

Badische Landesbibliothek Karlsruhe

Digitale Sammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe

F. W. J. Schelling's philosophische Schriften

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Landshut, 1809

IV.

[urn:nbn:de:bsz:31-126888](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-126888)

scendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden, oder den Flug zur höhern Welt (der Freyheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transcendente Philosophie hat das eigne, das sie den, der sie faßt, gleich anfangs in Freyheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objektive beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. —

Die transcendente Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als nicht vorhanden ansieht, ist ihrer Natur nach aufs werdende und Lebendige gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien genetisch, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freyheit der Contemplation und des Raisonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wissenschaften spüren, weil sie die Köpfe nicht nur weckt, sondern, wie durch einen elektrischen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches,“ so sprechen Manche, und glauben, damit

den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn Ihr wüßtet, daß er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deswegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet Ihr anders reden. — Was ist denn Euer Realismus? worin besteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß Etwas auffer Euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — Eure Vorstellungen veranlasse? — Mit Erlaubniß gesagt, dieß ist falsch. Ihr habt das nicht aus Euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter, als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer, als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs Eurer Vorstellungen.

An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts anders, als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr Euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle zusammen geborne Idealisten.

Von diesem Realismus wissen Eure Schulphilosophen nur deswegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, daß ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt Eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an sich nicht,“ sagt Kant. Wenn einer sagt: ich kenne den Herrn N. N. nicht, so heißt dies so viel: ich weiß gar wohl, daß dieser N. N. in rerum natura existirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freylich setzt jener Ausdruck die Existenz der Dinge an sich voraus! Es ist, als ob ein Dogmatiker spräche, der irgend einem Dritten Kant's Behauptungen in seiner Sprache verständlich machen wollte.

Nichts destoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß, behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt finde.

Es sollen sich einige des rühmen, daß ihr Herr und Meister buchstäblich verstanden seyn will. Es sind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchstaben eines solchen Mannes weit mehr liegt, als sie zu fassen vermögen. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchstaben verstanden seyn will, so hat ihn niemand besser verstanden, als Gegner, wie Benedikt Stattler, u. a. vor allen andern aber ein ge-

wisser Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V. Dessau, bey Hofmann, gr. 8. betitelt.

Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie gränzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Objekt der Vorstellung seyn kann. Er symbolisirt, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abentheuerlicher klingt, als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon.

Die Dinge an sich sind vor Kant schwerlich in dem Sinne da gewesen, in welchem er von ihnen spricht. Sie sollten nur der Anstoß seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meynt.

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Ueberfinnlichen liegen;“ diess sagte Kant, wie es alle wahre Philosophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher gesagt hat, als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat.

Diesen überfinnlichen Grund alles Sinnlichen nun symbolisirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an sich — ein Ausdruck, der wie alle symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schließt,

weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst. Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichts desto weniger kann man noch heut zu Tage den Beweis hören, daß Plato's Ideen wirkliche Substanzen seyen, gerade so wie Kant's Dinge an sich. (Man s. Plessing's *Memnonium* und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet sich in Kant's Streitschrift gegen Herrn Eberhard, (über eine Entdeckung etc. S. 55, 56r.): „daß wir auf Dinge an sich kommen müssen (bey Erklärung der Vorstellungen), ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen *als Gegenständen der Sinne*, sondern in etwas *Uebersinnlichem* sucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (versteht sich, wie immer, theoretische, kategorische, auf ein Daseyn gehende) Erkenntniß haben. Sie sagt, die Gegenstände *als Dinge an sich* geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben.“

Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts, als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten nur den Grund,

das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewusst werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unfrer selbst) erst scheiden sich die beyden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construirt werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das intelligible Substrat der Materie und des Denkens Eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen etc. erinnere ich mich, gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn. — Hier ist freylich alles ungewiß und schwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich-innern Princip alles Vorstellens (das er nirgends zu bestimmen versucht hat) erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beyspiel anführen.

Die Kategorieen leitet er ab von den formalen Funktionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorieen abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorieen

aufgestellt hat, fährt er also fort: „über dieselbe lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunftkenntnisse haben könnten;“ namentlich, „dafs allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorieen jeder Klasse, nämlich drey sind, welches zum Nachdenken auffodert, da sonst alle Eintheilung der Begriffe — (nach dem Satze des Widerspruchs) — Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, dafs die dritte Kategorie jeder Klasse allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der ersten (also synthetisch) entspringt.“

Jedermann sieht ein, dafs in dieser Tafel der Kategorieen die ursprüngliche Form, nach welcher der Geist in allen seinen Konstruktionen verfährt, anschaulich und mit mathematischer Präcision vorgelegt ist. Dafs aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, aus Entgegengesetzten zu construiren, davon sieht man den Grund nicht ein, ohne den ursprünglichen Dualismus im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie aufgestellt, in seiner theoretischen aber überall nur vorausgesetzt hat.

Betrachtungen dieser Art sind keine philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jene beyden Kategorieen, von denen Kant spricht, sind Hauptäste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Me-

chanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück.

Man hat die Kategorieentafel unzähligmal abgeschrieben, und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der theoretischen Philosophie Kant's ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der praktischen Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewissheit haben, die Freyheit in uns. Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt h. t.) fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transcendente Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in Etwas vom Ich verschiedenem zu suchen) sey? — so ist die Antwort auf diese Frage, dem bisherigen zufolge, diese:

Beyde Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unsrer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen

über-

überfinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren, und spricht daher von Dingen an sich, als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die höhere Philosophie heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beydes zugleich ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII. der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzustellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben ausserhalb der bloß theoretischen Philosophie liege. „Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand gesetzt, sondern nur vorausgesetzt wird.“ [Man wird diese Stelle nicht missverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte ist selbst nichts anders, als unsre ursprüngliche Sinnlichkeit und unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verstand, (als ruhen-

des Vermögen) voraus. Der Verstand (in construirer Thätigkeit) und das Objekt sind Eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Objekt (das durch sie entsteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegensatz erhellt:] „Reine Vernunft aber ist absolute Thätigkeit.“ Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht absolute Thätigkeit, sondern selbst nur die (durch praktische Vernunft) gesteigerte Einbildungskraft: also scheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktische zu verstehen. Dann aber fragt es sich, wie diese Stelle („reine Vernunft ist absolute Thätigkeit“) mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantischen Begriffe von der Freyheit des Willens vereinbar sey? In diesen wird behauptet, die Freyheit des Willens sey von der reinen (praktischen) Vernunft total verschieden. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch selbst gesetzgebend seyn soll, verschiedene praktische (d. h. gesetzgebende) Vernunft gedacht werden könne? Doch davon nachher. — Es sey dem, wie ihm wolle, aus dem folgenden ist auf jeden Fall klar, daß der Verfasser sich auf den praktischen Standpunkt des Idealismus gestellt hat, und den theoretischen Standpunkt beyseite läßt.

„Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen. Durch dieselbe absolute Thätigkeit (durch welche das Ich sich selbst setzt) wird das Nichtich als solches gesetzt. Der Satz, der dieses ausdrückt, stellt die ursprüngliche Antithesis auf: Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen, oder, durch das

Ich wird das Nichtich schlechthin gesetzt.“ — Angenommen, daß sich jemand aus dieser Stelle einen vollständigen Begriff des transcendentalen Idealismus machen wollte, so könnte er den Satz: das Ich setzt sich ein Nichtich schlechthin entgegen, nicht anders, als so, verstehen: das Ich setzt sich ein Nichtich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unfreier objektiven Vorstellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegensetzens ist eine freye, mit Bewußtseyn begleitete, keine ursprüngliche, also auch keine nothwendige Handlung. Allerdings setzt das Ich das Nichtich sich entgegen, und indem es dies thut, wird es eben damit praktisch, aber es kann dies nicht thun, also auch nicht praktisch werden, ohne das Nichtich, oder ohne sich selbst, als beschränkt durch das Nichtich voranzusetzen. Das Gefühl dieses Beschränktheits entsteht allerdings erst durch jene Handlung des Entgegensetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entstehen, wenn jene Beschränktheit nicht ursprünglich und real war. Daß also das Ich praktisch werde (und davon ist hier die Rede), dazu gehört zweyerley: 1) daß das Ich in seinen Vorstellungen beschränkt sey; [das Ich aber ist beschränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daß ihm seine Schranke, ohne sein Zuthun, durch ein Aeufferes bestimmt ist, sondern dadurch, daß es sich selbst als beschränkt fühlt (denn überhaupt ist ein Ich nichts, als was es in sich anschaut oder fühlt); es kann sich aber nicht als beschränkt fühlen, ohne sich die Schranke *ideal*

entgegenzusetzen, also] 2) daß es sich die Schranke (das Nichtich) entgegensetze. Dies kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es *real* beschränkt sey.

Also sehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, streng und richtig aufgefaßt, uns auf Einmal die Natur unsers Geistes aufschliesst, und unversehens zum höchsten Standpunkt des transcendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht *ideal* handeln, wir können uns die ursprüngliche Schranke nicht entgegensetzen, ohne *real* beschränkt zu seyn: und umgekehrt, wir sind nicht *real* beschränkt, ohne diese Beschränktheit zu fühlen, d. h. ohne sie uns *ideal* entgegenzusetzen.“ Also zeigt sich, daß jene Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt werden, und die andre, wodurch wir (aktiv) uns selbst beschränken, indem wir uns die Schranke entgegensetzen, *Eine und dieselbe* Handlung unsers Geistes ist, daß wir also in einer und derselben Handlung zugleich passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend sind, kurz, daß Eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freyheit) in sich vereinigt.

So viel ich weiß, ist das der Kern des transcendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls, (des Sinnlich - Geistigen in uns), hervorgeht, und daß jene ursprüngliche

Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich das innre Princip unsrer Vorstellungen ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich grossentheils vergeblich, gesucht haben.

Da nun Reinhold nur die Eine jener Handlungen, welche beyde zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unsrer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefaßt hat, da ferner jene beyden Handlungen, die der Idealismus als Eine zusammenfaßt, nur wechselseitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren läßt.

„Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen,“ durch diesen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als Princip der Erklärung des Ursprungs unsrer Vorstellungen (und als solches wird er von dem Verfasser aufgestellt), ist völlig unverständlich, so lange er in dieser Einseitigkeit aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegensetzung reale Vorstellungen entstehen sollen.

Der Satz: „Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen,“ ist theoretisch ganz falsch. Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sey, antwortet er, ich selbst in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, theoretisch betrachtet, falsch, daß sich das Ich das Nichtich schlechthin entge-

gensetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als Bedingung des Objekts eine Affektion des Ich's vorausgesetzt. Aus der bloßen Affektion aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende, sich selbst bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier — nicht des Mannes wegen, dessen Abhandlung sie veranlaßt hat, sondern Andrer wegen, bey denen Auktorität überhaupt und namentlich diese Auktorität anstatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wissenschaftslehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unsrer objektiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems (wenn es nämlich vom praktischen Standpunkt aus allein dargestellt wird) und Sätze wie der: das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen, theoretisch verstanden — allerdings die Idee eines solchen Idealismus bey Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn, jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wissenschaftslehre gegen solche Erklärungen zu schützen, (das thut sie selbst am besten) sondern nur etwa, um sich selbst und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder Eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie

zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind.

Nur durch jene ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in uns *) werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die ursprünglichen theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals eine andre als lediglich ideale Bedeutung zu verschaffen. Wir können, gleich der Einzigmöglichen Standpunktslehre, (so heißt bey Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle,) den Leser oder Zuhörer, bitten, flehen und ermahnen, ursprünglich vorzustellen, sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens, und, wenn es deshalb nöthig seyn sollte, gar auf einen andern Weltkörper zu versetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis in's unendliche fort wiederholen, uns ewig in diesem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Obren damit ermüden, ohne gewiß zu seyn, daß irgend jemand uns versteht; denn, trifft es sich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, so geschieht dies nur deswegen, weil er schon zum voraus weiß, was wir sagen wollen. Daß jenes ur-

*) Ich muß hierüber auf das 6te Heft verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

ursprüngliche Vorstellen — jenes ursprüngliche Construiren — nicht bloß ideal, sondern real und ursprünglich - nothwendig sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innre Princip alles Vorstellens und Construirens aufzuschließen. Dieses innre Princip aber ist nichts anders, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist.

Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatz ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem *absoluten* Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Forderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können: denn das moralische Gesetz fodert von ihm eine Handlungsweise, für die er (wie das auch bey den meisten Menschen der Fall ist,) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretische Forderung, z. B. sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens, und zu dessen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu versetzen, gar keine Nothwendigkeit bey sich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einsieht, der hat jene Forderung (ursprünglich vorzustellen) schon längst und von selbst erfüllt; wo sie also verstanden wird, kommt sie zu spät, und wo sie zu rechter Zeit kommt, wird sie nicht verstanden *), denn gesetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geistesoperation gewalthätiger Weise vornehmen zu wol-

*) Den klarsten Beweis davon giebt das Schickfal, das Herrn Beck's Philosophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu sehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den ersten Perioden verstanden hatten, nach Erscheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen, zu versichern, gerade so und nicht anders hätten sie Kant längst verstanden. — Aber euer ganzes Wesen sträubt sich gegen ein solches System, und euer unwillkürlicher Respekt für Kant's Namen ist viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein solches System zutrauen könntet, das euch wie baarer Unsinn klingt und klingen muß. Dieß sieht man aus den bescheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der sonst seine Unwissenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen sucht, fragte (das erstemal, daß er ehrlich herausragt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängstlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzstrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für sey!) den Herrn Beck zerfchmetterte — ob dieß auch zu seinem ursprünglichen Vorstellen gehören würde!!

len, so wüßte er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch unwissender über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist Etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muß. Versicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was ursprünglich, und was sich vorstellen heiße; — auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heiße, gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst;“ — Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, daß sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und wer dieß erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht und billig. Allein dann sollte sich die Standpunktslehre wenigstens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen.“ — Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der Philosophie aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Konstruktion fodern) können ihre zwin-

gende Kraft nur durch Verwandtschaft mit moralischen Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst nöthigend sind *). Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bey dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein Postulat, denn es enthält nichts, was sich allgemeingültig fodern läßt. Das ursprüngliche Vorstellen ist überhaupt kein Postulat, sondern eine Aufgabe in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretisch seyn, es müßte zugleich eine praktische Seite haben, es müßte theoretisch und praktisch zugleich seyn. Diefs ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein besonderes Interesse, daß kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andre, erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie soll etwas unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Diefes Unterscheidende besteht darin, daß Freyheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr, als an allen andern Wissenschaften, Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll

*) Ich verweise deshalb den Leser auf den Anhang, der dieser Abhandlung beygefügt ist.

zugleich das Maass seiner Kultur seyn, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen, den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der Geistesfreyheit erfordert wird, so kann sie nicht jedermanns Ding seyn, d. h. sie kann nicht von einem theoretisch - allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelerten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmuth zu verbergen suchen, sondern sie muß auch arbeiten, daß die Akten sobald wie möglich geschlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbarer noch in's Leben eingreifen. Sie muß daher suchen, daß sie selbst in's Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend ist, doch allgemeingeltend seyn sollte. Damit sie Gewalt habe, selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Principien schon ein praktisches Interesse (*sacri quid*) haben. Sie muß mit einem Postulate beginnen, das mit den praktisch allgemeingültigen Forderungen: seiner selbst, als eines geistigen Wesen, bewußt zu seyn, allen Empirismus, als *Princip*, in sich zu vernichten, Eins und dasselbe ist, oder vielmehr den ersten Grund für sie alle enthält.

Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen

bewahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d. h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, sondern um durch sie die Jugend zu erziehen. Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herabsank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloß Beschäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art seyn muß, da die Menschen nach so vielen mißlungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen zu philosophiren), so fodert doch das wissenschaftliche Interesse, daß das Princip der Philosophie nicht ein lediglich-theoretisches sey.

Denn 1) die theoretischen Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die praktischen, reale Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes nothwendig sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freyen Handlungen inne. Daß aber deswegen der Geist in seinem Vorstellen nicht

lediglich passiv sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität denkt, d. h. daß er sich über sie erhebt, oder, mit andern Worten, daß er frey handelt. Nun ist aber das Problem der theoretischen Philosophie eben dieses, in Erklärung der Vorstellung Nothwendigkeit und Freyheit, Zwang und Selbstthätigkeit, Passivität und Aktivität zu vereinigen; denn woferne wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erstern Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwey Systeme, die beyde gleich falsch sind. Gehen wir also etwa, so wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretischen Aktus aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und, so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflösen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es sey bey ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen Vorstellung, denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand voraus, den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern, nachdem er bereits erzeugt ist,) denken; sondern, es sey vom ursprünglichen Vorstellen selbst als einem Aktus die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst produciren;“ — alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe Standpunktslehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch als identisch vorzustellen, und zu erklären: „das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den Kategorieen.“

Nun wird aber jeder Leser allobald folgendermassen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber sind gar nichts ursprüngliches, sondern lediglich **A b s t r a k t i o n e n** von einem Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine nothwendige, sondern lediglich **i d e a l e** Handlungen. **K a t e g o r i e e n** sind nicht das ursprüngliche Handeln selbst, das du zwar vorstellig machen willst, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen kannst; sie sind nicht das ursprüngliche Vorstellen, sondern die Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen. **D u** verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnest, bey Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen sich des discursiven Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, allobald selbst zu discursiven Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch in den **K a t e g o r i e e n** als identisch vorzustellen. Wir begreifen nun zwar recht wohl, warum du so verfahren mustest, und werden uns deswegen über deinen eigentlichen Sinn und Meynung nicht irre machen lassen, denn wir sehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das ursprüngliche Vorstellen gar nicht begreiflich machen kannst; daß also jenes widersprechende Verfahren nicht deine Schuld ist, sondern die **d e i n e s S t a n d p u n k t s** Schuld ist.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen solchen fragen, wie denn er das ursprüngliche Vorstellen, wenn er es **A n d e r n** begreiflich

machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens, begreiflich machen könne? Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deswegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freyheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine *Anschauung* seiner selbst habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewußtseyn entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anders, als dieses reine Selbstbewußtseyn ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken *versuchen* dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu *fodern* berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot völlig unverständlich seyn würde. *)

*) Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekannt-

Wenn es nun aber darauf ankommt, das ursprüngliche Vorstellen wirklich in Begriffen vorzule-

bekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, sondern diejenigen, die fragen, damit sie nicht gefragt werden. Uns, denen jene Anschauung ganz klar ist, und die sich keiner Schwärmerey bewußt sind, uns kommt es zu, euch zu fragen; warum ihr jene Anschauung (ohne welche ihr eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewußt seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtseyn erhoben habt? Denn jene Handlung, (die ursprünglich aufferhalb alles Bewußtseyns liegt) zum Bewußtseyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbstbewußtseyn nennen; das aber das reine Selbstbewußtseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, das vielmehr die Grade der Reinheit dieses Selbstbewußtseyns mit den Graden unfer moralischen und intellektuellen Cultur (die doch wohl unfer eigen Werk ist) parallel laufen, müßt ihr eben sowohl einräumen, als, das ihr ohne jenes Selbstbewußtseyn keines reinen (nichtempirischen) Handelns, also nicht einmal des transcendentalen Denkens fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wöllet. — Auch habe ich mich bisher bey Kant und bey allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewußtseyns umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das Medium angiebt, wodurch das Geistige in uns (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empirischen) spricht, und wenn nicht endlich unfer ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein intel-

gen, und den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu zergliedern, so werden wir immer noch vor demjenigen, der vom ursprünglichen Vorstellen, als einem Postulat, ausgeht, sehr viel voraus haben, weil in unserm ersten Grundsätze schon das innere Princip alles Vorstellens ausgedrückt ist. „Die objektiv-synthetische Einheit des Bewusstseyns, sagt Hr. Beck, ist der höchste Gipfel alles Verstandesgebrauches.“ Diese objektiv-synthetische Einheit des Bewusstseyns aber ist da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat sehr Recht, wenn er (S. 315) sagt: „Es ist eine Täuschung, die den Erläuterern der kritischen Philosophie sehr gewöhnlich ist, von der aber kaum ein auffallenders Beyspiel aufzuweisen seyn dürfte, als das Herr Beck durch seine Darstellung der Kategorieen liefert. Sie wännen, ihre Leser, welche doch erst durch sie in den Sinn der Kritik eingeführt werden sollen, könnten und müßten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: synthetische Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. s. w. ohne Bekanntschaft mit der Kritik eben so verständlich finden, als sie selbst, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bey ihren eignen Meditationen *) geläufig geworden sind.“

lektual und höher ist, denn alles Vorstellen und Abstrahiren.

*) Dieser wenigstens muß bey Hrn. Beck sehr stark gewesen, und, der Armuth seiner Sprache nach zu urtheilen, bey ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden seyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er seine

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefodert, wenn die Standpunktlehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist, als ursprünglich zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daß der Verstand nichts anders ist, als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anders sind, als Abstraktionen von unsrer ursprünglichen Anschauungsweise, daß also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorieen genannt, wirklich nichts anders ausdrücken, als die ursprüngliche und nothwendige Handlungsweise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das Objekt von dieser Handlungsweise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche Synthesis, wodurch erst alles Objekt wird und entsteht.

Wenn aber das Objekt ursprünglich gar nichts anders ist, als eine bestimmte Handlungsweise (Konstruktion) unsers Geistes, so müssen wir doch diese Handlungsweise uns entgegensetzen, weil ohne dieß niemals die Vorstellung eines Objekts in uns entstehen würde. (Die Standpunktlehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern bloß ein ursprüngliches Vorstellen; weil, wenn wir eine Vorstellung von einem Objekte haben, diese allemal schon

einzigmögliche Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andre Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Begriff sey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener bestimmten Handlungsweise zu abstrahiren. Dieß ist Geschäft des Verstandes, und indem er dieß thut, entsteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorstellung von der Handlungsweise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung überhaupt dem bestimmten Verfahren in der gegenwärtigen Anschauung entgegengesetzt, trennt sich in seinem Bewusstseyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beyde ursprünglich Eins und dasselbe sind. Vom Standpunkt des Bewusstseyns aus also sind Verstand und Sinnlichkeit zwey ganz verschiedene Vermögen, Anschauung und Begriff zwey ganz verschiedene Handlungen. Nun wissen wir wohl, daß sie sich ursprünglich, d. h. jenseits des Bewusstseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewusstseyn selbst. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenseits des Bewusstseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar postuliren, daß wir ursprünglich vorstellen; dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fodern, daß man jenseits des Bewusstseyns mit Bewusstseyn vorstelle, was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fodern, daß wir uns das ursprüngliche Vorstellen vorstellen, d. h. daß wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem Begriffe, dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müssen also auch Herrn Reinhold völlig beystimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß sie die ganze transcendente Aesthetik und den von Kant so oft eingeschränkten Unterschied zwischen transcendentaler Sinnlichkeit und transcendentalem Verstand völlig verschwinden läßt, daß sie ferner vergeblich sich bemüht, das Reale d. h. die Empfindung in unsern Vorstellungen zu erklären, weil sie nämlich keine andre als ideale Handlungen vorstellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des ursprünglichen Verstandes sey, womit sich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte Verstand u. s. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten. *)

Wir wissen gar wohl, daß alle auch die ursprünglichen Handlungen des Geistes, wenn wir vom Standpunkt des Bewusstseyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erscheinen. Aber wir müssen auch davon wieder den Grund angeben, um so mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegensatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales

*) Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an seine Stelle zu setzen, weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen übersinnlichen Grund der Realität unsrer Vorstellungen nicht abkommen können, denn warum hätte sonst Kant jenen für seinen Erläuterer so widersinnigen Ausdruck gebraucht, um diesen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das ungerimte des Dings an sich zwar beweisen; aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Mensch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

und Reales aber (Vorstellung und Objekt, Begriff und Anschauung,) scheiden sich selbst nur im Bewußtseyn; jenseits des Bewußtseyns also muß zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Dies meynt die Standpunktslehre auch, wenn sie z. B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen soll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frey ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, bedeutet gar nichts. Aber diese Lehre kann nur postuliren, daß ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied statt finde, und der Sinn ihres Postulats, sich in's ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein anderer, als sich das ursprüngliche Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied statt findet, oder mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angesehenen) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter, als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns postuliren; daß die Voraussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns nothwendig sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anders, als eine Synthesis, und die Standpunktslehre rühmt sich dieses Vorzugs (daß sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausge-

hen könne, wenn von Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daß es widersinnig sey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich mit dem weiten Schilde der Auctorität, wozu, leider, seit beynahe zehn Jahren der Name des großen Philosophen, auf dessen Anrathen (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemißbraucht wird.

Hier giebt es nun kein Mittel, als Auctorität gegen Auctorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer scheint sich freylich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transcendentalphilosophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rücksicht genommen. „Soll, sagt er, (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII.) eine Eintheilung synthetisch seyn, und aus Begriffen a priori geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.“ Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes voraussetzen. Dieses wird durch

den Entwurf der ursprünglichen Verstandesform (die Tafel der Kategorieen) anschaulich gemacht. Denn da entspringt, wie Kant selbst bemerkt, die dritte Kategorie jeder Classe jedesmal aus der Vereinigung der beyden ersten.

Nun ist aber folgendes einleuchtend: Bedingung ist gar nicht real vorstellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beyde sind nur in einem dritten vorstellbar, das durch ihre Vereinigung entspringt. So ist von den Kategorieen der Qualität, weder Realität, noch Negation absolut vorstellbar. (Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulsive Kraft (ohne entgegenstehende Kraft) ausgefüllt wäre, so wird die Materie unendlich ausgedehnt, (nichts als Porus) d. h. der Raum wird leer seyn. Denken wir uns umgekehrt die Attractivkraft als absolut, so wird alle Materie in einem (mathematischen) Punkt vereinigt (absolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer seyn). Also ist offenbar, daß Realität sowohl als Negation, beyde absolut gedacht, uns zu Nichts führen. Beyde sind nur in ihrer Vereinigung vorstellbar, d. h. wir können sie nicht trennen, ohne sie zu vereinigen, noch sie vereinigen, ohne sie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl diese Ordnung der Kategorieen gewählt, warum ist er bey seinem Entwurf der Kategorieen nicht von der dritten Kategorie jeder Classe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorieen der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche sie doch erst Bedeutung erhalten, vorangeschickt? Die Antwort ist: weil diese dritte Kategorie nirgends als eine leere

Form a priori da, oder angeboren ist, sondern weil sie erst thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deßwegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läßt diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen entstehen. Dieß thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis schlechthin, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der angeborenen Begriffe. Daß nämlich in allem unserm ursprünglichen Vorstellen (oder Construiren) Absolutentgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorstellen, Construiren u. s. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären, als durch eine *ursprüngliche* Duplicität in unserm Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern beyde zusammen jedesmal nur in einem dritten vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses dritte immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären, als durch eine ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweise eines vorstellenden Wesens.

Jene Duplicität aber in unserm Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserm Construiren können wir uns gar nicht, als ursprünglich vorstellen, wie es doch dem bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, daß in uns ursprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Bestimmende und das Bestimmte, das Handelnde und das Leidende *absolut - identisch* seyen, oder mit an-

dem Worten, daß es uns der Natur unsers Geistes nach unmöglich seyn muß, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu seyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu seyn.

Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles transcendentalen Idealismus. Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem, zwischen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewusstseyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwischen transcendentaler Sinnlichkeit und transcendentalem Verstand, zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied statt finde.

Jene ursprüngliche Duplicität in allem unserm Thun und Handeln ist also ein höheres Princip, aus welchem erst die ursprüngliche Synthesis (in welcher zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand kein Unterschied seyn soll) eben so hervorgeht, als im Verstandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Classe aus den beyden ersten entspringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das ursprüngliche Vorstellen gar nicht Princip der gesamten Philosophie seyn kann, weil es selbst nur Eine Art, Eine Modifikation, jenes ursprünglichen Handelns ist, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung Eins und dasselbe sind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktische sehen, so läßt ein lediglich - theoretisches

Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorstellen ist, die praktische Philosophie völlig ohne Fundament; eine so begründete oder vielmehr nichtbegründete Philosophie sieht sich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktischen Philosophie, das sich aus jenem Grundsatz nicht schöpfen läßt, als — der Himmel weiß woher? — gegeben anzunehmen.

Denn, woferne die Synthesis das höchste im menschlichen Geiste ist *), so begreift man nicht, wie er je aus dieser Synthesis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zusammenhang seiner Vorstellungen, und den Mechanismus seines Denkens verlassen könne. Wenn aber jene Synthesis selbst nichts anders, als das Produkt eines ursprünglichen Handelns unsers Geistes auf sich selbst ist, so können wir uns auch das theoretische in uns nicht erklären, ohne als erstes Princip aller Philosophie vorauszusetzen, daß der Geist des Menschen absolut - frey sey. Ja, daß dieser Geist seiner Vorstellungen, seines Beschränktseyns durch dieselbe, bewußt werde, daß er diese Vorstellungen selbst wieder zu seinem Objekt mache, wie er in der Philosophie thut, ist gar nicht begreiflich, ohne vorauszusetzen, daß der Geist nie aufhöre, sein eignes Objekt zu seyn, d. h. daß er in's Unendliche

*) Kant läßt alle Synthesis durch Vereinigung Entgegengesetzter entstehen. Sein angeblicher Ausleger postulirt die Synthesis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenchaft zu geben weiß; Kant stellt sie synthetisch, sein Erklärer analytisch auf.

fort absolut - frey sey *), und aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des freyen Handelns übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle Materie des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum Wollen, d. h. zum selbstthätigen Bestimmen der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, daß durch ihr reines und freyes Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, daß das Reine in ihr unmittelbar das Empirische bestimme. — Daß im theoretischen Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt entsteht, daß sonach das Empirische in ihm durch das Transcendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im Wollen, seiner selbst, d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewußt werden. — Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß sie ihm zum Objekt wird. Also soll das Objekt seines Wollens er selbst in seiner reinen Thätigkeit seyn,

*) Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht austreten können, so kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewußtseyn nichts voraus.

er soll sich selbst wollen; er selbst aber ist nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die Materie seines Wollens unmittelbar durch die Form bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll insofern *keine* (moralische) Duplicität in ihm statt finden. Dies ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs, oder des Moralgesetzes.

Die Materie des Moralgesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geist nicht bewußt, als durch das Wollen, (indem er alle Materie des Handelns, insofern sie ihm *gegeben* ist, aufhebt, um sie selbstthätig zu bestimmen). Also wird er auch der Materie des Moralgesetzes, oder dessen, was durch das Moralgesetz gefodert wird, nicht anders inne, als durch das Wollen, und insofern ist die Quelle des Moralgesetzes der Wille.

Die Form alles Wollens besteht darin, daß die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d. h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fodert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den reinen Willen selbst.

Das Objekt des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will, als das absolute Gute, d. h. den reinen

Willen selbst, so soll dieser *als* Materie meines Willens immer nur erklärbar seyn aus einem Wollen, d. h. aus einer positiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden ist.

Dieser positiven Handlung aber soll ich bewußt werden, denn das Selbstbewußtseyn ist, was wir suchen. Eines Positiven aber werden wir uns nie anders bewußt, als durch ein Entgegengesetztes Positives (das insofern das Negative des erstern ist). Dieser Satz wird aus der theoretischen Philosophie als erwiesen vorausgesetzt. *)

Also können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen bestimmt ist, nicht bewußt werden, ohne daß die entgegengesetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie bestimmt (der reine Wille also gänzlich aufgehoben) ist, positiv und real entgegengesetzt sey, d. h. wir können uns keine positiv moralische Handlung denken, ohne ihr eine positiv unmoralische entgegenzusetzen.

Diese Entgegensetzung muß real seyn, d. h. beyde Handlungen müssen im Bewußtseyn als gleich möglich vorkommen. Daß die Eine oder die Andre ausgeschlossen wird, muß aus einer positiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtseyn real entgegengesetzter d. h. gleichmöglicher Handlungen nun ist es, was den

*) Vortreffliche und aus der Tiefe der menschlichen Natur geschöpfte Anmerkungen über diesen Satz enthält Kants *Abb. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*.

Willen zur Willkür macht *), und so sehen wir uns durch unfre Philosophie in den Stand gesetzt, den Widerstreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweyer berühmten Philosophen über diesen Gegenstand statt zu finden scheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktischen Vernunft, „der Wille und die praktische d. h. gesetzgebende Vernunft seyen Eins und dasselbe. Diese Behauptung wiederholt er aufs neue in der philosophischen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen lassen sich nur unter der Voraussetzung einer sowohl von der Selbstthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verschiedenen Freyheit des Willens denken.“

Die Sache ist diese: Vernunft zeigt ursprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat insofern lediglich theoretische Bedeutung. Praktische Vernunft wäre sonach etwas unmittelbar sich selbst widersprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen, ohne Freyheit; wir könnten auch mit unsern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausstreben, ohne ursprünglich frey zu seyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freyheit, und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewusst werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden,

*) Die Willkür ist zur Möglichkeit des Vorstellens unsers freyen Handelns nothwendig, gehört also insofern nur zur Erscheinung des Willens, nicht zum Willen selbst.

selbst uns Objekte zu schaffen. Das Objekt der Freyheit aber ist unendlich. Dieses Objekt ist nur in einem unendlichen Fortschritt, d. h. empirisch zu realisiren, und soll also allerdings empirisch, d. h. in der Erfahrung, realisirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt selbst vorangeht (anstatt das im theoretischen Erkenntniß der Begriff erst mit dem Objekt entsteht); weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realisirens) reflektiren, endlich seyn muß, so kommt hier die Einbildungskraft der Freyheit zu Hülfe, und schafft Ideen dessen, was die Freyheit realisiren soll, so doch, daß diese Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig seyen, weil, sobald das Objekt derselben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten, absolut thätig zu seyn.

Die Einbildungskraft also im Dienste der praktischen Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretische Vernunft nennen. So wenig als die theoretische Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freyheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, eben so wenig könnte diese Unendlichkeit Objekt für die Freyheit werden, würde sie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begränzt.

Also setzt die Freyheit in uns die Vernunft, (als ein Vermögen der Ideen,) und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freyheit voraus.

Weil

Weil demnach Freyheit ohne Vernunft eben so wenig als Vernunft ohne Freyheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freyheit) auch praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen sind; praktische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Eben so kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabey lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freyheit sind, praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch; praktische Vernunft, weil diese Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft Eins und dasselbe mit der Freyheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) *ausdrückt*. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders, als im Akt des Wollens selbst, bewußt werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt, und ur-

ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen, und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung abstrahirt, und in Begriffen vorstellt. So wie wir das ursprüngliche Vorstellen in Begriffen darlegen, ohne deshalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, eben so können wir das ursprüngliche Sollen (dessen Grund im Willen selbst liegen muß) in Begriffen auffassen, ohne daß wir deshalb dieses abgeleitete Sollen mit dem ursprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der Quelle des Gesetzes selbst verwechseln.

Beide also (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille giebt Gesetze (nach Kant), welche die Vernunft ausspricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anders, als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher, umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft (das Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst, denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewußt, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt *gehen* nur von der Vernunft *aus*, das Moralgesetz sey die Forderung der bloßen Vernunft an den Willen, so ist dies grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur praktischen Vernunft, nur dadurch, daß sie die Materie

eines höhern Willens ausspricht. Sie selbst hat in sich keine Auktorität, und keine moralische Gewalt über uns; was sie als Gesetz ausspricht, gilt nur, insofern es durch den absoluten Willen sanctionirt ist. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen absoluten Willen giebt, in dessen Namen die Vernunft zu uns spricht, und von dem eigentlich alle Gesetze ausgehen, so ist die Vernunft, indem sie uns Gesetze giebt, ein lediglich theoretisches Vermögen [was er auch zuzugeben scheint, wenn er S. 383 sagt: die Vorschriften (der Vernunft) seyen an sich bloß theoretisch]; denn praktisch ist sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen sie spricht. Also ist es ein theoretisches Vermögen, das, anstatt durch den Willen bestimmt zu seyn, selbst den Willen bestimmt, und so weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem Worte nach übrig läßt. Dieß will aber Reinhold nicht. Wie er dessen ungeachtet zu der Behauptung (alle Gesetze gehen von der Vernunft aus) veranlaßt werden konnte, wird aus folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freye Willkür; der Wille, der auf nichts anders, als bloß aufs Gesetz geht, kann weder frey noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Die Freyheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der

Wahl für oder wider das Gesetz definirt werden, wie es wohl einige versucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beyspiele giebt. — So viel können wir einsehen, daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freyheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt, dergleichen doch die Freyheit der Willkür ist, verständlich machen können, und die Freyheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiset, daß es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können.“

Dagegen behauptet Reinhold: Die menschliche Willkür sey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anstatt daß das Gesetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Gesetz, aber nur dann und nur insofern, inwieferne er (mit Kant zu sprechen) dasselbe in seine Maxime aufnehme. Dieses könne er nur insofern, inwieferne das Gesetz keineswegs an und für sich seine Maxime sey, folglich inwieferne es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf, Wille zu seyn, wenn er nicht aufs Gesetz gehe, sondern beweise sich eben auch dadurch als Wille. Es ist kein Wille, wenn er nicht frey, d. h. wenn er nicht eben so gut böse als gut seyn kann.“

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in diesen Dingen kaum

für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im Objekt selbst liegen. Wenn Kant behauptet: Der Wille an sich ist weder frey noch unfrey, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt: der Wille, als solcher, könne nicht anders, als frey seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwey ganz verschiedenen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das Objekt (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: Der Wille, als solcher, ist weder frey noch unfrey, und B dagegen sich auf das gemeine Bewusstseyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freyheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, insofern er gar nicht Objekt des Bewusstseyns ist, dieser vom Willen, insofern er im Bewusstseyn vorkommt. Jener erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Bewusstseyns, dieser bleibt darauf stehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er diesem selbst aus Principien beweisen kann, der Wille, insofern er erscheint, d. h. vom Standpunkt des Bewusstseyns aus angesehen, müsse als freye Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im absoluten Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar sey; diesem bleibt nichts übrig, als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewusstseyn zu widersprechen scheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann sich deshalb

bey seiner eignen Widerlegung jener ihm so widersinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beyspiel ist merkwürdig, weil es zeigt, wie schwer es ist, selbst in Fragen, die das allgemeinste Interesse, das der Moralität, betreffen, übereinstimmend zu urtheilen, woferne man nicht über einen gemeinschaftlichen Standpunkt einig ist. Dieser aber kann nicht ein untergeordneter, sondern muß nothwendig der höchste seyn.

Der Wille also, wenn er erscheint, muß nothwendig als Willkür erscheinen. Dieß und nicht mehr kann B beweisen, und gerade eben dieß behauptet auch A. Nun ist es aber der Charakter des endlichen Geistes, daß er in's Unendliche fort sich selbst erscheine, sein eignes Objekt sey, für sich selbst empirisch werde. Diese Nothwendigkeit (sein eignes Objekt zu werden) ist das Einzige, was gleichsam zwischen uns und die Unendlichkeit tritt. Was also jenseits dieser Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen selbst gemein, das liegt für uns, insofern wir empirisch sind, in der Unendlichkeit. Nun ist aber unser Wille eine That, die an sich selbst gar nicht empirisch ist. Dieß behaupten beyde, A und B. Also liegt unser Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empirischen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun soll aber der Wille doch Erscheinung werden, denn die Aufgabe des moralischen Gesetzes ist, daß das Ich in der Außenwelt in's Unendliche fort sich darstelle; diese Aufgabe aber ist nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich seiner selbst, und zwar im Wollen, bewußt sey.

Das Ich aber soll sich seines Wollens als eines absoluten bewußt werden. Dieß ist nicht möglich, als negativ, d. h. es soll sich bewußt seyn, daß es durch sinnliche Antriebe nicht bestimmt ist. Dieß ist, wie oben erwiesen worden, nicht möglich, ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deswegen, weil, und nur insofern, als dieser positive Gegensatz statt findet, ist es möglich, durch das Bewußtseyn selbst auf einen absoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegensatz positiv ist, so müßten sich beyde Entgegengesetzte aufheben, das Resultat also $= 0$ seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt sind, der Grund davon aber weder im moralischen Gesetz, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, noch in den sinnlichen Antrieben gesucht werden kann, weil Beyde einander gleichgesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtseyns aus nicht weiter erklären; als aus einer freyen Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dieß aber sollte erreicht werden; das Problem war, das Bewußtseyn der Freyheit begreiflich zu machen (gleichsam zu construiren). Dieß thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erscheinung ist, so kann Willkür dem Willen, insofern er nicht erscheint, gar nicht beygelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen desselben, wie B thut, vorgestellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille, als solcher, sey

weder frey noch unfrey, weil er lediglich auf das Gesetz gehe, schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig sey.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat dieselbe Behauptung längst aus Principien abgeleitet, zu denen sich neuerdings Hr. R. selbst bekennt, und er hofft daher, hier um so eher seine ehemalige Erklärung über diesen Gegenstand mit der Kantischen vergleichen zu dürfen, da sein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transcendentalen Freyheit, so erklärte er sich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer missverstanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der Vernunft so grosses Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freyheit, denn ein Absolutes schliesst schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freyheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die blossen (Natur) Gesetze seines Seyns;“ — [Dies ist gerade dasselbe, was Kant sagt, der Wille, insofern er nicht Erscheinung, d. h. insofern er nicht transcendental, sondern absolut frey ist, geht auf nichts anders, als auf's Gesetz, und kann insofern weder frey noch unfrey genannt werden, d. h. das Gesetz, das von ihm ausgeht, ist für den absoluten Willen ein blosses Naturgesetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als sich selbst. Nur hat Kant vergessen zu bemerken, das insofern auch das Gesetz des absoluten Willens nicht Moralgesetz ist. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den

Begriff des moralischen Gesetzes zu weit gefasst haben, da er demselben mit dem Gesetze der praktischen Vernunft — (in unsrer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) — einerley Umfang gab? Ich antworte: Allerdings, denn was R. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, wird zum Moralgesetz erst im Bewusstseyn, im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Objekt der freyen Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erscheinung. *) Die absolute Freyheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmten (bereits gegebenen) Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein blosses Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre.“ — Dergleichen Gesetze sind Moralgesetze. Denn diese ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daß er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst im Bewusstseyn zum Moralgesetz wird) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen ausgeht, der sich selbst Gesetz ist, und der insofern weder frey noch unfrey (im moralischen Sinn), sondern absolut frey ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Absolute in uns allein die

*) In so fern ist es alsdann auch wahr, daß das Gesetz (als Moralgesetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewusstseyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenseits des Bewusstseyns ist es nicht Moralgesetz, sondern Naturgesetz des Willens.

transcendentale Freyheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freyheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. absolut frey seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freyheit habe.“ Denn, setzen wir etwa, daß das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das Intellektuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich ist. Dies räumt auch Kant ein, wenn er sagt, die Freyheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder setzen wir umgekehrt, daß das Empirische in uns durch das Intellektuale gar nicht bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die Freyheit der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freyen Willkür, (als einer Thatfache des gemeinen Bewusstseyns), der Idee von absoluter Freyheit; ohne diese begreifen wir keine Freyheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daß die Willkür, oder die Freyheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur Erscheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das

Uebersinnliche in uns zu bestimmen, oder zu definiren. Es muß erwiesen werden, daß wir uns des Uebersinnlichen in uns, d. h. der Freyheit, gar nicht bewußt werden können, als durch Willkür, welche sonach, obgleich nicht zum Uebersinnlichen in uns, doch nothwendig zu unsrer Endlichkeit, d. h. zum Bewußtseyn des Uebersinnlichen gehört.

So nothwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so nothwendig ist es auch, daß die absolute Freyheit in uns als Willkür erscheine. Diese wird dadurch, daß sie bloß zu unsrer Endlichkeit gehört, und insofern Erscheinung ist, nicht sofort zu einem bloßen Schein *); denn sie gehört zu den nothwendigen Schranken unsrer Natur, über die wir in's Unendliche fort hinaus streben, ohne sie doch je völlig aufheben zu können; und so fällt von diesem sonst so dunkeln Punkt der praktischen Philosophie ein neuer Lichtstrahl auf unsern theoretischen Idealismus zurück, dessen Bedeutung jetzt erst ganz klar wird. Wir können jetzt gleichsam den transcendentalen Ort bestimmen, von wo aus das Intellektuale in uns in's Empirische übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Objekt (die Freyheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Außenwelt, als der Sphäre

*) So wenig, als die ganze Geschichte unsers Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet.

unser Endlichkeit, einheimisch werden. Wir verstehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unsern Geist in steter Unruhe erhält, denn die Endlichkeit ist nicht unser ursprünglicher Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist nichts, was durch sich selbst bestünde. Wir sind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, diese Endlichkeit moralisch zu überwinden, wäre sie nicht moralisch entstanden? Es ist unsere eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst unendlich wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen werde.

* * *

Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1. Vom absoluten Wollen geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frey noch unfrey heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.
2. Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freyheit eine Chimäre. Der Freyheit aber werden wir uns nicht bewußt, als durch Willkür, d. h. durch die freye Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in Einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.
3. Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist nicht selbst das Ueber sinnliche in uns, wohl aber, was das Ueber sinnliche in uns ausspricht.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von diesem nicht dem Princip, sondern nur ihren Schranken nach verschieden, dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden, als der absolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der absolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten beschränkt, so könnte er seiner selbst, d. h. seiner Freyheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empirische Wille (dessen wir uns bewußt werden,) vom absoluten nicht bloß seinen Schranken, sondern dem Princip nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewußtseyn der Freyheit in unserm empirischen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtseyns angesehen, besteht die Freyheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Princip in unsre Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Ueberfinnliche in uns nicht definiert werden.

* * *

Den Satz 1 läugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewußtseyns stehen bleibt, und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold und Kant lange vor ihm. In der Philos. Religionslehre S. 10. erklärt er ausdrück-

lich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der Willkür, also ein Positives $\equiv a$, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze ($\equiv 0$) nur als Folge von einer reell - entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, $\equiv -a$, d. h. durch eine böse Willkür erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beyde uneinig, weil sie mit dem Worte Vernunft verschiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: „dass die Causalität des empirischen Ich Causalität durch Freyheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, dass sie transcendente Freyheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transcendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Ueber Sinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freyheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stößt, transcendental, d. i. Freyheit eines empirischen Ichs. — Kant lässt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Ueber Sinnlichen durch das Transcendentale des Willens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freyheit des Menschen als intelligibeln Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freyheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen, noch Sinnenwesen, sondern beydes zugleich, und ich halte ihn auch nur für frey, weil und inwieferne er beydes zugleich ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frey zu halten scheint;“ — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar von seinem Gesichtspunkt aus mit Recht. Der

Wille ist nur frey, insofern der Mensch intellektuell ist, aber diese Freyheit wird transcendental (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subjekt der transcendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transcendent, sondern transcendental, d. h. auf's Empirische sich a priori beziehend, seyn solle.“ — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beyden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beyde Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewusstseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen, d. h. dasjenige, was jenseits des Bewusstseyns liegt, zum Bewusstseyn hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewusstseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewusstseyn kommt) alle Gewisheit unsrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in

Man dringen, verständlich. Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freyheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtseyn der Freyheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit Andern, sondern sogar mit ihm selbst; kein Wunder, daß er sich selbst eben so gut als Andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigener oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen.

Die Geschichte der Philosophie enthält Beyspiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibnitz, er sey wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Aeusslerung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnitzen zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung.