allgemeinheit zu sein, während die Pflanze in ihrer abstrakten Allgemeinheit auf die nähere Bestimmtheit der Einzelnen nicht eingeht; zu deren Differenzen kein Verhältnis hat. –

Damit haben wir den Sinn unserer obigen Behauptung dargetan, das Verhältnis der allgemeinen Form zum einzelnen Inhalt und somit des Denkens zum Sein erörtert. Das Denken hat ein Objekt; dies ist ein – wie schon im Worte liegt Entgegengesetztes. Doch haben wir, indem wir uns mit dem Objekte beschäftigen, kein Heimweh nach einem von uns verlassenen Daheim, sondern je mehr wir uns in das uns Andre vertiefen, desto heimlicher wird es uns darin; wir fühlen in diesem Anderen die Gewissheit, darin unmittelbar bei uns selbst zu sein. Diese Unmittelbarkeit, dies Sein ist gemeint, wenn wir das Sein mit dem Denken identisch setzen; diese Unmittelbarkeit, nach der das Denken nicht eine zwischen fremdem Inhalte hin und hergehende, beständig von ihm abgestossene Form, sondern in rastlosem Wechsel des Anderen in ewig gleicher Ruhe bei sich ist. –

Wir haben somit als erfahrungsmässige Tatsache das Ich aufgezeigt als Einheit der bis jetzt betrachteten Gegensätze: des einzelnen Inhaltes

und der beziehenden Form, des Denkens und Seins; näher das Ich, insofern es sich in ein ihm Anderes versenkt, indem es dieses Andere *begreift*, das begreifende Ich. Der Begriff, der in dem ihm Entgegengesetzten mit sich identisch ist, erscheint also hier als Tatsache. Aber diese Tatsache widerspricht sich selbst. Der Satz der Identität fordert, dass A unmittelbar A, das Ich unmittelbar Ich sei. Hier aber ist A nur in seinem Andern, in dem, was Non-A ist, sich selbst gleich. So widerspricht sich das Ich in seinem Begriffe und der Wert einer Tatsache hält gegen die philosophische Kritik nicht aus. Die Philosophie ist ja dazu da unsere Erfahrungsbegriffe zu berichtigen. Diesen Widerspruch zu heben, haben sich die verschiedenartigsten Systeme angelegen sein lassen; es liegt eben in der Natur unseres Denkens, nicht bei einem Widerspruche beharren zu können. So werden wir zuerst den Widerspruch im Allgemeinen betrachten, und die Sphäre bezeichnen, in der der Widerspruch seine Unvernünftigkeit und deshalb Undenkbarkeit verliert, dann aber die gegen die Denkbarkeit dieser besonderen Sphäre sich wendenden Einwürfe zu widerlegen suchen. –

Wie muss also jener Widerspruch gefasst werden, um begriffen werden zu können – oder lässt er sich (und dies ist die allgemeinere Ansicht) überhaupt deswegen, weil er Widerspruch ist, nicht begreifen. –

Kapitel 2

Ruhender und sich selbst auflösender Widerspruch. Entwicklung der Begriffe aus einander. Begriff und Anschauung.

Das System des absoluten Idealismus hat den Widerspruch nicht nur hier und da angewendet, sondern er ist ihm der unerlässliche Hebel geworden, um von Stufe zu Stufe weiter zu kommen. So begegnet dem Anhänger jenes Systems der Widerspruch auf allen [13] seinen Wegen und es liegt die Gefahr nahe, dass er sich an seine Schrecken gewöhne und ihn, ohne zu bedenken, wie sehr er dadurch die jeder Vernunft immanenten Denkgesetze umstosse, unbesehen und unbegriffen als geltende Münze verwerthe. Es ist denn auch in letzter Zeit genug dagegen geeifert worden. Führen wir, um uns die Macht des Satzes der Identität zu vergegenwärtigen, einige Stellen an. Hartmann, über die dialektische Methode, S. 39: „Dieses gemeinsame Einverständnis über die Geltung des Satzes vom Widerspruch ist das Minimum von gemeinschaftlicher Basis, ohne die überhaupt kein Streiten, wenigstens keine Überführung der Unrichtigkeit denkbar ist. Der Dialektiker aber lächelt über dies Vorurteil, das ja auch nur eins von den über Bord geworfenen Gesetzen der formalen Logik ist, und darum fehlt es an den unerlässlichen Minimum von gemeinschaftlicher Basis, um mit dem Dialektiker zu streiten...“ S. 43: „da wo für andere Menschen das Absurde eintritt, mit dem Widerspruche, fängt für den Dialektiker erst diejenige Weisheit an, zu der er allein Liebe hat. Nun frage ich aber, ob es ein anderes Mittel gibt, um etwas als falsch zu beweisen, als dass man es ad absurdum führt, d. h. es so umformt oder solche Konsequenzen daraus zieht, dass man beim Widerspruche ankommt? Nur der Dialektiker macht hierin eine Ausnahme; für ihn ist das Kriterium der Unwahrheit, widerspruchslos zu sein... So ist dem Dialektiker auf keine Weise durch die gewöhnlichen Beweise der Falschheit beizukommen, wozu noch die Flüssigkeit seiner Begriffe hinzukommt. Denn die andere unerlässliche Bedingung beim Streiten ist, bei der Stange zu bleiben, und wenn von A die Rede ist, auch wirklich nur an A und nicht an B zu denken; dem Dialektiker ist A aber gerade dies, ebensowohl B zu sein; wenn man ihn also beim A gefasst zu haben glaubt, so ist er längst zu B entschlüpft und man hat das Nachsehen.“ – Ulrici (Zeitschrift für Philos. u. phil. Kritik, B. 55. H. 2. S. 236) hält Kuno Fischer entgegen: „dass, wenn

er mit Hegel behauptet: „„jedes Dasein sei von sich selbst unterschieden, sich selbst entgegengesetzt und widerspreche sich mithin““, es seine Pflicht war, nachzuweisen, warum doch tatsächlich die Vorstellung von A als Non A, die Vorstellung eines viereckigen Triangels, eines hölzernen Eisens schlechthin unmöglich ist. Warum ist dieser Widerspruch undenkbar? worin unterscheidet er sich von den angeblich denkbaren oder denotwendigem Widersprüchen ? und wenn ein solcher Unterschied besteht, worauf beruht er?“ – [14]

In der Tat, liessen sich alle Widersprüche auf die Analogie des hölzernen Eisens zurückführen, so bestände jenes ganze System aus lauter Ungereimtheiten und es wäre dann nur zu verwundern, dass man nicht schon früher so klug gewesen, dies einzusehen; dass im Gegenteil Jahrzehnte lang fast das ganze Zeitbewusstsein sich so habe irre führen lassen. Machen wir uns den Unterschied zwischen dem absurden Widersprüche und dem, den Hegel im Sinne gehabt, klar. Er besteht, kurz ausgedrückt, darin, dass hier 1) nicht von Vorstellungen, sondern von Begriffen, 2) (was allerdings damit zusammenhängt) nicht von ruhenden, sondern von sich selbst auflösenden Widersprüchen geredet wird. Welches ist der hier einschlagende Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff, zwischen einem in der Weise des gewöhnlichen Raisonements sich nur mit Vorstellungen beschäftigenden und dem begreifenden Denken? Führen wir Hegels eigene Worte darüber an: Phänom. Vorrede 7 : „ In seinem“ (des rasonnirenden Denkens) „positiven Erkennen“ ist „das Selbst ein vorgestelltes Subjekt, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädikat bezieht. Dies Subjekt macht die Basis aus, an die er geknüpft wird, und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken: Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde.“ –

Wir wollen es uns durch ein Beispiel klarer machen; stellen wir uns ein Stück Zucker vor; es ist rund, süß, undurchdringlich usw., dies sind lauter Eigenschaften, die wir begreifen; nur eins dabei schwebt uns als ein schlechthin Anderes vor, das wir nicht begreifen, das so verschieden von uns ist, dass wir nicht hineindringen können, ohne uns selbst zu verlieren;

von dessen blosser Oberfläche der Gedanke scheu zurückprallt. Dies eine ist der uns unbekannte Träger aller jener Eigenschaften; das Ansich, welches das innerste Selbst dieses Gegenstandes ausmacht. So sagt Hegel richtig, dass der ganze Inhalt unserer Vorstellung sich nur als Accidens zu jenem dunkeln Subjekte verhalte, und wir ohne in seine Tiefen zu dringen, nur Bestimmungen an dieses Ansich heften, – die schliesslich, weil wir es selbst nicht kennen, auch keinen wahrhaft objektiven Wert haben, subjektiv sind. Das begreifende Denken hingegen hat kein solch unerkennbares Subjekt, an dem seine [15] Bestimmungen nur Accidenzen wären, sondern *das gegenständliche Subjekt fällt innerhalb des Begriffes*. Begreife ich etwas, so ist es in seiner ganzen Fülle meinem Begriffe präsent; im innersten Heiligthum seines Wesens bin ich zu Hause, nicht deshalb, weil es kein eigenes Ansich hätte, sondern weil es mich durch die über uns beiden schwebende Notwendigkeit des Begriffes, der in mir subjektiv, in ihm objektiv erscheint, zwingt seinen Begriff *nach*zudenken. Durch dies *Nachdenken* offenbart sich uns, wie Hegel sagt, – ebenso wie dies unsere subjektive Tätigkeit ist, – zugleich die wahre Natur des Gegenstandes. –

Wir beanspruchen nicht, durch diese Darstellung einen Beweis für die Wahrheit eines solchen begreifenden Denkens geführt zu haben. Ob es solche Begriffe gebe, denen das Ansich des Objektes inne wohnt – und es könnte fast scheinen, als hätten wir alle ein Vorurteil für die Bejahung, denn wenn wir etwas begreifen, meinen wir nicht, an einem unbekanntem Gegenstande subjektive Bestimmungen gesetzt zu haben, während uns die eigentliche Sache, um die es sich handelt, fremd geblieben – bleibe hier noch unausgemacht; der Widerspruch und dessen Lösung findet aber bei Hegel eben nur innerhalb solcher Begriffe statt, und so muss man, wenn man dessen Absurdität behauptet, sich zuvor auf das Feld begeben, auf dem man diesen Streit führen kann. Nun behaupten wir, dass alle jene Ungereimtheiten, die man mit Recht dem Widerspruch aufbürdet, sich nur auf einen innerhalb jener Vorstellungen, nicht aber dieser Begriffe vorhandenen Widerspruch beziehen, und zwar deshalb, weil dort der Widerspruch ein ruhender ist, während er hier sich selbst auflöst; jener würde die Vernunft zerstören, sie von vorn herein unmöglich machen; dieser ist ihr Lebenselement, der sie über jede Beschränktheit zu immer höheren Stufen treibende Faktor. Nehmen wir jenes bekannte Beispiel der Darstellung eines hölzernen Eisens. Wie dies bei der Vorstellung der Fall,

decken sich Gedanke und Sache nicht; es schwebt uns ein unerkanntes Ansich vor, die eigentliche Sache, an der als dem Subjekte die Bestimmungen, die wir treffen, nur subjektiv gesetzte Accidenzen sind. Nun versuchen wir zugleich hölzern und eisern diesem Ansich aufzubürden und merken: es geht nicht, weil es sich widerspricht. Aber was ist dabei das sich eigentlich Widersprechende? Die Sache selbst keineswegs, das Gegenständliche an sich ist von dem Widerspruche, der nur in das subjektive Tun fällt, völlig unberührt. So muss denn dies subjektive Tun den Widerspruch einfach dadurch beseitigen, dass es [16] eins von den beiden willkürlich gesetzten Prädikaten – hölzern oder eisern – weglässt. – Man könnte einwenden, dass wir die eigentliche Streitfrage umgangen hätten; es handle sich vorläufig nicht darum, wer die Auflösung des Widerspruchs besorge – das Subjekt oder Objekt, sondern überhaupt uns den existierenden Widerspruch, also hier ein hölzernes Eisen aufzuzeigen, gleichviel, ob wir sofort hinterher zu seiner Vernichtung gezwungen würden. Schon jene momentane Existenz des Widerspruchs sei ein Unding. Und doch kommt dieser Einwand auf die Forderung eines ruhenden Widerspruchs hinaus. Er begehrt das Zusammensein der sich widersprechenden Prädikate (hölzern und eisern) nur für so lange, damit man es betrachten könne, nur für einen Moment sollen wir, nachdem wir jene gesetzt, unsere setzende Tätigkeit zurückziehen, um für die Anschauung Musse zu gewinnen. Aber dieser eine Moment des Zurückziehens unserer Tätigkeit würde, da der Widerspruch von der Sache selbst, jenem Ansich, nicht gelöst werden kann, uns das Unding eines ruhenden Widerspruchs gewähren. –

Hierauf lässt sich Alles, was gegen die Möglichkeit des Widerspruchs gesagt wird, zurückführen; überall nimmt man den Widerspruch an als nur den Accidenzen eines ruhenden Ansich immanent. Dem Widerspruch hingegen, der, nicht auf ruhender Oberfläche spielend, in die Tiefen des Gegenstandes dringt, so dass dieser getrieben wird, ihn durch eigene Tätigkeit zu beseitigen, sieht man beständig vor sich, begnügt sich aber, ohne erkennend ihn zu durchdringen, mit der bloss oberflächlichen Vorstellung desselben, – um ihn nicht als Widerspruch zu erkennen; um nicht den gewohnten Horror vor diesem Begriffe einzubüssen. In jedem wirklichen, das Ansich selbst berührenden Werden – und ein anderes Werden gibt es nicht – liegt ein Widerspruch, da in einem Punkte zwei Entgegengesetzte sich vereinen, – liegt seine Lösung eben in dieser

konkreten Einheit der Entgegengesetzten; in jeder Veränderung, wie sehr wir auch das Wesen derselben uns zu verschleiern suchen durch den Begriff der Allmählichkeit, mit der sie eintreten soll, – jener Widerspruch lässt sich dadurch nur momentan und künstlich verdecken; in jeder Entwicklung, in der das Subjekt, wie viel äussere Einflüsse auch angenommen werden, doch schliesslich nur durch den im Begriff der Anlage liegenden Widerspruch (cfr. Fischer, Log. u. Met. 2. Aufl. S. 189 und weiter unten) aus seinem vorigen Zustande in den neuen getrieben wird. – Die Annahme eines An-sich, das nicht in dem Gedanken des Objekts enthalten, sondern [17] unerkant dahinter verborgen sei, ist den Gegnern des Widerspruchs so sehr zur Natur geworden, dass sie es gar nicht vermögen, sich auf das von uns geforderte Feld der Begriffe zu erheben; dass sie von jener Voraussetzung aus sogar die Begriffe der Hegelschen Logik kritisieren, die sich in ihrer Selbstbewegung dann allerdings wunderlich genug ausnehmen. Nur wenig Beispiele an Stelle unzähliger. Trendelenburg eifert gegen den sich aus dem Begriffe des Seins und Nichtseins ergebenden Begriff des Werdens. Log. Unters. 2. Aufl. S. 38: „ es könnte das Werden aus dem Sein und Nichtsein gar nicht werden, wenn nicht . . .“ Das Werden muss also auch erst werden ? Hier ist demnach nicht sowohl vom reinen Begriffe des Werdens die Rede, als von dem, was aus dem Werden wird; so ist das Werden höchstens die Genesis eines in dunkler Verborgenheit im Werden sich entwickelnden Subjekts. „Das Werden wird“ – deutlicher konnte sich die Verwechslung der Vorstellungsbegriffe mit den reinen kaum dartun. – Ähnlich lesen wir weiterhin: „ das Sein jenseits der Grenze, verglichen mit dem Ansichsein innerhalb der Grenze, ist das Anderssein. Dies berührt das Etwas an der Grenze. Da die Grenze zum Etwas gehört als wesentliche Bedingung, so ist das Anderssein mit dem Etwas innerlich eins – als sein eigenes Moment, d. h. es ist veränderlich. Woher weiss aber das dialektische Denken, das für jetzt nur das Etwas betrachtet, durch dies Etwas von einem Etwas ausserhalb der Grenze ? ... Etwas und Anderssein liegen durch die scheidende Grenze ruhig neben einander. Warum bleibt das Anderssein nicht draussen? Oder woher denn der Übergang des Etwas in das Andere?“ Also der Übergang ist wieder unerklärlich, – weil man nämlich gar nicht versucht auf die Hegelsche Weise einzugehen. Dass das Etwas in seinem Allerinnersten von diesem Widerspruche, zugleich das Andere zu sein, ergriffen sei; dass wir daher den Begriff des Etwas in abstrakter Trennung

vom Andern gar nicht denken können, – davon ist nicht die Rede. Im Gegenteil: das Etwas wird als für sich fixiert angenommen und nun gesehen, ob sich, ohne das in seinem Innern verborgene an sich seiende Subjekt mit ins Spiel zu bringen, auf der Oberfläche gewisse Bestimmungen entdecken lassen, wodurch es plötzlich das Andere würde. Aber diese lassen sich nicht entdecken, weil dann – nachdem der eigentliche Begriff des Etwas bereits für sich fixiert ist, – sich ein ruhender Widerspruch ergäbe. So [18] wird allerdings das für sich vollständig befriedigte Subjekt des Etwas durch die willkürliche Heranbringung des Anderen in seiner Ruhe gestört, und ist zur unwilligen Frage berechtigt: warum bleibt jener Fremdling, das Andere, nicht draussen? – und damit ist die Hegelsche Dialektik widerlegt! –

Wir könnten derlei Beispiele noch beliebig viele anführen, doch glauben wir zur Genüge gezeigt zu haben, dass überall, wo der Streit gegen den Hegelschen Widerspruch aufgetreten ist, er auf einem durchaus unrichtigen Felde entbrannte, – da wo der gesuchte Gegner sich gar nicht befand. Dagegen wird uns mit scheinbaren Rechte und grosser Zuversicht entgegnet, dass wir auf das Postulat jenes Feldes, auf dem wir den Widerspruch konstatieren, jener Begriffe, die das innerste Ansich des Objekts begreifen, gar kein Recht hätten, müsste aber jenes Feld fallen, so fiel der Widerspruch von selbst. Dies letztere zugegeben. Wir haben eingestandenermassen bis jetzt nicht danach gefragt, ob es solche Begriffe gäbe, sondern haben das Dasein des Widerspruchs nur unter ihrer Voraussetzung gezeigt; auch jetzt wollen wir uns nicht sowohl positiv - systematisch, (dies ist von anderer Seite zur Genüge geschehen, ohne die einmal festgewordenen Vorurteile zu entwaffnen), als negativ gegen die Haupteinwendungen der Gegner verhalten. Man leugnet die Möglichkeit, mit unsern Begriffen das Ansich zu erfassen, vornehmlich aus zwei Gründen: einmal wegen der Subjektivität überhaupt, nach welcher wir nicht aus uns herauskönnen und die Objekte nur so anschauen und denken müssen, wie sie für uns sind; – dann macht man auch innerhalb unserer Subjektivität einen Unterschied zwischen Anschauung und Begriff und behauptet, dass nur jene das Ursprüngliche, diese dagegen Abstraktionen seien, unfähig irgend einen Inhalt – geschweige den des Ansich – zu erringen. –

Wenden wir uns zum ersten Einwande, so können wir jener ganz allgemeinen Behauptung der blossen Subjektivität eine ebenso allgemeine Antwort entgegensetzen. Man sagt: dieser mein Gedanke ist, eben weil er mein Gedanke ist, subjektiv. Dabei begeht man einen unbewussten Widerspruch. Man behauptet nämlich gerade darin, im Stande zu sein, eine über die Schranken der Subjektivität gehende Wahrheit auszusprechen; man gibt die philosophische Reflexion, dass die Gedanken subjektiv seien, für eine objektiv geltende Wahrheit aus. Steht aber allein der Philosoph über diesem allgemeinen Gesetze, das alle Gedanken in [19] den Kreis der Subjektivität bannt? Offenbar muss auch jener Gedanke diesem Gesetze verfallen; auch die Behauptung, dass die Gedanken subjektiv sind, ist nur subjektiv, und kann darauf, für objektiv wahr gehalten zu werden, keinen Anspruch machen. Dadurch kehrt sich aber die Subjektivität gegen sich selbst und es fällt die ja auch nur die Geltung einer subjektiven Erscheinung beanspruchende Schranke zwischen dem Subjekt und der Wahrheit des Objekts. – Wichtiger ist dieser Einwand in der Modifikation, in der er sich gegen die selbständige objektive Entwicklung der Begriffe aus einander – in der Hegelschen Logik – wendet. Wir sahen bereits, dass diese Entwicklung durch den den Begriffen immanenten Widerspruch erfolgt; dass sie jedoch unmöglich sei, wenn jener Widerspruch nur auf der Oberfläche spielt, der Begriff nur die Accidenzen eines ausser ihm gelegenen Subjekts enthält. Der Widerspruch verlangt, um nicht ein ruhender zu sein, in das Ansich, die Wahrheit des Objekts verlegt zu werden; somit fällt der Streit gegen die Möglichkeit der Entwicklung der Begriffe aus einander mit unserer Frage über das begriffliche Erfassen des Ansich, des Objekts zusammen. Da wird denn mit scheinbar gutem Grunde behauptet, dass eine systematische Entwicklung von den untersten abstrakten zu den höheren konkreten Begriffen unmöglich sei, weil schon gleich im Anfange diese konkreten Begriffe vorausgesetzt würden. Ohne den von vorn herein feststehenden Begriff der Identität, des Widerspruchs usw. könne man nimmer vom Sein zum Werden gelangen. Wir vermögen nichts zu denken, geschweige denn zu philosophieren, ohne dass uns jener Begriff der Identität unbewusst inne wohne; ohne dass das Gesetz des Widerspruchs all unser Verhalten beherrsche. So seien die logischen Regeln als die, an welche unser menschliches Denken gebunden sei, an die Spitze zu stellen; dadurch, dass man bei allen Beweisen nicht weiter hinaufgehen könne, sie selbst aber nicht zu beweisen vermöge, indem

man ja dies nur mittelst ihrer selbst tun könne, sie also dabei als bereits geltend voraussetzen müsse, – sei allem Gedachten der Stempel des nur durch die menschlichen Regeln Gültigen, also der blossen Subjektivität aufgeprägt. – Diese Einsicht in den subjektiven Zirkel, in dem wir uns bei der Ableitung der Begriffe und Denkgesetze bewegen, wird in unseren Tagen mit dem Scheine nicht nur der Unwiderlegbarkeit, sondern auch der Neuheit vorgetragen. Sie ist aber nicht neu. [20] Schon Fichte hat sich den subjektiven Zirkel, in dem sich unser Denken bewege, sehr klar gemacht (Über d. Begriff d. Wissenschaftsl. S. 38 f., 56 f.). Gehen wir ein auf diesen Zirkel. Das Hegelsche Sein ist – nicht bloss in oberflächlichen Bestimmungen, die es übrigens als unmittelbarster Begriff gar nicht hat, sondern – in ihm selbst sein Anderes, das Nichts; wollen wir das Nichts begreifen, so finden wir bereits in ihm selbst wieder das Sein. Wir sind demnach gezwungen, es als Werden zu fassen, wodurch jener Widerspruch aufgehoben ist. Warum kann das Sein nicht ruhig. Sein bleiben? Weil es als Sein zugleich das Widersprechende, Nichts ist. Aber warum darf es sich denn nicht selbst widersprechen? Der Zustand des sich Widersprechens müsste ihm, da der Widerspruch ja erst aus diesem Prozess, und zwar viel später, resultiert, doch ebenso behaglich sein, als die (auch erst später gesetzte) Identität, oder vielmehr: es dürfte von diesen beiden Begriffen hier noch gar nicht die Rede sein. Und doch soll es die treibende Kraft des Widerspruchs sein, die vom Sein zum Werden führt, in der auffallendsten Antizipation wird jener konkrete Begriff auf Begriffe angewandt, die in der kindlichen Unschuld ihres jungen Daseins gegen Liebe und Hass, Identität und Widerspruch völlig gleichgültig sein müssten! – Der Widerspruch wird auf Sein und Nichts *angewandt!* So richtig dies nach dem Vorigen klingt, so liegt doch darin die falsche Vorstellung, die diese ganze Verwirrung erzeugt. Angewandt kann etwas nur auf ein ihm Fremdes werden, auf etwas, das ihm seinem Wesen nach als ein Verschiedenes entgegentritt. Den Begriffen „Mensch“ und „Nichtmensch“ ist der Widerspruch ein Fremdes, weil nur die Form ihrer Entgegensetzung in seinen Bereich fällt, sie aber im Uebrigen ein dem Widerspruch ganz gleichgültiges Wesen haben. Auf Erscheinungen wird der Widerspruch angewandt, aus demselben Grunde, weil jene ihrem Inhalte nach nichts mit ihm zu tun haben; – auf das, was seinem innersten Wesen nach von ihm erfasst wird, auf sich selbst kann der Widerspruch nicht angewandt werden. Verführe die Hegelsche Logik in der Weise, wie sie

gewöhnlich genommen wird; entwickelte sie in subjektiver Willkür die Begriffe aus einander, indem sie sich von oberflächlichen Gleichheiten oder Unterschieden leiten liesse, ohne dass das innere Wesen der Begriffe dabei tätig ins Spiel käme, so wäre die Rede von einer Anwendung des konkreten Begriffes auf den abstrakten richtig. Ist [21] es aber eine stetige Selbstentwicklung der Begriffe, in welcher der abstrakte nichts für sich zurück behält, sondern sich ganz in den konkreten dahin gibt; hat diese Selbstentwicklung vom Sein bis zum Widerspruche. Statt gefunden, so ist die schon im Sein auftretende Erscheinung des Widerspruchs keine Antizipation, denn es ist ja eingestandener Maassen gleich von dem sich entwickelnden Widerspruche die Rede. Im Sein und Nichts erscheint er gleichsam noch in Windeln, seiner selbst nicht mächtig, während er später, nachdem er die verschiedensten Momente zu seiner Entwicklung in sich aufgenommen, selbständig als das, was er damals nur in der Anlage war, auftreten kann. –

Machen wir uns das Wesen dieser einheitlichen Entwicklung klar, nach welcher nie zwischen zwei Begriffen eine etwa nur durch subjektive Reflexion zu überspringende Kluft stattfindet; nach welcher also das eine Selbst vom ersten Begriffe bis zum letzten sich entwickelt, so kann von unberechtigter Anwendung des konkreten Begriffes, von Antizipation nicht mehr die Rede sein. Wohl aber bliebe noch eine Frage zu beantworten. Ist es der Widerspruch, der Sein in Nichts umschlagen lässt und beide zum Werden bringt, so wird zwar jener, wie wir eben gesehen, nicht falsch angewandt, wohl aber möchte es scheinen, als ob dann direkt mit dem Widerspruche selbst begonnen, demnach nicht der unmittelbare Begriff Sein, sondern wie auch obiger Einwand forderte, das Gesetz des Widerspruchs an die Spitze gestellt würde. Es erübrigt uns also noch, den Unterschied zwischen den seiner selbst noch nicht mächtigen – wie wir ihn oben nannten – und dem entwickelten Widerspruche darzulegen; den Unterschied zwischen dem Widerspruch, wie er im Anfange des ersten Bandes der Hegelschen Logik im Sein und Nichts, und wie er im zweiten Bande als Reflexionsbestimmung auftritt. Nehmen wir A und B an als zwei sich Entgegengesetzte. Wo liegt der Widerspruch? Weder in A, noch in B für sich; er tritt ein, Wenn diese identisch gesetzt werden, er ist also die identische Beziehung zweier sich Entgegengesetzter. Wollen wir demnach den Widerspruch rein für sich haben, so müssen wir von A und B alles hinwegtun, was nicht zu jener Beziehung gehört; bliebe in A oder B noch

irgend eine Bestimmung, die als ruhender Inhalt nicht in jene Form der Beziehung aufginge, so würden wir nicht den reinen Widerspruch, sondern ihn mit ungehörigen Zutaten versehen denken. So muss A und B seinen ganzen Inhalt [22] an jene Beziehung daran geben; die Unmittelbarkeit, in der sowohl A, als B sich zuerst bietet, ist aufgehoben und es bleibt nur die reine Vermittlung zwischen zweien, deren Fürsichbestehen zum Schein herabgesunken ist. Nur so ist der Begriff des reinen Widerspruchs zu fassen und es bedarf, falls man etwas anderes unter ihm zu denken glaubt, nur einer leichten Reflexion, um den Fehler, der gewöhnlich in einem inhaltlichen Mehr des Gedachten besteht, zu entdecken. Nun erhellt auch, warum der Widerspruch nicht als erster reiner Begriff an die Spitze des Ganzen gestellt werden kann; er setzt voraus, dass die Unmittelbaren, zwischen denen er stattfindet, ihre Unmittelbarkeit aufgebend sich zu Momenten der widersprechenden Beziehung, also zu seinen eigenen Momenten herabgesetzt haben. Dies sich selbst Aufgeben der Unmittelbarkeit muss also erst erfolgen, ehe die reine Beziehung eintreten kann. – Also: Sein geht durch den Widerspruch in Nichts über, und umgekehrt. Hier haben wir noch keine Beziehung beider vor uns, sondern lauter Unmittelbarkeiten: Sein und im Sein das Nichts und im Nichts das Sein. Dem Widerspruche fehlt also noch das Element, in dem er, wie wir sahen, nur existieren kann: die Beziehung. Was aber von ihm vorhanden ist, ist der Stempel seiner Herrschaft, den er wie allen Begriffen der Unmittelbarkeit, so schon dem Sein und Nichts aufgedrückt hat; jeder findet in sich die ihm entgegengesetzte Unmittelbarkeit; – dass sein Selbst nichts anderes, als ein werdendes Moment des Widerspruchs ist, zeigt der Umstand, dass das ganze Selbst sich darangeben muss an den höheren Begriff und so fort, bis keine höhere Einheit innerhalb der Unmittelbarkeit mehr vorhanden ist und das Reich der Vermittlung, der Beziehung beginnt. –

So zeigt sich, wie wir dies an dem ersten Auftreten des Widerspruchs dargethan, die ganze Forderung nach Voranstellung der logischen Gesetze an den Anfang des Systems als unberechtigt, ja als widersinnig. Der Widerspruch konnte nur gedacht werden als das Verhältnis, dem gegenüber der unmittelbare Inhalt sich nicht behauptet, sondern aufgegeben hatte. So setzte also der Widerspruch die sich selbst auflösenden Begriffe der Unmittelbarkeit, den durch das Sein, Werden usw. sich vollziehenden Prozess voraus, nicht aber wurde er in falscher

Weise von diesem vorausgesetzt. Das Gesetz der Identität, des Widerspruchs an die Spitze zu stellen, kann nur von denen gefordert [23] werden, denen die konkrete, aus so vielen Momenten bestehende Natur dieses Gesetzes verborgen ist, oder die da glauben, eine Denkbestimmung überhaupt begreifen zu können, ohne vorher deren Vermittlung sich angeeignet zu haben. Die logische Regel, der Beziehungsbegriff kann gar nicht vorangestellt werden, denn er kann gar nicht gedacht werden ohne die ärmeren Begriffe, die in ihm als Momente enthalten sind. Was würde man z. B. zur Forderung sagen, den Begriff des Masses an die Spitze zu stellen? Man würde sofort gewahr werden, dass sich dies gar nicht tun liesse, da im Begriffe des Masses die beiden Begriffe der Qualität und Quantität enthalten seien, ohne die das Mass gar nicht zu denken sei und die deshalb vorher entwickelt werden müssen. Ebenso kann aber die Beziehung nicht gedacht werden, ohne den in ihr aufgehobenen Begriff der Unmittelbarkeit. Dass die Gefahr, es doch zu tun, so nahe liegt, wie wir aus unserem Einwurfe ersehen, hat darin seinen Grund, dass die Wissenschaft mit den verschiedenen Formen dieser Beziehung so viel operiert und sich in Folge dessen so sehr an sie gewöhnt hat, dass sie ihr als ein dem Menschen unmittelbar Einwohnendes, durch andere Begriffe (die ihr, weil sie sich nicht damit beschäftigt hat, fremder vorkommen) Unvermitteltes erscheint. Setzt man ein logisches Gesetz als unmittelbar erstes an die Spitze, so liegt die Schuld nur in der Oberflächlichkeit des Denkens, das sich nicht bemüht durch Analyse jenes Gesetzes auf die bereits sehr vorgeschrittene Natur der darin enthaltenen Denkbestimmungen zu stossen, und demnach die notwendigen Voraussetzungen jener Bestimmungen ignoriert. Schon dem gemeinen Verstande möchte es schwer fallen, eine blosser Beziehung als ein Erstes, Unmittelbares gelten zu lassen, und der immanente Fortgang der Dialektik weist ihr die Stelle an, in der sie, wenn sie überhaupt zum Objekt des Denkens gemacht wird, nur gedacht werden kann. –

So geht dieser weit verbreitete Einwand – weit entfernt die immanente Entwicklung der Begriffe ad absurdum zu führen – an eigenem Widerspruche zu Grunde. –

In ähnlicher Weise beruht der andere Einwurf gegen die objektive Entwicklung der Begriffe aus einander, der Einwurf, welcher die Ursprünglichkeit der Anschauung gegenüber der blossen Abstraktion der

Begriffe hervorhebt, auf einem Missverständniss. Führen wir einige dahin schlagende Stellen an. Trendelenburg, Log. Unt. S. 108:

„Die Logik will nichts voraussetzen [24] als den nackten Begriff, der nur sich besitzt. Aber sie setzt stillschweigend das Prinzip aller äusseren Anschauung, das Bild der räumlichen Bewegung voraus. Schon die ersten Schritte sind ohne diese mächtige, aber wohl verborgene Hilfe unmöglich. Die folgenden offenbaren sie immer deutlicher. Die Erzeugnisse des reinen Denkens empfangen nun heimlich ein räumliches Gegenbild, ohne das sie keinen Halt hätten, eine sinnliche Frische, ohne die sie nicht leben könnten. Das ist der nächste Irrtum der voraussetzungslosen, oder vielmehr voraussetzungsvollen Logik.“

In der Tat hat Trendelenburg diese seine Behauptung an vielen Beispielen erläutert. S. 37 :

„Um zu abstrahieren, muss etwas vorausgesetzt sein, von dem man abstrahiert. Das reine Sein als die reine Abstraktion ist daher nur zu verstehen, in wie fern das Denken schon die Welt in sich besass und sich aus derselben in sich allein zurückzog.“

S. 38:

„Das reine Sein, sich selbst gleich, ist Ruhe; das Nichts – das sich selbst Gleiche ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhenden Vorstellungen das bewegte Werden heraus? ... Wenn (aber) das Denken ... etwas anderes erzeugt“

(als eine ruhende Einheit)

„trägt es offenbar dies andere hinzu und schiebt die Bewegung stillschweigend unter, um Sein und Nichtsein in den Fluss des Werdens zu bringen.“

usw. Dieser Vorwurf geht durch die ganze Kritik: woher wissen wir, wenn wir uns mit einem Begriffe beschäftigen, von dem Vorhandensein eines anderen, ihn ergänzenden Begriffes? Nie aus dem reinen Denken, immer muss die Anschauung, die Vorstellung der sinnlichen Fülle uns zu Hilfe kommen. So lesen wir S. 42 als Schlusssatz einer längeren Betrachtung:

„Wir kennen den nicht, der diese Vorgänge ohne das Bild der räumlichen Bewegung auch nur ahnen könnte.“

Also ein in Hegelscher Weise Philosophierender müsse sich für um so bereiter zum Philosophieren halten, je mehr er in dem ihn umgebenden sinnlichen Reichthum mit geschlossenen Augen umhergegangen sei, – und jeden Gewinn, der ihm aus den Vorstellungen heraus gerade für die Ausbildung seines Denkens hätte erwachsen können, für einen Raub erachten, der ihn zu der reinen Philosophie untauglich mache! So hat Hegel selber seine eigene Philosophie doch wohl nicht verstanden wissen wollen; er sagt Bd. 6, S. 1:

„Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muss eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben Voraussetzen; – [25] schon darum, weil das Bewusstsein sich der Zeit nach Vorstellungen von den Gegenständen früher, als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durch das Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.“

Wir meinen, dieser Ausspruch Hegels, der dazu noch oft genug wiederkehrt, sei klar genug, – indessen ist er vorläufig eine bloße Versicherung und kann von der Kritik als Inkonsequenz gegen den im Systeme herrschenden Geist, der die Begriffe *aus sich selbst* sich entwickeln lässt, gehalten werden. Sehen wir uns den dabei stattfindenden Vorgang näher an. (vgl. Fischer, Log. u. Met. 2. Aufl. S. 205 f.) Wie kommen wir zu den reinen Begriffen? Wir sehen täglich neue Menschen, Tiere, Pflanzen ins Dasein treten; wir abstrahieren von dem Übrigen und erhalten den Begriff des organischen Entstehens; wir sehen dann auch Nichtorganisches, wie z. B. Gebilde der Menschenhand, entstehen; wir vollenden die Abstraktion, indem wir den Begriff überhaupt des Entstehens bilden. So ist uns dieser also durch die vollendete Abstraktion von der Anschauung geworden. Ebenso erhalten wir den Begriff der Veränderung durch Abstraktion von den sich verändernden Dingen, ebenso die übrigen Begriffe. So sind die Begriffe uns aus der Totalität der Anschauung entstanden, haben ihr Fürsichbestehen nur durch willkürliche Abstraktion erhalten (indem man z. B. bei den sich verändernden Dingen alles übrige ausser dem Zustande der Veränderung wegliess; man hätte ebenso gut irgend etwas anderes für sich fixieren können, etwa die Vorstellung „rund“ oder „gezackt“, je nach der

Beschaffenheit jener Dinge). Haben die reinen Begriffe aber kein ursprüngliches Fürsichbestehen in sich selbst, keine eigene Selbständigkeit, so kann von einer eigenen Entwicklung nicht die Rede sein. Es bleibt uns nur übrig zu untersuchen, an wen eigentlich die Begriffe ihre prätendierte Ursprünglichkeit abzugeben haben; vorläufig ja wohl an die Anschauung; vielleicht aber könnte auch die Anschauung ihre Ursprünglichkeit nicht behaupten, vielleicht liegt auch ihr etwas anderes zu Grunde, woraus sie entstanden, und wäre dann dies Andere die oberste Bedingung, wie der Anschauung, so der von ihr abstrahierten Begriffe. Ob nun das Verhältnis der Anschauung zu unsern Begriffen das einer ursprünglichen Quelle oder nur einer notwendigen Vermittelung ist, sehen wir am besten aus der Art, wie sie angewendet werden muss, um die Begriffe in [26] den „ihnen selbst fehlenden“ Fluss zu bringen; um ihnen die Beziehung zu geben, die sie durch sich selbst nicht haben sollen.

„Das Denken schiebt die Bewegung stillschweigend unter, um Sein und Nichtsein in den Fluss des Werdens zu bringen“ (Trend.).

Also: das Denken hat seinen Begriff „Sein“ und wünscht ihn in Fluss zu bringen. Es holt sich dazu aus der Anschauung die Bewegung herbei, und passt diese, ohne etwas an ihr zu verändern, dem Sein an. Wir sagen: ohne etwas zu verändern. Wenigstens dürfte, falls die Anschauung wirklich dem Begriff gegenüber das Ursprüngliche, das ihm Leben Gebende genannt wird, die Veränderung nicht soweit gehen, dass der Charakter der konkreten Anschauung dadurch verloren ginge. Sonst wäre er eben nicht durch die konkrete Anschauung, sondern durch das bedingt, was ihm, als der Anschauung selbst zu Grunde liegend, Leben gäbe; und jene Anschauung wäre nur die Vermittelung, durch die uns jener Prozess zu Stande käme. Sehen wir also zu, was aus jener Übertragung der Bewegung auf das Sein resultieren würde. Höchstens ein sich hin- und herbewegendes Sein, ein Ungedanke, aber niemals das Werden. Die Vorstellung der Bewegung also müsste doch verändert werden, ehe davon Anwendung auf den Begriff Sein gemacht werden könnte. Das Denken wollte zum Werden gelangen, darum „schob es die Bewegung unter.“ Was hat denn die Bewegung mit dem Werden Verwandtes? Einfach das, dass sie selbst in sinnlicher Weise das Übergehen des Seins ins Nichts darstellt, dass ihr also selbst der Begriff des Werdens zu Grunde liegt; dass sie das Werden ist in sinnlich konkreter Erscheinungsform. Und Anwendung von

ihr können wir nur machen, wenn wir diese, d. h. alles was an ihr nicht reines Werden ist, abziehen; dann brauchen wir aber wiederum keine Anwendung von ihr zu machen, sondern haben in ihr alles, was wir wünschen, vor uns. In derselben Weise können wir uns über die sogenannte Anwendung der Anschauung bei allen Begriffen klar werden, in derselben Weise uns überall überzeugen, dass das den Anschauungen zu Grunde Liegende der Begriff selbst ist, unsere Begriffe also durch das Medium der Anschauung hindurch nur durch sich selber bedingt sind. So halten wir also, wenn wir auf dem Wege der Abstraktion durch die Anschauung zum Begriff gelangen, nicht nur eine abstrakte Seite der Anschauung fest, die ihr Fürsichbestehen nur unserer willkürlichen Abstraktion verdankte, sondern der Begriff, der uns [27] durch die Abstraktion entsteht, liegt der Totalität der Anschauung zu Grunde, hat Selbständigkeit, Priorität gegen dieselbe. –

So glauben wir auch gegen die Anmassung der Anschauung die Ursprünglichkeit des Begriffes und damit die Möglichkeit seiner objektiven Entwicklung gewahrt zu haben, – und doch sind wir überzeugt, dass uns der Vorwurf gemacht wird, die eigentliche Frage gar nicht berührt zu haben. Es ist unmöglich, die Quelle aller Missverständnisse abzusperren. Man muss sich im Allgemeinen damit begnügen, die Prinzipien klar gelegt zu haben, und dann auch einiges dem guten Willen, wirklich das, was in jenen Prinzipien gesagt ist, begreifen zu wollen, überlassen. Deshalb gehen wir hier nur noch auf *einen* Einwurf ein, nicht als ob er sachlich von Bedeutung wäre, sondern nur weil er in den weitesten Kreisen mit der grössten Selbstgewissheit auftritt: Es sei die immanente Begriffsentwicklung zu beweisen gewesen; in diese mische sich die Anschauung hinein, so dass man vom Sein ohne sie nicht aufs Werden komme; was dieser Anschauung selbst zu Grunde liege, gehöre gar nicht hierher; es sei genug, dass wir ein solch System notwendiger Entwicklung nicht aufstellen könnten, da wir, um von jedem Begriffe weiter zu kommen, uns an die sich zufällig bietenden empirischen Anschauungen halten müssten. Dadurch bekomme das Ganze einen empirisch-subjektiven Charakter, und die Entwicklung sei, statt mit immanenter Notwendigkeit zu erfolgen, jeder beliebigen Zufälligkeit ausgesetzt. –

Geben wir, um die Sache klar zu machen, ein Beispiel und zwar an schon konkreten Begriffen. Der Begriff der Qualität zeigt sich als eine

einseitige Bestimmung; nach Entwicklung aller in ihm befassten Begriffe geht er in die Quantität über. Auch diese erweist sich als einseitig, seien wir bei ihrem letzten Begriffe angelangt. Er widerspricht sich und zwar besteht sein Widerspruch wesentlich darin, dass die früher in die Quantität übergegangene Qualität in jener wieder aufgetaucht ist; dass die aufgehobene qualitative Bestimmung doch wieder qualitativ bestimmt wird. Nun fragt es sich, wie kommen wir vom letzten Begriffe der Quantität aus weiter? Nach der Hegelschen Entwicklung ist der nächste Begriff die Einheit der Quantität und Qualität, das Mass. Dürfen wir dazu die Anschauung zu Hilfe nehmen? Gewiss dürfen wir das; gehen wir nur einigermaßen vernünftig dabei zu Werke, so verbietet sich die falsche Anwen-[28]dung der Anschauung ebenso gut von selbst, wie sich oben die Anwendung der Bewegung auf das Sein verboten hat. Sehen wir uns um in der Sinnlichkeit; der Begriff des obigen Widerspruchs wird uns leiten, dass wir zu der hierher gehörigen Anschauung gelangen; er wird die Zufälligkeit der sich bietenden Anschauungen unschädlich machen, da er alles nicht Hingehörige, wie z. B. dass augenblicklich der Regen an mein Fenster schlägt, oder dass vor mir ein Federmesser liegt, – abschneidet. Dies ist mir bei unserer Frage gleichgültig, weil ich mir bewusst bin, dass der Totalität dieser Anschauungen jener Widerspruch, um den es sich handelt, und seine Lösung nicht unmittelbar zu Grunde liegt. Sehe ich aber eine Erscheinung, der der Begriff des Übergehens der Quantität in die Qualität inne wohnt; sehe ich also in einem Dinge die Veränderung der einen mit der der anderen verbunden, so wird mir jene Einheit der Quantität und Qualität klar, der obige Widerspruch ist gelöst, der höhere Begriff des Masses gefunden. Ist die Entwicklung vom letzten Begriffe der Quantität aus eine immanente geblieben? Was hätte die Immanenz wohl beeinträchtigen können? Etwa das sinnliche Beiwerk, in das wir zuerst den Begriff des Masses gehüllt sahen? Aber davon mussten wir ja vollständig abstrahiren. Oder die Zufälligkeit, mit der diese Erscheinung sich uns bot, da es ja möglich gewesen wäre, dass wir sie gar nicht erblickt hätten? Gewiss wäre es möglich gewesen, und dann wären wir auf unserem Wege allerdings nicht weiter gekommen; aber es sind schon viele Leute in der philosophischen Entwicklung stecken geblieben, ohne dass dies einen Schatten auf die Sache geworfen hätte. Nach obiger Auseinandersetzung liegt nicht die Anschauung jenes Dinges dem Begriffe des Masses, sondern dieser liegt jener Anschauung zu Grunde; so mögen wir immer die

Anschauungen zu Hilfe nehmen, sie verunreinigen die Begriffe nicht, da ja alles, was nicht Begriff ist, von ihnen weggestreift wird; so mögen wir uns vor der Zufälligkeit nicht fürchten, denn wir lassen uns ja während des Suchens von dem Begriffe leiten, dessen Widerspruch die weitere Entwicklung bedingt, und dieser Begriff lässt uns nur solche Anschauungen wählen, denen die entsprechende begriffliche Lösung zu Grunde liegt. Der Weg durch die Anschauungen hindurch hat objectiv mit der Entwicklung der Begriffe nichts zu tun, da ja alles, was nicht zu dieser Entwicklung gehört, wieder abgezogen werden muss; subjektiv gewährt [29] er einerseits den Vorteil, dass uns die reinen Begriffe, wenn wir sie in den uns bekannten Vorstellungen entdecken, anschaulicher werden, wir uns in ihnen mehr zu Hause fühlen, andererseits aber liegt die Gefahr nahe, dass der sinnliche Reichtum die Nüchternheit des Denkens afficire und dass im Gewirre der sinnlichen Bilder, die uns nur als Vermittelung des Begriffes dienen sollen, der strenge Fortschritt des Gedankens in den Hintergrund trete. –

Kapitel 3

Das Ich und das Ansich. Ansich 1 und Ansich 2. Subjektive Vorstellung und Vorstellung der Aussendinge.

Am Schluss des ersten Capitels haben wir das Ich, das, ohne sein Anderes, ohne ein ihm Entgegenstehendes genommen, undenkbar wäre, als erfahrungsmässige Tatsache hingestellt, als Tatsache, deren immanenten Widerspruch wir zugaben. Wir haben diesen im begreifenden Ich aufgezeigten Widerspruch dadurch gerechtfertigt, dass wir die bestimmte Sphäre, in der der Widerspruch seine Geltung habe, – eben die Sphäre des Begriffes – angaben und den selbständig objektiven Charakter dieser Sphäre gegen die sie als nur abstrakt und subjektiv bezeichnenden Einwendungen vertheidigten. Kehren wir nun zurück zu dem Punkte unserer Darstellung, bei dem wir am Schlusse des ersten Capitels stehen geblieben. Das Ich hat seine Identität mit sich, sein Sein nur in dem ihm Anderen. Dies Andere, was ebensowohl dem Ich entgegengesetzt ist, als es, wie wir sahen, zu seinem Begriffe gehört, nennen wir das Ansich, auch wohl Ding an sich. Wir sind hiermit auf eine der wichtigsten Fragen gekommen, die die neuere Philosophie beschäftigt hat. Die Existenz des Dinges an sich ist oft genug bewiesen, als unbeweisbar behauptet oder endlich geleugnet worden; viel Schuld an diesem Auseinandergehen der philosophischen Ansichten trägt der Umstand, dass dem Dinge an sich so verschiedenartige Bedeutungen untergelegt werden. Gewöhnlich versteht man darunter die dem Subjekte gegenüber selbständige Existenz der einzelnen Aussendinge; so sei der Unterschied zwischen einem Phantasiegebilde und etwa der Feder, die ich in der Hand halte, der, dass dieser neben allem subjektiven Beiwerk doch ein Ansich zu [30] Grunde liege, jenes desselben entbehre. Dies ist aber nicht die ursprüngliche Bedeutung des Ansich; begrifflich bedeutet das Ansich dasjenige, was nicht in die subjektive Form aufgeht, sondern ihr als ein Anderes entgegensteht. Dann aber ist das Ansich jenem Phantasiegebilde und dieser Feder gemeinsam. Wir sahen, dass das Andere, an dem die subjektive Tätigkeit der Form sich reflektiert, so zum Begriffe des Ich gehört, dass das Ich erst in dieser Reflexion existiert; so können wir ohne jenes Ansich überhaupt nichts denken, nichts vorstellen. Stellen wir z. B. einen mittelalterlichen Drachen vor, so liegt dieser Vorstellung, so gewiss wir dabei in uns

reflektieren, darin bei uns sind, ein fester Punkt zu Grunde, an dem die Denktätigkeit ein ihr Anderes fand und deshalb reflektieren konnte. Im anderen Falle würde der Strahl unserer Tätigkeit, der sich an keinem ihm Anderen, keinem Ansich bräche, einfach durch sie hindurchgehen; es fände dann kein Bewusstsein, damit auch kein Selbstbewusstsein statt. So ist uns das Ansich immer präsent, wir sind selbst so gewiss wir im Anderen bei uns sind, in jedem Augenblicke Subjekt – Objekt. Dies ist der Grund, warum sich der gesunde Verstand das Ansich des Gegenstandes nicht rauben lässt; zwar missversteht er sein eigenes Interesse an dieser Frage, aber eben die Intensivität dieses Interesses, mit dem er von der selbständigen Existenz der Objekte ebenso als von der eigenen Existenz überzeugt zu sein behauptet, zeigt, dass unverstanden nur jener Grund vorwaltet, der Grund, dass mit dem Ich gleichzeitig das Ansich gegeben ist. In Folge jenes Missverständnisses glaubt er, wenn er z. B. diese Rose betrachtet, so viel von deren Ansich verloren zu haben, als sich von ihren Eigenschaften in unsere subjektive Vorstellung auflösen lässt. Farbe, Geruch usw. kommt ihr nur zu in Bezug auf uns, – aber es ist längst philosophisch dargethan, dass – in dieser Weise das Ansich aufgefasst – nichts von ihr als Ding an sich bezeichnet werden kann. Alles, was wir an ihr anschauen, vorstellen, denken, gehört zur Subjektivität der Formen unserer Sinnlichkeit, der Kategorien unseres Verstandes. Und dennoch können wir nicht umhin, einen in unsere subjektive Tätigkeit nicht aufgehenden festen Punkt in ihr anzunehmen. Alle Gründe, die dafür angebracht werden, sind oberflächlich ausser dem einen: wir sind durch eine uns immanente Denknöthigkeit gezwungen, jenes Ansich zu statuieren, d. h. es gehört zum Begriffe unseres Ich, in jedem Dinge, [31] bei dem wir verweilen, eben darum, weil wir bei ihm verweilen, ein Ansich anzunehmen; so beruht das Ansich nur in der der subjektiven Tätigkeit sich bietenden Gegenständlichkeit, an der jene sich reflektieren kann. Wir sehen also, dass die Frage, wie das Ich zum Erfassen eines ihm anderen Ansich komme, gar keinen Sinn hat, da sie voraussetzt, dass der Begriff des Ich sich ohne jenes Ansich für sich abschliessen könne; – gleich als ob das Ich für gewöhnlich in ruhiger Befriedigung bei sich zu Hause bliebe und nur manchmal zur Abwechslung sich nach einem Andern umsähe, – was der gemeinsten Erfahrung widerspricht. So entspringt die Leugnung dieses Ansich nur aus einem Missverstehen, einer falschen Auffassung des Begriffes unseres Ich. Nennen wir, um ferneres Missverstehen zu verhüten,

das Ansich, das in der Gegenständlichkeit überhaupt besteht, damit also zum Begriffe des Ich gehört, das ursprüngliche Ansich oder Ansich 1. Auf der Basis nun dieses Ansich 1, der sich nichts denkbare entziehen kann, findet eine grosse Verschiedenheit statt, je nachdem das Ansich mit der ganzen Fülle des Gegenstandes untrennbar oder nur löslich verknüpft ist. Es gibt unsinnige Vorstellungen, die nur momentan im Kopfe dieses Individuums existieren; die Vorstellung z. B. einer zehnköpfigen Schlange hat ein Ansich nur insofern sie Vorstellung ist, als Gegenstand im Bewusstsein existiert; ihr ganzer Inhalt ruht also nur gleichsam auf jener allgemeinen Basis der Gegenständlichkeit; diese Basis hat an der Entwicklung gerade solchen Inhalts keinen Anteil. Sie hat aber ihre eigene Entwicklung, denn sie begreift jenen Widerspruch in sich, den als ruhend zu denken nach dem obigen unmöglich ist. So werden wir nur dasjenige für ein Ansich – nicht nur nach seiner Basis, sondern auch nach seiner entwickelten Gestalt – halten, was aus der Entwicklung jener Basis nicht herausfällt, sondern in ihr begriffen ist. Jene Basis aber, die erste Einheit des Subjektiven und Objektiven, ist der erste reine Begriff der Hegelschen Logik, der Begriff des Seins; und seine Entwicklung, also das Reich des wahren Ansich wird uns von Stufe zu Stufe in jenem Systeme dargelegt. Bei Allem hingegen, was nicht in der immanenten Entwicklung der Einheit des Subjektiven und Objektiven gegeben ist, findet – wenn auch keine absolute Trennung, denn jene Einheit selbst liegt überall zu Grunde, so doch – ein relatives Auseinanderfallen dieser beiden Faktoren statt; [32] hier überwiegt das subjektive, dort das objektive Moment. So kann man bei den blossen Vorstellungen das Moment ihrer Gegenständlichkeit gegen das Ich, durch das sie doch erst zu Vorstellungen geworden, vergessen und ihnen jede Objektivität, jedes Ansich absprechen. Vergisst man so, dass schon im Begriffe des Ich seine Gemeinschaft mit dem Andern liegt, so kann man einen strengen Dualismus zwischen uns und den Dingen an sich statuieren, ähnlich wie wir bei Cartesius im Anfange eine innige Vereinigung von Denken und Sein (cogito ergo sum), dann aber eine absolute Scheidung von Geist und Materie finden. –

Gehen wir nun, nachdem wir unsere Frage im Prinzip erledigt, auf die Bedeutung ein, die man gewöhnlich mit dem Ansich verbindet, d. h. lassen wir ausser Acht, dass schon zum Begriffe des Ich das Andere gehört; betrachten wir unsere Subjektivität als in sich fertig und fragen dann: welches ist der Unterschied zwischen den Dingen, die ausser dieser

Subjektivität eine eigne Selbständigkeit haben und denen, die nur in unserer Innerlichkeit existieren? Eine eigentliche Wertunterscheidung können wir dabei nicht zugeben. Hegel sagt darüber (Encyclopädie S. 248):

„Wenn (aber) Vanini sagt, dass ein Strohalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnissgrund für Gottes Sein als irgend ein einzelner Naturgegenstand.“

Hierdurch lag er Vielen den eigentlichen Kern der philosophischen Untersuchungen zu misskennen scheinen. So lesen wir (Exner: „Über die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins“ S. 25):

„und doch ist das Einzelne ... der eigentliche Gegenstand unserer theoretischen und praktischen Interessen; mit ihm und für es handeln wir, um seinetwillen versuchen wir Theorie und Speculation.“

Das ist ein seltsames Geständniss! Die philosophischen Gedanken, die sich um das Wesen, die Wahrheit etwa dieses vor mir liegenden Hölzchens bemühen, möchten wohl nicht hoch anzuschlagen sein. Vernichten wir dies Holz – wenigstens als dies einzelne Sinnending, indem wir es verbrennen, – so wären jene Gedanken, die ja nur dies Sinnending zum Inhalt haben sollen, gleichsam mit verbrannt, absolut wertlos gemacht. So verhält es sich doch wohl in der Tat nicht, sondern wir würden mit genau demselben philosophischen Interesse dieselben Gedanken auf ein anderes Holz an-[33]wenden können und damit zeigen, dass es uns von vornherein um jenes Sinnending in seiner vernunftlosen Einzelheit nicht zu tun gewesen. Aber, wendet man ein, das Holz, wie überhaupt jedes Ding, wird doch durch natürliche Prozesse nicht absolut vernichtet; mag sich die Form noch so verändern, die Materie selbst geht nicht in der Weise verloren, wie dies bei den spurlos verschwindenden Vorstellungen der Fall ist. Wir fragen: was bedeutet schliesslich die in allem Wechsel sich erhaltende Materie? Giebt es ein Merkmal, das ihr nicht geraubt werden kann, so ist es das der äussern Gegenständlichkeit. Aber die verschwindenden Vorstellungen hinterlassen auch ein Bleibendes mit dem entsprechenden Merkmal; sie wechseln mit einander ab; einen Punkt, in dem die subjektive Tätigkeit aufhört, sich mit Gegenständlichem zu beschäftigen, gibt es nicht; so bleibt hier – wie dort die äussere – die innere

Gegenständlichkeit mit demselben Ansprüche des ruhigen, sich in allem Wechsel gleich bleibenden Beharrens. Welches ist aber nun der Unterschied zwischen der blossen Vorstellung und dem Aussendinge? –

Wir reden, wie schon bemerkt, von der für sich abgeschlossenen Subjektivität unter Abstraktion von ihrer ursprünglichen Identität mit dem Objekte. Dennoch können wir von dem Charakter, der dem Ich eben in Folge jener Identität aufgeprägt bleibt, nicht abstrahieren. Das Ich bietet sich uns als eine Einheit (vgl. S. 11) der Allgemeinheit und Einzelheit. In all seinen Bestimmungen, die durch sein Versenktsein in Anderes gewonnen werden, ist es das sich selbst gleiche *eine* Ich – das ist seine Allgemeinheit; es ist aber nie in seiner blossen Allgemeinheit rein für sich (vgl. ebdselbst), sondern immer in einzelnen Bestimmungen – das ist seine Einzelheit. Denselben Charakter der mit der Allgemeinheit geeinten Einzelheit hat aber kraft jener ursprünglichen Identität auch das Gegenständliche; es ruht, wie wir sahen, beständig auf jener Basis der Identität und kann deshalb von dem ihm dadurch aufgeprägten Charakter nicht lassen. Darin wären also die „ blossen Vorstellungen“ und die wahrgenommenen „ Aussendinge“ noch eins. Kant hat gezeigt, dass wir durch die Sinne nur Einzelnes wahrnehmen, dieses aber den Allgemeinheiten des Verstandes, den Kategorien unterordnen; so ist jedes Sinnending dadurch, dass es uns gegenständlich ist, einzeln und allgemein; dasselbe findet statt bei jedem Gebilde der Einbildungskraft, in deren Begriffe es (vgl. weiter unten bei Kant) schon liegt die Einzelheit der Anschauung und die Allgemeinheit [34] des Verstandes zu vereinen. – So kann der Unterschied nicht darin liegen, dass die Identität der Allgemeinheit und Einzelheit gänzlich aufgegeben und die blossen Vorstellungen als nur allgemein, die Aussendinge als nur einzeln zu begreifen seien; sondern darin, dass der eine oder andere Charakter vorherrscht. Wird das Subjekt jener ursprünglichen Identität mit der Gegenständlichkeit beraubt, so wird dasjenige, welches wesentlich den Charakter der allgemeinen Form zu tragen erscheint und woran die Einzelheit nur accidentel ist, in das Gebiet des Subjektiven, und ebenso das wesentlich Einzelne und nur accidentel Allgemeine in das des Objektiven gesetzt werden. So tragen die subjektiven Vorstellungen vorherrschend das Gepräge der Allgemeinheit; nach ihrer Einzelheit erscheinen sie nur als verschwindende Modifikationen, von der Schöpferkraft des allgemeinen Ich willkürlich erzeugt; und umgekehrt: was sich der Macht der Allgemeinheit entzieht, als eine von ihr nicht erzeugte,

sondern ihr notwendig sich aufdringende Einzelheit erscheint, wird als ein dem Ich Anderes, ein Ansich angesehen. Wie schon bemerkt, bietet sich als ursprünglich Einzelnes das, was wir mit unsern Sinnen erfassen. So geschieht es, dass wir den Sinnendingen den Charakter eines selbständig Anderen zu erTeilen gewohnt sind. *Nennen wir im Gegensatze zu jenem den Begriff des Ich erst mit konstituieren den Ansich diese in den Sinnendingen vorausgesetzte Selbständigkeit von unserer schon konstituierten Subjektivität: Ansich 2.* Die Verwechslung zwischen diesen beiden Ansich ist es, die den Streit um das Ding an sich gewöhnlich so erfolglos gemacht hat, indem dabei nur selten die Angriffe gegen den Punkt geführt wurden, den der Gegner behauptete. Auch drängt sich, wie wir sehen werden, unbewusst in die Untersuchung des Ansich, wie es gewöhnlich nach seiner zweiten Bedeutung genommen wird, der ursprünglich dem Ansich beiwohnende Sinn ein, wodurch dann mannichfache den Systemen immanente Widersprüche entstehen. Zugleich ist leicht einzusehen, dass unter jener Verwechslung nicht nur die begriffliche Bestimmung des Ansich, sondern auch des ihm gegenüberstehenden Subjekts leidet. Gehört das Ansich zu seinem Begriffe, so liegt in diesem Begriffe des Ich ein Widerspruch, der es, da ein ruhender Widerspruch nach obigem ein Unding ist, zu tätiger Entwicklung treibt, und es dem Philosophen verbietet, unsere Subjektivität als ein ruhendes Ding zu untersuchen. Wird aber von der Zugehörigkeit des Ansich zum Ich abstrahiert und das Subjekt als für sich konstituiert angenommen, [35] so haben wir das Recht, das Ich ebenso wie jedes Ding in ruhender Seinsweise aufzufassen und zu untersuchen, So ist es die Entwicklung dieser beiden Begriffe, um die es uns in der folgenden historischen Darstellung zu tun ist; alles andere aber werden wir nur in so weit berühren, als es uns für jene von grösserer oder geringerer Wichtigkeit erscheint. –

II. Teil. Das Ich und das Ding an sich.

Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie.

Kapitel 1

Kant.

Vor dem Entstehen der kritischen Philosophie konnte unsere Frage über das Verhältnis des Ich zum Ansich keine befriedigende Lösung erfahren. Von den hin und wieder auftauchenden skeptischen Ansichten abgesehen, gingen die früheren Systeme von der Voraussetzung aus, dass wir das Objekt nach seinem innern Wesen zu erkennen vermöchten. Ein solches Erkennen setzt aber, wie wir S. 3 f. zeigten, eine Identität des Subjekts und Objekts voraus; erkennen wir das Ansich des Objekts, d. h. ist das Objekt, insofern es in unserer Subjektivität ist, dasselbe mit dem Objekt, insofern es realiter existiert, so ist der Unterschied zwischen dem subjektiven und objektiven Elemente kein in Wahrheit bestehender, jene beiden sind identisch. –

So war man vor Kant von der Voraussetzung der Identität des Subjektiven und Objektiven ausgegangen, aber nur in unbefangener Weise, da man den in ihr liegenden Widerspruch nicht erkannte. Dass im Erkennen des Ansich, also in jener Einheit zwei sich Entgegengesetzte geeint würden, lag noch ferne, und zwar darum, weil man dem Ich noch gar keine Selbständigkeit, also kein Vermögen zu widersprechen einräumte. Man dachte sich das Subjektive noch nicht als ein dem Objektiven anderes Element, sondern dies in jenes hineinversetzt blieb deswegen unverändert, weil jenes als selbstlose, bloss rezipierende Form das Objekt mit keinen Eigenwesen versetzen konnte, – indem es ja eben kein Eigenwesen hatte. So musste also, um den in jener Einheit liegenden Widerspruch zu erkennen, [36] zuerst das Subjektive als selbständige Macht anerkannt werden, die nicht blind sich der Aussenwelt zu unterwerfen, sondern ihr eigenes Gebiet, so wie Alles, was in dasselbe hineinträte, nach eigener Machtvollkommenheit zu beherrschen habe. Diesen grossen Schritt der Verselbständigung der Subjektivität tut Kant; er

ist sich der epochemachenden Bedeutung desselben wohl bewusst. So lesen wir (Krit. d. r. Vern. 2. Aufl. Vorr. S. 15):

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu Nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Copernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternengebiet drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess.“

– So gibt Kant, indem er der Subjektivität diese Selbständigkeit einräumt, jene unbefangene Identität mit dem Objekte auf; er wendet den philosophischen Blick, der bisher geradezu auf die Dinge ging, von diesen ab und macht das Erkennen selbst zum Objekt seiner Untersuchung. In dieser Weise stellt er das Inventar der reinen Vernunft in seinem kritischen Werke zusammen. Jenes Beginnen, eine Untersuchung des Erkennens zu veranstalten, ist von vielen Seiten als unmöglich, sich widersprechend hingestellt worden. Hegel sagt darüber Bd. 15 S. 504:

„Ferner ist dabei die Forderung diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt. Denn, das Erkenntnisvermögen untersuchen, heisst, es erkennen. Wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom *σχλαστικός* erzählt wird, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könnte.“

Man hat diese Hegelsche Kritik einen Witz genannt, mit dem Hegel wohlfeilen Kaufes den Kantischen Standpunkt zu überwinden gedenke. Man hat die hohe Bedeutung dieses Einwurfs eben nicht verstanden. Drücken wir es mit unsern Worten aus: *Kant hat die vor ihm* [37]

herrschende unbefangene Identität des Subjekts mit dem Ansich 2 (vgl. S. 34) *überwunden, in dem er das Ding an sich als ein dem Ich Anderes auffasste, ist aber in der unbefangenen Identität des Ich mit dem Ansich 1* (vgl. S. 31), *ohne den darin liegen den Widerspruch zu erkennen, verblieben*. Erklären wir uns deutlicher. Wenn wir in Kantischer Weise etwa einen Tisch betrachten, so ist seine Farbe, Gestalt, kurz alles, was wir an ihm wahrnehmen und denken, subjektiv; welches Ansich diesem Tische zu Grunde liege, erkennen wir nicht, es findet also zwischen uns und diesem Ansich 2 keine Identität statt. Nun untersucht Kant das auf die Sinnendinge gerichtete Erkennen, findet, dass wir Anschauungen, Begriffe usw. haben; diese sollen genau erkannt werden, sowohl in ihrer eigenen Einteilung, als auch in ihren Unterschieden von einander, z. B. worin sich die Anschauung vom Begriff unterscheidet. So muss er jene also zum Objekt seines Denkens machen. Nun gilt für alle Sinnendinge ihm die Behauptung; sie verlieren als Objekt unserer Anschauung, unseres Denkens ihr Ansich; weil wir sie anschauen, sie denken, so sind sie auch nur unsere *subjektiven Anschauungen*, Gedanken, ohne Anspruch auf objektive Wahrheit. Entsprechend sollte es nun heißen: unsere Anschauungen und Begriffe werden von uns nicht erkannt, wie sie wirklich sind; ob die Formen der Anschauung in Raum und Zeit, ob die Begriffe in die vier Klassen wirklich zerfallen, wissen wir nicht; wir stellen sie uns nur vor, als ob sie so zerfielen, ohne mit dieser subjektiven Vorstellung Anspruch auf Wahrheit zu machen. Warum glaubte Kant seiner Kritik der Subjektivität nicht selbst den nur subjektiven Stempel aufdrücken zu müssen? Warum glaubte er, der uns den Blick in das Ansich der Aussendinge verwehrte, das Wesen der Anschauung, des Begriffes rein erfassen zu können? Weil er zwar das in den Aussendingen liegende Ansich 2, nicht aber das in der Gegenständlichkeit überhaupt, in dem, was das Objekt zum Objekt macht, ruhende ursprüngliche Ansich 1 erkannte. – Die Aussendinge bieten sich uns in der Form einer gegen unsere Subjektivität selbständigen, sich ihr mit Notwendigkeit aufdrängenden Einzelheit. Über diese Einzelheit sagt Kant (Krit. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 95 f):

„Es ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht-sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir [38] mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts als im

Objekt verbunden vorstellen können, ohne es selbst vorher verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist.“

Vermöge dieser gegen die vorherrschend als allgemein (vgl. S. 34) angenommene Natur unseres Ich selbständig auftretende Einzelheit (vgl. ebendasselbst) wird ein ihr zu Grunde liegendes, dem Ich entgegengesetztes Ansich vorausgesetzt, und weil dies eben als ein dem Ich. Anderes gilt, so wird die Identität mit uns geleugnet, d. i. seine Erkennbarkeit in Abrede gestellt. Unsere Anschauungen und Begriffe aber gelten, auch wenn wir sie zum Objekt machen, doch als zu unserem Selbst gehörig, sie gelten also als unmittelbar identisch mit uns, demnach für uns erkennbar. Wir haben aber gesehen, dass, wie es zum Begriffe des Ich überhaupt gehört, ein Gegenständliches zu haben, so in eben dieser ursprünglichen Gegenständlichkeit das einzig wahre, dem Ich andere Ansich liegt, dass demnach das Kantische Ansich 2, welches allein für das dem Ich Entgegengesetzte gehalten wurde, soweit entfernt ist, den Begriff des Ansich auszufüllen, dass vielmehr, was darin in Wahrheit sich dem Ich als ein Entgegengesetztes bietet, nur auf jenes ursprüngliche Ansich 1 zurückzuführen ist. –

Wir bemerkten bereits oben (S. 34) die Aenderung, die bei der Herabsetzung des Ansich I zum Ansich II auch die Fassung der Subjektivität erfahren müsse; als deutliches Beispiel dient uns die Kantische Kritik. Die Subjektivität wird in unbefangener Einheit mit dem Ansich I vorgestellt, oder eigentlich, da ja dies Ansich I übersehen wird, in ruhender Einheit mit sich selbst. Es liegt in ihrem Begriffe kein Widerspruch, damit aber auch keine Notwendigkeit der Entwicklung, keine ursprüngliche Selbsttätigkeit. Wie sehr wir auch in ihr Inneres uns vertiefen mögen, nirgends finden wir eine Tätigkeit der Teile auf einander, denn die Tätigkeit geht nur auf etwas *Anderes*, aber da ist nichts Anderes in ihr, sondern alles ruht in unmittelbarer todter Einheit mit sich selbst. So können wir, da kein lebendiges Verhältnis stattfindet, die einzelnen Teile aus einander nehmen und für sich untersuchen, und wenn wir alles Einzelne genügend betrachtet haben, haben wir eben das Ganze erkannt. In dieser Weise untersucht denn auch Kant die einzelnen Teile unserer Subjektivität:

Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft; [39] er entdeckt zum Teil – zum Teil auch nicht – wie diese einzelnen Teile wohl mit einander zusammenhängen möchten. Aber auch dieses Band ist, wie wir weiter sehen werden, den Verbundenen äusserlich, nicht durch ihr eigenes Leben gesetzt; könnte ebenso gut als neuer Teil für sich zwischen jene gelegt und so betrachtet werden. Wenn man sonst einen organischen Körper in seine Stücke zerlegt und diese für sich betrachtet, wird man schwerlich jenen Organismus erkannt zu haben glauben; man hat die Teile in der Hand, es fehlt das geistige Band, welches als das allen Einzelheiten gemeinsame Leben jeden Teil durchdringt und ihn, seine Selbständigkeit negierend, zu einem blossen Momente des Ganzen herabsetzt. Vgl. Schlegel, Philos. Vorl. Bd. 1, 13:

„Gesetzt, der menschliche Körper solle eingeteilt und klassifiziert werden, so würde man die einzelnen Teile aufzählen, die äusseren, wie die inneren. Wäre dies Geschäft vollbracht, so bliebe nun doch in dem lebendigen menschlichen Körper ein von diesen Teilen und Gliedern Verschiedenes zurück; dies ist, was ihn zum lebendigen Körper macht; das Leben selbst, welches alle diese Teile durchdringt, belebt, erhält.“

– Fehlt das Leben, so haben wir keinen Organismus, sondern einen toten Körper vor uns. So glaubt Kant mit der ganzen Lebendigkeit seines Geistes sich selbst zu untersuchen und hat doch nur ein Totes, den Leichnam der Subjektivität vor sich. Es ist also das Objekt seiner Untersuchung ein unlebendiges Ding, das aus Teilen besteht, wie jedes andere Ding; vielleicht von grösserer Würde, als die übrigen, – doch das ist hier gleichgültig; was er untersuchen will, unterscheidet sich von jenen durch die ihm immanente Tätigkeit, die es als eine Einheit sich Widersprechender seinem Begriffe nach ist. Diese lebendige Subjektivität wird bei Kant nicht untersucht, sondern sie ist es, mittels derer er untersucht; mit dieser lebendigen Subjektivität untersucht er jene tote, während doch das nur in jener höheren Subjektivität befindliche Leben die beiden unterscheidet. Dergleichen unkritische Verwechslungen zwischen dem philosophirenden Ich und dem Ich, über welches philosophirt wird, bringen einen scharfen Kritiker, wie Schlegel (Charact. u. Krit. I, 237) dazu, den Wunsch auszusprechen,

„dass ein transcendentaler Linné die verschiedenen Ichs classificirte und eine recht genaue Beschreibung derselben, allenfalls mit illuminirten Kupfern, herausgebe, damit das philosophirende Ich nicht mehr so oft mit dem philosophirten Ich verwechselt würde.“

– *Nennen wir der Kürze halber jene höhere, lebendige Subjektivität, die bei [40] Kant nur das Subjekt der Untersuchung ist, S1, die von ihm betrachtete un lebendige dagegen S2. –*

Aus der Verkennung der ursprünglichen Entgegensetzung und der begrifflichen Zusammengehörigkeit des Ich und des in der Objektivität liegenden Ansich 1 – oder wie jene Verkennung bei Kant auftritt, aus der Unbefangenheit, womit er den Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht berücksichtigend, S1 und S2 identifizierte, ergibt es sich, dass im Systeme selbst der schroffste Gegensatz eintreten musste, die unversöhnte Getrenntheit zwischen der betrachteten Subjektivität (S2) und dem Ding an sich (Ansich 2). Nur wenn das Ich und das Andere begrifflich so zu einander gehören, dass sie ohne einander nicht gedacht werden können; wenn beide von Geburt an sich nicht als zwei Selbständige gegenüber gestanden, sondern ihr Fürsichsein nur in einander gehabt haben, so dass sie in ihrer Einzelheit subjektive Abstraktionen sind, ihre Wahrheit aber und wirkliche Existenz nur in der ursprünglichen Bezogenheit auf einander haben, nur dann besteht eine Identität zwischen ihnen, oder mit andern Worten: Nur dann vermag das Ich das Ansich zu erkennen. Wird aber der im Begriffe des Ich liegende Gegensatz verkannt; wird das Andere aus dem Ich entfernt und dieses als ein für sich Selbständiges genommen, so ist, da die Identität zweier sich nur aus ihrem Begriffe ergeben kann, das dem selbständigen Ich als ein selbständiges Anderes Gegenüber tretende mit jenem identisch setzen, d. h. dem S2 die Erkenntniss des Ansich 2 zuschreiben zu wollen, eine Inkonsequenz des Denkens. –

Betrachten wir nun die Art, in der bei Kant S2 und Ansich 2 gegenüber stehen, so finden wir, wie nach unserer obigen Auseinandersetzung zu erwarten war, dass die ersten Spuren, in denen (in der Empfindung) das dem Ich Andere erscheint, den Charakter der blossen Einzelheit tragen, die subjektiven Formen aber, in die sich jene Einzelheiten kleiden, selbst eine der Einzelheit ermangelnde Allgemeinheit bieten. Diese Formen bestehen im Verknüpfen, im Verbinden, wodurch also das Einzelne aus seiner Einzelheit

herausgerissen und einer höheren Allgemeinheit untergeordnet wird. Wohl besteht nicht durchweg das Geschäft unserer Subjektivität im Verbinden, sondern auch im Trennen des vorher Verbundenen, – in der Analysis; es gründet sich aber diese Analysis stets auf eine vorhergegangene Synthesis, wir vermögen nichts in seine Einzelheiten aufzulösen, das wir nicht vorher durch subjektives Tun verbunden haben. Wir verweisen hierfür auf die schon oben ange-[41]führte Stelle Krit. d. r. Vern. S. 95 f. So tritt jener Gegensatz des S2 und Ansich 2 bei Kant oft auf in der entsprechenden Gestalt des Gegensatzes der Allgemeinheit und der Einzelheit (vgl. S. 34). Eine Identität der Allgemeinheit und Einzelheit zu statuieren, würde ihm dasselbe heissen, als Identität des Subjekts und Objekts, Erkenntniss der Dinge an sich zugeben. Dennoch streben die beiden von Kant gewaltsam aus einander gehaltenen S2 und Ansich 2 oft nach gegenseitiger Berührung, und für unsere Frage sind die Punkte, in denen sie sich zu berühren suchen, die interessantesten. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als müsste nach Kantischen Prinzipien die Empfindung am ehesten geeignet sein, eine zur Identität des S2 und Ansich 2 passende Stelle zu bieten, Hier tritt zuerst die selbständige Einzelheit in das subjektive, d. i. allgemeine Gebiet; an der Spitze der Empfindung müsste der Ort, wenn nicht der Einheit, so doch des Zusammentreffens des Subjekts und des Ansich gesucht werden. Doch erhellt aus dem weiteren Verlaufe des Systems, dass ihm die Empfindungseindrücke für sich keine Wahrheit haben; dass sie ihre objektive Gültigkeit nur erlangen dadurch, dass sie eingefügt werden in die Allgemeinheit des Verstandes, der Kategorie, – also nicht dadurch, dass sie sich möglichst flüchten, sondern dass sie sich tief hinein versenken in unsere Subjektivität. Die vereinzelt Empfindungen des Süßes, Bittern usw. Sind ihm – weit entfernt, an der Wahrheit des Ansich zu partizipieren – selbst innerhalb der Erscheinungswelt wertlos, haben nur Beziehung auf den zufälligen Zustand des empfindenden Subjekts. Kant redet hierüber besonders da, wo er das Wahrnehmungsurteil vom Erfahrungsurteil unterscheidet. Jenes würde sein: wenn ich einen Körper trage, empfinde ich einen Druck der Schwere. Hier sind die Vorstellungen „Körper“ und „Schwere“ in ihrer Vereinzelung belassen, ihre Verbindung ist keine allgemein notwendige, sondern findet nur statt in Beziehung auf mich, der ich den Körper trage. Ein Erfahrungsurteil, dem eine allgemeine Kategorie zu Grunde liegt, würde sein: der Körper ist schwer, wo also dem Körper objektiv, nicht in

Beziehung auf das einzelne Subjekt, sondern auf alle Subjekte die Schwere beigelegt wird. So wird den einzelnen Eindrücken also nicht ihre ursprüngliche Gültigkeit genommen, sondern im Gegenteil: sie erhalten erst Gültigkeit dadurch, dass sie von der Subjektivität tief durchdrungen werden. Dies ist unerklärlich, wenn wir S2 und Ansich 2 wirklich, wie Kant es doch will, als zwei gegen einander Selbständige ansehen sollen. Dann gäbe es nur den einen [42] Spruch: je tiefer in die Subjektivität hinein, desto weiter von der Wahrheit des Ansich entfernt; je mehr das Einzelne der Allgemeinheit untergeordnet wird, desto mehr wird es zum subjektiven Schein herabgesetzt. Im schroffsten Gegensatz hierzu möchte es fast scheinen, als drängen wir nach Kant mit den Allgemeinheiten des Verstandes näher an die Wahrheit des Dinges an sich, als mit den Einzelheiten der Sinnlichkeit; als ob unser reiner Verstand das Ding an sich nur darum nicht zu ergreifen vermöchte, weil er gezwungen sei, seinen Gegenstand nicht unmittelbar durch die Kategorie, sondern durch die subjektiv trübende Anschauung zu erfassen, während ein göttlicher Verstand, der durch sein Denken der Dinge diese selbst setzte, dem also die Einzelheit des Daseins untertan wäre der Allgemeinheit des Begriffes, das Ding an sich rein erhielte. Kant sagt darüber unter Anderem Krit. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 225:

„Der Begriff eines noumeni, d. i. eines Dinges, das gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken (denn das Übrige, worauf jene nicht reicht, heisst eben deshalb noumena, damit Inan dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken).“

Und dann weiter:

„Der Begriff eines noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt nicht allein zulässig, sondern als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht

diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen. . . . Unser Verstand schränkt die Sinnlichkeit ein dadurch, dass er die Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) noumena nennt.“ –

Hier sehen wir ziemlich deutlich, wie sich Kant die Sache vorstellte. Die Allgemeinheit des Verstandes erfasst darum das Ding an sich nicht, ist darum mit ihm nicht identisch, weil in ihr nicht selbst die Einzelheit der Anschauung liegt; ebenso ist die Einzelheit der Anschauung von An sich entfernt, weil in ihr nicht die nur im Verstande ruhende Allgemeinheit sich befindet. Der Punkt, wo [43] wir mit dem An sich identisch sein könnten, liegt also nicht in den äussersten Spitzen der Sinnlichkeit, sondern er liegt, wenn er überhaupt existiert, in der Mitte zwischen Sinnlichkeit und Verstand, da, wo die Einzelheit und Allgemeinheit zusammentreffen. Gibt es denn aber einen solchen Punkt des Zusammentreffens der Anschauung und des Verstandes? Gewiss; denn hätte jene nichts mit diesem zu tun, so könnte sie nicht unter ihn subsumiert werden. Kant fragt: wie ist die Subsumtion der Anschauung unter die Kategorie möglich? und antwortet Krit. d. r. Vern. S. 130:

„Es ist klar, dass es ein drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transcendente Schema.“

Das Schema ist vom Bilde zu unterscheiden, das Bild gehört ganz der Einzelheit der Anschauung an. Das Bild z. B. eines Pferdes zeichnet uns nur eine einzelne Pferdegestalt, erreicht nicht die Allgemeinheit des Begriffes Pferd. Das Schema dagegen ist die Regel, nach der unsere Einbildungskraft unserem allgemeinen Begriffe gemäss eine allgemeine Gestalt hinzeichnet ohne spezifische Eigentümlichkeit. So hat also durch das Schema Kant die Kluft überbrückt zwischen der Anschauung und der Kategorie; leider ist er auf die nähere Darlegung des Begriffs dieser Verbindung nicht eingegangen. Er wendet sich davon ab mit den Worten S. 133:

„Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transcendenten Schematen reiner

Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.“

Hierauf wendet er sich unmittelbar an die einzelnen Arten der Schemata , und das Weitere hat für uns seine prinzipielle Bedeutung verloren. – Die Einbildungskraft liefert die Schemata, sie vermittelt zwischen Anschauung und Verstand. Was zwischen zweien vermitteln soll, muss den beiderseitigen Charakter an sich tragen. In der Einbildungskraft muss sich die Anschauung mit dem Verstande, die Einzelheit mit der Allgemeinheit einen. So müssen wir (nach dem Obigen) durch sie das Ding an sich erfassen, in ihr mit diesem identisch sein. Wäre dies wirklich der alle übrigen Resultate der Kritik umstürzende Sinn, den Kant mit dem Begriffe der Einbildungskraft verbunden hätte, er wäre wahrlich nicht so schnell über ihn hinweggegangen. Kant hat sich die Sache ganz anders gedacht. Die Ver-[44]mittelung zwischen Anschauung und Begriff sollte doch keinen Punkt einer wirklichen Vereinigung der beiden geben, sie sollten nur zusammengethan werden, wie man wohl zwei gegen einander gleichgültige Sinnendinge zusammentut. Hegel sagt darüber (Werke Bd. 15. S. 516):

„Bei Kant (aber) bleibt der denkende Verstand und die Sinnlichkeit beide ein besonderes, die nur auf äusserliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick.“

So ist Kant also, wie wir oben sahen, auf den Begriff der Verbindung nicht eingegangen, aber nur deshalb, weil ihm diese Verbindung begrifflos ist. Wir gehen vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Allgemeinen zum Einzelnen; es ist unser Tun, das mit dem betrachteten Einzelnen und Allgemeinen nichts zu schaffen hat. Das Einzelne hat keinen Trieb zum Allgemeinen, noch dieses zu jenem ; sie haben beide, als die Teile der zum todtten Dinge herabgewürdigten Subjektivität überhaupt keinen Trieb, die Lebendigkeit jenes Übergehens hat sich aus dem betrachteten S2 in das betrachtende S1 geflüchtet. Hegel spricht seine Verwunderung darüber aus, dass Kant zwar auf den Begriff des intuitiven Verstandes, der durch sein blosses Denken die Einzelheit der Anschauung erzeugte, gekommen sei, jenen aber nicht als das erkannt hätte, was die im Begriffe der Einbildungskraft postulierte Einheit von Anschauung und Verstand in sich

schlüsse (Bd. 15. S. 547); aber bei der im Kantischen Prinzip liegenden Herabsetzung des S1 zu S2 würde die Statuierung jenes Begriffes gar nichts genützt haben; würde weit entfernt die Einzelheit der Anschauung und die Allgemeinheit des Begriffes zu lebendiger Einheit zu bringen, nur ein besonderes Gebiet für sich in Anspruch genommen haben, das bei der allgemeinen Gleichgültigkeit der Teile von S2 gegen einander mit den Anschauungen und Begriffen weiter nichts gemein hätte, als den Umstand, dass sie sich alle zusammen in demselben Subjekte befänden. (Vgl. über die Kantische Hypothese des intuitiven Verstandes die trefflichen Erörterungen Hartmanns: in s. Schr. „Ding an sich“ u. A. S. 17 f.)

So bleibt es, so sehr wir unsere Subjektivität untersuchen, unmöglich, einen Punkt zu finden, in dem S2 und Ansich 2 identisch wären, und zwar darum, weil, wie wir oben sahen, wesentlich dieselbe Einheit des Subjekts und Objekts unbefangen an die Spitze gestellt war, da S1 sich unmittelbar mit S2 identifizierte und dadurch auf seine eigene Tätigkeit verzichtete. –

Aber es gibt noch andere Weisen, in denen sich uns die Ein-[45]heit der Allgemeinheit und Einzelheit aufzudrängen sucht. Bisher haben wir danach nur im Begriffe des Subjekts geforscht, das sich durch die in der Subsumption der Anschauung unter die Kategorie sich bietende Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit mit dem Ansich identisch zu setzen suchte. Über diese Gefahr war Kant in seiner Weise glücklich hinweg gekommen. Aber nicht nur im Subjekt, sondern auch im Objekt lässt sich dieselbe Einheit entdecken, es tritt uns auch im Begriff des Objekts eine die Einzelheit in sich fassende Allgemeinheit entgegen. Und diese im Objekt erscheinende Einheit bildet den Gegenstand der Kantischen Kritik der Urteilskraft. Kant unterscheidet die Urteilskraft in eine bestimmende und reflektierende Urteilskraft. Nach jener ist das Allgemeine gegeben, das Einzelne soll darunter subsumiert werden, nach dieser ist das Einzelne gegeben, daraus soll sich das Allgemeine ergeben. Nach jener sind die einzelnen Anschauungen dem allgemeinen Begriffe, dem sie subsumiert werden, zufällig, äusserlich, haben bezüglich der Einzelheit ihres Daseins kein Verhältnis zu ihm, nach dieser sollen die Anschauungen gerade in ihrer Einzelheit bestimmt werden durch den allgemeinen Begriff, durch ihn soll die Einzelheit ihres Daseins gesetzt werden. Ein solcher Begriff aber, der sich in den Einzelheiten realisiert, heisst Zweck; der Zweck ist das Allgemeine, die Einzelheiten sind die Mittel. Die Form ihrer Einzelheit

ist jener Allgemeinheit nicht zufällig, sondern durch sie gesetzt und bestimmt. So gibt Kant selbst das Prinzip der Urteilskraft an (Kr. d. Urteilskr. ed. Kirchmann, S. 17 f.):

„Weil der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der Zweck, und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmässigkeit der Form derselben heisst, so ist das Prinzip der Urteilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit.“ –

Die Zweckmässigkeit aber ist eine doppelte, je nachdem die blosser Form oder auch der Inhalt der Objekte berücksichtigt wird. Die Urteilskraft teilt sich demnach in eine subjektive, ästhetische und objektive, teleologische. Das ästhetische Urteil betrachtet das Objekt nur in Beziehung auf das Subjekt, d. i. nicht als Gegenstand der Erkenntnis, bestimmt also nicht den Begriff des Gegenstandes. Die teleologische Urteilskraft begreift zuerst die relative Teleologie, in der das Allgemeine und Einzelne nur äusserlich, nicht absolut verbunden sind, in der also der Zweck [46] dem Mittel nicht immanent ist. Kant nennt dies die Zuträglichkeit eines Dinges für ein anderes, führt viele Beispiele an. Wenn Rindvieh, Schafe, Pferde auf der Welt sein sollten, musste Gras auf Erden wachsen, Salzkraut in Sandwüsten, wenn Kameele gedeihen sollten, grasfressende Thierarten, wenn es Wölfe, Tiger, Löwen geben sollte. Hier ist also die Verbindung des Einzelnen mit seinem allgemeinen Zwecke äusserlich, das Gras ist für das Rindvieh nützlich, aber es ist nicht der Begriff des Rindviehs als eines Allgemeinen, der den des Grases als seines Mittels gesetzt hat. Aehnlich, wenn wir nicht Naturdinge, sondern den Menschen als Zweck setzen, wenn wir z. B. das Rentier als Mittel, die Erhaltung des Lappländers als Zweck bestimmen. Nur in einem Falle möchte auch solche relative Teleologie einige Wahrheit haben, – wenn wir nämlich annehmen, dass es Menschen auf Erden habe geben *sollen*, also die Existenz des Menschen als notwendig für die Natur. Dann würde der Begriff des Menschen das Allgemeine sein, die Mittel seiner Erhaltung das Einzelne. Aber auch dann würde einmal der allgemeine Zweck, die Existenz des Menschen, nicht die durchweg bestimmte Einzelheit der Mittel durchdringen, es wäre für ihn gleichgültig, dass gerade *diese* Thiere, *diese*

Pflanzen existierten, es könnten ebensogut andere sein, sie wären also in der Einzelheit ihres Daseins doch nicht durch ihn bestimmt. Andererseits lässt sich die Existenz eines Wesens als Selbstzweck, also die Notwendigkeit der Existenz des Menschen, durch bloße Naturbetrachtung, wie Kant sagt, nimmermehr ausmachen, daher jede relative Teleologie, in der ein Wesen für ein anderes rein als Mittel gilt, Zweck und Mittel also aus einander fallen, zu keinem teleologischen Urteil berechtigt. –

Wenden wir uns zur innern Teleologie, so finden wir jene Einheit des Allgemeinen und Einzelnen im eigenen Begriffe des Gegenstandes, können sie im Objekte selbst betrachten. Gibt es eine innere Zweckmässigkeit, so muss das nach dem vorigen ein Mittel sein, das seinem Zwecke nicht als ein Wesen dem andern gegenüber steht, es muss Zweck und Mittel, Begriff und Anschauung, Allgemeines und Einzelnes in Eins fallen, es muss ein Wesen sein, das durch seinen Begriff nicht andere Einzelheiten, sondern seine eigenen setzt, muss als lebendige Identität der Allgemeinheit und Einzelheit von sich selbst Ursache und Wirkung sein, die Idee des Ganzen muss die der einzelnen Teile beherrschen und durchdringen. Solche Dinge aber, die sich zu sich selbst als Ursache zur Wirkung verhalten, die als Mittel zugleich ihr eigener Zweck sind, [47] solche Naturzwecke findet Kant in den Organismen. Er sagt darüber Kr. d. Urteilskr. S. 247 f.:

„Zu einem Körper, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurteilt werden soll, wird erfordert, dass die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt. ... Ursache von demselben nach einem Prinzip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurteilt werden könnte. In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existieren, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, . . . als ein die andern Teile hervorbringendes Organ, ... und nur dann und darum wird ein solches Produkt als organisches und sich selbst organisirendes Wesen ein Naturzweck genannt werden können.“ –

Die Erklärung der Organismen ist von jeher der schwierigste Punkt gewesen für diejenigen, die mit alleiniger Betonung der Einzelheit jede zu den Einzelheiten in lebendiger Beziehung stehende Allgemeinheit als

nicht real verwerfen. Vor jeder andern Erscheinung des Allgemeinen - mögen sie ihr Auge verschliessen, hier aber drängt sie sich als Macht in der gewöhnlichen Erfahrung auf. Im Organismus hat jedes Einzelne seine Wahrheit nicht in seiner Einzelheit, sondern darin, dass es ein Glied eines Allgemeinen ist; das Auge, die Hand, jedes Glied ist, was es ist, nicht für sich, sondern der Allgemeinheit des Organismus unterworfen. Wohl mag man sich mit einigem Grunde in manchen Fällen gegen die herbeigezogene Macht der Allgemeinheit sträuben, mag manche die Organismen betreffende Zweckmässigkeit auf Rechnung des im Einzelnen waltenden Zufalls setzen. Führt man z. B. die bestimmte Lebensart eines Tieres als bestimmenden Grund an für die Einrichtung seiner Zähne, Klauen u. s. w., als ob diese Einzelheiten so eingerichtet wären, *damit* das Tier etwa als fleischfressendes existieren könne, so möchte man sich versucht fühlen, das Verhältnis umzukehren und die Zweckursache einfach zur Folge zu machen, - und gegen den Einwand, dass, wenn diese Lebensweise nicht bestimmender Grund gewesen wäre, es doch gar seltsam zugegangen sein müsste, dass alle die Einzelheiten, die sämtlich gerade auf diese Lebensart zu deuten scheinen, so wunderbar zusammen getroffen wären, möchte man die Annahme des ungeheuersten Zufalls gelten lassen und dagegen anführen, dass es im Laufe der Zeit Millionen Ge-[48]schöpfe gegeben haben möchte, bei denen dieser Zufall nicht eingetroffen wäre, bei denen die einzelnen Glieder nicht so zu einander gepasst hätten, und die deshalb hätten untergehen müssen, bis nach unzählig misslungenen Versuchen die Natur endlich Geschöpfe producirt habe, die die Fähigkeit dieser bestimmten Existenz besässen. Aber diese Annahme verliert ihren Halt, und die Realität des Naturzwecks, der begrifflichen Allgemeinheit drängt sich unabweisbar auf, wenn wir z. B. die Entwicklung des Samens betrachten. Hierauf legt auch Kant, um den Naturzweck zu verdeutlichen, das grösste Gewicht. Es als Zufall hinzustellen, wenn jedesmal aus dem Samen sich ein gleichgeartetes Geschöpf entwickle, wäre absurd. Hier ist die Realität des allgemeinen, den einzelnen Stoffteilen immanenten und ihre Entwicklung zum bestimmten Ganzen leitenden Begriffes nicht abzuleugnen. -

So haben wir also im Organismus eine Einheit des Allgemeinen und Einzelnen vor uns; die Zähne, Klauen usw. weisen auf den allgemeinen Begriff des Raubtiers, dieser auf jene Einzelheiten hin, wir vermögen das eine aus dem andern zu erkennen, aus dem Verstandesbegriffe des

Raubtiers das Wesentlichste der Einzelheiten, die die Anschauung percipirt. Damit wäre aber der Schleier, der das Ding an sich dem sterblichen Auge verhüllen soll, gelüftet. Träfen wir im Objekte diese Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit, so hätten wir es ja nicht mit einer Erscheinung, an der, wie wir sahen, jene beiden Momente aus einander fallen oder nur äusserlich verbunden sind, sondern mit dem Ding an sich zu tun; so wäre dadurch die Identität des Subjekts und Objekts gesetzt. Und umgekehrt müssten ja dann auch wir jenen die Anschauung involvierenden Verstand besitzen, von dem Kant oben sagte, dass er nicht diskursiv, sondern intuitiv seinen Gegenstand erfassend das Ding an sich begriffe. Um uns nun dies Ding an sich zu verhüllen, muss er die im Naturzweck hervortretende Einheit des Allgemeinen und Einzelnen als nicht wirklich im Objekt ruhend, sondern nur als unser subjektives Prinzip der Betrachtung erklären. Kr. d. Urth. S. 283 f.:

„Da nun aber das Besondere als ein solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst) und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Ob-[49]jekte unmöglich ist, so wird der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft.“

Wir stellen uns also die Organismen als Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit nur vor, diese existiert nur als unser Gedanke, sie als diese Einheit ist demnach – weil nur subjektiv – nur eine Allgemeinheit, der nicht wiederum eine bestimmte Einzelheit des Daseins entspricht. –

So sehen wir also, wie an den Kantischen Prinzipien sich die Gewalt all der Gründe, die für eine im Subjekt oder Objekt existierende Identität dieser beiden sprachen, brechen musste. Und doch bleibt ein Punkt übrig, aus dem die Identität des S 2 und Ansich 2, die Erkennbarkeit des letzteren hervorgeht. Ganz abgesehen davon, dass das Ansich 2 schon dadurch aus seinem absoluten Dunkel gerissen wird, dass es als Objekt eines die Einzelheit in sich begreifenden – wenn auch problematischen –

Verstandes erklärt wird, so setzt schon *die in der Kritik als gewiss geltende Voraussetzung von der Existenz des Ansich* 2 irgend eine Identität desselben mit dem S2 ebenfalls voraus. Kant behauptet, dass das Ding an sich unserem Erkennen unfassbar sei; dass es aber überhaupt ein dem SII Anderes, ein Ding an sich gebe, daran hat er nie gezweifelt. Wie kam er dazu, diese Existenz stillschweigend vorauszusetzen? Man könnte sich die Antwort leicht machen und sagen, dass Kant auf dem Standpunkte des Bewusstseins stehe, das Bewusstsein aber nur im Verhältnis zu Anderem möglich sei; dass er das Erkennen untersuchen wolle, das Erkennen aber ein von ihm zu erfassendes Objekt voraussetze. In all dem liegt natürlich ein Zirkel. Es fragt sich eben, wie Kant dazu kommt, sich mit seinem S2 auf den Standpunkt des Bewusstseins zu stellen, zu dessen Begriffe ein Ding an sich nötig ist; warum er überhaupt vom Erkennen redet, so lange die wirkliche Existenz eines uns Anderen noch nicht ausgemacht ist, so lange noch der Ausweg bleibt, alles nach der Weise des subjektiven Idealismus für bloße Vorstellung, für subjektive Gebilde zu halten. Das Ding an sich könnte man die Kantische Achillesferse nennen, es ist jedem Angriffe ausgesetzt, der denn auch von seinen Nachfolgern an bis auf unsere Tage oft genug erfolgt ist. Zwar dem gemeinen Verstande, der sich gern mit den Resultaten der Kantischen Kritik [50] schmückt, scheint dieser Punkt gerade der festeste zu sein, an dem zu zweifeln Unsinn wäre. Es war ja der Kantische Fortschritt gewesen, der Subjektivität ein eigenes Gebiet zugewiesen zu haben; sie sollte nicht mehr in selbstloser Entsagung die Dinge an sich als fremde Gebieter in sich aufnehmen, sondern jene aus sich herauszuwerfen und allem, was sich in ihrem Gebiete zeigte, den Stempel ihrer Herrschaft aufzudrücken, es als schlechthin das ihrige zu bezeichnen, das Recht haben. Und wie die Germanen, nachdem sie die Römische Herrschaft abgeschüttelt, sich zuerst damit begnügten, im eigenen Lande die Herren zu sein, ohne die Existenz des anderen Reiches vernichten zu wollen, so lag der Kantischen Subjektivität ein Rütteln an den Grundfesten des ihr anderen Reiches fern, sie wollte es gern als selbständig anerkennen, wenn nur auch sie in ihrem Reiche anerkannt würde. So setzt man auch jetzt wohl eine gewisse Eitelkeit in die Behauptung, dass die Farbe, der Ton nicht den Dingen an sich anhafte, dass sie nur durch unsere Subjektivität gesetzt seien; man gibt im Allgemeinen auch wohl die ganze Kantische Ästhetik und Analytik zu, ohne sich der Konsequenzen bewusst zu werden; die gesamte Weltanschauung

bleibt doch unbefangen, wie früher. Es existieren viele Dinge an sich ausser uns, die auf unsere Empfindung wirken. Dieser Satz steht noch heute als unerschüttert fest; man hält die örtliche Bestimmung der Dinge an sich aufrecht, ohne damit die Subjektivität des Raumes, – man dehnt die Geltung der Kategorie der Vielheit, der Kausalität auf die Dinge an sich aus, ohne damit die der Kategorien verletzt zu glauben. –

Gehen wir ein auf unsere Frage: was hat das Kantische Ding an sich für eine Berechtigung? Wir sagten, Kant habe es unbefangen vorausgesetzt; doch wird er im Laufe seiner Kritik, besonders um einen Gegner wie Berkeley zu widerlegen, dazu genötigt, Gründe dafür zu bringen. In neuester Zeit hat sich besonders eingehend Hartmann („Das Ding an sich“) mit diesen Kantischen Gründen beschäftigt, hat sehr scharfsinnig ihre Unhaltbarkeit, auf welche Kategorie man sie auch stützen möge, gezeigt, – schon aus dem einen Grunde, weil nach Kant jede Kategorie nur subjektiv sei, nicht in das Gebiet des Ansich führen könne. Am Schlusse der Widerlegung des auf die Kategorie der Causalität sich stützenden Beweises sagt Hartmann S. 6:

„Man sieht also: dass sich hier Kant von Neuem der schon [51] oben besprochenen Täuschung hingibt, wenn er die Erscheinungen darum für mehr als subjektiv hält, weil sie mit dem Gefühl des Zwanges nach einer *notwendigen* Regel auf einander folgen, statt scheinbar willkürlich und regellos, wie im subjektiven Spiel meiner Einbildungen. Diese Notwendigkeit ist eben bei Kant nur eine subjektive und kann nicht über den Standpunkt der Subjektivität hinausführen.“ –

Die Notwendigkeit, mit der etwas anzunehmen ich gezwungen bin, ist nur eine Kategorie, also nur subjektiv, kann demnach das Subjekt nicht zu dem ihm Anderen führen. Dieser Konsequenz kann sich Kant nicht entziehen, und doch liegt dem Versuche, durch die Notwendigkeit über sich selbst hinaus zu Anderem zu kommen, eine Wahrheit zu Grunde, die freilich für Kantische Prinzipien nicht gilt. Ist , wie doch Kant annahm, die Subjektivität für sich konstituiert, ohne zu dieser ihrer Konstituierung den Begriff des Anderen nötig zu haben; bin ich darin unmittelbar bei mir selbst, und stützen sich die einzelnen (sog. subjektiven) Vorstellungen darin, dass sie Vorstellungen sind, auf kein mir Anderes, so bin ich die absolute Macht über meine Vorstellungen; was dann für subjektiv gelten soll, darf von nichts Anderem bedingt, muss rein durch mein Ich gesetzt

sein; ich muss vollständig Freiheit darüber haben, ob und wie ich es setzen will. Und umgekehrt: fühle ich einen Zwang, bin ich z. B. genötigt, wenn ich die Augen aufschlage, das vor mir Stehende als eine Lampe und nicht etwa als einen Elefanten anzuschauen, so ist der Schluss berechtigt, dass, weil ich keine Freiheit über diese Vorstellung habe, sie sich auf etwas mir Anderes, auf ein Ansich stütze. So steht der gemeine Verstand durchaus nicht an, bei Allem, was sich ihm mit Notwendigkeit darbietet, ein ihm Anderes anzunehmen, – mit andern Worten: die Notwendigkeit, der S2 unterworfen ist, nicht als eine nur subjektive Kategorie, nicht als nur zur Innerlichkeit und damit zur Botmässigkeit von S2 gehörig, sondern als das Band zu fassen, welches das Subjekt aus sich herausführt und mit einem ihm Anderen verbindet. Warum aber ist dies anzunehmen inkonsequent bei Kantischen Prinzipien? Eben weil S2 mit dem Ansich 2 dadurch geeint würde; weil diese beiden aber sich entgegengesetzt sind und damit ein Widerspruch stattfände; weil ferner S2 nicht die den Widerspruch überwindende Lebendigkeit des S1 hat, sondern ein ruhendes Ding ist, und dadurch also der Widerspruch ein ruhender, d. i. ein unmöglicher sein würde. [52] Aber können wir denn bei Kantischen Prinzipien diesen Widerspruch vermeiden? Fühlen wir nicht bei so vielen Vorstellungen unleugbar einen Zwang, dem wir uns unterwerfen müssen, und der also Zeugnis von unserer Einheit mit dem Ansich ablegt, – werden also nicht die Kantischen Prinzipien schon durch diesen Umstand widerlegt? Doch nicht. Kant würde sich aus dieser Verlegenheit ebensogut haben helfen können, wie er sich aus anderen geholfen hat. Wir haben gesehen, wie ihm in der Kritik der Urteilskraft die Gefahr sehr nahe lag, dass sich ihm das erscheinende Objekt in ein Ding an sich verwandle. Die über die Einzelheiten des organischen Körpers herrschende Macht der Allgemeinheit, damit die Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit, war empirisch nicht abzuleugnen. Da half er sich damit, dass er jene Einheit für ein subjektives Prinzip erklärte, die Einzelheit und Allgemeinheit zusammen wieder zu einem nur allgemeinen Begriff des Ich herabsetzte. So könnte er auch hier, wenn er empirisch die in der Notwendigkeit liegende Verbindung des S2 und Ansich 2 wahrnähme, darauf reflektieren, dass diese Wahrnehmung jener Verbindung doch nur subjektiv sei, also zur Innerlichkeit des S2 gehöre, – könnte dadurch die Einheit von S2 und Ansich 2 in das S2 zurückschieben und das Ganze zu einem subjektiven Gebilde herabsetzen. In der Tat ist auch bei dem Begriffe der

Notwendigkeit von der Einheit des S2 und Ansich 1 gar nicht die Rede, sondern nur von der des ursprünglichen S 1 und Ansich 1. Die Notwendigkeit findet ebensogut bei nur subjektiven Vorstellungen statt, wie bei den Wahrnehmungen der Aussendinge und bietet für diesen Unterschied keinen Halt. Es herrschen auch in der Subjektivität Gesetze, denen ich mit derselben Notwendigkeit unterworfen bin. Bekannt genug sind ja die sog. Ideenassoziationen. Folgt mir aus der Vorstellung einer unschuldigen Eidechse etwa die des mittelalterlichen Drachen, so weist diese Notwendigkeit, wie sehr sie auch psychologisch ist, doch auf ein Anderes, das dem Ich in gleichberechtigter Selbständigkeit entgegentritt. In der Notwendigkeit der Folge jener Vorstellungen sehe ich etwas, worin ich nicht unmittelbar bei mir, nicht in meiner Gewalt bin, und es ist nur eine Oberflächlichkeit des Denkens, wenn man, diese Notwendigkeit verkennend, nur die ihr prinzipiell gleiche Notwendigkeit, mit der das Ansich 2 uns entgegentritt, betont. Die Gesetze, die uns psychologisch beherrschen, verbinden den In-[53]halt der einen Vorstellung – wenn auch oft sehr oberflächlich, wie obiges Beispiel zeigt – mit dem einer andern; diese Gesetze gehen nicht von uns aus, es schiebt sich keine subjektive Willkür zwischen die zwei Vorstellungen, sondern die Gesetze sind den Vorstellungen als einem uns gegenständlichen Inhalte immanent und geben dadurch Zeugnis von der dem Ich gleichberechtigten Selbständigkeit der Objektivität, von dem in der Gegenständlichkeit überhaupt – sowohl der äusseren, als der inneren – ruhenden Ansich 1. –

So ist also nach Kantischen Prinzipien jeder vernünftige Grund für das Ding an sich gefallen, und wirklich ist er auch durch keinen darauf geführt worden. Dass es Dinge an sich gebe, steht ihm unmittelbar, ohne weitere Reflexion fest, – für einen Grund werden wir z. B. das nicht halten, wenn er sich dem subjektiven Idealismus gegenüber, dem Alles zur blossen Vorstellung, fast zum blossen Traume herabsinke, auf die Tatsache der Erfahrung beruft, welche ohne ein wirklich existierendes Ding an sich unmöglich sei. Dies ist natürlich ein Zirkel. Die Tatsache der Erfahrung kann nur eben aus dem vorher bewiesenen Vorhandensein des Dinges an sich erklärt werden, ohne welche sie illusorisch wäre; kann aber nicht selbst das Ding an sich beweisen demjenigen, der sie, sowie das Ansich für illusorisch hält. – Aus einer Reflexion also konnte ihm das Ding an sich nicht hervorgehen, er würde diese, auf welche Kategorie sie sich auch stützen möge, immer für nur subjektiv haben erklären müssen; es musste

ihm aus dem der Reflexion vorhergehenden unmittelbaren Gefühle stammen. Zwar dachte er über die Wahrheit der unmittelbaren Empfindung, der er jede Objektivität durchaus absprach (vgl. oben den Unterschied des Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteils), gering genug; doch ist hier auch nicht von einem ihm zum Objekt gewordenen Gefühl, von einem Gefühl in S2 die Rede, sondern von einem, das ihn als Philosophen beherrschte, von einem Gefühle in S1. Die Denknöwendigkeit in S2 konnte und musste er für nur subjektiv erklären, der unbegriffenen Denknöwendigkeit in S1 folgte er, wenn er ein dem Ich Anderes annahm. Hartmann rügt die Stelle, in der Kant sagt,

„die Einheit des Bewusstseins sei dasjenige, das allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht“,

er meint, es sei dies eine grobe Verwechslung der objektiven [54] Einheit des Gegenstandes und der subjektiven Einheit des Bewusstseins, welche letztere gar nichts mit der ersteren zu tun habe. Er hat insoweit Recht, als es allerdings von Kantischen Prinzipien aus eine bloße Verwechslung ist, aber diese Verwechslung, in der den Prinzipien zum Trotz die Wahrheit der ursprünglichen Beziehung des Ich und des Anderen hervorbricht, steht nicht vereinsamt da. Ganz ähnlich begegnete es uns oben, als die äussersten Spitzen unserer Subjektivität, die einzelnen Empfindungen für durchweg subjektiv, d. h. also für absolut entfernt vom Ding an sich gefasst wurden, während sie ihren abstrakt subjektiven Charakter verloren durch tieferes Eindringen in unsere Subjektivität. Schon damals machten wir aufmerksam auf das nicht ausser -, sondern innerhalb des Ichbegriffes fallende Ansich 1. In jener von Hartmann gerügten Stelle ist es nun ganz deutlich gesagt: die Objektivität wird durch die oberste Einheit des Bewusstseins ausgemacht. In dieser Aussage ist nicht mehr von den toten Objekten SII und Ansich 2 die Rede, es tritt an deren Stelle das lebendige Verhältnis des S1 und Ansich 2, denn nicht von dem gegen das Objekt gleichgültigen S2, sondern nur von dem das Andere begrifflich in sich fassenden S1 darf behauptet werden, dass durch seine Einheit mit sich zugleich die Objektivität gesetzt sei. – Aber wie schon bemerkt, nur als Inkonsequenzen treten uns dergleichen, das wahre Verhältnis andeutende Stellen bei Kant entgegen; so lange die Begriffe des S2 und Ansich 2 keine andere lebendigere Gestalt gewinnen, bleibt die einer andern Sphäre

entnommene Existenz des Dinges an sich, bleibt jede Annäherung des Subjekts an das ihm Andere unstatthaft. –

Kapitel 2

Aenesidemus. Beck. Jacobi.

In der schon angeführten Schrift (Ding an sich S. 2) urteilt Hartmann über Kant: „Mehr als irgend ein bahnbrechendes Genie hat er die hohe Selbstverleugnung besessen, die Widersprüche in seiner Lehre stehen zu lassen, die er noch nicht anders, als auf Kosten wohlberechtigter Gedankenelemente zu beseitigen gewusst hätte.“ Das ist richtig; war es aber eine Selbstverleugnung, die ihn in seiner Kritik der Dialektik bewog, *bewusste* Widersprüche nicht auf Kosten des *einen* Momentes aufzulösen, so [55] war es ein – wenngleich in verkümmerter Form auftretendes – Element spekulativer Wahrheit, das ihn zu *unbewussten* Widersprüchen und Inkonsistenzen führte. Da wir oben ausführlicher darauf eingegangen sind, begnügen wir uns hier mit kurzer Andeutung. Zu den unbewussten Widersprüchen gehört besonders die unbefangene Identität von S2 und Ansich 2, soweit diese durch die Erkenntnis von der Existenz der Dinge an sich, sowie durch die oft ausgesprochene Behauptung, dass die Dinge an sich in der Empfindung auf uns wirken, uns affizieren, – gesetzt wurde. Als Inkonsistenz hingegen bezeichnen wir es, wenn diese Behauptung von der Wirkung der Dinge an sich auf unsere Empfindung, wonach wir also in der Empfindung uns der Objektivität am meisten nähern müssten, paralytisch wird durch die Aussage, dass unsere Empfindungen rein subjektiv seien und nur dadurch Objektivität erlangten, dass sie der Kategorie subsumiert würden. Diese Inkonsistenz wird durch einen systematischen Ausbau des Systems – allerdings auf Kosten des in ihr enthaltenen Spekultativen – beseitigt (Reinhold, Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens); jene unbewusst gesetzte Identität der sich Widersprechenden findet ihren scharfen Gegner am Skeptizismus, dessen grosses Verdienst überhaupt in der strengen Analyse des unbefangenen Verbundenen, in der Trennung des begrifflich nicht zu einander Gehörenden besteht. Es ist dies Verdienst nur negativ, der Skeptizismus verzichtet auf positive Wahrheit und begnügt sich damit, das für wahr Geltende in seiner Unwahrheit aufzudecken; dennoch ist der durch ihn gewährte Einblick in die sich widersprechende Natur der verschiedenen Begriffe die notwendige Vorbedingung zu positivem Aufbau. – So sagt Aenesidemus S. 24:

„Nach meiner Einsicht nun ist der Skeptizismus nichts Anderes, als die Behauptung, dass in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnisskräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemein gültigen Grundsätzen ausgemacht worden sei.“

Dies ist auch die einzige Weise, die der Kantische Philosoph bei der Betrachtung des S2 befolgen muss. Ob ein Ansich 2 existiere oder nicht, darf sich aus dem Begriffe des für sich konstituierten S2 nicht ergeben, wenn nicht diesem inkonsequenter Weise der Begriff des S1 substituiert wird. Da aber somit jede Erkenntniss (welche ein Anderes voraussetzt) ausgeschlossen und man allein [56] auf die subjektiven Vorstellungen beschränkt wird, so darf die ganze philosophische Untersuchung den rein psychologischen Charakter nicht verleugnen. Es ist ja dann auch wirklich in einer von Kant ausgehenden Schule der Schwerpunkt der Philosophie in die Psychologie gelegt. – Näher beweist Aenesidem, dass jede Art, in der das Ding an sich bei Kant (für die Empfindung) verwertet werden könne, dem in der ganzen Kritik herrschenden subjektiven Charakter direkt entgegenlaufe. Wir führen nur eine Stelle an S. 263 f.:

„Nach der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, welche die Vernunftkritik geliefert hat, sollen (nämlich) die Kategorien Ursache und Wirklichkeit nur auf empirische Anschauungen, nur auf etwas, so in der Zeit wahrgenommen worden ist, angewendet werden dürfen, und ausser dieser Anwendung sollen die Kategorien weder Sinn noch Bedeutung haben. Der Gegenstand ausser unsern Vorstellungen (das Ding an sich), der nach der Vernunftkritik durch Einfluss auf unsere Sinnlichkeit die Materialien der Anschauung geliefert haben soll, ist nun aber nicht selbst wieder eine Anschauung oder sinnliche Vorstellung, sondern er soll etwas von denselben realiter verschiedenes und unabhängiges sein; also darf auf ihn nach den eigenen Resultaten der Vernunftkritik weder der Begriff Ursache, noch auch der Begriff Wirklichkeit angewendet werden; und ist die transzendentalen Deduktion der Kategorien, welche die Vernunftkritik geliefert hat, richtig, so ist auch einer der vorzüglichsten Grundsätze der Vernunftkritik, dass nämlich alle Erkenntnis mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüt anfangen, unrichtig und falsch.“

So ist jede Aussage, die man über das Ding an sich tun möchte, subjektiv, weil sie sich immer auf eine Kategorie stützen muss, – und ist eben deshalb keine Aussage über das Ding an sich; dies aber als ein dem S2 entgegensetzendes Ansich 2 ist eine haltlose, jedes vernünftigen Grundes entbehrende, selbst nur subjektive Vorstellung. – Den ersten Versuch einer positiven Förderung unserer Frage finden wir bei Beck. Er hat zuerst den Ansatz dazu gemacht, das wahre Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität darzustellen, S2 und Ansich 2 aus ihrer toten begrifflosen Ruhe heraus zur lebendigen Wechselwirkung des S1 und Ansich 1 zu erheben. Aber es ist bei dem Ansätze dazu, bei dem Versuche geblieben. Wie bei Anaxagoras der voig nur für den Anfang der Bewegung gut war, nachher aber alles vom mechanischen Ge- [57]sichtspunkte aus erklärt wurde, so finden wir auch hier die im Prinzip liegende höhere Anschauung verlassen. – Im ersten Teile seines Hauptwerkes (Einzig möglicher Standpunkt usw.) weist Beck den Widerspruch nach, der in dem bisher geltenden Dualismus zwischen Subjekt und Objekt liege, dem Dualismus, welchen man doch nur auf die von ihm in dem zweiten Teil seines Buches dargestellte Weise entgehen könne. Dass das Ansich uns nicht dadurch nahe trete, dass es uns in der Empfindung affiziere, hatten schon Andere vor ihm klar gemacht. Beck fasst es in sehr conciser Weise zusammen S. 9:

„Sagen, dass uns die Gegenstände affizieren und dadurch die Vorstellungen hervorbringen, ist soviel als nichts gesagt. Denn die Frage nach der Verknüpfung der Vorstellung mit ihrem Objekte müsste selbst schon beantwortet sein, wenn die Vorstellung von einem verursachenden Objekte objektiv gültig heißen soll.“

Jener Verwirrung gegenüber, die die Kategorien für subjektiv erklärt und doch dem nichtsubjektiven Ansich all dergleichen beilegen will, konnte kaum treffender geantwortet werden. Was versteht aber Beck unter jener Verknüpfung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande? Nicht nur die Verbindung des S2 mit dem Ansich 2; nicht nur also, wenn ich mir einen Baum vorstelle, die Verbindung meiner Vorstellung mit dem ausser mir angenommenen Ansich dieses Baumes, sondern die Verbindung unserer Subjektivität mit der *Gegenständlichkeit* überhaupt. Das, was die Vorstellung, gleichviel, ob ihr ausser uns etwas entspreche oder nicht, zur Vorstellung macht, – die Objektivität selbst enthält bereits das dem Ich

andere Ansicht. Hiermit ist Beck richtig auf den Begriff des ursprünglichen Ansicht 1 gekommen, und es war natürlich, dass nun auch der Begriff der Kantischen Subjektivität (S2) sich verändern musste. Das in Kantischer Weise vom Ansicht völlig losgelöste Subjekt erscheint jetzt bei der strengeren Fassung des Ansicht geradezu als widersprechend; wenn man vorher das Ansicht dadurch losgeworden zu sein glaubte, dass man die Vorstellung für nur subjektiv erklärte, so hilft dies jetzt auch nicht mehr, denn als Vorstellung muss sie doch Etwas vorstellen, dies Etwas muss sich also dem Subjekt als (innerliches) Objekt bieten, und in dieser Objektivität liegt bereits das Ansicht 1. S. 52:

„Sagt man nun, dass der Vorstellung von einem Objekte“ (kein Objekt, sondern nur), die bloße Vorstellung entspreche“, (dass das Subjekt also, jedes Ansicht entbehrend, dabei rein bei sich selbst sei), „so hebt das [58]alle Bedeutung von objektiver Gültigkeit auf. *Zum andern gründet sich diese Aussage auf eine wirkliche Ungereimtheit.* Denn sie verlangt, dass eine Vorstellung nichts vorstellen soll, welches dem Begriffe von Vorstellung gerade entgegen ist.“

- Beck gibt sich mit grosser Weitläufigkeit Mühe, uns die Unhaltbarkeit des Subjekt und Objekt abstrakt aus einander haltenden Dualismus vor Augen zu stellen. Er bedient sich immer nur des einen Schwertes, um alle Gegner zu besiegen, der einen für jene unbeantwortbaren Frage: was „verbindet die Vorstellung von einem Objekte mit dem Objekte?“ Selbst wenn man durch die Annahme einer Affection der Aussendinge auf unsere Empfindung einen Inhalt in unsere Vorstellungen bringen will, so ist – ganz abgesehen davon, dass dadurch, wie oft bemerkt, jene Scheidung zwischen SII und Ansicht II aufgehoben ist, die eigentliche Frage gar nicht berührt. Denn die den Streit schlichten sollende Vorstellung von den afficirenden Aussendingen ist schon deshalb dazu unfähig, weil sie als Vorstellung die Lösung unseres Problems, die Vereinigung des Subjekts mit dem in ihrer Objektivität liegenden Ansicht bereits voraussetzt. S. 58:

„Die vielerlei methaphysischen Systeme haben ihren Ursprung lediglich dadurch erhalten, dass ihre Urheber muthwillig ihr Auge vor dieser Stelle verschlossen, da es dann kam, dass sie Schösser in der Luft aufführten, welche diese dem Scheine nach sehr simple, aber näher angesehen, sehr wichtige Frage vernichtet. Dieses Band zwischen der Vorstellung und ihrem Objekte scheint etwas so

Bekanntes und Reelles zu sein, dass man wohl geneigt sein möchte, den Frager zu dem gesunden Menschensinne hin zu verweisen. Aber wenn man bedenkt, dass das Objekt der Vorstellung doch ganz etwas anderes ist, als die Vorstellung davon, und dass auch unmöglich die Antwort, dass die Gegenstände durch ihre Affection die Vorstellungen von ihnen hervorbringen, das Problem lösen kann, indem die Frage höher steigt und sonach mothwendig nach der Verbindung zwischen einem verursachenden Gegenstände und der Vorstellung davon fragt; so muss man wohl inne werden, nicht allein, dass das Problem sehr wichtig, sondern auch, dass ein solches Band nichts sei.“

– So sinkt der Unterschied zwischen Erkenntniss a priori und a posteriori, weil (16),

„kein Objekt für irgend ein Erkenntniss überhaupt gezeigt werden kann;“

so der zwischen analytischen und synthetischen Urteilen (33):

„Man nehme z. B. jenes für analy-[59]tisch gehaltene Urteil: Die Neger sind schwarze Menschen. Da nun doch eigentlich die Meinung des Urteils dahin geht, dass dem Begriffe von schwarzen Menschen ein Objekt korrespondiere, wir aber mit allem Grunde alle Verbindung zwischen der Vorstellung und dem Gegenstände, die doch das Urteil eigentlich behauptet, leugnen; so muss man unentschlossen werden, ob man dasselbe noch für analytisch soll gelten lassen und so wird man am Ende erblicken, dass der ganze Unterschied kein Objekt hat.“

Ebenso fällt das Unterscheidende zwischen Anschauung und Begriff, Erscheinung und Ding an sich, Kant und Leibnitz; – sie sind alle gleich in dem ewig gleichen Grau des Nihilismus. Mit besonderer Beachtung geht Beck ein auf das Verfahren Reinholds, Einheit in unser Erkenntnissvermögen zu bringen; doch ist auch dessen Philosophie jener schneidenden Frage nicht gewachsen. Auch das von ihm untersuchte Vorstellungsvermögen entzieht sich dem Philosophen in derselben Weise, in der jedes Objekt dem Subjekt entflieht (S. 64):

„Wir können schon gleich anfänglich alle Fortschritte der Theorie“ (Reinholds) „hemmen durch die einzige Frage: Was verbindet die Vorstellung vom Vorstellungsvermögen mit diesem

Vorstellungsvermögen als Objekt? Diese Frage will doch in Wahrheit vor aller Theorie des Vorstellungsvermögens beantwortet sein“

usw. – So weit über die negative Seite des Beckischen Philosophirens, gegen deren Schärfe – trotzdem sie für Alles nur eben die *eine* Verdammnis predigt – sich nicht viel einwenden lässt. Verleugnen wir die ursprüngliche Tätigkeit unseres Selbst, durch die allein wir zum Ansich des Gegenstandes hingeführt werden können; betrachten wir uns als ruhendes Objekt der philosophischen Behandlung, so muss dieser Dualismus in der schroffsten Weise, dass nämlich dem begrifflich einseitigen Gliede des Gegensatzes, der Form der Vorstellung, das Andere, das Ansich (also überhaupt die Objektivität - auch die innere) absolut mangeln müsse, ausgesprochen werden. Wie hilft sich nun Beck vor seiner eignen Alles zermalmenden Waffe? Wie verknüpft er selbst die Vorstellung mit ihrem Objekt, das Subjekt mit dem ihm andern Ansich? Einfach dadurch, dass er nicht den Dualismus, sondern diese Verknüpfung als ursprünglich setzt; dass ihm das Verhältnis zwischen S2 und Ansich 2, welches, wenn es sich auf keine vorhergehende Vereinigung stützte, allerdings als abstrakter Dualismus gefasst werden müsste, bedingt und abgeleitet ist aus einem höhern Ver- [60]hältnis, dem Verhältnis zwischen S1 und Ansich 1, wo die Subjektivität also nicht mehr auf eine Verbindung mit ihrem Objekt zu warten braucht, sondern die Gegenständlichkeit in ihrem eignen Innern hat. Machen wir uns diesen Fortschritt über die Kantische Anschauungsweise deutlich. Aus welchem Grunde haben wir Kant den Vorwurf gemacht, S1 zu S2 herabgewürdigt zu haben? Weil er die Subjektivität zum Objekt seiner Untersuchungen machen und ganz unbefangen in das Innere dieses Objekts hineindringen zu können glaubte, ohne dabei auf ein dem Ich Anderes zu stossen; weil er dadurch das Ansich verkannte, welches in der zum Begriff des Ich gehörenden Objektivität liegt; weil er durch diese Entfernung des im Begriffe des Ich liegenden Widerspruchs auch dessen durch das Ich selbst zu besorgende Lösung, damit aber das innere Leben des Ich beseitigte. Also der Umstand, dass er die Subjektivität unmittelbar betrachten zu können glaubte (während ihr doch, wenn sie zum Objekt gemacht wird, dem Ich gegenüber ein Ansich innewohnt), tötete das subjektive Leben, degradirte S 1 zu SII herab, vgl. Schlegel, philos. Vorles. II. S. 5:

„Will man das Ich in der Anschauung erkennen, so muss man es fixieren; dann verwandelt es sich aber unter der Hand zum Ding; die Seele, das Leben verschwindet und lässt uns nur die tote Hülle zurück; es ist etwas unendlich Flüssiges, Bewegliches, was hier angeschaut werden soll.“

S. 15:

„Das Ich verschwindet uns immer, wenn wir es fixieren wollen.“

- Auf welche Weise ist es dann möglich, SI, unsere *lebende* Subjektivität zu untersuchen? Einfach dadurch, dass wir in den Begriff der Subjektivität die Gegenständlichkeit hineinzulegen und ihn dadurch als die Einheit Entgegengesetzter, als einen Widerspruch hinzustellen uns nicht scheuen. Dann aber dürfen wir, die Untersuchenden, uns nicht vornehm von jener Einheit zurückziehen, um sie, wie Schlegel sagt, als unser Objekt zu „fixieren“, - aus der üblichen Entfernung zu untersuchen; wir würden, wenn wir sie so zu unserm Objekt herabsetzen, ebenso wie oben Kant die Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit wieder als Allgemeinheit fasste, so jetzt jene Einheit der Subjektivität und Gegenständlichkeit nicht als das, was sie ihrem Begriffe nach ist, sondern nur als Gegenständlichkeit auffassen, wodurch S1 und Ansich 1 zu S2 und Ansich 2 herabgewürdigt und ihre lebende Einheit zu einem ruhenden Widerspruche würde. Wir dürfen also unsere subjektive Tätigkeit [61] nicht aus jener Einheit herausziehen, sondern müssen selbst an die Stelle des S1 treten. So erst kann das Prinzip sich über den Charakter des blossen Objekts zu dem der Einheit des Subjekts und Objekts erheben. Wir dürfen nicht mit der Betrachtung irgend eines schon vorhandenen Objekts beginnen - nenne sich dies Objekt auch Subjektivität, Vorstellung, Begriff oder wie es wolle; das in seiner Objektivität liegende Ansich 1 wird nur verstanden durch den Begriff des SI, durch den und in dem es gesetzt ist; so muss diese Setzung der Gegenständlichkeit, in der sich S1 und Ansich 1 vereinen, das Erste, das Prinzip demnach eine Handlung sein. Dies ist der Sinn des Vorwurfs, den Beck dem Reinhold macht, wenn er sagt, er habe statt mit dem ursprünglichen Vorstellen selbst, mit der Untersuchung des Begriffes des Vorstellens begonnen. Die Handlung also, wodurch das Subjekt und Objekt ursprünglich geeint werden, muss der Anfang sein, die bloße Forderung, diese Handlung auszuführen, an den Philosophen gestellt werden. Wollte

man vorher die dabei vorkommenden Begriffe, z. B. den des Objekts oder Subjekts erklären, so würde man sich im Zirkel bewegen. Denn um einen Begriff zu erklären, muss man ihn sich zum Objekt machen, dadurch aber jene Handlung der Einheit des Subjekts und Objekts vollführen, die also dann doch der Erklärung vorangehen müsste. S. 124 f.:

„Der höchste Grundsatz, nicht sowohl der Philosophie. ... als vielmehr alles Verstandesgebrauchs ist das Postulat: *sich ein Objekt ursprünglich vor zu stellen*. – Vor allen Dingen muss man bemerken, dass der höchste Grundsatz der Philosophie durchaus keine andere Form haben müsse, als die eines Postulats. Der Sinn desselben besteht eigentlich in der Anmutung, dass man sich in die ursprüngliche Vorstellungsweise selbst versetzen soll. Er sagt also gar nichts aus und ist doch der Grund aller möglichen Aussagen, dabei kommt es nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was ursprünglich, was sich etwas vorstellen heisse. Das sind alles schon abgeleitete Vorstellungen (Begriffe), die insgesamt das ursprüngliche Vorstellen voraussetzen. Auf die Frage: was heisst das, sich etwas ursprünglich vorstellen? Gebe ich keine Antwort, denn die Antwort darauf ist das ursprüngliche Vorstellen selbst. Ich kann nichts mehr tun, als den Leser die Handlungsweise andeuten, auf der er sich selbst betreffen muss, um den Geist des Postulats zu vernehmen. Da muss er nun wohl bemerken, dass, wenn er der Forderung des [62] Geometers Genüge tut, er alle Beschreibungen und Aussagen desjenigen, was wohl der Raum ist, gänzlich ausschlägt. Alle solche Aussagen hält er an seine ursprüngliche Vorstellung vom Raume, an der er sie bestätigt oder durch die er sie widerlegt finden muss, und er muss gestehen, dass die ursprüngliche Vorstellung vom Raume jeder solchen abgeleiteten zum Grunde liegt.“

– Der höchste Grundsatz der Philosophie sei ein Postulat! Dies ist eine Wahrheit, die, einmal ausgesprochen, nie wieder verloren gehen durfte. Hier ist jene Unbefangenheit, mit der Kant im Erkennen des Erkennens die Identität der Sub- und Objektivität voraussetzte, gehoben, denn sie soll nicht vorausgesetzt, sondern durch diesen ursprünglichen Akt erst gesetzt werden; hiermit hört die Herabsetzung des S1 zu S2 auf, die lebendige Tätigkeit zieht sich nicht mehr aus der betrachteten Subjektivität in die über ihr schwebende des Philosophen zurück, denn im Prinzipie ist die Tätigkeit, wodurch S1 dem Systeme gewonnen wird, gesetzl. – Der Inhalt nun, der durch jenen ursprünglichen Akt des Vorstellens erzeugt

wird, ist Raum, Zeit und die (Kantischen) Kategorien. Jenes Vorstellen erzeugt die Kategorien, diese Kategorien sind selbst jenes Vorstellen. S. 140:

„Die Kategorie der Grösse, Synthesis (Zusammensetzung) des Gleichartigen, die von Teilen zum Ganzen geht; der Raum selbst. In diese ursprüngliche Vorstellungsart muss sich der Leser selbst versetzen. Denn unser Prinzip ist ein Postulat und keine Vorstellung durch Begriffe. Eben deswegen ist hier nicht an Erklärungen zu denken, was nämlich Synthesis, was ursprünglich, was Gleichartiges ist, was Teile sind und was ein Ganzes ist. Wir sind hier in der Lage des Geometers, der nicht erklärt, was der Raum ist, auch nicht voraussetzt, dass man den Begriff vom Raume anders woher schon erhalten habe; sondern der das ursprüngliche Vorstellen des Raumes postuliert. Nun ist aber gar sehr zu merken, dass es doch eigentlich kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern nur ein ursprüngliches Vorstellen gibt. Denn wenn wir eine Vorstellung von einem Objekte haben, so ist diese schon allemal Begriff, d. i. schon immer ein Beilegen gewisser Bestimmungen, wodurch wir einen Beziehungspunkt uns fixiren“,

d. i. bei unsern nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten Vorstellungen ist das in der Objektivität liegende und durch das ursprüngliche Vorstellen gesetzte Ansich schon vorausgesetzt, und wir begnügen uns damit, im discursiven Denken Bestim-[63]mungen dieses Ansich zu verknüpfen und zu unterscheiden. In jener höheren Vorstellung findet eine Vereinigung unserer mit der Objektivität statt und nur deswegen hat die abgeleitete ein Objekt, das sie auf ihrem discursivem Wege zu erreichen nie im Stande wäre).

„Sonach ist der Raum selbst ein ursprüngliches Vorstellen, nämlich, die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen. Vor dieser Synthesis gibt es nicht Raum; sondern nur in derselben erzeugen wir ihn. Der Raum oder diese Synthesis ist das reine Anschauen selbst. Die Kritik nennt ihn eine reine Anschauung, ich glaube aber dem Sinn unsers Postulats entsprechender mich auszudrücken, wenn ich diese Kategorie ein Anschauen nenne. Von diesem ursprünglichen Vorstellen ist die Vorstellung vom Raume sehr verschieden; denn diese ist schon Begriff. Ich habe einen Begriff von einer geraden Linie; das ist etwas Anderes, als wenn ich sie ziehe (ursprünglich synthesire). Ich habe auch von einem geradlinigen Zweiecke einen Begriff,

obgleich hier kein ursprüngliches Vorstellen stattfindet. – Diese Synthesis können wir freilich noch kenntlich machen. Sie besteht in einem Übergehen des Bewusstseins von Einem zum Andern und ist nur vermittelt eines identischen Selbstbewusstseins möglich. Aber in unserer Angelegenheit ist keine Bemerkung wichtiger, als diese, dass wir das ursprüngliche Vorstellen selbst und keinen Begriff zu zergliedern haben. Darein muss sich der Leser selbst versetzen. Wenn man demnach diese Handlung eine Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit des Bewusstseins nennt, so sei man ja auf seiner Hut, sich durch einen Begriff von dieser Handlung von dem eigentlichen Punkte, worauf Alles ankommt, nicht abführen zu lassen. Denn dieses Mannichfaltige ist nichts vor der Verbindung Gegebenes. In dieser ursprünglichen Synthesis erzeugen wir den Raum. Wir denken den Raum als ein verbundenes Mannichfaltiges. Wo aber liegt diese Verbindung? In keinem Objekte; wir setzen ursprünglich zusammen, und vor dieser Zusammensetzung ist nichts zusammengesetzt.“ –

Das ursprüngliche Vorstellen ist also produktiv; es erzeugt die Gegenständlichkeit und gibt dadurch dem abgeleiteten Vorstellen das Ansich, dessen es, um Vorstellung zu sein, bedarf. Es ist dieser Becksche Standpunkt mit dem von Berkeley in Bezug auf das Ding an sich, welches ja beide als ein ausser der Subjektivität gelegenes leugnen, zusammengestellt und unterschieden worden (vgl. Erdmann, Gesch. d. Phil. Bd. 2. S. 417). Wollte [64] Berkeley für seine Vorstellungen ein Ansich gewinnen, so musste dazu ein göttliches Subjekt zu Hilfe gerufen werden. Dies von Berkeley Gott zugeschriebene Vermögen, eine dem Ich wirklich feste Gegenständlichkeit zu liefern, wird hier in das Ich selbst gelegt. – Aber wie wir bereits oben bemerkten, die Grösse dieses Standpunkts geht nicht über den Anfang hinaus. Im ursprünglichen Vorstellen erzeugen wir die Objektivität, es ist also eine Einheit des Ich und des ihm Entgegenstehenden vorhanden. Ist es aber ein wirklich ihm Entgegenstehendes, so liegt in jener Einheit etwas Widersprechendes, das sie hindern sollte, als diese Tat beruhigt in sich abzuschliessen; es muss diese Tat zu einer andern treiben, in welcher die Entgegengesetzten versöhnt werden; und sollte sich in der neuen Tat abermals ein Widerspruch zeigen, so musste die Entwicklung in immanenter Weise weiter gehen, bis alle Widersprüche gelöst wären. Aber davon ist keine Rede. Jenes ursprüngliche Vorstellen schwebt über unseren abgeleiteten Vorstellungen in ruhiger Selbstgenugsamkeit; es ist dazu da, unserm

diskursivem Denken den gegenständlichen Halt, das feste Ansich zu bieten; dies unser discursives Denken hat an ihm, da es eine Identität des Subjekts und Objekts ausmächt, die feste Brücke, auf der es zum Objekt übergehen kann, die Verbindung – wie Beck dies im ersten polemischen Teile nannte – zwischen der Vorstellung vom Objekt und dem Objekt. Eine solche Vorstellung brauchte das Subjekt, darum wurde jene Handlung des ursprünglichen Vorstellens angenommen. Dass aber in jener verbindenden Handlung ein Trieb zu eigenem Leben, eigener Entwicklung sei, davon wird abgesehen. Es wird eben jenes Vorstellen, trotzdem es die *Gegenständlichkeit* erzeugt, nicht als Widerspruch gefasst. Es kommt das Ansich 1, obgleich es wichtig genug war, zu der Identifizierung mit dem Ich die Handlung des ursprünglichen Vorstellens zu fordern, dem Ich gegenüber dennoch nicht zu seinem Rechte. Das Subjekt und das Ansich gelten nicht als gleichberechtigte Momente, die ihre Selbständigkeit einer höheren Einheit zu opfern hätten, sondern das Ansich gibt, sobald es erzeugt ist, seine Selbständigkeit an den mächtigen Erzeuger, an das Ich auf, so dass also die Einheit der Sub- und Objektivität schliesslich doch nur als Subjektivität existiert. Bei diesem in der Geburt erstickten Widerspruche kann natürlich von immanenter Entwicklung nicht die Rede sein. Das Ich, soweit es diskursiv nur einzelne Bestimmungen unterscheidet [65] und verbindet, ist unabhängig vom Ansich – wie Beck dies besonders dadurch andeutet, dass bei sinnlosen Phantasiebildern (vgl. oben über den Begriff des Zweiecks) jenes ursprüngliche Vorstellen und damit das Ansich 1 ausser Spiel bleibe. So liegt das Ansich 1 dann doch wieder nicht im eigenen Begriffe des Ich, dadurch aber erhalten jene ursprünglichen Vorstellungsakte den Charakter bloss subjektiver Zufälligkeit, und jenes Vorstellen hat seine spekulative Bedeutung verloren.

–

Beck hatte den philosophischen Blick von dem geistlos dualistischen Verhältnis zwischen S2 und Ansich 2 abgezogen, er hatte ihn auf das in der Gegenständlichkeit liegende Ansich 1 gelenkt, und durch eine ursprüngliche Handlung dessen Vereinigung mit der Subjektivität gefordert. Diese Einheit büsste dann ihren spekulativen Charakter ein dadurch, dass sie doch nicht als konkret, also nicht als wirkliche Einheit gefasst wurde, sondern einseitig subjektiv blieb; sie wurde verflacht und unlebendig gemacht dadurch, dass der in ihr liegende Widerspruch nicht zu seinem Rechte kam. Nun galt es, nicht nur das Errungene zu behaupten,

das Ansich als Ansich 1 in das Ich und nicht als Ansich 2 ausserhalb desselben zu legen; es galt dieser Einheit des Subjektiven und Objektiven ihren spekulativen Charakter wiederzugeben, mit der Entgegensetzung der Gegenständlichkeit gegen das Ich Ernst zu machen. Es lag nahe, dass, wie bei Beck der Widerspruch vor der Einheit, so hier, wo zum ersten Male jener in seiner Schärfe erkannt wird, die Einheit vor dem Widerspruche – wenn auch nicht verschwinden, so doch – zurücktreten müsste. Dennoch ist dieser neue Standpunkt ein höherer; das Begreifen des Widerspruches musste dem richtigen Erfassen der Einheit vorangehen. Von einer wirklichen begrifflichen Entwicklung dieser Einheit kann allerdings auch hier noch keine Rede sein, darum weil sie sich noch dem Begreifen entzieht. Wir begreifen nur den Gegensatz, dieser Gegensatz findet allerdings nur innerhalb einer Einheit statt, aber diese Einheit begreifen wir nicht; wir müssen sie einfach anerkennen als etwas unsere Begriffe Übersteigendes, als ein Wunder, *wir müssen an sie glauben. Dies ist der Standpunkt Jacobi's, des ersten Vertreters der Glaubensphilosophie.* –

Mit grosser Vorliebe und Weitschweifigkeit wendet sich Jacobi gegen das dualistische Verhältnis von S2 und Ansich 2 bei Kant. Da er das Ansich schärfer erkennt und dadurch den Wider-[66]spruch gegen das Ich besser zu würdigen versteht, so vermag er die letzten Konsequenzen des Kantischen Dualismus zu ziehen, jene bei Kant noch in der Annahme der Existenz des Dinges an sich haftende Identität von Subjekt und Objekt zu zerstören, das Ansich dadurch, dass auch der im Ich befindliche Begriff von der Existenz desselben für lediglich subjektiv erklärt wird, in abstrakter Weise vom Ich loszureissen. So lesen wir am Schluss einer längeren Betrachtung (Werke Bd. 2, S. 301 f.):

„Ich glaube dies Wenige ist hinreichend zum Beweise, dass der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verlässt, wenn er von den Gegenständen sagt, dass sie *Eindrücke* auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen *erregen* und auf diese Weise Vorstellungen *zu Wege bringen*: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht ausser uns vorhanden und noch etwas Anderes, als eine Vorstellung sein; von dem *transzendentalen Gegenstände* aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht, das Geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen; sein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der *ganz*

subjektiven, unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zu gehörigen Form unseres Denkens beruht; die Erfahrung gibt ihn nicht und kann ihn auf keine Weise geben, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, nie ein Gegenstand der Erfahrung sein kann; die Erscheinung aber und, dass diese oder jene Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Objekt ausmacht. Der Verstand ist es, welcher das Objekt zu der Erscheinung hinzutut, indem er ihr Mannigfaltiges in Einem Bewusstsein verknüpft.“

Ähnlich Bd. 3. S. 73 f.:

„Das Objekt ergab sich dergestalt notwendig aus dem Subjekt allein, dass jenem als für sich bestehend kaum noch eine sehr zweideutige Existenz, aus dem Gerüchte der Empfindung, ganz ausserhalb der Grenzen des Erkenntnisvermögens gelassen werden durfte. Hier im Leeren mochte es denn, ‚als an sich wirklich, aber als von uns unerkant und unerkennbar, beseitiget‘ ein otium cum dignitate geniessen und seine problematische Wichtigkeit ungestört behaupten.“

– So weit also muss nach Kantischen Prinzipien der Dualismus ausgedehnt werden. Aber gerade durch diese letzte Konsequenz zeigt er sich als unhaltbar. Das Ansich 1 gehört [67] notwendig zum S1; das Kantische Ansich 2 gehört ebenso zum S2 – wenigstens so weit dies Erkenntnisvermögen ist; die vollendete Trennung des Ansich 1 vom S 2 zerstört also nicht nur den Begriff des ersteren, sondern auch den des letzteren, führt notwendig zum Nihilismus. Um diesen zu vermeiden, habe Kant den Dualismus nicht zu schroff hingestellt; habe von Affektion des Dinges an sich auf unsere Empfindung geredet, kurz den im Systeme ausgesprochenen Dualismus durch eine unausgesprochene Identität neutralisirt. So fährt Jacobi fori in jener Stelle S. 74:

„Da aber zufolge dieser zwischen dem Objekt und Subjekt vorgenommenen philosophischen Teilung das zu Erkennende dem Erkennenden ganz entrückt und auf ewig von ihm getrennt wird, so scheint es fast, auch das Subjekt müsste sich, als Erkenntnisvermögen, nun ebenfalls zur Ruhe begeben. Ist doch das Wahre ausser dem Erkenntnisvermögen; kann doch das letztere, ohne Widerspruch seines eigenen Wesens, nicht herausgehen aus sich selbst; muss es doch dies Wahre ein für alle Mal, als ein von ihm nie zu Erkennendes *liegen* und bloss auf sich ruhen lassen! Wozu also eine unfruchtbare

Geschäftigkeit in Absicht eines Gegenstandes, der, als Erkenntnisgegenstand, ewig für *uns* ein offenes Nichts, für sich nur ein problematisches Etwas bleibt? Leider ist das Glück eines *otii cum dignitate* für das Subjekt unerreichbar! Es kann nicht aufhören, sich in Beziehung auf das Objekt, dem es nicht beikommen und das ihm wiederum nichts anhaben kann, zu beschäftigen, ohne dass es selbst aufhören zu sein. Soll es nun, nachdem es über die Nichtigkeit jeglicher Absicht auf das Objekt zur Erkenntnis gekommen ist, seine eigene Vernichtung, und so – ein vollkommenes Ende aller Dinge sich zur letzten Absicht setzen? – *Vielleicht!* dieses bedenkliche *Vielleicht!*; die Notwendigkeit, dem Erkenntnisvermögen, welches alle wahre Absicht, allen wahren Grund und Werth durch die gänzliche Beseitigung des Objekts verlor, doch wenigstens in einer nichtigen Beziehung auf dasselbe, in einem nach ihm hingerichteten Bestreben, Vorwand seines Daseins und Namens zu lassen; hat wohl hauptsächlich den Urheber der Kritik bewogen, das Objekt, als für sich bestehendes Ding, und eine *mystische* Verbindung oder Kryptogamie desselben mit dem Subjekt, gewaltsam beizubehalten und unveränderlich zu behaupten.“

– Genau so wie Beck behauptet Jacobi, dass wir mit unserm discursiven Denken über jenen Kan-[68]tischen Dualismus, der doch schliesslich sich selbst aufhebend zum Nihilismus führe, nicht hinaus könnten. Beck begründete es damit, dass uns immer das Band zwischen der Vorstellung und dem Objekte fehle; ähnlich hatte Kant gezeigt, dass die Kategorien, durch die wir einen Gegenstand denken, nur subjektiv, daher nicht im Stande seien, das im Gegenstande dem Ich Andere zu erfassen. Jacobi begründet die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens der Form nach anders, es läuft aber schliesslich doch auf dasselbe hinaus. Wie Beck unsere abgeleiteten Vorstellungen in Folge der die Identität des Subjekts und Objekts setzenden Handlung des ursprünglichen Vorstellens allerdings einen Inhalt, ein dem Ich anderes Objekt gewinnen liess, so beschäftigen wir uns auch nach Jacobi in Folge der prinzipiellen Einheit (auf die wir nachher eingehen werden) nicht nur wie bei Kant mit uns selbst, sondern mit einem Gegenstande; aber dieselbe Endlichkeit, die Kant der Form unseres Erkennens, dadurch dass es nur subjektiv sei, beigelegt hatte, legt Jacobi in den gewonnenen *Inhalt*. Es liegt im Begriffe unseres Erkennens, nie einen unbedingten, in sich selbst ruhenden, sondern stets einen bedingten, auf Anderes hinweisenden Inhalt zu erfassen. S. 154 f.:

„Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden sein soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein muss; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette *bedingter Bedingungen*. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. ... Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften, folglich Aussernatürlichen möglich werden, so muss das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu sein; es muss selbst Bedingungen erhalten; und das absolut Notwendige muss anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich konstruieren lasse.“

So ist jedes Objekt seinem Begriffe nach, d. i. weil es in einen Begriff gefasst werden kann, endlich, es weist begrifflich auf etwas Anderes, ausser ihm Gelegenes hin, von dem es abhängt und in dem es eigentlich erst begriffen werden soll. Selbstlos wie der Spinozistische Modus, der nicht durch sich selbst, sondern nur durch Anderes begriffen werden kann, gewährt der erfasste Inhalt dem Erkennen keine Befriedigung, sondern treibt es immer weiter zum Erfassen der Bedingungen, die dann als selbst wieder bedingt, neue Bedingungen voraussetzen. Dadurch ist aber der [69] Vorteil, den dieser Standpunkt vor dem Kantischen, der sich im Erkennen nur mit sich selbst beschäftigte, nie zu wirklich Anderem kam, doch haben sollte, illusorisch geworden. Das Erkennen bildet bei Jacobi nach dem Vorigen eine endlose Kette; jedes gewonnene Glied erweist sich als ein solches, das nicht durch sich selbst begriffen werden kann, das daher seinen eigentlichen Kern, seinen Schwerpunkt in einem Andern hat; es selbst ist gleichsam nur ein Schein von etwas hinter ihm Liegendem. Zu jenem Schwerpunkt hin strebt nur das Erkennen, indem es immer mehr Glieder aufwärts erfasst; aber es kann nie dahin, nie zu einem in sich ruhenden Inhalte gelangen. Nun ist es aber klar, dass nur in diesem Inhalte, nicht aber in den ihm vorhergehenden Gliedern, deren Selbständigkeit sich als leerer Schein erwies, das dem Ich Andere zu suchen ist; dass wir also in jenen Gliedern ein eigentliches Objekt nicht erfassen. Ob wir das Schein - Sein der Objekte auf das Ich, wie Kant, oder auf das Ding an sich, wie Jacobi zurückführen, berührt unsere Frage nicht; in jedem Fall hat das Ich es mit keinem ihm Anderen zu tun, der Dualismus ist beidemale derselbe, und die im Jacobischen Prinzipie liegende Einheit des Subjektiven und Objektiven erweist sich für das Erkennen noch unfruchtbarer, als das Becksche ursprüngliche Vorstellen für dessen

abgeleitete Vorstellungen, denen es doch wenigstens die stete Verbindung mit ihren Objekten zu bieten im Stande war. –

So haben wir, bevor wir auf das Jacobische Prinzip selbst eingegangen sind, schon dessen Unfruchtbarkeit für das übrige System dargethan. Unfruchtbar aber musste es sein, weil die seinen Inhalt ausmachende Einheit des Subjektivem und Objektiven, als unbegriffenes Wunder hingestellt, in keinem lebendigen Verhältnis zu den übrigen begreifenden Tätigkeitsweisen stehen konnte. Betrachten wir jetzt jenes Prinzip an sich selbst. Bd. 2. S. 101 f.:

„Alles Philosophieren geht aus von einer dem Menschen inwohnenden Sehnsucht nach einer Erkenntniss, die er die Erkenntnis des Wahren nennt, ohne sich selbst genügend erklären zu können, was ihm dieses über alles bedeutende Wort denn eigentlich bedeute. Er weiss es und weiss es nicht. Das, womit er es weiss, nennt er seine Vernunft; das, womit er es nicht weiss, aber es zu erforschen bemüht ist, seinen Verstand. Die Vernunft setzt jenes Wahre schlechthin voraus, wie der äussere Sinn den Raum, der innere die Zeit, und besteht nur als das [70] Vermögen dieser Voraussetzung, so dass, wo diese Voraussetzung nicht ist, auch keine Vernunft ist. Das Wahre muss also dem Menschen, so gewiss er Vernunft besitzt und ihn das, was er so nennt, nicht bloss bethört, auf irgend eine, wenn auch noch so tief inwendige Weise gegenwärtig sein, und von ihm erkannt werden. Der Verstand, von der sinnlichen Anschauung ausgehend, an ihr zuvörderst sich entwickelnd, kann dieser Anschauung nicht den ihm von der Vernunft aufgedrungenen Begriff des Wahren voraussetzen und ihn über sie erheben; er fragt nach dem Substrate desselben, ohne welches keine Bewährung der Realität sei und sucht nun dieses Substrat auf dem Boden der Erscheinungen, wo sich das An- Sich der Wesen und ihrer mannigfaltigen Eigenschaften finden müsse. Es findet sich aber hier, wie wir vorhin zur Genüge schon gezeigt haben, am Ende nur eine Verneinung des Nichts, ein Etwas, das sich als blosses Nicht-Nichts darstellt, und sich darstellen würde als das baare Nichts, wenn nicht die dennoch vorherrschend bleibende Vernunft es mit Gewalt verwehrte. Denn es kann zwar der Mensch in seiner Torheit die Vernunft sich ableugnen oder den Glauben ihr versagen; aber sie ganz zum Schweigen bringen und verhindern, dass sie nicht mehr in ihm wirke, vermag er nicht.“ –

Wenn also der Verstand durch die oben angegebene Reflexion genötigt wird, das Gegenständliche an sich zu leugnen, so wird er durch die Vernunft davon abgehalten, da die selbständige Wahrheit des Gegenstandes in der Vernunft „gegenwärtig ist.“ „Die Vernunft besteht nur als das Vermögen dieser Voraussetzung des Wahren!“ Jacobi sagt nicht mit Beck, dass sie das gegenständliche Wahre, das Ansich *setzt* oder *erzeugt*, sondern sie *setzt es voraus*. Die Subjektivität steht also der Gegenständlichkeit nicht als das über sie Übergreifende, sie in ihren eigenen Begriff aufgehen Lassende gegenüber, sondern erkennt ihre gleichberechtigte Selbständigkeit an. Mit dieser Anerkennung des dem Ich wirklich Anderen ist die Wahrheit der von Beck verkannten Entgegensetzung gewahrt. Die Vernunft ist nichts, als das Vermögen dieser Voraussetzung! sie hat also nichts in ihrem Innern, das sich dem Verhältnis zu den ihr Andern entziehen könnte; das Verhältnis zum gegenständlichen Ansich macht ihren eigenen, Begriff aus. Damit ist die Einheit des Ich und seines Andern ausgesprochen, wenn auch Jacobi dieser Einheit nur den Charakter einer *unbegriffenen Tatsache* zu geben vermag. – [71]

Diese Vernunft- oder Glaubenseinheit mit dem Objekt lässt sich nicht beweisen, denn sie wird bei jeder Verstandeshandlung vorausgesetzt. Ebenso konnte uns Beck durch keine Verstandesoperation die Handlung des ursprünglichen Vorstellens erklären, da diese von jener immer vorausgesetzt wurde. Bei Jacobi kommt noch hinzu, dass jeder Erkenntnisinhalt sich ja gerade dadurch zum blossen Schein herabsetzt, dass er seine Bedingungen ausser sich hat; das Forschen über die Bedingungen hinaus ist darum gleich dem nach dem eigentlichen Ansich dieses Scheins. Wo sich also uns dieses Ansich bietet, darf von dessen Bedingungen nicht mehr die Rede sein; die Vermittlung durch Anderes würde es zum blossen Schein herabsetzen, unbewiesen und unmittelbar nehmen wir es hin. Bd. 4. S. 210 f.:

„Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein anders, als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst,

und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist, (also ihren Grund in sich selbst hat.). Die Überzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muss die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kräfte von ihm allein empfangen.“ –

So ist die alle Vermittelung ausschliessende Unmittelbarkeit das einzige Prädikat jener unbegriffenen Einheit, und in dieser unmittelbaren Vereinigung mit dem Ansich haben wir eine grössere Gewissheit, als wir je in dem begreifenden, nach eben jenem Ansich vergeblich strebenden Erkennen zu besitzen vermögen. Bd. 2. S. 107 f.:

„Wie die den äusseren Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist; so bedarf auch die jenem tiefinwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen; sie ist ebenfalls selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. Notwendig glaubt der Mensch seinen [72] Sinnen, notwendig glaubt er seiner Vernunft, und es gibt keine Gewissheit über der Gewissheit in diesem Glauben.“

So ist denn doch von einer Einteilung jener unmittelbaren Einheit, von einer Unmittelbarkeit der Sinne und der Vernunft die Rede. Wäre dies nur eine sich mit begrifflicher Notwendigkeit vollziehende Einteilung, so dass das Allgemeine das Prinzip der spezifischen Merkmale seiner Besonderungen wäre, so würde jene unmittelbare Einheit aus der Unbestimmtheit ihres Begriffs gerissen, sie würde nähere Bestimmungen erhalten. Aber das ist bei den Jacobischen Prinzipien, nach denen die absolute Einheit stets unserer bestimmenden Reflexion vorangeht, nach denen also die Bestimmungen nur subjektive Erzeugnisse sind, unmöglich. Der Unterschied der beiden Erkenntnisquellen ist jener allgemeinen Einheit des Subjektiven und Objektiven, statt sich aus ihr zu ergeben, durchaus äusserlich. Da demnach ihr Unterschied die eigentliche Wahrheit nichts angeht, so gibt sich Jacobi auch gar keine Mühe, sie in Beziehung zu setzen; er stellt sie einfach neben einander und bemüht sich nur jeder den allgemeinen Charakter der unmittelbaren Subjekt-Objektivität, im

Gegensatz gegen die Demonstration des Verstandes, zu wahren. Bd. 2. S. 59 f.:

„Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beide stehen als eigentliche Erkenntnisquellen einander gegenüber, und es lässt sich ebensowenig die letztere aus der ersteren, als die erstere aus der letzteren ableiten. Ebenso stehen beide zu dem Verstande und insofern auch zu der Demonstration in gleichem Verhältnis. Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstrieren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende (empirische oder reine) sinnliche Anschauung ist: diese ist in Beziehung auf Naturerkenntnis das Erste und Letzte, das unbedingt Geltende, das Absolute. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die rationale oder Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. Ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiss macht.“

–

Also worin wir uns das Andere unmittelbar gegeben fühlen, das ist eine Erscheinung jener Einheit; solche Unmittelbarkeit bietet sich dem Jacobi nur zufällig in der äusseren und inneren Anschauung; so haben wir in jeder nicht eine besondere Seite jener Einheit, sondern es ist beide Male dieselbe Einheit in unwesentlich ver-[73]schiedener Gestalt. Es ist hier also von einer eigentlichen Einteilung der unmittelbaren Einheit nicht die Rede, sondern Sinnlichkeit und Vernunft verhalten sich zu ihr, wie zufällige Formen, in denen der eine, in solchen Formunterschieden als nur wesenlosen sich selbst gleichbleibende wahre Inhalt existiert. –

So bleibt also der Jacobische Fortschritt nur der, für das gegenständliche Ansich *unter Wahrung seiner widersprechen den Natur* eine allen einzelnen Handlungen zu Grunde liegende Einheit mit dem Subjekt gefordert zu haben. Die Forderung dieser Einheit, dieser Präsenz des Ansich für das Ich ist, seitdem sie von der Glaubensphilosophie aufgestellt, nie wieder ganz aufgegeben worden. Von dieser Einheit gehen wir aus, bevor wir uns im Erkennen auf das trostlose Feld der blossen Vermittlung – die doch schliesslich nichts vermittelt – hinauswagen; zu ihr kehren wir ausruhend zurück. Aber uns hinein in die Vermittlung zu begleiten, die Vermittlung in sich selbst zu begreifen, uns demnach in jeder Vermittlung die Unmittelbarkeit des Ausruhens zu gewähren, dazu ist

jene Einheit nicht im Stande. Die Begriffe „unvermittelt“ und „unmittelbar“ sind für Jacobi dasselbe; so weit etwas vermittelt ist, entbehrt es der Unmittelbarkeit; es ist aber gar vieles unmittelbar, was zu seiner Existenz gar vieler Vermittelungen bedurfte. Wir führen statt alles Weiteren die Hegelschen Worte darüber an. Bd. 15. S. 498:

„Alles unmittelbare Wissen ist auch in sich vermittelt. Dies wissen wir in unserem Bewusstsein und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiss z. B. von Amerika, und doch ist dies Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in Amerika und sehe den Boden, so musste ich erst hinreisen; Columbus musste es erst entdecken Schiffe mussten gebaut werden usf.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wissen, ist somit ein Resultat von unendlich vielen Vermittelungen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiss ich: die Quadrate der Catheten sind gleich dem Quadrate der Hypotenuse; ich weiss dies unmittelbar und doch habe ich es nur gelernt, und bin davon überzeugt durch die Vermittelung des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt.“

- Hinterher ist in unseren Tagen über den Unterschied von unvermittelt und unmittelbar unendlich viel mehr geschrieben worden, als nach jener Hegelschen Darstellung nötig gewesen wäre. Und darum weil Jacobi die aus jeder Vermittelung resultirende [74] Unmittelbarkeit verkennt, entbehrt ihm sowohl das vermittelnde Erkennen der präsenten Wahrheit des Ansich, als auch sinkt jene ursprüngliche Einheit, welche die sich Widersprechenden nicht als ihre lebendige gegenseitige Vermittelung vereint, sondern sie nur als ein in ihre Natur nicht eindringendes Band auf wunderbare Weise zusammenknüpft, auf den Werth einer bloss empirischen Tatsache hinab, die um als vernünftig gelten und zum Prinzip erhoben werden zu können, gerade das einzige von Jacobi ihr beigelegte Prädicat, die blosse Unmittelbarkeit, aufgeben und sich als Vermittelung ihrer eigenen Momente begreifen lassen muss.

Kapitel 3

Fichte

Wir haben bei den bis jetzt betrachteten Philosophen den Fortschritt gesehen in der Fassung des Verhältnisses des Subjekts und Objekts; wir sahen, wie das tote Verhältnis zwischen S2 und Ansich 2 immer mehr der lebendigen Wechselbeziehung von S1 und Ansich 1 weichen musste. Schon bei Kant gewahrten wir mannigfache Bestrebungen, den abstrakten Dualismus aufzuheben; sie mussten alle scheitern an der Festigkeit, die derselbe bereits im Prinzip erhalten hatte. Wir sahen das Prinzip sich verändern, seinen dualistischen Charakter verlieren, das Ansich in ursprüngliche Identität mit dem Subjekte gestellt werden; wir sahen dabei den Widerspruch bei Beck, die Einheit bei Jacobi nicht zu ihrem Rechte kommen. Derjenige Philosoph, der keines jener Momente vernachlässigt und damit allen Anforderungen der Wissenschaft im Prinzip gerecht wird, ist Fichte. Er fasst, wie Beck, sein Prinzip nicht als ruhendes Objekt, sondern als lebende Handlung und gewinnt damit die wirklich lebendige Subjektivität: S1 und in Folge dessen Ansich 1 für sein System. Er vernachlässigt weder die tätige Form, noch den ruhenden Inhalt, bringt diese auch nicht, wie Jacobi, in unbegriffener wunderbarer Weise zusammen, sondern zeigt die begriffliche Identität derselben auf: das Ich, das in seinem sich selbst Setzen, also in seinem Begriffe das ihm Andere hat. Doch ist auch von dieser Philosophie dasselbe zu sagen, was wir von der des Beck und Jacobi auseinandersetzen: der Fortschritt erstreckt sich nur auf das Prinzip: [75] bei jenen Philosophen sahen wir die Notwendigkeit dieser Beschränkung ein; das Prinzip konnte keinen wirklichen Einfluss ausüben, weil es durch Vernachlässigung des Widerspruchs oder der Einheit in sich selbst noch unvollendet war. Bei Fichte ist es der Grund, dass er die in seinem, alle nötige Momente enthaltenden Prinzip liegende Lebenskraft verkennt. So holt er sich, statt aus dem Prinzip selbst zu schöpfen, zum Weiterbau fremdes Material, und es bleibt dann nur das fruchtlose Bemühen des Subjekts, den auf unerklärliche Weise in sein Inneres gerathenen „fremden Klotz zu verdauen.“ Hegel sagt Bd. 15. S. 577:

„Diese Philosophie enthält nichts Spekulative, aber sie fordert das Spekulative.“

Das Prinzip schwebt in einsamer Höhe über dieser Entwicklung als die Forderung, wieder in seine verlorenen Rechte zu treten, das All - Eine zu werden, – eine Forderung, die ewig unerfüllt bleiben muss, weil sie begrifflich nicht erfüllt werden kann. –

Gehen wir ein auf das Fichtesche Prinzip. Zuerst stellt er im Allgemeinen die Erfordernisse auf, die ein Prinzip haben muss. (Über d. Begriff d. Wissenschaftl. S. 17 f.)

„Dieser Grund- satz kann (auch) in keiner anderen höheren Wissenschaft erwiesen werden; dann wäre diese höhere Wissenschaft selbst die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müsste, wäre es nicht. Dieser Grund – der Wissenschaftslehre, und vermittels ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens – ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höheren Satz zurückzuführen, aus dessen Verhältnis zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst und um seiner selbst willen und durch sich selbst gewiss sein.“

– Wie aber kann er durch sich selbst gewiss sein ? S. 19 f.:

„Kein Satz ist ohne Gehalt oder Form möglich. Es muss etwas sein, wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre muss demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun soll er unmittelbar und durch sich selbst gewiss sein, und das kann nichts anderes heissen, als dass der Gehalt desselben seine Form und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme.“

(Der Ausdruck „bestimmen“ ist missverständlich. Fichte meint damit, Wie später aus der wirklichen Aufstellung seines ersten Grundsatzes hervorgeht, geradezu „setzen.“)

„Diese Form kann nur [76] zu jenem Gehalte und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalte hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, den Satz selbst, nicht nur

gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt.“ –

Der Inhalt bestimmt (setzt) die Form, die Form den Inhalt. Durch diese Wechselbeziehung sind im Prinzip die Anschauungen des subjektiven Idealismus, wie des objektiven Realismus abgeschnitten. Nicht darf, wenn ursprünglich Form und Inhalt geeint sind, das subjektive Denken sich dem erfassten Inhalte als vernichtende Macht zeigen; nicht darf der Ausspruch:

„es ist ja nur gedacht, nur durch die Formen meines Denkens zu Stande gekommen“

das allgemeine Verdammungsurteil des Objektiven sein. Allerdings ist der Inhalt nur gesetzt durch die Form, aber durch seine eigene Form, die ebenso umgekehrt nur durch ihn besteht. So kommt auch nach der andern Seite die Wahrheit nicht nur dem Inhalte zu, dem die subjektive Formtätigkeit, durch die er Gedanke ist, gleichgültig bliebe; der also die Form zur abstrakten Selbstlosigkeit herabsetze. Wenn der Inhalt Wahrheit haben will, so muss die Form als *seine* Form ihm innewohnen; trennen sie sich beide, so sinken sie in gleicher Weise zu Abstraktionen herab. – Der Inhalt setzt selbst die Form! So haben wir also kein todes Objekt, kein Kantisches S2 vor uns. Der Inhalt setzt selbst seine Bestimmungen, seine Beziehungen, der Philosoph braucht das eigene Leben dieses Inhaltes nur nachzudenken, nur die Bestimmungen an ihm zu setzen, die der Inhalt selbst an sich setzt. Dasselbe eine, dem Grundsätze immanente Leben muss dann weiterströmend alle anderen Sätze nicht nur erzeugen, sondern in ihnen als ihr eigenes Leben walten, so dass auch hier die Form zum Inhalt in das Identitätsverhältniss tritt. S. 21:

„Gibt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle sowohl der Form als dem Gehalte nach durch den Grundsatz bestimmt sein. ... Nun aber muss jeder Satz *vollkommen* bestimmt sein, d. i. seine Form muss nur zu seinem Gehalte und zu keinem anderen, und dieser Gehalt muss nur zu der Form, in der er ist, und zu keiner anderen passen; denn sonst würde der Satz dem Grundsätze, insofern er gewiss ist, ... nicht gleich und mithin nicht ge-[77]wiss sein.“

–

Nie also darf der Philosoph durch äussere Reflexion die Entwicklung leiten wollen; er muss den Gegenstand seiner Untersuchung als ein

Lebendiges, sich selbst Erhaltendes und Entwickelndes betrachten. Wollte er mit von Aussen eingetragener subjektiver Reflexion an die Entwicklung jener Einheit der Form und des Inhalts dringen, wollte er seine eigene Form an die Stelle der dem Inhalte immanenten Form setzen, so würde er durch die somit eingetretene Losreissung der Form von ihrem Inhalte jene Einheit vernichten, jenes Leben tödten. Nirgends im ganzen System darf sich eine Stelle bieten, in der jene Identität sich unkräftig erwiese und damit die Intervention fremder Form nötig machte. – Soll nun jeder im Systeme vorkommende Inhalt deswegen innigst mit seiner Form geeint sein, weil der Inhalt des ersten Grundsatzes mit seiner Form identisch ist, so ist klar, dass in diesem Inhalte des ersten Grundsatzes aller übrige Inhalt implicite enthalten, er der absolute Inhalt sein muss. S. 23:

„Mithin müsste, wenn unsere Voraussetzung richtig sein und es einen absolut ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige sein, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.“

Da aber das ganze System weiter nichts, als die Entwicklung des im ersten Grundsatz liegenden Inhaltes ist, so muss die Entwicklung und damit das System dann sein Ende erreicht haben, wenn sich als Resultat der Entwicklung jener absolute Inhalt selbst wieder bietet; das System ist hiermit vollendet, einen weiteren Inhalt, ausser dem bereits entwickelten absoluten, gibt es nicht; der erste Grundsatz, der als unvermitteltes A an die Spitze gestellt ward, hat sich als vermitteltes O ergeben. S. 35:

„Wir bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise, dass schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anderes sein, als das, dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sei. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen.“ –

Das sind also die Erfordernisse des ersten Grundsatzes. Sehen wir, in wie weit Fichte sie bei wirklicher Aufstellung desselben zu erfüllen vermag.

–

Der höchste Grundsatz ist ihm das sich selbst Setzen des [78] Ich, das Ich als Subjekt-Objekt; er gelangt dazu auf folgendem – propädeutischen –

Wege. Bei jedem Inhalte, den wir denken, setzen wir notwendig seine sich selbst Gleichheit voraus. Das Gesetz der Identität: $A=A$ ist uns so unumstösslich gewiss, dass wir vermöge der Natur unseres Denkens daran nicht zu zweifeln vermögen. (Das ist richtig. Die sich selbst Gleichheit jedes Inhalts wird selbst von denen, die sie theoretisch leugnen, vorausgesetzt. Wenn Schüler des Heraclit jenem Gesetze zum Trotz behaupteten: das Wasser ist nicht das Wasser, so handelten sie in unbewusstem Widerspruch. Denn um schon das Wasser denken, um nur den Begriff des grammatischen Subjekts „Wasser“ fixieren zu können, müssen wir es als das, was es ist, seiend, d. h. als sich selbst gleich denken; bei einem absoluten Fließen wäre kein Gedanke möglich.) Da diese sich selbst Gleichheit nun von jeder Erfahrung vorausgesetzt wird; da ohne sie keine Erfahrung möglich ist, so muss sie ihren Ursprung in einem über der Empirie stehenden Gebiete haben. Als höchsten Grundsatz aber den Satz $A=A$ aufzustellen, geht darum nicht, weil in ihm nur die Form der Beziehung, die sich selbst Gleichheit absolut ist, nicht aber der Inhalt A, von dem es zufällig ist, ob er ist oder nicht. Die absolute Form der identischen Beziehung auf sich selbst ist also zwar von dem zufälligen Inhalte A unabhängig, kann jedoch nur als *Beziehung eines Inhalts*, also nicht für sich gedacht werden; es muss demnach für diese Form der zu ihr passende absolute Inhalt gesucht werden. – Da die Form der sich selbst Gleichheit von keinem Gegenstande abstrahiert sein kann, weil sie von jeder Erfahrung, in der uns Gegenstände gegeben werden, vorausgesetzt wird, so muss sie zur Natur des Ich gehören. Das Ich muss eine sich selbst gleiche Natur haben, die es unmittelbar jedem Inhalte, der sich uns als Gegenstand bietet, aufdrückt; es muss sich selbst gleich sein, damit alles in ihm befindliche als sich selbst gleich betrachtet werden kann. (So bekam auch bei Kant der Gegenstand dadurch seine objektive Einheit, dass er unter die höchste Einheit des Ich begriffen wurde.) Damit haben wir den zu jener absoluten Form passenden Inhalt gefunden; vom Ich allein kann sich die Form der sich selbst Gleichheit, mit welcher sonst jeder Inhalt nur äusserlich verbunden ist, nicht trennen, und so haben wir als höchsten Grundsatz die sich selbst Gleichheit des Ich: $Ich=Ich$. – Nachdem Fichte die Entwicklung soweit geführt, fährt er fort. (Grundlage d. ge-[79] samnten Wissenschaftsl. S. 6.):

„Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt zu dem Satze: Ich bin (zwar nicht als Ausdruck einer Tathandlung, aber doch einer Tatsache) angekommen.“ –

Um nun dem obersten Grundsatz den Charakter der Handlung aufzuprägen, sagt er S. 8:

„Durch den Satz $A=A$ wird geurteilt. Alles Urteilen aber ist laut des empirischen Bewusstseins ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstsein, welche zum Behufe der Reflexion als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt werden müssen. Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts höheres Gegründetes, nämlich: ‚ $X=Ich$ bin‘ zum Grunde. Demnach ist das schlechthin Gesetzte und auf sich selbst Gegründete – Grund eines gewissen (durch die Wissenschaftslehre wird sich ergeben alles) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Tätigkeit an sich: abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben. Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben.“ –

Die kurze flüchtige Form dieses Beweises passt nicht zur hohen Wichtigkeit dessen, was aus ihm dargethan werden soll: dass nämlich das oberste Prinzip kein Sein (hier: kein sich selbst Gleichsein), sondern ein Handeln (sich selbst gleich Setzen) sei. Auch ist jener Beweis nicht zutreffend. Weil die sich selbst Gleichheit allem Handeln des Geistes zu Grunde liegt, soll sie selbst ein ursprüngliches Handeln sein! Es setzt dieser Beweis die Ebenbürtigkeit der setzenden Form mit dem ruhenden Sein voraus; unwiderlegt bleibt die so weit verbreitete Annahme, dass das Innerste unseres Wesens wirklich nur ein ruhendes Sein wäre, eine unbewegte Substanz, die Handlungen aber nur die Accidenzen; dass also hier das Sein das prius wäre, aus dem das Denken gleichsam emanirte. Doch geht aus unzähligen andern Stellen hervor, dass Fichte sich jenes Verhältnis richtig gedacht, und den Mangel des Beweises hat Schelling in seinen ersten Schriften, die Fichte selbst als Commentare seiner Wissenschaftslehre ansah, ergänzt. Wäre das Prinzip nicht das sich selbst gleich Setzen, also nicht Subjekt-Objekt, sondern sich selbst gleich Sein, so dass also aus diesem Sein alles übrige und so auch unser Denken in gerader Richtung ausginge, ohne wieder umzubiegen und das Sein ebenso

aus sich zu erzeugen, wie es selbst aus dem Sein erzeugt ist, so wäre undenkbar, wie wir mit unsern Gedanken jenes Sein, jenes Prinzip [80] zu erfassen vermöchten. Was wir denken, ist zu Stande gekommen durch die *tätigen Denkformen*, ist das Produkt dieser Formen; wir vermögen aber jenes uranfängliche Sein zu denken, sonst hätten wir es ja nicht als Prinzip hinstellen können, also ist jenes Sein, das Sein unseres Ich, ein Produkt der Tätigkeit unseres Ich und als Prinzip bleibt nur das Setzen des Ich. Aber dieser Tätigkeit des Ich, wodurch es setzt, liegt ja wie jeder Tätigkeit das sich selbst gleich Sein zu Grunde; da geht denn wieder die Priorität des Seins hervor. So könnte man weiter darauf reflektieren, dass auch dieses prinzipielle Sein eben *hervorgeht* aus unserer *Gedankentätigkeit*, dass es sich als ein Produkt derselben erweist usf. in's Unendliche. So weist die Form und der Inhalt, das Setzen und Sein auf einander hin; keines kann sich als das prius behaupten, sondern hat unmittelbar das Andre an sich, beide haben gleiche Ursprünglichkeit, sind aber in ihrer Isoliertheit unwahr, sind also die beiden gleichberechtigten Momente ihrer höheren Einheit, des einen absoluten Ich, das als das *sich selbst Setzende* zugleich Subjekt und Objekt ist. Das Ich setzt sich weil es ist und es ist weil es sich setzt. – Dieses ist die Bedeutung des obersten Fichteschen Grundsatzes, des Satzes: Ich=Ich. –

So ist der Kantische Dualismus zum ersten Male ohne ein berechtigtes Moment zu unterdrücken, vollständig überwunden, das Ansich, ohne ihm in Beck'scher Weise seine Selbständigkeit zu rauben, in den Begriff des Ich aufgenommen. Bei Kant ergab sich der Gegenstand als gesetzt durch die Formen unseres Anschauens und Denkens, also als Produkt derselben und sollte dennoch gegenüber diesen Formen die Ursprünglichkeit des Ansichseins behaupten. Das Sein war Produkt der Subjektivität und bewahrte dennoch sein prius gegen dieselbe. Diese Momente, die bei Kant nur einen unerkannten Widerspruch bildeten, werden bei Fichte begrifflich zusammengebracht. Das Sein ist, ebenso wie es dem Setzen vorhergeht, ein Produkt desselben. Das Subjekt bringt das objektive Sein ebenso hervor als es dies gerade in seinem Hervorbringen voraussetzt, – darum weil es das ihm Andere, das Sein, an sich selbst hat, mit ihm trotz der Entgegensetzung zugleich unauflöslich geeint ist. Bei Beck fand darum keine wahrhafte Identität statt, sondern nur das Vorherrschen des subjektiven Moments, weil bei ihm das Sein nur aus der Tätigkeit des Vorstellens, nicht aber diese sich aus jenem [81] ergab. Bei

Jacobi ergab sich – um jedem seine Gleichberechtigung zu sichern – kein Moment aus dem andern; es schwebte über ihnen nur die unbegriffene Einheit, die eben darum, weil die Zugehörigkeit der beiden Momente zu einander sich nicht aus ihnen selbst ergab, sie sich nicht selbst in ihrer Isoliertheit als bloße Abstraktionen zeigten, keine *wesentliche* Identität der beiden sein konnte. Bei Fichte ist die Identität begrifflich dargethan, da sich das Subjekt und Objekt als gleichberechtigte Momente zeigen, die eben darum eine höhere Einheit bilden, weil jedes des andern zu seiner Existenz bedarf. –

Das absolute Ich Fichtes, das Ich – Ich des ersten Grundsatzes, ist die Einheit, in die als in seine Wahrheit der Kantische Gegensatz des Subjekts und Objekts übergegangen ist. Im absoluten Ich ist von diesem Gegensatz des Bewusstseins nicht die Rede. War der Gegensatz schon bei Beck und Jacobi aus dem begrifflosen toten Verhältnisse des S2 und Ansich 2 zum lebendigen des S1 und Ansich 1 erhoben, so zeigt sich hier die Einheit, das absolute Ich, in der das abstrakte Subjekt und Objekt nur unselbständige Formbestimmungen sind. Innerhalb dieser Einheit erscheint nun, wie wir bereits sahen, jener Gegensatz in seiner wahren Form: als ruhender Inhalt – abstrakt ausgedrückt: Sein, und als die bewegende Form. Da er aber innerhalb der absoluten Einheit stattfindet, so deckt sich der Inhalt nicht mehr mit dem Ansich 1 noch die setzende Form mit dem S1, sondern beide müssen im Inhalte, beide in der Form enthalten sein, d. h. die Entwicklung dieses ersten Grundsatzes darf die Einheit nicht mehr auseinanderreißen, sondern was sich entwickelt, kann eben nur die Einheit selbst sein. Die Entwicklung wird aber darin bestehen, dass die beiden innerhalb der absoluten Einheit Entgegengesetzten, der Inhalt und die Form, sich selbständig entgegentreten, um durch ihren Conflict die unentwickelte Einheit des Prinzips zu einer entwickelten zu machen.

Im zweiten Grundsatz wird dem Ich ein Nichtich entgegengesetzt. Wir haben hier die Selbständigkeit der reinen Form (während die des Inhalts dem dritten Grundsatz überbleibt). Als *Setzen* ist die Handlung mit der des ersten Grundsatzes identisch; aber die Form dieses Setzens, das „*Entgegen*“ lässt sich nach Fichte aus jenem nicht herleiten, steht ihm also mit ebenbürtiger Selbständigkeit gegenüber. (S. 20 ff.) Es soll demnach durch diesen Satz kein fremder Inhalt ins System gebracht werden, nicht das im Prinzip bereits überwundene Kantische Ansich unter anderem

Namen einge-[82]führt werden; denn dies Ansich 2 wurde als ein für sich bestehender, vom Subjekt gleichgültig verschiedener Inhalt vorgestellt. Hier aber besteht das Nichtich darin, das Gegenteil des Ich zu sein; es ist nur das, was das Ich nicht ist, hat für sich gar keinen Inhalt. Diese Verselbständigung der Form (des Entgegen setzens) bietet nun einen Widerspruch, dessen Lösung ein dritter Grundsatz übernimmt, in dem der Inhalt als selbständig erscheint. S. 23 :

„Er (der dritte Grundsatz) wird der Form nach bestimmt und ist bloss dem Gehalte nach unbedingt – heisst: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.“

Seine Form also ergibt sich aus jenem Widerspruche mit der Notwendigkeit, welche überhaupt die Undenkbarkeit eines ruhenden Widerspruchs mit sich führt; – er muss einen neuen Begriff einführen, der den Widerspruch löst; welches aber dieser Begriff sei, der Inhalt desselben ergibt sich nicht aus dem Vorigen, sondern hat dieselbe ursprüngliche Selbständigkeit, die vorher der Form zufiel. Machen wir zuerst den durch den zweiten Grundsatz eingetretenen Widerspruch klar. S. 24 f. :

„Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht- Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt, denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegensetzen setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt und dem Gesetzten entgegengesetzt wird, voraus.“

(Fiele das Nicht-Ich ausserhalb des Ich, so hätte es einen vom Ich selbständigen Inhalt; dieser wäre vom Inhalt des Ich höchstens verschieden, ginge aber nicht darin auf, ihm entgegengesetzt, d. i. eben Nicht-Ich zu sein. Um dem Ich widersprechen zu können, muss das Nicht-Ich ins Ich gelegt und insofern mit ihm identisch gesetzt werden. Nur wenn ich z. B. Rose und Nicht-Rose identisch setze, entsteht der Widerspruch; fallen sie auseinander, so sind sie nur verschieden, und vom Widerspruch ist keine Rede.)

„Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist. Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, in

wiefern im Ich (in dem identischen Bewusstsein) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann. Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewusstsein gesetzt werden. Mithin muss in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt sein soll, auch das Ich gesetzt sein. Beide Schlussfolgen sind sich entgegengesetzt, beide sind aus dem zweiten Grundsatz durch eine [83] Analyse entwickelt und mithin liegen beide in ihm. Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt und hebt sich selbst auf. Aber er hebt sich selbst nur insofern auf, in wiefern das Gesetzte durch das Entgegengesetzte aufgehoben wird, mithin, in wiefern er selbst Gültigkeit hat. Nun soll er durch sich selbst aufgehoben sein und keine Gültigkeit haben. Mithin hebt er sich nicht auf. Der zweite Grundsatz hebt sich auf und er hebt sich auch nicht auf.“ –

Nun soll der dritte Grundsatz diesen Widerspruch lösen, er löst ihn (S. 27) durch den Begriff des Beschränkens; die beiden sich Widersprechenden sollen sich gegenseitig einschränken (Fichte verwahrt sich dagegen, dass der Begriff der Schranke ein sich aus dem Vorigen analytisch ergebender Begriff sei, er habe dem Inhalte nach absolute Ursprünglichkeit). Im Begriffe der Schranke liegt dann der der Teilbarkeit, wonach sowohl Ich, wie Nicht – Ich als teilbar gesetzt werden, und der dritte Grundsatz lautet; Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. – Aus diesen drei Sätzen ergibt sich nun alles Übrige. In jeder Vereinigung entdecken wir eine neue Entgegensetzung, die ihren obersten Grund an der im zweiten Grundsatz aufgetretenen selbständigen Form hat, es folgt eine neue (sich an den dritten Grundsatz anlehrende) Lösung des Widerspruchs, bis endlich alle Widersprüche gelöst sind und als endliches Resultat das Ich = Ich des ersten Grundsatzes hervorgeht. – Wenn das System dies sein Ziel erreichte! Wenn sich wirklich der erste Grundsatz als A und O ergäbe! Aber es kann sein Ziel nicht erreichen, weil es sich die Möglichkeit dazu von vorn herein, bei dem Übergange vom ersten zum zweiten Grundsatz abgeschnitten hat. Der zweite Satz sollte eine Entgegensetzung enthalten. Diese konnte nach Fichte aus dem ersten Grundsatz nicht erfolgen, sondern es war eine absolut neue Handlung dazu nötig. Und doch hatte er den der Einheit des ersten Grundsatzes immanenten Widerspruch selbst so deutlich gezeigt! Oder soll es etwa nicht als Widerspruch gefasst werden, wenn das Ich sich setzt, weil es ist, und ist, weil es sich setzt? Muss das Fichtesche Ich, als Einheit des

Subjektiven und Objektiven, als „Subjekt - Objekt“ sich dem setzenden Subjekt nicht selbst als seiendes Objekt *entgegen*setzen? Das Ich als Subjekt-Objekt hinzustellen, und dann doch in dieser Handlung, wodurch es sich zum Objekt setzt, keine *Entgegen*setzung zu finden, ist nur durch ein völliges Missverstehen seiner selbst möglich. Es ist dasselbe Missverstehen, vor dem wir bereits oben warnten: *Fichte identi-[84]fiziert den innerhalb der Einleit des absoluten Ich auftauchen den Gegensatz, den Gegensatz des Inhalts (Seins) und der Form mit dem in jene Einheit sich auflösen - den Gegensätze der Sub- und Objektivität, löst somit jene Einheit, statt sie zu entwickeln, wie der auf.* Er teilt das Setzen, das tätige Leben nur dem Subjektiven zu, wie das ruhende Sein dem Objektiven. So ist ihm die oberste Einheit seines ersten Grundsatzes nur die zwischen dem lebenden Subjekt und dem toten Objekt, es findet immer noch eine Superiorität des Subjektiven statt; das S1 und Ansich 1 stehen sich nicht als zwei Formbestimmungen entgegen, die durch ihr Setzen und Entgegensetzen den absoluten Inhalt bilden. –

Fichte berücksichtigt also die im ersten Grundsatzes bereits gegebene Entgegensetzung nicht; es muss eine völlig neue Handlung dazu herbeigeholt werden. Dadurch fehlt er einmal selbst gegen das, was er als Erforderniss des ersten Grundsatzes eines Systems aufgestellt hatte: dass nämlich in ihm alle Form und aller Gehalt implizite enthalten sein müsse. Dann aber gelt durch diese Unabhängigkeit des zweiten Grundsatzes nicht weniger, als der ganze spekulative Charakter, den wir als Fortschritt des Fichteschen Prinzips bezeichneten, für sein System verloren. Die Handlungen des Setzens und Entgegensetzens widersprechen sich. Dieser Widerspruch soll gehoben werden durch den dritten Grundsatz, durch eine Handlung, die dem Inhalte nach sich weder aus dem Setzen noch dem Entgegensetzen ergibt. Natürlich kann diese Einheit sich aus den zu Vereinigenden nicht selbst ergeben, denn die zu Vereinigenden sind ja ausdrücklich als solche bestimmt, die von Haus aus nichts weiter mit einander gemein haben, als dass sie beide Handlungen des *einen* Ich sind. Da gibt es weder im ersten, noch im zweiten Grundsatzes ein lebendiges Band, welches das Setzen und das Entgegen mit einander verknüpfte; es finden sich diese beiden Handlungen im selben Ich eben vor und der Philosoph muss suchen, sie möglichst passend zu verbinden. Damit aber, dass die geforderte Handlung nicht die eigene der bis dahin betrachteten Subjektivität, der Gedanke einer einigen, vom Prinzip ausgehenden

lebendigen Entwicklung aufgegeben ist, ist der todte Kantische Dualismus in seiner vollen Schärfe wieder eingetreten. Das Setzen und das Entgegen sind – wie bei Kant etwa Begriff und Anschauung – zwei verschiedene Teile des betrachteten Ich, dies selbst hat kein eigenes, sie verbindendes und zu Momenten herabsetzendes Leben, es bietet [85] sich vielmehr dem Philosophen als ruhendes Objekt (S2) und erwartet von diesem, dass er als S1 die betrachteten Teile in Verbindung setze; – ähnlich, wie Kant als Verbindung zwischen Begriff und Anschauung die Einbildungskraft setzte, die sich auch weder aus jenem, noch aus dieser ergab, sondern ein begriffloses äusseres Band zwischen ihnen bildete. – Welcher Art kann nun die Einheit sein, in die der Fichtesche Philosoph zwei sich widersprechende Bestimmungen eines Objekts setzt? Auf welche Weise vermag er einen Widerspruch zu lösen, der, da die Widersprechenden sich nicht selbst mit einander vermitteln, notwendig ein ruhender sein muss? Er kann das Ich und Nicht - Ich offenbar eben so wenig vereinen, als er am selben Substrate die Bestimmungen „hölzern“ und „eisern“ setzen kann. Aber er *soll* sie vereinen! Die *Form* des dritten Grundsatzes ist bestimmt, es soll eine Einheit der beiden Momente gegeben werden, da sie beide ihre Berechtigung nachgewiesen haben und beide in der Identität des *einen* Ich gesetzt sind. Da bleibt dem Philosophen nichts anderes übrig, als sich diese saure Arbeit möglichst lange vom Halse zu halten; sich den Anschein zu geben, als beschäftige er sich wirklich mit ihr, mit jener Einheit der sich Widersprechenden, während er in der Tat sich nur bei ganz unschuldigen und den eigentlichen Kern gar nichts angehenden Vorbereitungen verweilt. So findet wirklich dies Verweilen bei Vorbebereitungen, – die doch schliesslich nichts vorbereiten, – durch das ganze Fichtesche System hindurch statt. Der eigentliche Widerspruch wird gar nicht berührt, weil er sich nicht denken lässt; man tut ihm, ohne in seinen Kern zu dringen, auf jeder neuen Stufe nur ein anderes Gewand um, wodurch der Schein entsteht, als habe eine wirkliche Entwicklung desselben stattgefunden; am Schlusse bietet er sich mit denselben Schrecken des Unbegreiflichen, mit denen er uns am Anfange entgegentrat. – Wodurch nun gewinnt der Philosoph die Möglichkeit, sich statt mit dem Kern des Widerspruchs stets nur mit dessen äusserer Schale zu beschäftigen? Dadurch, dass er den *begrifflichen* Widerspruch des Ich und Nicht-Ich in einen *quantitativen* übersetzt und auf *quantitative* Weise zu lösen sucht. Also: der Widerspruch

des in der Identität des Ichs stattfindenden Setzens und des Entgegen wird vorläufig gelöst durch die erste Synthese:

„Ich setze im Ich dem heilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“

Die Identität des Ich, in der die Entgegengesetzten sein sollen, wird als ein im Ich befindlicher Raum vorgestellt, in dem nun Ich und Nicht-Ich Platz haben, und ihre [86] Entgegensetzung wird dahin übersetzt, dass sie sich gegenseitig einschränken oder bestimmen. Ja wohl, wenn ursprünglich nur von einem quantitativen Verhältnis die Rede gewesen, so wäre die Vorstellung einer solchen Einschränkung am Platz und könnte diese quantitative Schranke als einigender Begriff gelten. Ist aber das Nicht-Ich von vorn herein bestimmt als das, welches ohne eigenen Inhalt nur darin aufgehen soll, das dem Ich Entgegengesetzte zu sein, so ist, dies quantitativ - äusserliche Verhältnis darauf anzuwenden, blosser Spielerei. Es liegt denn auch in jener Synthese genau derselbe Widerspruch, um den es sich anfänglich handelte. Durch Analyse nämlich ergeben sich aus ihm die zwei Sätze: das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich – und: das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. Diese beiden Sätze: die Handlung des Nicht- Ich, das Entgegen, und die des Ich, das Setzen, sollen nun identisch sein; worin aber unterscheidet sich dieser Widerspruch von dem im zweiten Grundsatz, der doch schon im dritten eine Synthese gefunden hat? –

Begründen wir unsere Behauptung, dass die ganze Entwicklung der Fichteschen Wissenschaftslehre sich mit der Lösung des Widerspruchs nur zum Schein beschäftige; dass uns immer wieder der ursprüngliche Widerspruch auf allen Stufen begegne, durch ein weiteres Beispiel. Aus dem eben erwähnten Satze, der an der Spitze der theoretischen Wissenschaftslehre steht: „ das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ ergeben sich durch Analyse die beiden Sätze: das Nicht-Ich bestimmt das Ich und : das Ich bestimmt sich selbst. Diese beiden (also wieder die Tätigkeit des Ich und die des Nicht-Ich) sollen identisch gesetzt werden. Zur Verdeckung des *begrifflichen* Widerspruchs wird von neuem das quantitative Verhältnis, der Begriff der Teilbarkeit eingeführt, wonach jeder von beiden Sätzen zum Teil wahr sein soll: „das Ich bestimmt sich zum Teil und es wird bestimmt“ (durch das Nicht-Ich) „zum Teil.“ Nun sollen ja aber auch diese beiden Sätze identisch sein, d. i. nicht nach dem einen Teile

bestimmt sich das Ich und nach dem andern wird es bestimmt, sondern in derselben Beziehung soll beides sein, d. i. das Aussereinander im Ich, wodurch der Widerspruch versteckt wurde, soll wegfallen; damit aber ist das quantitative Verhältnis einfach widerrufen – wenigstens in Bezug auf das Ich selbst, dessen Teilbarkeit nun nichts mehr nützt. Wie löst nun Fichte diesen Widerspruch? Er wendet das quantitative Verhältnis, die Teilbarkeit, auf den vom Ich in das Ich oder [87] Nicht-Ich gesetzten Inhalt an und gelangt dadurch zu dem die Einheit jenes Widerspruchs bieten sollenden Begriff der Wechselwirkung. S. 60:

„Aber beides soll gedacht werden als eins und dasselbe, d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden. Das Ich wird bestimmt, heisst: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur einen Teil von der absoluten Totalität der Realität in sich setzt, so hebt es dadurch den Rest jener Totalität in sich auf und setzt den der aufgehobenen Realität gleichen Teil der Realität vermöge des Gegensatzens (§ 2) und der Gleichheit der Quantität mit sich selbst in das Nicht-Ich (§ 3). Ein Grad ist immer ein Grad, es sei ein Grad der Realität oder der Negation. (Teile z. B. die Totalität der Realität in 10 gleiche Teile; setze deren 5 in das Ich, so sind notwendig 5 Teile der Negation in das Ich gesetzt.) So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht Ich; welche Realität in dem Entgegengesetzten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z. B. 5 Teile der Negation in das Ich gesetzt, so sind 5 Teile Realität in das Nicht-Ich gesetzt.) Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird, und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt, und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst.“

Diese Lösung ist indess doch gar zu seltsam; im günstigsten Falle wird dadurch nichts bewiesen, sondern nur der Widerspruch unbesehen in den Begriff der Wechselwirkung (S. 62) übertragen. Fassen wir die Beweisführung oberflächlich – und Fichte gibt uns selbst das Recht dazu, indem er den Punkt, auf welchen es ankommt, kaum andeutet und die Streitfrage durch populäre Beispiele mehr verwischt als verdeutlicht – so ist in, der ganzen Auseinandersetzung weder von einer Einheit Entgegengesetzter, noch von Wechselwirkung die Rede. Das Ich hat über

10 Teile, der Realität zu verfügen, 5 setzt es in das Ich, so bleiben für das Nicht-Ich auch 5; hätte es 6 in das Ich gesetzt, so kämen 4 auf das Nicht-Ich. Das soll Wechselwirkung sein, zwischen dem Ich und Nicht-Ich! Etwa so, als wenn man es für eine Wechselwirkung zwischen den beiden Söhnen eines Erblässers halten würde, wenn dieser von seinen 10000 Talern den einen 4000 und dadurch selbstverständlich dem andern 6000 gegeben hätte. In der Wechselwirkung stehen [88] die beiden entgegengesetzten Tätigkeiten nicht durch ein Drittes mit einander in Verbindung, sondern sie vermitteln sich direkt mit einander; im Fichteschen Beispiel aber bestimmt sich die Tätigkeit nur durch die Totalität der zu setzenden Teile der Realität (wie in unserem Beispiel durch das Gesamtvermögen von 10000 Talern); so dass das Nicht-Ich nicht darum 5 Teile erhält, weil auch das Ich so viel bekommt, sondern weil, nachdem von jener Totalität 5 bereits für das Ich abgezogen, für es nur 5 überbleiben. – Um nicht missverstanden zu werden, wiederholen wir, dass wir diese grobe Begriffsverwechslung nicht wirklich Fichte zuschreiben; wir behaupten nur, dass er sie durch seine oberflächlich quantitative Darstellung nahe gelegt, und dass, wenn wir seinen Beweis auf die andere Weise verstehen wollen, er zwar nichts Falsches, aber eben gar nichts gesagt habe. Danach würden wir zwischen die beiden Handlungen kein Drittes schieben, sondern wir würden sie unmittelbar identisch setzen, als *eine* auffassen. Dieselbe Handlung, die in das Ich Realität setzt, setzt in das Nicht-Ich Negation und umgekehrt: setze ich etwas in das Nicht-Ich, so ist dadurch, weil eben das Nicht-Ich das *Entgegengesetzte* ist, das entsprechende Andere in das Ich gesetzt. Es ist also einfach die Identität der setzenden und der entgegengesetzenden Handlung. Die beiden obigen Sätze widersprechen sich, weil sie entgegengesetzte Handlungen enthielten und doch identisch sein sollten; die Lösung bietet ganz unbefangen wieder dieselbe Einheit wesentlich derselben sich widersprechenden Handlungen und glaubt die Dieselbigkeit des Widerspruchs dadurch verhüllt zu haben, dass eine als neu erscheinende Gestalt für ihn gefunden ist; dass er als Wechselwirkung auftritt. Eine solche Entwicklung, die nichts entwickelt, kann sich natürlich bis ins Endlose fortsetzen; gar leicht werden sich immer die nämlichen Widersprüche durch Analyse ergeben und eine Synthese, die sich dann als Lösung bietet, d. i. den Widerspruch in aller Weise in sich aufnimmt, ist ja unschwer zu finden. –

So bleibt Fichte, da durch jede neue Synthese die Sache selbst nicht gefördert und also der ursprüngliche Widerspruch nie gelöst wird, im unendlichen Progresse stecken. Das Letzte, was wir erreichen, ist ein Streben nach jener obersten Einheit des Ich = Ich, des Alles realiter erfüllenden Ich, – nach der Einheit zu der als dem O vom Systeme keine Brücke führen kann, weil die Brücke, die von ihr als dem A zum Systeme führen sollte, durch Hereinbringung eines ganz neuen Prinzips unmöglich gemacht worden ist. – [89]

Fassen wir das über Fichte Gesagte kurz zusammen. Im obersten Prinzip liegt die lebendige, begriffliche Einheit des Subjekts und Objekts, des S1 und Ansich 1. Diese Identität mit sich selbst bildet einen ursprünglichen Widerspruch, der sich mit immanentem Leben entwickelnd allen in ihm ruhenden Inhalt, die ganze Welt wie eine

„Blume aus *einem* Samenkorn ewig hervorgehen“

lassen musste (Hegel, Bd. 15. S. 557). Wäre die Entwicklung auf diese Weise erfolgt, wäre kein neues Moment von Aussen hineingetreten, so hätten S1 und Ansich 1 ihre Würde behaupten können, wären nicht zum toden S2 und Ansich 2 herabgesunken. Da aber Fichte, die Bedeutung seines ersten Grundsatzes verkennend, für das dem Ich Andere eine prinzipiell neue Handlung fordert, und damit dessen begriffliche Zusammengehörigkeit mit dem Ich vernichtet, so tritt zwischen dem Subjekt und Objekt das dualistische Verhältnis von S2 und Ansich 2 wieder ein, das im Prinzip dem System einverleibte S1 flüchtet aus dem toden Objekt der Betrachtung und besorgt nur durch eine, dem S2 äusserliche Reflexion den unfruchtbaren Fortgang des Systems. Es hilft nichts, dass das Nicht - Ich dann doch wieder in das Ich gesetzt wird und ausser ihm kein Dasein haben soll. Der Dualismus zwischen Ich und Nicht-Ich, wenn dieses von vorn herein (im zweiten Grundsatz) als nicht zum Begriff des Ich gehörig bezeichnet wird, ist ebenso schroff, als wenn das Ding an sich ausserhalb des Ich gesetzt wäre. Es tritt nur noch hinzu die unversöhnte Zerrissenheit des Ich, das seinen Feind im eigenen Busen tragen muss; das demnach in ewiger Feindschaft mit jenem befangen nie bei sich selbst sein kann. – Fichte wird als der eigentliche Erfinder der dialectischen Methode bezeichnet; der Gedanke, der seiner Methode zu Grunde liegt, ist ebenso spekulativ, als die Ausführung unspekulativ, trocken verständig. Im ersten

Sätze oder Begriffe durch Analyse einen Widerspruch zu finden, der sich in eine höhere Einheit auflöst, in welcher er also nicht mehr als *dieser* Widerspruch existiert, heisst: mit echt philosophischen Geiste sich der äusseren Reflexion entschlagen, der Sache selbst nachgehen, da der Philosoph dann nur das *nachtut*, was er sich in der betrachteten Subjektivität vollbringen sieht. Ist in dieser ein Widerspruch, so kann er nicht durch äussere Reflexion des Philosophen, sondern muss von der Sache selbst aufgelöst werden, da wir, wenn sie selbst dies Geschäft nicht vollbrächte, sondern sich ohne eigenes Leben als ruhendes Objekt böte, einen ruhenden, d. i. absurden Widerspruch hätten. Und geschieht der Fortschritt dadurch, dass sich [90] in der neuen Synthesis ein neuer Widerspruch bietet, der über sie hinausführt bis zur höchsten Einheit, in der alle Widersprüche gelöst sind, so haben wir die wahre, nicht im Betrachtenden, sondern in der Sache liegende Methode vor uns, ihre dialectische Selbstbewegung. Aber hiervon ist Fichte noch fern. Der Widerspruch war vorhanden in dem betrachteten Ich, aber dies Ich war, da es durch kein eigenes Leben die Widersprechenden verband, nicht im Stande ihn zu lösen. Die äussere Reflexion, die im ganzen Fichteschen Systeme herrscht, vermochte daher diesen ruhenden Widerspruch nicht einmal zum Objekte zu machen, geschweige ihn zu überwinden. So versteht Fichte ebensowenig seine eigene Methode anzuwenden, als sein eigenes Prinzip zu würdigen. Beides steht daher als unerfüllte Forderung da, zum Zeichen, dass seine Philosophie nicht spekulativ sei, aber das Speculative fordere. – Fichte weist in seinem Grundr. d. Eigenth. d. Wissenschaftsl. nach, wie aus dem Verhältnis des setzenden Ich zu der ihm anderen Tätigkeit die ganze Welt des Innern und Aeussern hervorgehe. Aber der spekulative Charakter fehlt dieser Anschauung. Von einer wirklichen Vereinigung Entgegengesetzter, wie sie im Prinzip, im Ich als Subject - Objekt angedeutet war, ist keine Rede. Das dem Ich Andere existiert nur in der Fassung, die es als Nicht-Ich im zweiten Grundsätze empfangen hat. Das Objekt hat, da für das dem Ich Entgegenstehende keine andere Bedeutung bleibt, als eben die, dass es jenem entgegensteht, d. i. Nicht-Ich ist, nichts Eigenes, existiert nur in Beziehung auf das Ich; so mag dies in seinem beständigen Streben nach Erweiterung noch so viel Nicht-Ich in seine Sphäre ziehen, zu seinem Eigenthum machen, es wird dadurch nicht reicher; der ihm gewonnene Inhalt ist richtig als „albern“ bezeichnet, da er gar keine Bestimmung für sich hat,

sondern nach seiner Gewinnung nur die eine: dem Ich gewonnen zu sein. Die Stellung des Ansich dem Ich gegenüber ist demnach die doppelte: einmal wird ihm der Form seines Bestehens nach zu viel Würde beigelegt, es hat im zweiten Grundsatz eine absolute Selbständigkeit gegenüber dem Sich - selbst setzen des Ich erhalten, braucht sich nicht als Moment diesem Prozesse einzufügen. Es wahrt seine - wenn auch nur im Ich selbst befindliche Ursprünglichkeit gegen alle Kämpfe des Subjekts. Betrachten wir aber den Inhalt des Ansich, so ist er uns nicht etwa, wie bei Kant, unerkennbar, sondern er existiert gar nicht; „das Ding an sich ist nichts, als was wir aus ihm machen sollen“, im Objekt existiert nichts, als was das Subjekt hineinlegt.

„Ich [91] mache einen Rock, einen Stiefel selbst, indem ich sie anlege“,

sagt Hegel bezeichnend über diesen Standpunkt. Weil also im Objekt nur das existiert, was das mit ihm begrifflich nicht geeinte, ihm also äusserliche Subjekt hineinlegt, so können diese Bestimmungen selbst nur von der äusserlichsten Art, von einem Begriffe des Objekts an sich selbst kann nicht die Rede sein; eine Betrachtung, die in der Natur Vernunft, einen sie durchdringenden Zweck (mit Ausnahme des äusserlichen: dem Menschen nützlich zu sein) sucht, verwirft Fichte entschieden. Es erhellt, wie dürftig danach seine Naturphilosophie ausfallen musste. Führen wir zum Schlusse einige Worte der Hegelschen Kritik darüber an. B. 15. S. 576:

„Der Mensch muss essen, also muss etwas Essbares da sein, - somit sind Pflanzen und Thiere deducirt; die Pflanzen müssen in etwas stehen, - so- mit ist die Erde deduziert. Es fehlt dabei ganz, dass der Gegenstand betrachtet wird, was er an ihm selbst ist; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet ... Von philosophischer Betrachtung des Inhalts ist dabei keine Rede.“ -

Kapitel 4

Novalis. Schlegel. Schleiermacher.

In der Fichteschen Schule erhält unsere Frage über das Verhältnis des Ich zum Ansich eine andere Gestalt. Beide sind geeint im Prinzip, dem absoluten Ich = Ich, in welchem sich Inhalt und Form decken. Aber beide fallen wegen Verkennung des Prinzips wieder aus einander im weiteren Verlaufe des Systems; das dem Ich Andere, das Nicht-Ich, tritt durch eine absolut neue Handlung hinzu, und das ihm entgegenstehende Ich wird, da es jenes nicht begreifen kann, durch dasselbe beschränkt, endlich gesetzt. Was einem Kant vorschwebte, wenn er dem discursiven menschlichen Verstande den (nur problematischen) göttlichen Verstand, den Verstand, in dem das Ich mit dem Ansich identisch ist, gegenüberstellte: dies Verhältnis zwischen dem endlichen und dem unendlichen Ich bildet jetzt den Schwerpunkt der philosophischen Untersuchungen. Bei Kant aber steht die Endlichkeit des Verstandes seiner Unendlichkeit als einer blossen Hypothese, bei Fichte das wirkliche endliche Ich dem unendlichen als seiner Wahrheit gegenüber. Doch die notwendig geforderte Einheit dieser Wirklichkeit und Wahrheit vermochte auch Fichte nicht zu geben, den Gegensatz des absoluten und des endlichen Ich konnte er nicht besiegen; der unendliche Progress zu dem, als zu dem Letzten er sich flüchtete, zeigte nur die Unversöhntheit des Gegensatzes. So war also die Aufgabe gestellt, den Gegensatz zu versöhnen und damit das Prinzip als A und O mit dem übrigen Systeme zu vereinen. Dies Ziel wurde auf verschiedenem Wege zu erreichen gesucht. Man konnte, um zur Einheit des absoluten und endlichen Ich zu gelangen, von jenem oder diesem ausgehen und auch innerhalb dieser beiden Ansichten gab es verschiedene Modifikationen. So war es natürlich, dass ein schwärmerisches Gemüt, wie Novalis, mit seiner Nachtpoesie und seiner Todessehnsucht zur ersten Klasse gehörte. Ihm wurde die geforderte Einheit mit dem absoluten Ich dadurch erreicht, dass das endliche sich ganz drangab, dass es vernichtet wurde; es ist dies im Grundgedanken dasselbe, was wir in theologischer Form mehr oder weniger bei allen Mystikern, am reinsten jedoch in der indischen Religion finden, das völlige Sich-Aufgeben des Einzelnen, auf dass Gott sei Alles in Allem. Wenn Novalis das Ziel der Einheit durch Vernichtung des einen Gliedes zu erreichen

suchte, indem er mit gänzlicher Aufhebung des Endlichen seinen Standpunkt im Absoluten nahm, so kommt Schlegel, der vorzüglichste Repräsentant des Fichteschen Subjektivismus, zu demselben Ziele auf anderem Wege; doch gehört auch er noch zur ersten Klasse. Das absolute Ich ist nicht eine durch die Handlungen des endlichen Ich zu realisierende Forderung, sondern ist wirklich, die absolute Ordnung und Harmonie besteht auch ohne das Ringen des Individuums danach. Dadurch sinkt aber dies zu einem eiteln Spiele herab. Dies war ja auch die Fichtesche Konsequenz; wie viel Objekte sich auch das Ich gewinnen mochte, sie waren ja nichtig, boten keinen eigenen Inhalt; dieser lag in dem dem Ich eigentlich Widersprechenden, welches sich aber, wie wir sahen, vom Ich nicht erfassen liess, ihm, wenngleich es nur in seinem Innern existierte, doch unerreichbar war. Der Unterschied von Fichte besteht nur darin, dass nach Schlegel der Philosoph seinen Schwerpunkt nicht in dies Ringen des endlichen Ich legen, sondern sich unmittelbar in den Zustand des absoluten Ich versetzen solle. Von diesem absoluten Standpunkte, auf welchem das S1 mit dem Ansichl begrifflich geeint ist, sieht er dann auf sein wirkliches Handeln, dem sich immer die durch ein Nicht-Ich gesetzte Schranke entgegenstellt, mit einem gewissen Mitleid herab. Dies ist der Standpunkt der Ironie, welche wohl weiss, dass der Kampf, den das endliche Ich gegen das Nicht-Ich [93] kämpft, wegen der im absoluten Ich liegenden Identität kein wirklicher Kampf, sondern im Grunde nur ein Spiel ist. – Im Gegensatze gegen diese Anschauungen, denen die Einheit nur aus dem Nichtsein des empirischen Ich oder aus seiner wesentlichen Inhaltslosigkeit resultirt, nimmt Schleiermacher seinen Standpunkt gerade im endlichen wirklichen Ich; das einzelne Ich soll sich nicht aufgeben in das absolute, sondern dies ist in jenes übergegangen. Es ist das einzelne Individuum, in dem sich die ganze Welt spiegeln soll; diese Welt soll sich aber einfügen in seine beschränkte Einzelheit, sie soll in jedem auf eine ihm eigenthümliche Weise existieren. Die Eigentümlichkeit ist demnach das Prinzip Schleiermachers, es ist die Einzelheit, aber die durch die Allgemeinheit verklärte Einzelheit. –

„Nichts ist dem Geiste erreichbar, als das Unendliche.“

Diesen Ausspruch des Novalis (Bd. 3. S. 247) könnte man als das Motto nicht nur seiner sämmtlichen Schriften, sondern auch seines ganzen Lebens hinstellen. Es ist keine unbefriedigte Sehnsucht, in der er nach dem

Absoluten als einem stets unerreichbaren hinschaut, sondern die stille Ruhe, mit der er sein ganzes Einzelsein in das Unendliche versenkt. Was das wirkliche Ich scheidet vom absoluten, ist aber der Gegensatz gegen das Nicht-Ich. Wird dieser als überwunden hingestellt, ist das Ich nicht mehr entgegengesetzt dem Nicht-Ich, so ist es zum absoluten geworden, das Ich = Ich in ihm ist erfüllt. So lesen wir Bd. 3. S. 309:

„Wenn unsere Intelligenz und unsere Welt harmoniren, so sind wir Gott gleich,“

und ähnlich Bd. 2. S. 121:

„Der Mensch sehnt sich, ihm “ (dem Ich höherer Art) „ gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleichzumachen sucht.“

Die Befriedigung dieser Sehnsucht ist aber darum so leicht, da an sich der Gegensatz des Ich gegen das Nicht-Ich überwunden, kein wahrer ist. Bd. 2, S. 117:

„Ich gleich Nicht-Ich, der höchste Satz aller Wissenschaft und Kunst.“

(vgl. auch Bd. 3. S. 297 unten.) Sehr anschaulich stellt er denselben Gedanken hin Bd. 2. S. 137:

„Wenn wir blind, taub und fühllos wären, unsere Seele hingegen vollkommen offen, so wäre unser Geist, was uns jetzt die äussere Welt ist, und die innere Welt würde mit uns in eben dem Verhältnisse stehen, in welchem wir uns jetzt mit der äusseren befinden, und wer weiss, ob wir einen Unterschied gewahr würden, wenn wir beide Zustände vergleichen könnten.“ –

So sucht er auch an verschiedenen Stellen auf eine uns mystisch erscheinende Weise die beständige Gemeinschaft des empirischen Ich mit dem Nicht-Ich als [94] Herrschaft des ersteren über das letztere darzutun. Dass aber dieser Gegensatz doch noch den Schein eines wahren behaupten kann, liegt an der Trägheit der Wissenschaft, die das eigentliche Wesen der Seele in ihrer Identität mit dem Körperlichen noch nie gründlich untersucht hat.

„Wie wenig hat man noch die Physik für das Gemüt und das Gemüt für die Aussenwelt benutzt. Verstand, Phantasie, Vernunft, dies sind die

dürftigen Fachwerke des Universums in uns. Von ihren wunderbaren Vermischungen, Gestaltungen, Übergängen kein Wort.“

Hiermit ist sehr gut bezeichnet, was wir eine Herabsetzung und Ertötung des S1 zu S2 nannten. Die lebendigen Glieder der Subjektivität werden auseinander gerissen und in ihrer Getrenntheit als einzelne tote Objekte untersucht. Diese wegen der Einzelheit ihrer Objekte unzusammenhängenden philosophischen Untersuchungen sollten dann in ihrer Gesamtheit *die Philosophie* ausmachen! Bd. 2. S. 113:

„Man hat bisher in der Untersuchung der Philosophie die Philosophie erst todtgeschlagen und dann zergliedert und aufgelöst. Man glaubte die Bestandteile des Caput mortuum wären die Bestandteile der Philosophie. Aber immer schlug jeder Versuch der Reduction oder der Wiederaussetzung fehl. Erst in den neuesten Zeiten hat man die Philosophie lebendig zu beobachten angefangen.“ –

In welcher Weise die Vereinzelung und Trennung innerhalb unserer Subjektivität die gesammte Weltanschauung trübe, und wie diese in ihrer Wahrheit nur nach Aufhebung jener Trennung begriffen werden könne, zeigt er in interessanter Ausführlichkeit Bd. 2. S. 110 ff. –

Wie sehr sich so Novalis bemüht, den Gegensatz des Nicht-Ich gegen die lebendige Subjektivität als einen verschwindenden, illusorischen hinzustellen, so steht ihm dennoch ebenso fest der Satz, dass unser wirkliches Ich nur im Gegensatze gegen das Nicht-Ich existire. Dies ist für Novalis kein Widerspruch; hatte ihm der Gegensatz gegen das Nicht-Ich keine Wahrheit, so hatte ihm, der sich voll Sehnsucht nach der Ewigkeit in dieser Welt nur als ein Fremdling fühlte, sein zeitliches endliches Ich auch keine. Bd. 2. S. 215 :

„Hier an den Säulen des Herkules lassen Sie uns einander umarmen im Genuss der Überzeugung, dass es bei uns steht, das Leben wie eine schöne genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, dass wir schon hier im Geiste in absoluter Lust und Ewigkeit sein können, und dass gerade die alte Klage, dass Alles vergänglich sei, der fröhlichste aller Gedanken werden kann und soll. Diese Ansicht des Lebens als zeitliche Illu-[95]sion, als Drama möge uns zur andern Natur werden.“ –

So ist die wahre Vereinigung mit dem Nicht-Ich und dadurch mit dem absoluten Ich nicht auf positive, sondern nur auf negative Weise möglich. S. 115:

„Der echte philosophische Akt ist Selbsttötung.“

S. 122:

„Sterben ist ein echt philosophischer Akt.“

Das lebendige wirkliche Ich ist im Streite mit dem Nicht-Ich, aber das endliche Lehen hat auch keine Wahrheit. S. 256 :

„Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen.“

Können wir hier als Einzel-Ich , Individuum nur existieren durch den Gegensatz gegen das Nicht-Ich, so ist (S. 270)

„Tod, Verwandlung, Verdrängung des Individualprinzips, das nur eine neue, haltbarere, fähigere Verbindung eingeht.“

Deshalb die Vorliebe für den Zustand, in dem beim Schwinden des Bewusstseins der Gegensatz gegen Anderes aufhört, – für den Schlaf, der (S. 161)

„ein vermischter Zustand des Körpers und der Seele ist; in dem Körper und Seele chemisch verbunden sind.“

(Vgl. die zweite Hymne an die Nacht Bd. 2. S. 3 f.) – So schwindet bei Novalis der Gegensatz gegen das Nicht- Ich und damit der Unterschied vom absoluten Ich nur darum, weil ihm das wirkliche Einzel-Ich selbst verschwindet; weil ihm sein Leben und damit sein Streit gegen das Nicht-Ich nur als Traum vorkommt, der dem baldigen Erwachen zur absoluten Einheit und Versöhnung weichen müsse. Bd. 2. S. 138 :

„Wir sind dem Aufmachen nahe, wenn wir träumen, dass wir träumen.“

Es ist zwischen dem Fichteschen Ich = Ich und dem im Fortgange des Systems gegebenen endlichen Ich keine wirkliche Einheit vorhanden; der Widerspruch wird nur dadurch gehoben, dass dieses vernichtet wird oder sich selbst vernichtet. –

Schlegels Roman „Lucinde“ ist ganz entsprungen aus der Anschauungsweise des Fichteschen Subjektivismus. Das Recht der „reizenden Verwirrung“, das Schlegel für die Form seines Erzählens in Anspruch nimmt, führt er praktisch durch in der Verachtung der objectiv - sittlichen Verhältnisse, die als Objektivität sich nicht behaupten können vor der Allmacht des subjektiven Ich, des Ich, welches den Massstab seiner Taten, die Entscheidung, was recht und unrecht, gut und böse, nur im eignen Busen trägt. Diese Umstand, die offen gezeigte Superiorität des Subjekts über alle festen Regeln der sittlichen Gesellschaft, entpresst den Lesern, die ihre eigene Sittlichkeit nur in der Unterwerfung unter jene Gesetze suchen, einen Schrei des Abscheus über den „schlüpfrigen Charakter“ jenes Romans; es ist das eine Verkennung des starken Fichte-[96]schen Ich, welches nicht aus weichlicher Lust, sondern aus dem erhabenen Gefühle seiner unbedingten Freiheit sich über jene Gesetze hinwegsetzt. So führen die auftretenden Personen innerhalb - der sie umgebenden Wirklichkeit durch die „Allmacht der Fantasie“ ihr „eignes Leben.“ War die Wirklichkeit spröde und mangelhaft, so (Seite 80)

„schien die zarte Musik der Fantasie die Lücken der Sehnsucht auszufüllen.“

S. 256 :

„Ich fühlte, ihr geheimnisreiches Leben sei voller und tiefer, als die gemeine Gesundheit der eigentlich träumenden Nachtwandler um mich her.“

- Der Zusammenhang des Fichteschen Prinzips mit dem Fortgang des Systems, die Vereinigung des das Ansich in sich begreifenden Ich mit dem endlichen Ich tritt in der Lucinde auf mannichfache Weise entgegen; die verschiedenen Anschauungen darüber hängen jedoch, wie wir zum Schlusse dartun werden, miteinander zusammen. Oft - wenngleich nicht vorherrschend - erscheint der Standpunct eines Novalis; so, wenn Schlegel das Fürsichbestehen des Einzel- Ich gegenüber dem absoluten Ich nur für Schein erklärt. S. 25:

„Was wir ein Leben nennen, ist für den ganzen ewigen innern Menschen nur ein einziger Gedanke, ein unteilbares Gefühl. Auch für ihn gibt es solche Augenblicke des tiefsten und vollsten Bewusstseins, wo ihm alle die Leben einfallen, sich anders mischen und trennen. Wir

beide werden noch einst in Einem Geiste anschauen, dass wir Blüten.
Einer Pflanze oder Blätter. Einer Blume sind.“

Ebenso ist es nach Novalis, wenn Schlegel die Vorzüglichkeit des reflektionslosen Zustandes, des Schlafes, vor dem Wachen betont (S. 82 f.), oder wenn er (S. 261) die „Auflösung“ des Endlichen ins Unendliche mit Freuden begrüsst. Aber diese Begierde nach Auflösung bildet nicht wie bei Novalis den Grundton des Schlegelschen Philosophierens. Er vermag es, ohne Vernichtung seiner Endlichkeit, seines Ich nicht = Nicht-Ich, zur Unendlichkeit, Ich - Ich, sich zu erheben und von diesem absoluten Standpunkte auf jenen beschränkten herabzusehen. Die Endlichkeit mit ihrem ewigen Kampfe gegen das Nicht-Ich ist nicht aufgehoben, sondern existiert, aber dieser Kampf hat kein Ziel, denn (S. 83 f.)

„alles Gute und Schöne ist schon da und erhält sich durch seine eigne Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft oder schöne Gestaltung geben?“

- Dieser „ Sturm und Drang“ aber, das unaufhörliche und doch vergebliche Ringen des empirischen [97] Ich gegen das Nicht-Ich; dieser Jammer, dass die Berge kreisen und dass der Berg nur eine Maus gebiert, - erscheint dem von der Höhe des absoluten Ich Herabschauenden nicht als Jammer, sondern als ein Witz, der gerade wegen des Ernstes, mit dem dieser Kampf gegen Windmühlenflügel geführt wird, vorzüglich ist; ein Witz, den die ganze Natur, die (S. 262)

„überall so viel denkt, die Lisl im Grossen treibt und statt witzig zu reden, gleich witzig handelt“,

in jedem ihrer Produkte betätigt. Wegen dieser seiner spekulativen Bedeutung nimmt den Witz, der (S. 215)

„unsichtbar mit seinem Werke spielt und nur leise lächelt“

eine hervorragende Stellung ein in unserm Roman (vgl. u. a. die Allegorie S. 40–59). Das leise Lächeln des Witzes über sein eignes Werk ist demnach die Grundstimmung dessen, der sein empirisches Ich zur Höhe des absoluten hinaufgezogen hat; je mehr das Interesse des in seiner Ruhe

befriedigten Menschen schwindet an der täglichen Arbeit des Lebens, je mehr er es vermag, diese letztere dranzugeben, um der ungetrübten Ruhe des Beisichseins zu geniessen, desto vollendeter ist seine Gemeinschaft mit dem absoluten Ich, der Gottheit, – denn nur (S. 85)

„in der heiligen Stille der ächten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern.“

Sind nämlich (ebd) ,

„der Fleiss und der Nutzen “

(die Versenkung in das empirische Ich, den Gegensatz gegen das Nicht-Ich)

„die Todesengel mit dem feurigen Schwert, die dem Menschen die Rückkehr in das Paradies verwehren“, so ist der Müssiggang, „die gottähnliche Kunst der Faulheit“

(S. 77) –

„das einzige Fragment von Gottähnlichkeit, welches uns noch aus dem Paradiese blieb.“ –

Bei diesem absoluten Charakter des Müssiggangs, den Charakter der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen, sollte man das Studium desselben (S. 87)

„nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden! Um Alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste und die schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein reines vegetieren.“ –

So verstehen die Menschen mit ihren Sorgen und Mühen sich selbst nicht; sie verlieren ihr Leben eben dadurch, wodurch sie es gewinnen wollen. S. 293:

„Durch die schweren, lauten Anstalten zum Leben wird das zarte Götterkind Leben selbst ver-[98]drängt und jämmerlich erstickt in der Umarmung der nach Affenart liebenden Sorge.“ –

Bevor wir zur dritten Modifikation der Schlegelschen Anschauung übergehen, sei es uns gestattet, die Bedeutung des Witzes und des Müssigganges an der von Schlegel sehr gut ausgeführten allegorischen Komödie in anschaulichem Zusammenhange darzutun. Es werden den Kindern der Arbeit und Sorge, die – fern vom Unendlichen, ohne eignes Ich, ohne wahres Leben -- nur ein individualitätsloses Scheindasein führen, die Kinder des Müssiggangs, welche ihr eignes Ich und ihre eigne Originalität haben, entgegengestellt; jene werden vorgeführt als Kinder oder besser Produkte des arbeitsamen Prometheus, diese als Kinder des Herkules, der zwar (S. 92),

„auch gearbeitet und viel grimmige Untiere erwürgt hat, aber das Ziel seiner Laufbahn war doch immer ein edler Müssiggang und darum ist er auch in den Olymp gekommen.“

S. 88:

„Ich glaubte unsichtbarer Weise in einem Theater zu sein ... an der rechten Seite des Vordergrundes war statt der Decoration ein Prometheus abgebildet, der Menschen verfertigte. Er war an einer langen Kette gefesselt und arbeitete mit der grössten Hast und Anstrengung; auch standen einige ungeheure Gesellen daneben, die ihn unaufhörlich antrieben und geisselten gegenüber zeigte sich auch als stumme Figur der vergötterte Herkules, wie er abgebildet wird mit der Hebe auf dem Schosse. Vorn auf der Bühne liefen und sprachen eine Menge jugendlicher Gestalten, die sehr fröhlich waren und nicht blos zum Scheine lebten. Die jüngsten glichen Amorinen, die mehr erwachsenen den Bildern von Faunen: aber jeder hatte seine eigne Manier, eine auffallende Originalität des Gesichts.“

Einer von diesen sprach zu den Produkten des Prometheus unter anderm:

„Ihr irrt freilich darin, dass ihr ein Ich zu haben glaubt; aber wenn ihr indessen euren Leib und Namen oder eure Sachen dafür haltet, so wird doch wenigstens ein Logis bereitet, wenn etwa ja noch ein Ich kommen sollte.“ –

„Und diesen Prometheus könnt ihr nur recht in Ehren halten (sagte einer der grössten), er hat euch alle gemacht und macht immer mehrere eures Gleichen.“

In der Tat warfen auch die Gesellen jeden neuen Menschen, so wie er fertig war, unter die Zuschauer herab, wo man ihn sogleich gar nicht mehr unterscheiden konnte, so ähnlich waren sie alle. Jener Sprecher fuhr fort:

„Von ihm (dem Prometheus) habt ihr es, dass ihr nie ruhig sein könnt und euch [99] immer so treibt; daher kommt es, dass ihr, wenn ihr sonst gar nichts zu tun habt, auf eine alberne Weise sogar nach Charakter streben müsst oder auch einer den andern beobachten und ergründen wollt. Ein solches Beginnen ist niederträchtig. Prometheus aber, weil er die Menschen zur Arbeit verführt hat, muss nun auch arbeiten, er mag wollen oder nicht. Er wird noch lange Weile genug haben und nie von seinen Fesseln frei werden.“ –

Wenn Schlegel, wie wir oben gezeigt, hin und wieder in der Weise des Novalis die Vereinigung mit dem absoluten durch Vernichtung des empirischen Ich zu erreichen suchte, dann aber (und vorherrschend) zu demselben Ziele nicht durch Vernichtung des empirischen *Daseins*, sondern des empirischen *Handelns* gelangen wollte und sich in Bezug auf das doch noch nicht gänzlich ertötete endliche Leben auf den absoluten Standpunkt des Witzes stellte, so nimmt er in einer dritten Modifikation seine Stellung im endlichen Ich selbst. Das endliche soll sich vereinen mit dem unendlichen weder durch ein Aufgeben seines Seins noch seines Tuns, sondern eben durch eine positive Tat, durch eine Tat aber, die, durchaus verschieden von jenen prometheischen Taten, nur in der Hingabe seiner selbst an ein andres Wesen, in der Liebe besteht. Die Religion der Liebe (S. 26) charakterisiert nicht so sehr den epochemachenden Standpunkt Schlegels, wie die des Müssiggangs, aber in der „Lucinde“ tritt sie uns im so glühenden Farben entgegen, dass man die Ausbildung ihres Kultus fast als den Zweck der ganzen Schrift ansehen möchte (vgl. S. 70). S. 219 :

„Die Liebe ist nicht bloß das stille Verlangen nach dem Unendlichen, sie ist auch der heilige Genuss einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht bloß eine Mischung, ein Übergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit beider.“ –

Bei dieser metaphysischen Bedeutung der ebenso sinnlichen wie geistigen Liebe ist es erklärlich, wenn die

„unaufhörlich nur um das allgemeine Gute besorgte Speculation“

(S. 79) ihren Zweck dadurch zu erreichen glaubt, dass sie
„ernstlich über die Möglichkeit einer dauernden Umarmung“

nachdenkt, einer Umarmung, die nach dem die grössten Gegensätze
in sich vereinigenden Charakter der Schlegelschen Liebe

„mit ebensoviel Ausgelassenheit als Religion“

(S. 9) erfolgt. So ist (S. 259)

„die Geliebte die Mittlerin zwischen dem zerstückten Ich und der
unteilbaren ewigen Mensch-[100]heit.“

Und diese Mittlerschaft ist voll und ganz zu denken; nicht wird uns
durch die Geliebte der Sinn für das übrige Universum verschlossen, so
dass wir uns nur durch Abstraktion von diesem als Totalität fühlen,
sondern auf positive Weise vermittelt sich uns das Universum in der
Geliebten; die Liebe zu ihr lehrt uns zugleich die Herrlichkeit der Natur, die
Unendlichkeit des Geistes erfassen (S. 243–245). –

Es könnte scheinen, dass die zweite und dritte Modifikation des
Schlegelschen Standpunctes nicht nur nicht zusammenhingen, sondern
einen Gegensatz bildeten; in jener wird die Einheit mit dem Unendlichen
erreicht dadurch, dass das empirische Ich sein Tun als ein nichtiges
dahingibt: durch den Müssiggang, in dieser gerade durch die Tat des
Einzel-Ich, durch seine Vereinigung mit der Geliebten. Doch ist der
Gegensatz nur scheinbar. Können wir als Motto des dritten Standpunctes
den Satz hinstellen:

„Nur in der Antwort seines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit
ganz fühlen“

(S. 221), so klingt uns derselbe Gedanke entgegen in jener
allegorischen Comödie, in der doch am deutlichsten die zweite
Modifikation der Schlegelschen Anschauung, die Verherrlichung des
Müssiggangs, erschien. Derselbe Vorwurf, der dort dem Prometheus
gemacht wird, Menschen durch Fleiss und Arbeit hervorzubringen,
Menschen, die eben deshalb der unendlichen Einheit ihres Ich entbehren,
kleidet sich an jener selben Stelle auch in die Form :

„Wie kann man *allein* Menschen bilden wollen?“

Und ebenso wird die ausschweifende Liebe des Herkules, dessen Kinder ein wahres Ich besaßen, ein edler Müsiggang genannt. Die Erklärung aber für diese Parallelisierung des Müsiggangs und der Liebe, die Lösung des scheinbaren Widerspruchs finden wir darin, dass das empirische Ich auch durch den Akt der Liebe nicht in positiver Weise zur Einheit mit dem Unendlichen kommt; dass es auch diese höchste Tätigkeit unvollendet lassen muss und nur in dem Bewusstsein dieser Unerreichbarkeit des Zieles – also im Aufgeben seiner endlichen Tätigkeit – zur wahren Einheit des Ich = Ich gelangen kann. So sagt Julius zu seiner Lucinde S. 289 :

„Unendlich ist nach dir und ewig unerfüllt mein Streben“,

und wenn Lucinde entgegnet:

„Du bist der Punkt, in dem mein Wesen Ruhe findet“,

so antwortet er:

„die heilige Ruhe fand ich nur in jenem Sehnen, Freundin.“

Diese Ruhe in der Sehnsucht, Befriedigung im Suchen, klingt gleichsam als die Auflösung dunkler Räthsel besonders aus [101] dem letzten Teile unseres Buches hervor.

„Nur in seinem Suchen selbst findet der Mensch das Geheimniss, welches er sucht.“

(S. 264.) Auch Fichte stellte bei der Unerreichbarkeit des Zieles das Streben nach demselben als ein Letztes hin, fand aber, weil ihm die Arbeit dieses Strebens ernst war, keine Ruhe im Streben selbst; nur wer, wie Schlegel, durch die Verzichtleistung auf eigenes Tun zur Unendlichkeit gelangt, kann gerade in der Unerfüllbarkeit dieses Sehns ausruhen, kann in seliger Ruhe das Unendliche genießen, welches ihm nicht durch die Tat, sondern durch die Tatlosigkeit des Endlichen sich vermittelt. –

Hatte Schlegel in seinem poetischen Jugendwerke, der Lucinde, die Einheit des unendlichen und empirischen Ich durch die mühelose Darangabe des letzteren zu erreichen gesucht, so wendet er in seinen

„Philos. Vorlesungen“ die volle gereifte Kraft des Mannes an, die Versöhnung des Gegensatzes ohne Aufopferung eines Momentes darzustellen. – Wir haben als Grund dafür, dass in der Wissenschaftslehre Prinzip und System aus einander fallen mussten, die Fichtesche Verkennung seines eigenen ersten Grundsatzes genannt. Wir sahen, dass Fichte zuerst die Erfordernisse des ersten Grundsatzes vollkommen entsprechend aufzählte und dann als diesen Grundsatz sein Ich = Ich hinstellte, dass er aber darauf die in jenem liegende Entgegensetzung übersah und um das „Entgegen“ in sein System zu bringen, zur Aufstellung eines absolut neuen Grundsatzes schreiten musste. Bei solcher Verkennung des ursprünglichen Ich wurde dies, wie wir sahen, von S1 zu S2 herabgewürdigt, das Ich seines ursprünglichen Lebens beraubt, und als ein ruhendes Sein, dem nur die äussere Reflexion Leben und Entwicklung verlieh, betrachtet. Niemand hat diesen, die spekulative Bedeutung des Fichteschen Systems von Haus aus stürzenden Fehler klarer erkannt, als Schlegel, und diese seine richtige Kritik müssen wir als sein Hauptverdienst betrachten, gegen welches seine eigenen positiven Leistungen von verschwindender Bedeutung sind. So gibt Schlegel selbst als eigentlichen Unterschied zwischen seiner und der Fichteschen Philosophie an, dass er die Beziehung des ursprünglichen Ich als Subjekt – Objekt auf sich selbst nicht wie Fichte, welcher sich selbst missverstanden habe, als todes Sein, sondern als Leben, als Werden fasse. Bd. 2. S. 26:

„Der eigentliche Unterschied unserer und der Fichteschen Philosophie besteht darin, dass Fichte sagt: das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich, da er [102] in unserer Sprache hätte sagen müssen: das Ich wird sich selbst zum Objekt. Denn sonst ist es wirklich mit unserer Philosophie ganz übereinstimmend, dass das Ich Objekt und Subjekt zugleich sei, nur freilich nicht als Sein aufgefasst, womit ja auch die in sich zurückgehende Tätigkeit eigentlich gar nicht stimmt; da kein Zurückkehren statthaben kann, ohne vorher aus sich herauszugehen, und beides bei einem steten Beharren, In-sich-Bleiben, dem es durchaus entgegengesetzt ist, gar nicht möglich ist. Insofern Fichte im Verfolge seines Systems auch gegen den Begriff der Substanz gestritten hat, muss man überhaupt annehmen, dass er in seinem ersten Anfange sich über jenen Satz selbst *missverstanden* und deshalb den Realismus nicht beseitigt habe.“ –

Dass aber das ursprüngliche Leben des Ich im Entgegensetzen beruhe, sucht Schlegel uns in längerer Darlegung zu verdeutlichen (S. 19 ff.), wobei er besonders die Schwierigkeit zu heben sucht, dass das dem Ich Entgegenstehende doch nur in seinem eigenen Begriffe zu suchen sei, – wie wir das Ansich 1 als die ursprünglich im Begriff des S1 liegende *Gegenständlichkeit* desselben bezeichneten:

„Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie begründet. Hier in diesem Punkte greifen alle Stadien der Philosophie zusammen. Unser Ich philosophisch betrachtet, enthält also eine Beziehung auf ein Ur-Ich und ein Gegen-Ich.“

Wenn Fichte seinem vornehm klingenden ersten Grundsatz alle Inhalt zu implizieren suchte, darüber aber die weiterführende lebendige Form vergass, so dass das übrige System ohne innere Verbindung an jenen Grundsatz nur angefügt werden konnte, so erinnert Schlegel richtig, dass gerade diese lebendige Form, aus der dann aller Inhalt resultieren müsse, die Hauptbedingung des Prinzips sei. S. 400:

„Nicht mit einem Grundsatz als Kern des Cometen mit langem Schweif und Dunst, wie bei Fichte, soll die Philosophie anfangen, sondern mit einem Minimum, *das aber in steter Progression sich selbst verstärkt.*“ –

Fragen wir nun, nachdem wir dieser Schlegelschen Kritik in allen Punkten haben beistimmen müssen, nach seinen eigenen positiven Gedanken über die Einheit des unendlichen und empirischen Ich, so finden wir wenig Genügendes. Zahlreich sind hierüber die mehr bildlichen Ausführungen, aus denen man nichts Bestimmtes herauslesen kann, vgl. u. a. Bd. 2. S. 429 f. Wo er sich aber begrifflich darüber auslässt, ist seine Darstellung ungenügend. Wir sahen, dass er in sein Prinzip des absoluten [103] Ich das Leben oder auch das Werden hineinlegte; so richtig dieser Begriff des Werdens auch war, um die Verbindung zwischen Prinzip und System zu geben, so falsch wird er, wenn man ihn gleichsam als Zauberformel anwenden will, mittels derer sich unmittelbar alle Probleme lösen sollen. Führen wir einige Hauptstellen an, in denen er das Werden zu einer Vereinigung des Endlichen und Unendlichen gebraucht. Bd. I. S. 109 ff.; Bd. 2. S. 16:

„Um nun diese Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühl der Beschränktheit im Leben zu vereinigen, muss man den Begriff des

Werdens zu Hilfe nehmen. Bloss hierdurch wird es möglich; gibt es kein Sein, sondern nur Werden, so ist das Endliche, wenn auch extensive begrenzt, doch intensive durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich. Ein werdendes Endliche, worin gar kein Sein, ist durchaus beweglich und veränderlich, also durch seine intensive Tätigkeit und Mannigfaltigkeit unendlich.“ –

Damit lässt sich nichts machen; wir haben hier nicht das Werden des Ich = Ich, welches sich selbst ein Anderes werdend im Gegensatze seiner Unendlichkeit und Endlichkeit den Trieb seiner Entwicklung hat, sondern der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen ist nach dieser Schlegelschen Darstellung eigentlich ertötet (vgl. ebdsbst):

„Ein werdendes Unendliches ist gleichsam ein Unendliches, das noch nicht fertig und insofern endlich ist;“ –

es ist also eins und dasselbe, nur nach zwei Beziehungen hin betrachtet: man nennt es unendlich, wenn man das zukünftige Ziel, endlich, wenn man die beschränkte Gegenwart ins Auge fasst. Es ist bei dieser Vereinerleiung der hohe spekulative Inhalt zur gewöhnlichsten Trivialität herabgesunken. – Wie wenig Schlegel geneigt war, seinem Werden die spekulative Bedeutung zu geben, die er doch Fichte gegenüber selbst gefordert hatte, die Bedeutung, dass das Unendliche sich selbst gegenständlich, selbst zum Endlichen wird, zeigt der Umstand, dass er unbedenklich die Vorstellung eines intuitiven Verstandes (vgl. oben S. 44) als auf sein unendliches Ich anwendbar akzeptiert, – die Vorstellung, dass das unendliche Ich nie durch Gegenständlichkeit bedingt werden könne, sondern ihm die Gegenständlichkeit als eine in jedem Augenblicke durch die Produktivität seines Gedankens geschaffene existire. Bd. I. S. 56:

„Daher ist es ganz richtig, wenn man nach dem herrschenden Sprachgebrauch der Gottheit zwar schaffende Gedanken, d. h. solche, die ihren Gegenstand selber erzeugen, aber keine Vor-[104]stellungen, die noch eines Gegenstandes ausser sich bedürfen, beilegt.“ –

Bei der geringen Bedeutung, welche die Schlegelschen Gedanken für die spekulative Förderung unserer Frage, die Einheit des absoluten und empirischen Ich, haben, können wir die weiteren Einzelheiten übergehen; als letztes Beispiel der schlagenden Präcision seiner Kritik und der

Mattigkeit seiner eigenen Ausführung, erwähnen wir einmal, was er über Kants transcendente Begriffe sagt Bd. 2. S. 417:

„Die transcendentalen Begriffe behandelt Kant, wie homerische Gäste; erst lange nach dem Empfang werden sie gefragt, wer sie sind“ –

dann aber die Art, wie er selbst die Begriffe herleitet aus der Idee der Unendlichkeit, in der wir eins waren mit dem Absoluten. (B. 1. S. 74 ff.). –

Die Schlegelsche Philosophie ist voll von grossen Gedanken, Geistesblitzen, von denen jedoch das System nicht durchdrungen wird, da es sich grossenteils in der Plattheit gewöhnlicher Vorstellungen befindet; mit grosser Schärfe erkennt er die Widersprüche und Inkonsistenzen seiner Vorgänger, aber er ist nicht im Stande, sie zu lösen; die spekulative Einheit Entgegengesetzter (vgl. u. a. *Charact. u. Krit.* I, 45) mag das begeisternde Prinzip seiner Philosophie sein, aber es fehlt die wissenschaftliche Methode, welche allein dies Prinzip dem Zeitbewusstsein und – ihm selbst hätte klar machen können. –

Gehen wir über zu *Schleiermacher*, so finden wir seine zu Anfang dieses Capitels bezeichnete Stellung am reinsten in seinen zwei Jugendschriften, den „Reden über Religion“ und „Monologen.“ Beide können, was systematische Form betrifft, mit seinen späteren Schriften keinen Vergleich aushalten; in philosophischer Kraft aber und wirklich spekulativem Tiefsinn stehen sie obenan; die Modifikationen, denen er später seinen philosophischen Standpunkt unterwirft, sind keine Vertiefungen desselben, keine Bereicherungen der philosophischen Wissenschaft. *Reden ü. Rel.* 6te Aufl. S. 4 :

„Ihr wisst, dass die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr grosses Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Tätigkeiten zusammenzuschmelzen und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. Diese ganze körperliche Welt ... erscheint als ein ewig fort-[105]gesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte. ... Die menschliche Seele hat ihr Bestehen vorzüglich in zwei entgegengesetzten Trieben. Zufolge des einen nämlich strebt sie, sich als ein Besonderes hinzustellen, und somit erweiternd nicht minder als erhaltend, was sie umgibt an sich zu ziehen, es in ihr Leben zu verstricken und in ihr

eigenes Wesen einsaugend aufzulösen. Der andere hingegen ist die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüber zu stehen; die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Grösseren aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen.“ –

Das sind also die beiden von uns schon oben charakterisierten Weisen unseres Ich: einmal sich als ein besonderes, also im Gegensatz gegen das Nicht-Ich hinzustellen, dann aber in sein Prinzip, das absolute Ich zu versinken und demnach den Gegensatz gegen das Nicht-Ich verschwinden zu lassen. Man hat gemeint, dass Schl. mit Angabe dieser zwei entgegengesetzten Triebe zugleich die Differenz bezeichne, die zwischen seinen beiden Schriften, den Reden und den Monologen herrscht; dass in jenen die religiöse Wahrheit des Sichhingebens an das Absolute, in diesen aber die sittliche Wahrheit des sich in seiner Besonderung Behauptens gelehrt werde. Das ist nur in so weit richtig, als in diesen Schriften der eine oder andere *Charakter* vorherrscht. In eben jener Stelle nennen die Reden ü. Rel. jene beiden Tätigkeiten

„nur durch einander bestehende und unzertrennliche Zwillingsgestalten;“

ebenso geht aus vielen andern Stellen hervor, dass auch hier das Recht der eigentümlichen Besonderung nicht übersehen wird. In den Monologen dagegen gilt, wie wir sehen werden, die Eigenthümlichkeit nicht als solche, die sich von dem Erfassen des Allgemeinen zurückhalte, sondern als die, welche auf jenem Erfassen erwächst, es also voraussetzt. – Diese beiden Bestrebungen also des sich im Gegensatze gegen das Nicht-Ich Besonderns und des sich Hingebens an das allgemeine Ichvermögen in einseitiger Einzelheit genommen nicht die Wahrheit zu erfassen. S. 5 f.:

„Jenes aneignende Bestreben (das Bestreben, sich zu besondern) von dem entgegenstehenden zu wenig durchdrungen, gewinnt die Gestalt unersättlicher Sinnlichkeit ... so dass diese ... nie über die Wahrnehmungen des Einzelnen hinausgelangen, das Gemeinschaftliche und ganze Sein und Wesen der Menschheit weder zu empfinden, noch zu erkennen vermögen. Jenen anderen hingegen, welche von dem entgegenstehenden [106] Triebe zu gewaltig ergriffen und der zusammenhaltenden Macht entbehrend selbst keine eigenthümlich bestimmte Bildung gewinnen können, muss deshalb auch das wahre Leben der Welt ebenso verborgen bleiben, wie ihnen

nicht verliehen ist, bildend hinein zu wirken und etwas eigenthümlich darin zu gestalten.“ –

Wie also die Wahrheit nicht in der einen oder der andern dieser beiden Richtungen liegt, so liegt sie aber auch nicht in einer toten Neutralisierung derselben:

„Freilich sind solche nicht selten, in denen beide Richtungen zu einem reizlosen Gleichgewicht abgestumpft sind, aber diese stehen in Wahrheit niedriger, als beide ... Ständen Alle auf diesem Punkte, so wären alle vom rechten Leben und vom Schauen der Wahrheit geschieden, der höhere Geist wäre von der Welt gewichen und der Wille der Gottheit gänzlich verfehlt. Denn in die Geheimnisse einer so getrennten oder einer so zur Ruhe gebrachten Mischung dringt kaum der tiefere Seher.“

Nur der vermag die Wahrheit zu erringen, welcher jene beiden Richtungen in innigster Durchdringung, in organischer Einheit in sich verbindet. Diese Vereinigung, in der also das einzelne Ich, ohne seine Besonderheit, seinen Gegensatz gegen Anderes aufzugeben, dennoch mit dem absoluten Ich eins werden kann, wird hier von Schl. nicht in wissenschaftlich eingehender Erörterung, sondern einleitungsweise in poetisch geschmückter Darstellung als Tatsache hingestellt:

„Darum sendet die Gottheit zu allen Zeiten hier und da einige, in denen sich beides auf eine fruchtbarere Weise durchdringt. ... Solche beweisen sich durch ihr blosses Dasein als Gesandte Gottes und als Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit.“ –

Suchen wir den Sinn einer solchen Tatsache der Vereinigung jener Richtungen auf die Besonderung und auf die Absolutheit hin, wie sie Schl. gefasst, zu begreifen; es ist eben nur unser Problem der Vereinigung des Fichteschen Ich = Ich mit dem endlichen Ich des übrigen Systems. Schl's Absolutes oder Gott, welcher sich mit unserer Besonderheit vereinen soll, ist die höchste Einheit des Ich = Ich, die nur durch ihre Gegensatzlosigkeit sich vom endlichen Ich unterscheidet. Reden S. 111:

„Ist Gott nicht die einzige und höchste Einheit? Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles Einzelne verschwindet? Und wenn ihr die

Welt als ein Ganzes und eine Allheit setzt, könnt ihr dies anders, als in Gott?“

Dasselbe sagt er, wenn er das Verhältnis [107] zu Allem, was nicht zu unserm Ich gehört, als Notwendigkeit, die ungestörte Einheit des Ich aber mit sich selbst als Freiheit bezeichnet, in der ihm das Licht der Gottheit aufgehe. Monol. neuste Ausg. S. 15 f.:

„Ja Du bist überall das erste, heilige Freiheit, Du wohnst in mir, in Allen, Notwendigkeit ist ausser uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoss der Freiheit, der ihr Dasein verkündet. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen; was notwendig ist, ist nicht mein Tun. ... Wenn ich in mich zurückgeh', um sie (die Freiheit) anzuschauen“

(d. i. wenn ich von dem mich unter die Notwendigkeit zwingenden Gegensatz zum Nicht-Ich absehe),

„so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit und frei von der Notwendigkeit Schranken; es weicht jedes drückende Gefühl der Knechtschaft, es wird der Geist sein schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf und scheucht die Uebel weit zurück.“ –

So ist also in Fichtescher Weise das einzelne Ich nur durch seinen Gegensatz gegen das Nicht-Ich vom Absoluten getrennt; und ebensowenig wie die vorher besprochenen Philosophen sucht Schl. diesen Gegensatz als einen absolut festen hinzustellen. Monol. S. 13:

„Deutet nicht des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine grosse Vermählung mit Allem, was leibähnlich ist? Erfasse ich nicht mit meiner Sinne Kraft die Aussenwelt? Trage ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir, und erkenne ich sie nicht so nur als den hellen Spiegel meines Innern?“

Monol. S. 5:

„Auch die äussere Welt mit ihren ewigen Gesetzen, wie mit ihren flüchtigsten Erscheinungen strahlt in tausend zarten und erhabenen Bildern gleich einem Zauberspiegel unseres Wesens Höchstes und Innerstes auf uns zurück.“

Reden S. 168:

„Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, Alles ausser ihm ist nur ein Anderes in ihm, Alles ist der Widerschein seines Geistes, sowie sein Geist der Abdruck von Allem ist; er darf sich suchen in diesem Widerschein, ohne sich zu verlieren oder aus sich herauszugehen, er kann sich nie erschöpfen im Anschauen seiner selbst, denn Alles liegt in ihm.“ –

So ist der Gegensatz gegen das Nicht-Ich kein fester; ihn aber mit Novalis als einen nur illusorischen hinzustellen, liegt Schl. fern. Das Endliche soll sich nicht vernichten, seinen Begriff nicht aufgeben, um zum Unendlichen zu gelangen, der Gegensatz soll nur seine trennende Kraft verlieren, *sich nicht zur Einerleiheit aufleben, sondern zum harmonischen Einklang seiner* [108] *Glieder ausbilden.* Monol. S. 12:

„Und so ist freilich das Leben nur eine flüchtige Harmonie, aus der Berührung des Vergänglichen und des Ewigen entsprungen; aber der Mensch ist gleich der kunstreichen Stimme, aus der jene Harmonie hervorgeht.“

Sich in dieser Weise als Endliches mit dem Unendlichen zu verbinden, ist Religion. Fragen wir nun, wie diese harmonische Verbindung des Endlichen und Unendlichen, dieser Inhalt der Schleiermacherschen Religiosität zu begreifen sei, so haben wir allerdings auch hier die Jacobische Antwort: sie ist gar nicht zu begreifen, wir können sie durch keine Vermittelungen des Denkens erfassen, sondern sind uns ihrer nur unmittelbar bewusst, sie ist im Gefühl. Reden S. 42:

„Der Religion ist die Betrachtung wesentlich ... aber diese Betrachtung geht nicht, wie euer Wissen um die Natur, auf das Wesen eines Endlichen im Zusammenhang mit und im Gegensatz gegen das andere Endliche ... sondern die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses Suchen und Finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion.“ –

Nur sich hinzugeben, sich bewegen zu lassen von der göttlichen Einheit: das ist Religion; wo das Begreifen anfängt, hört die Religion auf. Reden S. 57:

„In diesen Einwirkungen (des Universums) und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion; was aber hierüber hinaus will und etwa tiefer eindringen in die Natur und Substanz der Dinge, ist nicht mehr Religion, sondern will irgendwie Wissenschaft werden.“

(Vgl. auch S. 58.) Ja selbst die Punkte, in denen sich Religion und Wissenschaft zu berühren scheinen; die Stellen, an denen auch diese vom Absoluten, von Gott redet, bieten keine Vereinigung; die Einheit der Objekte der Wissenschaft und Religion findet nur dem Namen nach statt. Reden S. 42:

„Ich will euch sogar mit klaren Worten dollmetschen ... dass, wenn ihr Gott an die Spitze eurer Wissenschaft stellt, als den Grund alles Erkennens oder auch alles Erkannten zugleich, sie [109] dieses zwar loben und ehren, dies aber nicht dasselbige ist, wie ihre Art, Gott zu haben und um ihn zu wissen.“ –

Dennoch will Schl. weiter gehen, als Jacobi; das Gefühl, in dem wir als Endliches mit dem Unendlichen eins sind, soll nicht vereinzelt dastehen, nicht in absoluter Unmittelbarkeit die Vermittlung jedes Verhältnisses, jedes Zusammenhangs fliehen, sondern die religiösen Gefühle sollen einmal unter einander einen durchgehenden systematischen Zusammenhang bilden; dann aber sollen sie auch in gewisser Einheit stehen mit den übrigen Weisen unseres Bewusstseins, mit seiner Anschauung (worunter er beständig die reflektierte versteht), mit seinen Handlungen. In ersterer Beziehung lesen wir Reden S. 59:

„Hieraus könnt ihr auch zugleich sehen, wie die Frage zu behandeln ist, ob die Religion ein System sei oder nicht. ... Meint ihr nämlich damit, ob sie sich nach einem innern notwendigen Zusammenhang gestaltet, so dass die Art, wie der eine so, der andere anders in religiösem Sinne bewegt wird, ein Ganzes in sich ausmacht und nicht etwa zufällig in einem Jeden jetzt dieses, jetzt etwas anderes durch

denselben Gegenstand erregt wird: meint ihr dies, so ist sie gewiss ein System.“

Die ursprüngliche Einheit des Gefühls mit der Anschauung beschreibt Schl. sehr poetisch S. 48:

„Versucht mit mir hinabzusteigen in das innerste Heiligthum des Lebens. Dort allein findet ihr das ursprüngliche Verhältnis des Gefühls und der Anschauung, woraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist. Aber an euch selber muss ich euch verweisen, an das Auffassen eines lebendigen Moments. Ihr müsst es verstehen, euci selbst gleichsam vor eurem Bewusstsein zu belauschen, oder wenigstens diesen Zustand für euch aus jenem wiederherstellen. ... Ergreift euch dabei, wie ihr ein Bild von irgend einem Gegenstand zeichnet, ob ihr nicht noch damit verbunden findet ein Erregt- und Bestimmtheit eurer selbst gleichsam durch den Gegenstand, welches eben euer Dasein zu einem besondern Moment bildet. Je bestimmter euer Bild sich auszeichnet, je mehr ihr auf diese Weise der Gegenstand werdet, um desto mehr verliert ihr euch selbst. Aber eben weil ihr das Übergewicht von jenem und das Zurücktreten von diesem in seinem Werden verfolgen könnt, müssen nicht jenes und dieses eins und gleich gewesen sein in dem erstem ursprünglichen Moment, der euch entgangen ist. ... Wenn ich ihn (diesen Moment) wenigstens vergleichen dürfte, da ich ihn nicht beschreiben kann, so [110] würde ich sagen, er sei flüchtig und durchsichtig wie jener Duft, den der Tau Blüten und Früchten anhaucht, er sei schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuss, und heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung. Auch ist er wohl nicht nur wie dieses, sondern man kann sagen: dies Alles selbst, denn er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare über allen Irrtum und Missverständnis hinaus heilige Vermählung des Universum mit der Fleisch gewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung.“

-

Aber was Schl. uns durch diesen doppelten Zusammenhang der religiösen Gefühle, den Zusammenhang unter einander und mit den reflektierten Weihen des Bewusstseins gegeben, nimmt er uns durch hinzugefügte Bestimmungen, durch welche er den darin enthaltenen Fortschritt ertötet. Mit grosser Ängstlichkeit sucht er (in der Fortsetzung obiger Stelle S. 61) Alles, was in jenen den Gefühlen immanenten

Zusammenhänge als ein *allgemein Notwendiges* und daher Begreifbares erscheinen könnte, zu beseitigen, auch jener Zusammenhang soll dann doch wieder kein Gegenstand des begreifenden Verstandes, sondern nur des unmittelbaren Gefühls sein, und ebenso in Bezug auf die Einheit des Gefühls und der Anschauung lesen wir S. 47:

„Wenn der Mensch nicht in der *unmittelbaren Einheit* der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm.“

Aber gerade die Verbindung jener unmittelbaren Einheit mit dieser abgeleiteten fehlt bei Schl., denn es (S. 51):

„löst sich das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein auf, sobald das Bewusstsein wird.“

Also auch hier soll nicht eigentlich die Rede sein von der Einheit des unmittelbaren Gefühls mit der Reflexion, sondern nur mit dem was der vermittelten Reflexion als ihr selbst unmittelbares Prinzip zu Grunde liegt. Damit ist aber auf die eigentliche Frage gar nicht eingegangen; dieselbe Schwierigkeit bietet sich dann in der Verbindung des mit jenem Gefühl geeinten Prinzips der Reflexion und der wirklichen Reflexion, der reflektierten Anschauung. Diese Verbindung des Unmittelbaren und des Vermittelten fehlt sonach gänzlich; einsam steht jenes an der Spitze und dies vermag sich nur durch einen unbegriffenen Abfall aus ihm zu erzeugen. Über die Unfruchtbarkeit der unmittelbaren religiösen Gefühle für die reflektierten Weisen des Bewusst-[111]seins tröstet sich Schl. damit, dass, obgleich die „Blüten“ dieser Gefühle so bald „abfallen“ (d. i. nutzlos ersterben) doch immer neue derartige Gefühle den erstorbenen folgen – freilich mit derselben Nutzlosigkeit für Alles, was ausser diesen Gefühlen liegt. Die Religion ist zu suchen da, (S. 75):

„wo vorzüglich als Gefühle die lebendigen Beziehungen des Menschen mit der Welt sich gestalten, und dass dieses die schönen und duftreichen Blüten der Religion sind, welche zwar, wie sie sich nach jener verborgenen Handlung geöffnet haben, auch bald wieder abfallen, deren aber das göttliche Gewächs aus der Fülle des Lebens immer neue hervortreibt, ein paradiesisches Klima um sich her erschaffend, in welchem kein dürrtiger Wechsel die Entwicklung stört,

noch eine rauhe Umgebung den zarteren Lichtern und dem feinen Gewebe der Blumen schadet.“ –

Ausdrücklich wird jeder Übergang, der vom Reich der Gefühle zu dem der reflektierten Tat in begrifflicher Weise leiden könnte, abgewehrt, die Verbindung beider Reiche soll nur ganz unmittelbar sein, sie sollen nur zusammen in *einem* Subjekte sein, nebeneinander liegen, ohne im Uebrigen etwas mit einander zu tun zu haben. S. 70:

„Dieses (das Handeln) bildet seine Reihe für sich, und jene (die Religion) auch als zwei verschiedene Functionen eines und desselben Lebens.“

Ja so sehr ist jene Verbindung dem Erkennen unzugänglich, dass dem Verstande ihr Verhältnis fast nur als ein feindliches, sich abstossendes erscheinen kann (vgl. die Fortsetzung d. ang. St.). –

So finden wir uns überall da, wo wir hoffen konnten, eine wissenschaftliche Vereinigung des Ich = Ich mit dem empirischen Ich, des Unendlichen mit dem Endlichen zu finden, getäuscht; es ist eine „Täuschung das Unendliche ausserhalb des Endlichen zu suchen“ (S. 150), aber den Grund, warum dies eine Täuschung sei, weist uns Schl. nicht anders nach, als dass im unmittelbaren Gefühle, welches sich vor der Wissenschaft nicht zu rechtfertigen brauche, die Einheit des Endlichen und Unendlichen gegeben sei. Gehen wir darum mit Verzichtleistung auf begriffliche Erörterung dieser Einheit in seine nur auf das unmittelbare Gefühl blickenden Darlegungen ein, so gestaltet sich ihm die wahre Einheit mit dem absoluten so, *dass sich der einzelne Mensch zuerst in Gott versenke, da mit sich dann Gott versenken möge in ihm*. Der Einzelne muss seine nichtige, tierische Besonderheit daran geben an das Absolute, um sie als eine das [112] Absolute in sich befassende *Eigentümlichkeit* wieder zu erhalten. Es gibt keine natürliche Besonderheit, die sich nicht zur Eigenthümlichkeit verklären könnte; wer aber nicht gelernt hat (Monol. S. 26)

„die Menschheit in sich selbst zu betrachten und wenn man sie einmal gefunden, nie den Blick von ihr zu verwenden;“

wer da nicht (S. 30), die unwürdige Einzelheit des sinnlichen, tierischen Lebens verschmähend das Bewusstsein der allgemeinen

Menschheit gewinnt,“ der vermag seine Besonderheit nur in wenigen schnell vorübergehenden Momenten zur berechtigten Eigenthümlichkeit zu erheben Reden S. 89:

„In dem Leben eines Jeden gibt es irgend einen Moment, wie der Silberblick unedlerer Metalle, wo er, sei es durch die innige Annäherung eines höheren Wesens, oder durch irgend einen elektrischen Schlag, gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann. Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung, und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück.“ –

So ist also die Versenkung in das Absolute die notwendige Voraussetzung für die Wahrheit einer besondern Handlung, eines besondern Lebens; ohne jene im religiösen Gefühl stattfindende Versenkung bleibt selbst die beste Besonderung wertlos, weil die Harmonie des menschlichen Wesens dadurch zu Grunde geht; nur so (Reden S. 103), stellt der Mensch das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her, welche unwiederbringlich verloren ging, wenn er sich, ohne zugleich Religion zu haben, irgend einer einzelnen Richtung, und wäre es die schönste und herrlichste, überlässt.“ –

Wenn aber der Mensch diese erste Pflicht, seine Besonderheit an die Einheit mit dem Ganzen daran zu geben, erfüllt hat; wenn ihm „alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen ... nur als festgehaltene Momente“ erscheinen des „eigenen Lebens“; wenn er darnach nichts ist als „ein Compendium der Menschheit“; wenn ebenso „die ganze menschliche Natur“ in allen ihren Darstellungen nichts ist als sein „eignes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen auch kleinsten und vorübergehendsten Veränderungen gleichsam verewigten Ich“ (S. 94): – dann tritt ebenso die zweite Forderung ein, nicht in der Versenkung der Besonderheit in die allgemeine Einheit zu beharren, sondern jene Besonderheit verklärt zurückzunehmen. So sagt Schl. von sich selbst Monol. 29:

„Lang genügte es auch mir nur die Vernunft gefunden zu haben; [113] und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste verehrend glaubte ich, es gäbe nur Ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein, und nur wiefern doch

Jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich Eines von dem Andern.“ –

Von dieser blossen Versenkung in das Allgemeine erstarkte er dann zu der in ihrer Einzelheit berechtigten Eigentümlichkeit:

„So ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt; so ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und Alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend verschiedenes aus ihrem Schoosse hervorgehen kann. Mich hat vorzüglich dieser Gedanke emporgehoben ... ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll.“ –

Wer sich zu solcher „Eigentümlichkeit“ erhoben hat, ist bei der Intensivität seines durch die Hingabe an das Absolute selbst absolut gewordenen Selbstgefühls über den Gegensatz gegen das Nicht-Ich und über die wechselnden Verhältnisse zu demselben erhaben; ihn „kümmerts nicht, glücklich sein“, da er das Absolute im Busen trägt, und alles Nicht-Ich hat ihm nur den Zweck, die Eigenthümlichkeit seines Ich immer mehr zu befestigen. Monol. S. 85:

„Ich weiss wie fern mein Wesen schon fest in seiner Eigenthümlichkeit gebildet und abgeschlossen ist; durch gleichförmiges Handeln nach allen Seiten mit der ganzen Einheit und Fülle meiner Kraft werde ich mir dieses erhalten. Wie sollt' ich nicht des Neuen und Mannichfaltigen mich erfreuen, wodurch sich neu und immer anders die Wahrheit meines Bewusstseins mir bestätigt?“ –

So hat das Nicht-Ich, da es nur zur Stärkung der Eigentümlichkeit dient, seinen Gegensatz gegen das Ich verloren und jene Harmonie des Endlichen und Unendlichen (vgl. d. a. St. Monol. S. 12) ist bei diesem steten Einklange des Ich und seines Andern hergestellt. Und wenn ihm noch vorher (s. d. a. St. Monol. S. 16) das Licht der Gottheit nur dann aufging, wenn er vom Gegensatz gegen das Nicht-Ich in sein innerstes Selbst zurückkehrte; wenn er nur durch diese Abstraktion die Unendlichkeit, die Freiheit des Beisichseins genoss, während im Verhältnis zum Aeussern die Knechtschaft durch Anderes, die Notwendigkeit herrschte, so ist jetzt, da

der Gegensatz gegen das Nicht-Ich der Harmonie mit demselben gewichen ist, auch in dies Verhältnis zum Andern die Freiheit des [114] Beisichseins eingekehrt. Das Ich ist nicht auf den Zufall oder die blinde Notwendigkeit angewiesen, wie viel und welcher Gestalt das Nicht-Ich sein solle, mit dem es harmonire, sondern es ist über diesen Zufall erhaben, da es die Mangelhaftigkeit der Wirklichkeit aus sich selbst zu ergänzen versteht – durch seine Phantasie, welche ihm, immer neue Verhältnisse und neue Objekte schaffend, die unendliche Fülle des Nicht-Ich zur harmonischen Durchdringung zuführt. Monol. S. 92 :

„O wüssten doch die Menschen diese Götterkraft der Phantasie zu brauchen, sie, die allein den Geist ins Freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt, sie ohne die der Menschen Kreis nur ängstlich eng sich schliesst! Wie vieles berührt denn Jeden im kurzen Lauf des Lebens? Von wie viel Seiten müsste der Mensch nicht unbestimmt und ungebildet bleiben, wenn nur auf das Wenige, was ihn von aussen wirklich anstösst, sein inneres Handeln ginge? ... Was so Jene (die in der Sittlichkeit Sinnlichen) niemals sich erwünschen können, gewinne ich durch das innere Leben der Phantasie. Sie ersetzt mir, was der Wirklichkeit gebricht; jedes Verhältnis, worin ich einen Andern erblicke, mache ich mir durch sie zum eigenen; es bewegt sich innerlich der Geist, gestaltet es seiner Natur gemäss und bildet es, wie er handeln würde, mit sicherem Gefühle vor. So nehm' ich wie bisher auch ferner kraft dieses innern Handelns von der ganzen Welt Besitz, und besser nutze ich Alles in stillem Anschauen, als wenn jedes Bild in raschem Wechsel auch äussere Tat begleiten müsste.“ –

Fassen wir das Gesagte zusammen, so sehen wir in der Betonung der durch die Hingabe an das Unendliche erstandenen Eigentümlichkeit, in der Gedoppeltheit des Übergangs zuerst vom endlichen zum absoluten Ich und dann rückwärts von diesem zu jenem die wahre, begriffliche Einheit zweier Momente, die auch nicht nur einseitig, sondern gegenseitig in einander übergehen müssen, angedeutet. Aber auch nur angedeutet; es ist nur dargethan, wie sich diese Einheit, die als ursprüngliches Objekt des *begreifenden Erkennens* aufgefasst werden müsste, in dem unmittelbaren Gefühle ausnimmt; dem Gefühle, welches noch nicht durch das Begreifen zur Objektivität hindurchgedrungen, in seiner unaussprechlichen, unbegreifbaren Subjektivität sich in sich abschliesst. So können wir diese in der elementarsten Form der Subjektivität, im unmittelbaren Gefühle

gegebene Einheit des endlichen Ich mit dem Nicht-Ich und dadurch mit dem absoluten Ich nicht als wirkliche Lösung [115] des Fichteschen Problems der Vereinigung seines Prinzips mit dem Fortgange seines Systems, annehmen, sondern nur als die Forderung, die Entgegengesetzten, deren an sich seiende Einheit man im subjektiven Gefühle für sich besitzt, nun auch in objectiv begrifflicher Darlegung für die Wissenschaft zu versöhnen.

Kapitel 5

Schelling. Hegel.

Es zeigte sich bei allen Anhängern des Fichteschen Subjektivismus das vergebliche Streben, das unendliche Ich mit dem endlichen, den Fichteschen Anfang mit dem Fortgang seines Systems zu versöhnen. Mochte man mit Novalis und Schlegel diese Versöhnung durch Aufopferung des endlichen Ich, seiner Existenz oder seiner Tätigkeit nach, mochte man sie mit Schleiermacher gerade durch Betonung des endlichen individuellen Ich und durch den doppelten Übergang des Endlichen und Unendlichen in einander zu gewinnen versuchen, – das Problem war zu tief, als dass es durch solche, sich nur an das Gefühl oder die Vorstellung wendenden, nicht in die Tiefe des Begriffes dringenden Bemühungen hätte gelöst werden können. Wir haben als Fichteschen Grundmangel die Verkennung seines eigenen Prinzips bezeichnet, vergegenwärtigen wir uns hier die Bedeutung dieser Verkennung in Bezug auf den nunmehr erfolgenden wirklichen Fortschritt. Wir zeigten, dass die Verbindungslosigkeit des zweiten Grundsatzes mit dem ersten die Entwicklung des Prinzips von vorn herein ertötet habe, dass daher die sich durch das Ganze hindurchziehende Bewegung nur der dem eigentlichen Inhalte äusseren Reflexion angehöre. Aber mit der Form ging für Fichte auch der Inhalt verloren. Das Nicht-Ich, welches er sich durch seinen zweiten Grundsatz verschaffte, ersetzte nicht von ferne die wahre Gegenständlichkeit, die er im Ich = Ich zuerst selbst aufgezeigt und dann aufgegeben hatte. Fichte sagt über die Handlung des Entgegensetzens Wissenschl. S. 19 f.:

„Selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewusstseins voraus; und der Gang des in dieser Function handelnden Ich ist eigentlich folgender: A (das schlechthin Gesetzte) = A (dem, worüber reflektiert wird). Diesem A als Objekte der Reflexion wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt – A und von diesem wird geurteilt, dass es auch dem schlechthin gesetzten A entgegengesetzt sei, weil das [116] erstere dem letzteren gleich ist; welche Gleichheit sich auf die Identität des setzenden und des reflektierenden Ich gründet. *Ferner wird vorausgesetzt, dass das in beiden Handlungen handelnde und über beide urteilende Ich das gleiche*

sei. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt sein, so würde – A sein = A. Mithin ist auch der Übergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich. ... Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseins des Setzenden und des Entgegensetzenden. Hinge das Bewusstsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstsein der zweiten zusammen, so wäre das zweite Setzen kein *Gegensetzen*, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein *Gegensetzen*.“ –

Also soweit der zweite Grundsatz eine Tat ausdrückt, die Handlung des *Entgegensetzens*, ist er aus dem ersten Grundsatz abzuleiten, das soll aber heissen: das dem Ich Andere, das Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes, hat keinen Teil daran, die Handlung stammt nur aus dem reinen, zum Nicht-Ich beziehungslosen Ich. Nur die Handlungsart, das *Entgegensetzen* fällt in das dem Ich Andere. Wird aber so das Prinzip jeder Handlung in das reine, der Gegenständlichkeit entbehrende Ich gelegt, so kann das die Handlung als Handlung nicht bedingende tote Andere allerdings auf eine begriffliche Gleichberechtigung mit dem Ich nicht Anspruch machen, es sinkt zum vernunftlosen Nicht-Ich herab. Der ursprüngliche Sinn des Fichteschen Prinzips erteilte dem Anderen ein höheres Recht. Dort kam der Gegensatz vor in der Gestalt des Setzens und des Seins (oder auch der Form und des Inhalts). Das Ich setzte sein eigenes Sein als sein Anderes, aber ebenso ging dies Andere, dies Sein dem Setzen voran, das Ich setzte sich nur vermöge seines Seins. Es war da ein begriffliches auf einander Hinweisen, es war die Handlung als Handlung durch das Andere bedingt, keine Spur von der späteren Verselbständigung des ersten Gliedes, des abstrakten Subjekts und der Herabdrückung des zweiten, des Objekts. Diesen inhaltlichen Mangel des Fichteschen Systems ergänzt *Schelling*; er erhebt das Andere des Ich zu einer diesem ebenbürtigen Würde. Damit ist die Entwicklung des *Inhalts* der beiden Entgegenstehenden vollendet; unvollendet bleibt noch die *Form ihrer Beziehung* auf einander, wengleich auch hierin ein Fortschritt über Fichte hinaus geschieht. Es bedingt der Umstand, dass *Schelling* die Fichtesche Verkennung des im Prinzip liegenden Inhalts aufgehoben, ein von Fichte abweichendes Verhält- [117]niss zwischen seinem Prinzip und seinem System; es schwindet bei *Schelling* (in seiner dritten Periode, der Periode der absoluten Identität) jede wahre Entwicklung des Systems, da auf jeder sog. Stufe doch die

Wahrheit nur in der ewig gleichen Ruhe der Identität, des Prinzips zu finden ist, während bei Fichte nicht das Ruhem in der bereits vorhandenen, sondern das Ringen nach der zu erstrebenden Wahrheit vorwaltete. Trotz dieses scheinbaren Rückschritts ist dennoch, so gewiss das Aufgeben der Tätigkeit des endlichen Ich philosophischer ist, als die Eitelkeit des Ringens nach einem doch immer totgeborenen Inhalt, – falls einmal die Entwicklung des Ganzen nicht immanent vom Prinzip ausgehen soll, der die Nichtigkeit jener Fichteschen Entwicklung begreifende und darum sie an die entwicklungslose Identität des Prinzips aufgebende Standpunkt Schellings auch der Form nach ein höherer. –

Die Aufweisung des dem Ansich immanenten Lebens, der Gleichberechtigung des Objekts gegenüber dem Subjekt und *die Zusammenfassung beider als Momente unter die Einheit des Prinzips* ist der Höhepunkt des Schellingschen Philosophierens, zu dem er erst in allmählicher Entwicklung gelangte. Der erste Fortschritt über Fichte hinaus (den er besonders in seinen „Ideen zur Philosophie der Natur“, dann auch in seiner „Weltseele“ niederlegte), bestand darin, dem Anderen das Ich, dem verachteten Reiche der Objektivität eigenes Leben zu vindicieren. Der Zusammenfassung des Ansich mit dem Ich nähert er sich in der folgenden Periode, ohne sie noch zu erreichen, in der Periode des Parallelismus der Natur und des Geistigen. Die beiden Gegensätze des Subjekts und Objekts weisen in seinem „Transcendentalen Idealismus“ und seinem „Ersten Entwurf der Naturphilosophie“ auf einander hin, fordern sich gegenseitig, ohne dass sie doch beide als Momente *einer* Identität erkannt wären. Hierzu gelangt er erst in seiner dritten Periode, der Identitätsphilosophie. –

Erinnern wir uns an die Bedeutung, welche in Bezug auf dieselbe Frage, die Frage nach der für sich seienden Selbständigkeit der Objekte die Betrachtung des Organismus bei Kant gehabt, so werden wir die Schellingsche Vorliebe für diese Betrachtung verstehen. Das Organische kann nicht durch die äusserlichen Kategorien von Ursache und Wirkung erklärt werden, sondern muss als ein Selbständiges, muss, da es für sich ist, aus sich selbst begriffen werden. Ideen z. e. Ph. d. Nat. 2te Aufl. S. 42:

„Sobald wir ins Gebiet der organischen Natur übertreten, hört für uns alle mechanische Ver-[118]knüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Dasein ist von keinem andern Dasein abhängig. ... Jedes organische Produkt trägt

den Grund seines Daseins in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Teil konnte entstehen, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze besteht nur in der Wechselwirkung der Teile. In jedem andern Objekt sind die Teile willkürlich, sie sind nur da, insofern ich Teile. Im organisierten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zutun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältnis ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde; denn wo notwendige Beziehung des Ganzen auf Teile und der Teile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisiert sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff ausser ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Dasein ist zweckmässig.“ –

Können wir bei der unorganischen Natur uns mit dem Kantischen subjektiven Prinzipie begnügen, dass wir den Stoff der Anschauung in unsere das Ding selbst nichts angehende Formen kleiden, so ist S. 44

„im organischen Produkt Form und Materie unzertrennlich, diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unserer Willkür ab, sie als Eines oder Vieles zu denken. ... Die Organisation ist nicht bloss Erscheinung, sondern selbst Objekt und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, unteilbares Objekt.“ –

Sehr viel Gewicht legt Schelling auf diese seine Behauptung, dass die Einheit des Organischen keine bloss subjektive, vom Subjekt ins Objekt hineingelegte sei, – auf die Behauptung der objektiven Einheit der Materie und der Form. S. 46 f.:

„Gleichwohl seid ihr nicht minder genötigt, einzuräumen, dass die Zweckmässigkeit der Naturproducte in ihnen selbst wohnt, dass sie objektiv und real, dass sie also nicht zu euren willkürlichen, sondern zu euren notwendigen Vorstellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterscheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und notwendig ist. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt sind, in Eine Zahl zusammen fasst, handelt ihr völlig frei, die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euren Gedanken auf sie über, in den Dingen selbst liegt kein Grund, der euch nötigte, sie als Eines zu denken. Dass ihr aber jede Pflanze als ein [119] Individuum denkt, in

welchem Alles zu Einen Zweck zusammenstimmt, davon müsst ihr den Grund in dem Ding ausser euch suchen; ihr fühlt euch in euerm Urteil gezwungen, ihr müsst also ein räumen, dass die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloss logisch (in euern Gedanken), sondern real (ausser euch wirklich) ist. ... Zwar gibt es Philosophen, die für alle diese Fragen Eine Universalantwort haben, die sie bei jeder Gelegenheit wiederholen: was an den Dingen Form ist, sagen sie, tragen wir erst auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt? was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie überträgt? Oder was die Form ist ohne die Dinge, auf welche ihr sie überträgt? Ihr müsst aber zugeben, dass hier wenigstens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt schlechterdings unzertrennlich ist.“

S. 50:

„Ihr zerstört alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmässigkeit von Aussen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen lasst.“ –

So ist, nachdem alle Gründe gegen die objektive Zweckmässigkeit in der Natur widerlegt sind, die Folgerung S. 63:

„Wir wollen, nicht dass die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig ... zusammentreffe, sondern dass sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und dass sie nur insofern Natur sei und Natur heisse, als sie dies tut. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.“ –

Nachdem Schelling das eigene Leben des dem Ich. Anderen dargetan, teilt sich ihm in richtiger Konsequenz die *eine* philosophische Wissenschaft in zwei Grundwissenschaften:

„Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt“ (System d. Transc. Ideal. 1. Aufl. S. 2.) – Aufgabe der Naturphilosophie; oder (S. 5 „das Subjektive wird zum Ersten gemacht und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt“ – Aufgabe des transcendentalen Idealismus. –

Sehen wir die Natur an als nicht durch das Subjekt bedingt, sondern als für sich seiend, unbedingt, so dürfen wir sie nicht als ruhendes Objekt,

totes Sein auffassen, sondern müssen ihr das Prinzip alles Fürsichseins, lebendige Tätigkeit zuschreiben. Erster Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 5:

„Die Natur soll als unbedingt angesehen werden. Nun ist aber nach allgemeiner Übereinstimmung die Natur selbst nichts Anderes, als der Inbegriff alles Seins; es wäre da-[120]her unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriff des Seins selbst die verborgene Spur der Freiheit entdeckbar wäre. Darum behaupten wir, Alles Einzelne in der Natur sei nur eine Form des Seins selbst, das Sein selbst aber = absoluter Tätigkeit.“ –

Nun besitzen wir von dieser absoluten Tätigkeit der Natur zwar eine ursprüngliche Anschauung (S. 7), zum Bewusstsein kommt diese aber nur durch äussere empirische Darstellung; der empirische Begriff aber jener absoluten Tätigkeit ist (S. 9) der Begriff einer Tätigkeit, die ins Unendliche fort gehemmt ist. Diese Hemmung kann, da die Natur ursprünglich nirgends Leiden, sondern nur Tätigkeit ist, nur in ihr selbst gesucht werden (S. 9), und wir müssen somit in der Natur eine ursprüngliche Dualität voraussetzen (S. 10). Was wir Naturobjecte nennen, sind demnach nur die Begrenzungen dieser zwei Tätigkeiten, die Punkte, in denen sie sich gegenseitig hemmen. Und doch sind auch diese keine toten Objekte, keine Produkte, in denen sich die beiden Tätigkeiten zur absoluten Ruhe aufgehoben hätten, sondern diese ihre Ruhe ist bloss scheinbar. S. 12:

„Offenbar ist jedes (endliche) Produkt nur ein scheinbares Produkt, wenn in ihm selbst wieder die Unendlichkeit liegt, d. h. wenn es selbst wieder einer unendlichen Entwicklung fähig ist, denn wenn es zu dieser Entwicklung käme, so würde es überhaupt kein permanentes Dasein haben; jedes Produkt, das jetzt in der Natur fixirt erscheint, würde nur einen Moment existieren, und in continuirlicher Evolution begriffen stets wandelbar nur erscheinend vorüber schwinden. Die oben gegebene Antwort auf die Frage: wie die Natur als schlechthin tätig könne angesehen werden, reducirt sich also jetzt auf folgenden Satz: Die Natur ist schlechthin tätig, wenn in jedem ihrer Produkte der Trieb einer unendlichen Entwicklung liegt.“ –

So sind alle Produkte nur Scheinproducte, es strebt aber die Natur – als organische, unorganische und diese beiden Gebiete in höherer Organisation vereinigende –, ein wahres Produkt darzustellen, ein Produkt, in dem sich die beiden Tätigkeiten wahrhaft in eins setzen. Dies unendliche

Produkt, das einzige Ziel der Naturtätigkeit, kann aber nicht in einem einzelnen Objekte erreicht werden, sondern nur in der Stufenfolge der Organisation, die in ihrer Gesamtheit diesem Einen immer nur werdenden (S. 10; 60) Produkte gleichkommen soll. So lesen wir am Anfange S. 28:

„Man wird daher versucht werden, zu glauben, dass bei allen verschiedenen Gestaltungen, welche es durchwandelte, der schöpferischen, in ihr wirksamen Natur ein ge-[121]meinschaftliches Ideal vorgeschwebt habe, dem das Produkt allmählich sich annähert; die verschiedenen Formen, in die es sich begibt, selbst werden nur als verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen.“ –

und damit übereinstimmend weiterhin S. 234:

„Wenn im Organismus eine Gradation der Kräfte ist ... so wird es in der Natur so viele Stufen der Organisation überhaupt geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener einen Kraft gibt. ... Es ist also eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thieres an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert. ... Statt der Einheit des Produktes also ... haben wir nun eine Einheit der Kraft der Hervorbringung durch die ganze unorganische Natur. Es ist nicht Ein Produkt zwar, aber doch Eine Kraft, die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken. Aber diese Kraft tendiert ursprünglich nur gegen Ein Produkt; die Kraft ist auf verschiedenen Stufen gehemmt, heisst also ebenso viel, als: jenes Eine Produkt ist auf verschiedenen Stufen gehemmt und, was notwendig daraus folgt, dass alle diese auf verschiedenen Stufen gehemmten Produkte nur Einem Produkte gleichgelten.“ –

Das Einzige, worin diese Stufe des Schellingschen Philosophierens sich über den Fichteschen Standpunkt erhebt, ist, wie bemerkt, die Verselbständigung der Natur durch die in sie gelegte ursprüngliche Duplizität. Im Uebrigen aber haben wir hier dasselbe vergebliche Ringen nach wahrhafter Objektivierung, wie wir es oben bei Fichte gesehen; es ist derselbe Grund, aus dem dieselbe Folge hervorgeht. Kam die Fichtesche Einheit des Ich und Nicht-Ich nie zu Stande, weil ursprünglich durch den

zweiten Grundsatz eine unüberwindliche Dualität gesetzt war, so sind hier die Produkte der Natur aus demselben Grunde nur Scheinproducte. Kein Objekt hat dem Begriffe der Natur gegenüber Wahrheit, diese arbeitet deshalb beständig an der Zerstörung des Individuellen, es hat Bestand nur die allgemeine, über den Objekten schwebende und in ihnen nicht zur wahrhaften Realisation kommende Gattung. "Nie kann ein Objekt an getroffen werden, in welchem sich die beiden entgegengesetzten Kräfte versöhnen; nie kann dies Ziel der Natur erreicht werden, und auch der Trost, dass die „Gesammtheit der Organisation“ gleich wäre dem unendlichen Ziel-Produkte, ist hinfällig. Denn ebenso wie die Fichtesche Entwicklung nur eine Scheinentwickelung war, welche [122] die eigentliche Sache, die Lösung des ursprünglichen Gegensatzes gar nicht berührte, so ist auch hier die Annäherung zum Ziele und damit die immanente Entwicklung nur illusorisch. Nicht bezeichnender kann dieser illusorische Charakter der Entwicklung ausgedrückt werden, als Schelling selbst dies tut S. 14:

„Um absolut Entgegengesetzte zu vereinigen, dehnt die productive Einbildungskraft ihr wechselseitiges Aufheben in eine unendliche Reihe aus; durch dieses unendliche Ausdehnen – dieses unendliche Hinausrücken der absoluten Negation kommt allein das Endliche zu Stande.“

Dieser Ausspruch gilt gleichermassen von der Entwicklung in der Natur und von der im Reiche des Subjektiven, welche Schelling uns im transcendentalen Idealismus vorführt. Es ist nur ein „Hinausrücken der absoluten Negation“, wodurch das Einzelne entsteht, wie es bei Fichte nicht eine fortschreitende Lösung, sondern nur ein Hinausschieben des ursprünglichen Widerspruchs war, was die scheinbare Entwicklung seines Systems veranlasste. –

Gehen wir nach diesen prinzipiellen Vorbemerkungen ein auf die Schellingsche Behandlung des Idealismus. Von vorn herein durfte ihm das Prinzip des Idealismus, das Ich = Ich, nicht die Geltung haben, die Fichte dafür beanspruchte, da er den ganzen Idealismus nur als die eine Seite der Philosophie ansah, die eigentliche Darstellung des Lebens, welches dem Andern des Ich zukomme, der Naturphilosophie überwies. Dennoch beschreibt Schelling die Erfordernisse des idealen Prinzips gut in Fichtescher Weise. Transc. Ideal. S. 35:

„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.“

Darum soll das Prinzip nicht in der Ruhe der Identität begriffen werden (zu welcher bewegungslosen Identität das Fichtesche Ich = Ich im Laufe des Systems herabsank), sondern soll, indem es sich auf sich bezieht, sich zugleich auf Anderes beziehen, in seiner Identität eine Synthese enthalten. S. 40: Irgend ein Punkt ist zu finden,

„worin das Identische und Synthetische Eins ist, oder irgend ein Satz, der, indem er identisch, zugleich synthetisch, und indem er synthetisch, zugleich identisch ist.“

Dieser Punkt characterisirt sich dann als der, (S. 43)

„wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eins sind“,

näher als das eine ursprüngliche Duplicität in der Identität ausdrückende (S. 56) Prinzip des Selbstbewusstseins Ich = Ich. Im Ich ist das Setzen und das Gesetzte oder Seiende, das Produciren und das Producirte unter Wahrung ihrer Entgegensetzung identisch. S. 55:

„Diese Identität zwi-[123]schen dem Ich, insofern es das Producirende ist, und dem Ich, als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleichsetzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist.“ –

Schelling macht mit dem in der Selbstvermittlung des Gegensatzes bestehenden Leben seines Prinzips ungleich mehr Ernst, als Fichte, welcher den im Prinzip enthaltenen Gegensatz zwischen Setzen und Sein alsobald vergessend eine absolut neue Handlung des Entgegensetzens hineinzog. Schelling bedarf keiner neuen Handlung. S. 69:

„Im Begriff des Setzens wird notwendig auch der Begriff eines Entgegensetzens gedacht, also in der Handlung des Selbstsetzens auch die eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.“ –

Doch führt auch dieser Fortschritt nicht zum Ziele. Ebenso wenig wie in der Naturphilosophie die zwei entgegengesetzten Kräfte sich vereinen konnten, kann der Gegensatz zwischen den sich widersprechenden Tätigkeiten des Ich sich versöhnen – deshalb weil dieser Gegensatz ihm nicht aus einer ursprünglichen Identität geflossen, sondern selbst ursprünglich, absolut ist. S. 88:

„Es kann schon aus dem Bisherigen geschlossen werden, dass die im Selbstbewusstsein ausgedrückte Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das Ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus resultierende. Ursprünglich sind wir uns zwar nur der Identität bewusst, aber durch das Nachforschen nach den Bedingungen des Selbstbewusstseins hat sich gezeigt, dass sie nur eine vermittelte synthetische sein kann.“ –

Wohl findet diese Duplizität der Kräfte dann selbst nur innerhalb einer Einheit statt (vgl. d. o. St. S. 56), aber diese Einheit ist keine begriffliche, den Gegensatz aus sich gebährende, sondern ein in Jacobischer Weise unbegriffene und – weil sie nicht zu Vereinende vereint – wunderbare. Deswegen kann der Verstand auch die Einheit dieser beiden Kräfte, die Subjekt - Objektivität, nicht fassen. –

Von den zwei Kräften strebt eine ins Unendliche, wird von der andern, der reflektierenden begrenzt. Bei jeder Anschauung nun kommt nur die begrenzte zum Bewusstsein, die begrenzende wird nicht Objekt. Wenngleich diese Handlung selbst Objekt einer neuen höheren wird, so kommt doch das Subjektive als solches nicht zum Bewusstsein; das eigentliche Wesen des Ich, die Einheit von Subjekt und Objekt, entzieht sich dem reflektierenden Denken. Wie nun bei Fichte der nämliche Widerspruch unaufgelöst von Handlung zu [124] Handlung getragen wird, so löst sich auch bei Schelling der Widerspruch der bewussten und unbewussten Tätigkeit durch keinen Akt des reflektierenden Denkens auf; der Fortschritt ist dem Widerspruche und damit der Sache äusserlich. In der Schranke, welche die ideelle Tätigkeit der reellen setzt, worin sie sich also beide berühren, tritt er uns am unverhülltesten entgegen; hier ist der Widerspruch, hier sollte seine Lösung sein. Aber diese wird nur dadurch versucht, dass die Schranke weiter hinausgerückt wird, ein Tun, das ihren Begriff durchaus nicht berührt. So steht, wie bei Fichte, das Prinzip der

Einheit in einsam erhabener, abstrakter Grösse über dem Ganzen, und wenn wir dies Prinzip erfassen wollen, so ist es nur konsequent, dass es uns nicht durch dasselbe Organ, wie das Übrige – durch den reflektierenden Verstand – zum Bewusstsein gebracht wird; ebenso verschieden, wie sein Inhalt, ist auf subjektiver Seite dazu das Organ, durch das es erfasst wird – die intellektuelle Anschauung (S. 50); ein Produzieren, welches sich während seiner Produktion selbst zum Objekte wird (S. 52). Diese intellektuelle Anschauung soll also im Stande sein, Subjekt-Objektivität zu erfassen. Während demnach, wenn der Verstand etwas betrachtet, die Sache sich eben dadurch, dass er sie betrachtet, verändert, – während das ursprünglich Subjektive für ihn den subjektiven Charakter verliert, so dass er nur Objekte erfassen kann, zu denen er selbst den sich seiner eigenen Betrachtung entziehenden subjektiven Factor ausmacht, – soll jene intellektuelle Anschauung im Stande sein, die Sache zu betrachten, wie sie an sich ist; ihr soll sich das Subjekt nicht unter der Hand zum Objekt verwandeln, die im Ich = Ich des Selbstbewusstseins liegende Einheit soll sich ihr rein darbieten. Es liegt Wahrheit in diesem gedankenmässigen Erfassen des die Gegensätze in sich befassenden Prinzips, doch wird sie hier ebenso wie bei Fichte dadurch wertlos gemacht, dass dies Verhältnis nur in jener ersten Handlung stattfindet, nachher aber die Äusserlichkeit des reflektierenden Verstandes an die Stelle der intellektuellen Anschauung tritt. – Was aber besonders schon auf diesem Standpunkt Schelling von Fichte unterscheidet, ist, dass der Schluss uns wirklich eine Lösung des Widerspruchs bietet, obgleich wir diesen freilich keinen Schritt zu seiner Lösung haben tun sehen. Die Einheit des Subjekt-Objekts, die wir am Anfang in unserem Selbstbewusstsein mittelst der intellektuellen Anschauung erfassten, finden wir am Schlusse im ästhetischen Objekt. Hier ist der Widerspruch gelöst, wir sehen ein Objekt, in welchem die unbewusste und be-[125]wusste Tätigkeit geeint ist, das am Anfange abstrakte Subjekt - Objekt ist realisiert. Erweisen lässt sich vor dem Verstande diese Einheit eben so wenig, wie jene anfängliche; existierte diese aber nur in uns, und zwar nur im Philosophen, konnte sie daher von den andern als subjektive Täuschung bezeichnet werden, so liegt jene im Kunstproducte vor Aller Augen, macht demnach auf den Wert einer Tatsache Anspruch. So schliesst sich die Wahrheit des Anfangs mit der des Endes zusammen, doch die Form ist dem wahren Inhalte durchaus unangemessen. Von einer sich selbst beweisenden Wahrheit ist hier nicht

die Rede; ohne immanenten Zusammenhang mit dem Ganzen steht, wie der Anfang, so das Ende; so bleibt jener nur ein ungerechtfertigt subjektives Tun, dieses eine unbewiesene empirische Tatsache. –

Wir sehen also in beiden Wissenschaften – der Natur und des Geistes – den Fortschritt dadurch prinzipiell abgeschnitten, dass nicht von einer Einheit, sondern von ursprünglich absoluter Entgegensetzung (S. 90) ausgegangen wurde. Diese Entgegensetzung musste aber absolut sein, der Gegensatz zwischen realer und idealer Tätigkeit konnte schon darum nicht wahrhaft innerhalb einer dieser Wissenschaften versöhnt werden, weil diese selbst noch als besondere Wissenschaften aus einander gehalten wurden; weil zwischen Natur- und Geistesphilosophie noch nicht Identität, sondern nur Parallelismus bestand. Der Fortschritt nun zur wahren Identität der beiden bis dahin getrennten Wissenschaften sowohl, als des der nunmehr Einen Wissenschaft zu Grunde liegenden Prinzips bezeichnet die nächste Periode der Schellingschen Philosophie. –

In der Schrift, die den zur Identitätsphilosophie fortgeschrittenen Standpunkt uns am übersichtlichsten – systematisch in Paragraphen geordnet – vorführt (Zeitschr. f. specul. Phys. Bd. 2: Darstellung meines Syst. d. Phil.), gibt Schelling selbst die veränderte Weise seines nunmehrigen Philosophierens an. S. V:

„Ich habe das, was ich Natur- und Transcendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construiert hat.“ –

Man gelangt zum absoluten Prinzip, indem man beim Denken von der Subjektivität, also vom Denkenden selbst abstrahirt, durch welche Abstraktion des einen Gliedes zugleich das andere des Gegensatzes, die Objektivität, hinwegfällt und die Wahrheit sich kundgibt als der von jenem Gegen-[126]satze unberührte Indifferenzpunkt. § 1 :

„Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.“

Die nähere Bezeichnung dieses Prinzips lässt dann über die Bedeutung, welche der Entwicklung, und damit dem Gegensatze, dem Endlichen zukommt, keinen Zweifel. § 2:

„Ausser der Vernunft ist Nichts, und in ihr ist Alles.“

§ 4 :

„Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und, da ausser der Vernunft Nichts ist, für alles Sein (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Sein durch $A = A$ ausgedrückt wird.“

§. 7:

„Die einzige unbedingte Erkenntniss ist die der absoluten Identität.“

§ 10:

„Die absolute Identität ist schlechthin unendlich; denn wäre sie endlich, so läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr selbst d. h. sie wäre Ursache von einer Bestimmung in sich, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht absolute Identität; oder nicht in ihr selbst, also ausser ihr. *Aber ausser ihr ist Nichts*. Denn wäre etwas ausser ihr, wodurch sie begrenzt werden könnte, so müsste sie sich zu diesem ausser ihr, wie Objektives zu Objektivem verhalten. Dies ist aber absurd. Sie ist also unendlich, so gewiss als sie ist, d. h. sie ist schlechthin unendlich.“

§ 12:

„Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst ... Zusatz: Alles . was ist, ist an sich Eines.“

§ 14:

„Nichts ist an sich betrachtet endlich ... hieraus folgt, dass vom Standpunkt der Vernunft aus keine Endlichkeit sei, und dass die Dinge als endlich betrachten, so viel ist, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. Ebenso dass die Dinge als verschieden oder als mannigfaltig betrachten, so viel heisse, als sie nicht an sich oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten.“ –

So fällt das Endliche als Objekt der Philosophie dahin, denn § 27 f.

„was ausserhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding. – Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich. Denn das einzige Ansich ist die absolute Identität.“

Und ebenso vorher § 3:

„Es gibt keine Philosophie als vom Standpunkt des Absoluten.“ –

Als Folge aus dem Vorigen lesen wir dann jede wirkliche Entwicklung aus dem Prinzip scharf verneint. § 14 :

„Der Grundirrtum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dies Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu sein, und Alles, was ist, ist an sich betrachtet – auch nicht die Erscheinung der [127] absoluten Identität, sondern sie selbst, und da es ferner die Natur der Philosophie ist, die Dinge zu betrachten, wie sie an sich, insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, dass die absolute Identität nicht aus sich selbst herausgetreten, und Alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sei, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat.“ –

Wohl tritt dann doch später ein durch das System hintreibender Gegensatz ein, der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, aber die bei Fichte verhüllte Nichtigkeit dieses Gegensatzes und seines Kampfes wird hier von vorn herein zugestanden. § 21 :

„Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen.“

§ 22 :

„Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seins, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist. Denn die Form des Seins der absoluten Identität ist gleich der Form des Satzes $A = A$. In demselben aber ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und des Prädikats gesetzt. Es ist also eine und dieselbe Identität, welche der Form ihres Seins nach als

Subjekt und als Objekt gesetzt wird. Da sie ferner nur der Form ihres Seins nach als Subjekt und Objekt gesetzt ist, so ist sie nicht an sich, d. h. ihrem Wesen nach so gesetzt. – Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich statt.“

Da der Gegensatz also das Prinzip nicht berührt, so ist der ihm innewohnende Charakter von vorn herein gut getroffen, wenn es heisst § 23:

„Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere, als quantitative Differenz möglich.“ –

Der einzige Fortschritt, der über Schelling hinaus in der Entwicklung unserer Frage möglich war, konnte nur darin bestehen, dass zur vollendeten Inhaltsbestimmung der Entgegengesetzten, des Ich und seines Andern, auch die der Absolutheit jenes Inhalts angemessene Formbestimmung hinzukam. Bevor wir zu der Darlegung dieses letzten Fortschritts, der sich in Hegel vollzog, schreiten, geben wir einen kurzen Rückblick auf die verschiedenen Stufen, welche die nunmehr sich abschliessende Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Ding an sich von Kant an durchlaufen hat. –

Kant hatte, die Geschiedenheit des Ansichs vom Subjekte schroff betonend, den Gegensatz verkannt, der im Ansich 1, in der Gegenständlichkeit überhaupt liegt. Dieser Mangel wurde von Beck gerügt, er liess es die prinzipielle Handlung sein, S1 und Ansich 1 [128] zu vereinen. Die Handlung aber dieser Vereinigung hatte, da wegen der Superiorität des erzeugenden Ich, also wegen des vorherrschend subjektiven Charakters, der Gegensatz in ihr nicht zu Rechte kam, keine Entwicklung, stand demnach mit den übrigen Handlungen des Subjekts in keiner wirklichen Verbindung. In der entgegengesetzten Weise erwies sich der die Begreiflichkeit nur des Gegensatzes behauptende Standpunkt Jacobi's als mangelhaft. Die nur durch den Glauben zu erfassende Einheit des Ich und des Gegenständlichen war eine wunderbare, konnte sich also vor dem wissenschaftlichen Verstande nicht rechtfertigen. Der eigentliche Grund dafür, dass weder die Becksche noch die Jacobische Fassung des Verhältnisses der Entgegengesetzten genügen konnte, lag darin, dass sie zur Erklärung der Erfahrung, in welcher sie das Ich beständig mit dem Ansich geeint sahen, wohl eine ursprüngliche Einheit brauchten, diese aber im

Begriffe des Ich selbst aufzufinden, das Ich und das Ansich als zwei auf einander hinweisende Formbestimmungen zu begreifen noch nicht im Stande waren. Diesen Fortschritt sehen wir in Fichte. In seinem obersten Grundsatz war die Einheit der Entgegengesetzten, von denen jedes auf das andere hinwies, jedes also – für sich unverständlich und nur durch das andere zu begreifen – in seiner Isoliertheit sich als selbstlose Formbestimmung dartat. Da aber Fichte dann, den im Ich = Ich liegenden Gegensatz verkennend, sich das dem Ich Entgegenstehende erst durch die absolut neue Handlung des zweiten Grundsatzes verschaffen musste, so zerfiel der einheitliche Zusammenhang seines Systems. Dieses beschäftigte sich dann mit der Lösung eines Gegensatzes, der nicht im Prinzip gegeben war, wofür es also nicht Prinzip sein konnte. So musste auch das Ringen der Fichteschen Schule, welche den in der Verwechslung des überwundenen und des neu auftauchenden Gegensatzes (vgl. S. 84 oben) liegenden Fehler nicht erkannte, nach Versöhnung des Gegensatzes vergeblich sein. Schelling beginnt damit, dem Andern des Ich immer mehr eigenes Leben zuzusprechen, bis es die Gleichberechtigung mit dem Ich erreicht hat und mit diesem in einem Prinzip zusammen begriffen werden kann. Hier ist dem Ich das Ansich nicht mehr fremd, beide können nicht mehr auseinander gerissen werden, sondern sind in ihrer Getrenntheit gleich einseitige Formbestimmungen: da sie aber in Wahrheit nur zusammengedacht werden müssen, so sinkt die beiderseitige Formbestimmung in den Einen absoluten identischen Inhalt zusammen, in welchem alle Bestimmtheiten und Gegensätze der Form ausgelöscht sind. – So begreift das Schellingsche [129] Prinzip das Ziel, nach dem die Vorigen vergeblich strebten; es ist die Identität, an welche als an ihre Wahrheit des S1 und Ansich 1 ihre scheinbare Selbständigkeit aufgegeben haben. Das durch das All gehende Leben ist nun nicht mehr das Leben bloss des einen Moments, des abstrakten Ich, dem das andere nur die notwendige Bedingung, selbst aber ruhendes Objekt wäre, sondern es ist, da überall die Identität die einzige Wahrheit ist, das Eine Leben des S1 – Ansich 1, welche nirgends mehr in die abstrakte Trennung des S2 und Ansich 2 auseinander fallen können. Wohl tritt dieser Gegensatz wieder ein in das System, aber als einer, der nicht in Wahrheit besteht, als ein äusserlich quantitativer, dem als seine Wahrheit die Identität zu Grunde liegt. Wie das Ich und das Ansich als blosser Formbestimmungen sich an die absolute Identität, so hat die weitere Entwicklung des Systems sich in ihrer

Wahrheit von vorn herein an die Selbstgenügsamkeit des Prinzips darangegeben. So ist bei dieser prinzipiellen Lösung unseres Problems von einer Versöhnung des Prinzips mit dem übrigen System – wie bei Fichte – nicht mehr die Rede, da kein Gegensatz im System sich gegen die Wahrheit des Prinzips behaupten kann. Die Mängel, welche auch dieser Standpunkt hat, haben wir bereits angegeben; sie betreffen nicht mehr die inhaltliche Wahrheit des Prinzips, welchem als der in sich ruhenden Einheit kein berechtigter Gegensatz sich mehr gegenüberstellen kann, sondern nur die unvermittelte Form, in welcher uns dies Prinzip geboten wird – oder, was dasselbe heisst: die Vornehmheit, mit der sich das Prinzip als die Wahrheit von den Unterschieden, der Entwicklung der Wirklichkeit, zurückzieht, diese eben durch solches Sichzurückziehen zum Schein herabsetzend. – Schelling hatte die Relativität des Subjekts und Objekts erkannt und dadurch die, beiden zu Grunde liegende, Einheit entdeckt; er hatte verkannt, dass diese Einheit eben die Einheit der *Unterschiedenen* war, dass also der Unterschied in ihr nicht absolut „ausgelöscht“ sein durfte. Nicht durch blosses Weglassen des Subjektiven und Objektiven durfte man zu der ihnen zu Grunde liegenden Wahrheit kommen; man würde dadurch zu etwas gelangen, dem seine Genesis gleichgültig wäre. Aber das Produkt kann nur zusammen mit seiner Genesis begriffen werden; die Einheit, zu der man durch das Aufheben der Gegensätze gelangt, darf nur als diese Aufhebung der Gegensätze gefasst werden. Soll das denkende Ich wirklich nach seiner Sub-[130]jektivität aufgehoben sein, so gibt es nur das eine Mittel, dass das Resultat des Denkens den Denkprozess selbst in sich hineinzieht. Als ein Resultat des Denkens, welches diesen Denkprozess – also hier die Aufhebung der Gegensätze – nicht in sich hätte, sondern ihm fremd gegenüberstände, würde es gerade zu einem vom Subjekt erzeugten, zu etwas rein Subjektivem hinabsinken. Ist die Identität aber sie selbst (als Resultat) nur als Aufhebung der Gegensätze (als der Prozess, aus dem sie resultierte), so ist der Kantische Gegensatz des Denkenden und Gedachten wahrhaft überwunden; sie ist die Sache, welche (als der Prozess) ebenso wohl Subjekt, wie (als das Resultat) Objekt, oder vielmehr, da sie beides in eine Einheit zusammenfasst, die konkrete Einheit dieser beiden gegen einander gespannten Seiten des Gegensatzes ist. –

Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt in ihrer stufenweisen Entwicklung gibt uns Hegel in der Phänomenologie. Er zeigt, dass es im Begriffe des Subjekts, wie des Objekts liege, nicht in ihrer

Isoliertheit genommen zu werden; dass eine Verselbständigung des einen dieser Momente gegen das andere dem eigenen Begriffe jedes Momentes widerspreche; dass sie also beide in ihrer Isolirlheit nur abstrakte Formbestimmungen seien, in ihrer Einheit aber den absoluten Inhalt bilden, den Schelling als alle Wahrheit hinstellt. –

So erweist sich also der Unterschied zwischen dem Subjekt (S1) und der Gegenständlichkeit (Ansich1) als nicht absolut; es tritt hervor die zu Grunde liegende Einheit des Begriffs, in welchem der Gedanke mit der Sache identisch ist. Wegen jener immanenten Entwicklung, die von der äussersten Schroffheit des Gegensatzes bis zur höchsten Einheit führt, zeigt sich diese Einheit nicht als eine unvermittelte und darum abstrakte Wahrheit, wie bei Schelling, sondern als vermittelte, konkrete, die Wahrheit des *Gegensatzes*. So taucht dieser Gegensatz auch hier wieder auf, nicht als äusserlich quantitativer, wie bei Schelling, auch nicht als Gegensatz des Denkenden und Gedachten, wie früher, sondern als Gegensatz, wie er jener Einheit als seiner Wahrheit immanent ist. Denselben Streit mit derselben Versöhnung, den wir bisher in der geschichtlichen Begriffsentwicklung zwischen dem Ich und Ansich beobachtet haben, schauen wir jetzt an als logische Entwicklung der Sache selbst. Die vorkantische unbefangene Identität des Ich und Ansich begegnet uns hier in [131] der Unmittelbarkeit, in welcher jeder Begriff am Anfange – als in völliger Einheit mit sich selbst – erscheint. Der Gegensatz, welcher seit Kant das Denken vom Gedachten, das Subjekt von der Wahrheit des Objekts trennte, begegnet uns im Gegensatz der Momente eines jeden Begriffs; nur erscheint er hier in höherer Form. Stand früher der Denktätigkeit des Subjekts die Wahrheit des gedachten Objekts als ein verschiedenes Anderes gegenüber, so fallen jetzt, da für jeden Begriff der Prozess seiner Entwicklung nicht ein äusserliches ist, sondern er jenen als seine Wahrheit mit hineingezogen hat, die Entgegengesetzten nicht abstrakt aus einander, sondern bleiben als Momente in der Identität des Begriffs. Und, endlich, wie geschichtlich auf den Gegensatz des Ich und Ansich die begriffene absolute Einheit folgte, so folgt auf den Gegensatz und Widerspruch des vorigen Begriffs nicht dessen Auslöschung, sondern Auflösung in die Einheit des nächsten höheren Begriffs. –

Damit ist die Entwicklung unserer Frage geschlossen. Wir glauben jedoch es dem Ansehen zweier Männer schuldig zu sein, sie, wenngleich ihr

Verhältnis zu der sich entwickelnden Lösung unseres Problems ein negatives ist, nicht mit Stillschweigen zu übergehen, sondern am Schlusse unserer Untersuchungen wenigstens ihre Stellung zu dem Probleme selbst darzulegen. –

Kapitel 6

Herbart. Schopenhauer.

Wir bemerkten oben (S. 35), dass wir nicht beabsichtigten, eine Darstellung der einzelnen philosophischen Systeme – auch nicht einmal im Grundrisse – zu geben, sondern von jedem Systeme nur das zu bringen, was in die Entwicklung unserer Frage gehört. Galt dies schon von den bisher behandelten Philosophien, so gilt es jetzt ganz besonders von den Systemen der beiden Männer, die in so hervorragender Weise bestimmend geworden sind für das philosophische Zeitbewusstsein, von den Systemen Herbarts und Schopenhauers. Beide stehen der bisherigen Entwicklung unseres Problems prinzipiell fremd gegenüber. Wir zeigten, wie schon bei Kant trotz aller abstrakten Scheidung des Ich und des Dinges an sich Spuren vorhanden waren nicht nur einer Berührung, sondern auch einer wesentlichen Vermittlung [132] einer begrifflichen Zusammengehörigkeit derselben. Wir sahen, wie sich diese begriffliche Zusammengehörigkeit immer bestimmter gestaltete, wie sich jedes der Entgegengesetzten immer mehr erwies als an sich selbst abstrakte Formbestimmung, seinen wahren Inhalt nur in der Vermittlung durch das ihm Andere zu finden. Jene beiden Männer nun mussten die Wahrheit einer solchen Vermittlung des Ich und des ihm Anderen verneinen. Der eine: weil er das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Ding an sich nicht als begriffliche Entgegensetzung, sondern nur als Verschiedenheit fassend, das Subjekt („die Seele“) als ein Reales neben anderen Realen hinstellte und das gegenseitige Verhältnis nicht als in deren eigenem Begriffe liegend, sondern als ihnen äusserlich annahm; – der andere: weil er, allerdings den Gegensatz betonend und jedes der Entgegengesetzten in seiner Isoliertheit für blosse Formbestimmtheit haltend („kein Subjekt ohne Objekt“ und „kein Objekt ohne Subjekt“), von diesem allein im Bewusstsein liegenden Gegensatze keinen Weg zur Wahrheit fand; weil ihm nicht aus der Vermittlung des Gegensatzes mit sich selbst der absolute Inhalt erstand, sondern dieser sich in einer ganz anderen Sphäre befand, in der Sphäre des über jenem Bewusstseinsgegensatze absolut erhabenen Willens. –

Die Kantische Auffassung des Verhältnisses, in dem das Subjekt zu den Dingen an sich stehe, hat Herbart modificirt; doch ist er auch hierin ein

treuerer Kantianer geblieben, als die von uns bisher besprochenen Philosophen. Seine Modifikation bestand darin, einmal die Kantischen Inkonsequenzen – und wie wir sahen, trat, was schon bei Kant als Selbstvermittlung des Ich mit dem ihm Anderen erschien, nur als Inkonsequenz gegen das Prinzip auf – zu beseitigen, dann aber diejenigen Konsequenzen, die aus der Kantischen Fassung der Subjektivität sich ergeben mussten, vollständig zu entwickeln. Die von Kant untersuchte Subjektivität war, wie wir oben gezeigt, nicht S1, sondern S2; sie ermangelte des eigenen ursprünglichen Lebens, bot sich dem Philosophen als ruhendes Objekt. Herbart spricht es aus, dass das Leben nicht zum Begriffe selbst des Subjekts gehöre, sondern dass es als eine durch die zufälligen Einwirkungen ihm äusserer Wesen hervorgerufene Reaktion zu begreifen sei. Natürlich hat bei dieser Äusserlichkeit der „Realen“ gegen einander eine Vermittlung mit sich selbst im Anderen keinen Sinn; der Begriff des Subjekts ist für sich völlig konstituiert; sein Leben besteht [133] darin, gegen die äusseren Einwirkungen, diesen seinen Begriff, sich selbst zu erhalten. –

Herbart geht aus vom Zweifel an dem Gegebenen, weiss aber, dass man vom Gegebenen überhaupt abstrahierend nicht Wahrheit, sondern nur Träumereien erlangen würde. Vgl. Allgem. Metaphysik, u. a. § 198:

„Die Realität des Gegebenen bezweifeln wir; das Seiende suchen wir; und unsere ganze Hoffnung es zu finden, hängt dennoch am Gegebenen.“

In dem Gegebenen ist für Herbart der Punkt, worin das Subjekt mit dem ihm Anderen zusammentrifft; es ist das Seinige, denn es ist ihm, sofern es ihm (in der Empfindung, vgl. weiter unten) *gegeben* ist, kein Fremdes, sondern eine Modifikation seines eigenen Zustandes; es ist aber nicht abstrakt subjektiv, nicht *nur* sein Eigenes, denn wäre es dies, so würde ihm nicht die für das Subjekt zwingende Notwendigkeit in wohnen, es gerade so und nicht anders zu empfinden. Wir zeigten bereits oben (S. 51), dass, falls wir mit dem Gedanken der blossen Subjektivität Ernst machen, wir jeden dem Subjekte auferlegten Zwang abweisen, auch die Notwendigkeit in der Aufeinanderfolge seiner Vorstellungen verneinen müssen. So beschreibt auch Herbart sehr treffend die im Begriffe der blossen Subjektivität liegende abstrakte Freiheit von jedem Zwange. § 203:

„Gesetzt wir kennten nur Begriffe, keine Dinge, wir dächten nur und empfänden gar nichts, wir könnten jeden Gedanken nach Belieben vornehmen und wegwerfen, ohne uns an irgend ein Beharren unserer Vorstellungen wider unseren Willen gebunden zu finden: was würden wir alsdann für seiend halten? Gewiss Nichts! Denn unsere Voraussetzung ist nicht etwa die des Traumes, worin die vorschwebenden Bilder für wirkliche Dinge gehalten werden, weil sie sich ebenso wenig zum Weichen bringen lassen, als das, was man wachend sieht und hört. Wir versetzen uns vielmehr ins willkürliche Denken, worin jeder Begriff wie ein blosser Diener auftritt, der wohl weiss, dass er sogleich wieder fortgeschickt werden kann.“ –

Die Berührung also mit dem wirklich Seienden verkündet sich durch die den Vorstellungen anhaftende Notwendigkeit, – ein Gedanke, der, bei Herbart völlig konsequent, bei Kant nur eine Inkonsequenz gegen seine abstrakte Scheidung des Subjektiven und des Ansich (S. 51) gewesen wäre. Die absolute Notwendigkeit aber in der Position, die Position, welche nicht zurückgenommen werden kann, findet sich in der Empfindung. So ist nicht im Begriffe, [134] sondern in der Empfindung der Ort, wo ursprünglich das Subjekt mit dem ihm Anderen zusammenkommt, denn nur in der Erfahrung, nicht im ruhenden Bei-sich-selbst-sein wird uns dies Zusammentreffen geboten, *die Formen aber der Erfahrung haften an der Empfindung*. §. 199:

„Aber die Empfindungen sind nicht Dinge, sondern Zustände. Die Materie des Gegebenen besteht aus Empfindungen; gegeben sind also keine Dinge, nichts Reales.“

Wie ist nun dieser Zusammenstoss des Ansich, des wirklich Realen mit dem Subjekt in der Empfindung zu begreifen? All unsere Vorstellungen, auf der Basis der Empfindung, demnach eines subjektiven Zustandes, ruhend, sind Schein, aber die Trennung des Scheins vom Sein ist keine absolute, es ist da eine, wenn auch nur sehr abstrakte, Verbindung, indem von jenem auf die Existenz des wirklichen Seins geschlossen werden kann. § 199:

„Es ist (nämlich) klar, dass wenn nichts ist, auch nichts erscheinen muss. ... Der Schein lässt sich nicht ableugnen, nicht einmal vermindern; man muss ihn setzen als ein recht eigentliches Nicht-Nichts. Damit erklärt man nun freilich nicht dasjenige, was da scheint,

als ein solches, wie es scheint, für real. Aber man setzt Etwas; und zwar *dieses* Etwas wegen *dieses* Scheins; ein *anderes* Etwas wegen eines *anderen* Scheins. ... Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.“ –

Mit dieser Hindeutung des Scheins auf das Sein fällt die abstrakte Scheidung, die Kant zwischen dem Subjekt und dem Ansich hatte aufrichten wollen; es ist somit ein Schritt rückwärts gethan, doch ist dieser Schritt berechtigt durch die Kantischen Prinzipien, die ja selbst auf der Voraussetzung der Existenz der Dinge an sich beruhen. Die Identität, welche Kant zwischen dem Subjekt und dem Ansich *unbewusst* setzte, führt Herbart *bewusst* – wenn auch nicht als Identität, sondern nur als Gleichartigkeit – ein. So ist dasjenige in der Empfindung, wodurch wir über den blossen Schein hinauskommen und zum Anderen dringen, ihre absolute Position; die Setzung – nicht eines Was, denn das Was des Scheins führt nicht auf das Was des Seins, sondern die blosser Setzung innerhalb der Empfindung, abstrahirt von der Qualität des Gesetzten, ist der Begriff des Seins. §. 200:

„Wir haben nun das Gegebene als den wirklichen Schein ... entgegengesetzt dem Seienden, das dem Schein zum Grunde liege. Dieses nennen wir unbekannt, denn wir sagen zwar, dass es ist, aber wir bekennen, nicht zu wissen, was es ist. ... Es blieb also dabei, [135] dass man die alte längst vollzogene Position beibehalten, nur den Gegenstand derselben seiner Qualität nach in Zweifel stellen solle.“

§ 201 :

„Wenn man uns fragte: wie sollen wir es machen, Etwas als Sein zu setzen? so wäre die Antwort: Setzet es so, wie ihr ursprünglich das Empfundene gesetzt habt.“ –

Das Sein ist schlechthin positiv; es braucht sich nicht durch Negation des Anderen mit sich selbst zu vermitteln, sondern ist einfach ruhige Bejahung. Zwar scheint eine solche Vermittelung mit sich durch die Negation angedeutet zu sein, wenn Herbart es das Nichtaufzuhebende (§ 201 u. ö.) nennt; aber Herbart wehrt ausdrücklich diese Auffassung als irrthümlich ab, erklärt die Vermittelung durch die Negation hindurch für nur subjektiv, das Sein selbst weiss von solcher Vermittelung nichts. § 202:

„Wird die Frage“

(ob die Dinge Träume seien, also das Setzen derselben zurückzunehmen sei)

„verneint: so entsteht nun aus doppelter Verneinung eine Bejahung; und diese erst gibt den Begriff des Seins, obgleich dadurch nichts Neues soll gesagt werden, mithin vorausgesetzt wird, die Bejahung habe sich von jeher von selbst verstanden und es liege in der Natur des Dinges, dass sie ihm zukomme.“

§ 203:

„Durch den Ausdruck: „An sich“ wird gleichsam der Gegenstand, als ob er einen Punkt ausser sich gesucht hätte, um sich anzulehnen, auf sich selbst zurückgewiesen. Wollte man dieses ernstlich nehmen, so würde er ähnlich sein dem alten Gedanken der Causa sui. Diese ist nicht eher, als bis sie sich schafft; oder sie ist, weil sie sich schafft; wobei ihr Sein zur Voraussetzung seiner selbst gemacht, folglich für abhängig und selbständig zugleich ausgegeben wird. Hat Jemand die Causa sui lieb gewonnen und den Widerspruch nicht sogleich selbst erkannt, so mag er sich hüten, in jenem An-sich-sein ein Geheimniss zu suchen. Der Gegenstand war nicht wirklich sich selbst entlaufen; er musste nicht im Ernste an sich zurück geliefert werden. *Aber das Denken des Gegenstandes hatte wirklich einen solchen Weg hin und her beschrieben.* Man hatte sich gefragt, ob etwa die Position des Gegenstandes eine solche sei, die zurückgenommen werden müsste, wenn sie nicht irgendwo angelehnt werden könnte. Und darauf war geantwortet: Setzet ihn nicht ausser sich, nicht anderwärts, sondern an sich.“ –

Es *ist* diese Position *unmittelbar* in der Empfindung; die Vermittelung des Denkens durch die Negation hindurch ist nur künstlich (§ 204). – [136]

So ist dem wahrhaft Seienden der Umstand, dass es vom Subjekt gedacht wird, äusserlich, zufällig; es bewahrt, obgleich zum Objekt des subjektiven Denkens gemacht, diesem gegenüber doch die volle Selbständigkeit des ausser ihm Seienden. Dies Verhältnis wird dadurch bezeichnet, dass das Subjekt im Denken des Seins dieses Sein nicht eigentlich setzt, sondern nur *anerkennt*; dass es also darauf verzichtend, das ihm andere Gebiet als das seinige zu umfassen, sich damit begnügt, das Reich seiner eigenen Subjektivität nur bis an die Grenze des

gleichberechtigt und nebengeordnet Anderen stossen zu lassen. Bei dieser einfachen Nebenordnung des Subjekts neben die Realen ist jenes als ein Reales, wie die andern, aufzufassen, die subjektive Lebendigkeit gehört nicht zu seinem Wesen, ist ihm selbst nur in Folge äusserlichen Anstosses zu Stande gekommen. Damit ist es ausgesprochenermassen, was bei Kant unbewusst geschah, zum S2 geworden, gleichartig mit den anderen Dingen an sich. Sie werden alle von einer gemeinschaftlichen Sphäre umschlossen, innerhalb derer sie in mechanischer Wechselwirkung mit einander stehen.

-

Herbarts Philosophie hat zum einzigen Objekte das Gegebene. Gegeben ist aber als empirische Tatsache auch die Einheit des Selbstbewusstseins, des mit sich selbst identischen Ich, des Ich als Subjekt-Objekt. So ist Herbart genötigt, diesen „nicht ersonnenen, sondern gegebenen“ Widerspruch (Schriften zur Psychol. § 27) zu lösen. Er behandelt hier das Verhältnis des Ich, nicht zu dem ihm wirklich Anderen, dem Ansich, sondern zu den innerhalb des Subjekts erscheinenden Vorstellungen. Da aber diese Vorstellungen, obgleich subjektiv, doch nicht abstrakt subjektiv sind, indem die absolute Position in ihnen die Anerkennung des An-sich-seins ist, so fällt die spekulative Bedeutung der Frage über das Verhältnis des Ich zu seinen Vorstellungen, in denen es sich selbst gleich sein soll, mit der über das Verhältnis des Subjekts zu den andern Realen zusammen. Demgemäss sehen wir denn auch hier eine entsprechende Lösung. Eine ursprüngliche Tätigkeit des sich auf sich richtenden Ich gibt es nicht, sondern nur die einzelnen Tätigkeiten der Selbsterhaltung, Tätigkeiten der einfachen Substanz („Seele“) als Reaktion gegen äussere Störungen. Vgl. Psychol. u. a. §31:

„Das vorstellende Subjekt ist eine einfache Substanz und führt mit Recht den Namen Seele. Die Vorstellungen enthalten nichts von aussen [137] Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äusseren Bedingungen erzeugt, und ebenso wohl von diesen, als von der Natur der Seele selbst ihrer Qualität nach bestimmt. Die Seele ist demnach nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen.“ -

Die unter diesen äusseren Bedingungen erzeugten Vorstellungen werden durch keine Handlung der Synthesis verknüpft, sondern nur durch

die Einheit der Seele, also nur dadurch, dass sie in derselben Substanz zusammen sind. Psychol. § 132:

„Denn die Merkmale (das darf man nie vergessen) werden durch gar kein Band verknüpft, sie werden auch durch gar keine Handlung der Synthesis zusammengefügt; lediglich wegen der Einheit der Seele, und wegen der stets gleichzeitigen, oder doch beinahe gleichzeitigen Auffassung compliciren sich alle Vorstellungen dieser Merkmale zu einem einzigen ungetheilten Aktus des Vorstellens, zu einer einzigen Totalkraft.“ –

Das Zusammensein der Vorstellungen erzeugt ihre gegenseitige Modifikation, und diese Modifikation, dies sich Aufheben der Vorstellungen unter einander ermöglicht das Selbstbewusstsein, Ich bin Ich. Psychol. § 29:

„Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll.“

Denn die Modifikation der Objekte ist im Objektiven dasjenige, das dem Subjektiven entspricht. Vgl. Psych. § 28. Metaph. § 325:

„Der Objekte müssen mehrere sein, die sich gegenseitig modificiren, und nur in dieser Modifikation sind sie gleich dem vorgestellten Subjekte.“

So kommt (Psych. § 27)

„aus der objektiven Grundlage ... jenes wunderbare in sich zurücklaufende Wissen von selbst hervor; und zwar dergestalt, dass vor diesem Wissen sich das Objektive gleichsam zurückziehe, damit das Ich nicht sich als irgend ein bestimmtes Anderes, sondern als sich selbst antreffen möge.“

Die Modifikation geht von den Objekten selbst aus (Psych. § 29. 30. 44.), das Ich ist demnach nur der Punkt, in dem die Vorstellungen sich modificiren. Metaph. § 325:

„Der Eidologie genügt es, zu wissen, dass das Ich nichts anderes ist und sein kann, als ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen. Nichts anderes nämlich bleibt übrig, wenn das Gewusste, mit welchem im Ich das Wissen identisch sein soll, kein Bestimmtes, das als solches zu dem eigentlichen Ich gehöre, enthalten darf. Der Mittelpunkt, in

welchem die Vorstellungen wechseln, ist das Subjekt, was die Vorstellungen hat und enthält. ... So ist das Ich nach der ein-[138]fachsten Ansicht als Subjekt, d. h. als der vorstellende Punkt, einerlei mit dem Objektiven, sofern es wechselnd diesen nämlichen, keiner anderen Festsetzung bedürftigen Punkt als solchen bestimmt oder ihn zu demjenigen macht, der er ist.“ –

So sehen wir bei Herbart den schroffsten Gegensatz gegen den das Ich als das All - Eine, vor dem es ein eigentlich Anderes nicht gebe, verabsolutierenden subjektiven Idealismus. Wie die Seele als ein Reales neben anderen Realen, so wird auch innerhalb ihrer dasjenige, worin das Subjekt und Objekt identisch ist, das Ich = Ich, nicht als ein in ursprünglicher Selbstvermittlung Tätiges, sondern als der durch die objektiven Vorstellungen in ihrer nur quantitativen (Psych. § 36) Modifikation bestimmte, für sich leere Mittelpunkt gefasst. –

Hatte Herbart die Wahrheit des Ich und der anderen Realen nicht als durch ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt gedacht, weil auch ausserhalb dieses Verhältnisses ein jedes sein in sich abgeschlossenes Wesen habe, so gilt für Schopenhauer zwar weder das Subjekt, noch das ihm Andere als ein für sich bestimmtes Reales, – sie sind Wechselbegriffe, und ausser dieser Beziehung auf einander existiert keins von beiden, – aber derselben Wahrheitslosigkeit, die dem Subjekt und Objekt in ihrer Isoliertheit zukommt, unterliegt auch ihr gegenseitiges Verhältnis; auch die Beziehung der beiden auf einander ist blosser Erscheinung, sie ist von der im Willen beruhenden Wahrheit „toto genere verschieden“ (die Welt als Wille und Vorstellung § 29. S. 193). –

Schopenhauer betrachtet im ersten Buche die Welt als Vorstellung, die Vorstellung aber zerfällt in Objekt und Subjekt. § 7. S. 30:

„In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt, noch vom Subjekt ausgegangen, sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist.“

(Vgl. u. a. S. 114.) Subjekt und Objekt können nur in einander, nur unzertrennlich zusammen gedacht werden. §. 2. S. 6:

„Die Welt als Vorstellung ... hat zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt ..., die andere Hälfte das Subjekt ..., diese Hälften sind unzertrennlich, selbst für den Gedanken, denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Da-[139]sein, sie ist mit ihr da und verschwindet mit ihr.“ –

So enthält sowohl das Bestreben des dogmatischen Realismus (Materialismus), ein vom Subjekt unabhängiges Objekt, – als das des (Fichteschen) Idealismus, ein unabhängiges Ich anzunehmen, einen Widersinn. § 1. S. 5:

„Eine Realität aber, die keins von diesen beiden“ (Vorstellung und Wille) „ wäre, sondern ein Objekt an sich (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist), ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.“

§ 5. S. 17:

„Weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt sich ohne Widerspruch denken lässt, müssen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Aussenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität derselben schlechthin ableugnen.“

§ 7. S. 35:

„Dieser (Materialismus) trägt, wie wir gesehen, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebensosehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt“ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen, aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon.“ –

Über Fichte, der vom blossen Subjekt ausgegangen sei, und dem daher (S. 39) auch die gänzliche Relativität des Subjekts und Objekts unerkant geblieben, sagt er § 7. S. 40:

„Wie der Materialismus übersah, dass er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte, So übersah Fichte, dass

er mit dem Subjekt ... auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist.“

– Es ist aber nicht nur Subjekt und Objekt in ihrer Isoliertheit, sondern auch in ihrer Vereinigung (Welt als Vorstellung) gedacht, jeder Realität ermangelnd, ist nicht wesentlich vom Traume unterschieden; und doch hat die Frage nach der Realität der Welt einen Sinn, welcher aber über den Gegensatz des Subjekts und Objekts hinausführt, oder vielmehr mit diesem im Prinzip nichts zu tun hat, sondern in einer andern Sphäre zu suchen ist. § 5. S. 21 :

„Jene Frage“

(nach der Realität der Aussenwelt)

„hätte schwerlich die Philosophen so anhaltend beschäftigen können, wenn sie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innersten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn [140] als ihr eigentlichster Ursprung läge. ... Als den reinen Aus- druck jenes innersten Sinnes der Frage ... setze ich diesen: Was ist diese anschauliche Welt noch ausserdem, dass sie meine Vorstellung ist? Ist sie ... einerseits Vorstellung, andererseits Wille?“ –

Nur der Wille ist das dem Gegensatz des Subjekts und Objekts ewig sich entziehende und mit ihm in keiner begrifflichen Zusammengehörigkeit stehende Ding an sich. § 21. S. 131:

„Erscheinung heisst Vorstellung und weiter nichts. Alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille. Als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden.“ –

Wegen dieser absoluten Verschiedenheit der Wahrheit des Willens von der Erscheinung jenes Gegensatzes der Vorstellung gibt es keine von diesem zu jenem führende Brücke; die Entwicklung des Gegensatzes – wenn es überhaupt eine Entwicklung gibt – steht der Wahrheit fremd gegenüber. Über diese schon aus dem bisher Angeführten sich ergebende Verbindungslosigkeit des Subjekt-Objekts mit dem Willen vgl. noch § 1. S. 5; wo er die Betrachtung der Welt als Vorstellung nicht nur eine einseitige, sondern auch eine durch willkürliche Abstraktion hervorgerufene nennt, – dann aber die längere Darlegung § 18. S. 118 f. – Gibt es so auch keine

wirkliche Überleitung von der Vorstellung zum Willen, so sehen wir doch umgekehrt, wie aus dem Prinzip des Willens sich die Welt als Vorstellung ergibt. Nachdem Schopenhauer die einzelnen Stufen der Objektivation des Willens beschrieben, sagt er § 27. S. 179:

„Die Nahrung muss daher aufgesucht, ausgewählt werden von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnisslos vegetierte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniss notwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erforderetes Hülfsmittel, *μηχανή*, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentirt durch das Gehirn oder ein grösseres Ganglion, ebenso wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objectivirenden Willens durch ein Organ repräsentiert ist. ... Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser *μηχανή*, steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da.“ -

Die Erkenntniss ist also die blosser *μηχανή* des Willens. S. 181:

„Die Erkenntniss überhaupt, vernünftige sowohl, als anschauliche, geht [141] also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation, als eine blosser *μηχανή*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ -

Die Stellung der Erkenntniss als einer blossen *μηχανή* macht es klar, warum von ihr aus kein Übergang zum Willen gefunden werden konnte; warum ihre Entwicklung bedeutungslos sein musste, - sie entbehrt eben als blosses Hülfsmittel durchaus jeder *eigenen* Wahrheit. So kommt der Philosoph, welcher in der Subjekt-Objektivität eine eigene Bedeutung, nicht die eines blossen Mittels, sucht, nie zu seinem Ziele; er muss, um sein Ziel, die Wahrheit, zu erreichen, jenen Weg, den er ja auch nur durch „willkürliche Abstraktion“ eingeschlagen, einfach verlassen. -