NICOLAI HARTMANN

DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

I. TEIL

FICHTE, SCHELLING UND DIE ROMANTIK

II. TEIL

HEGEL

VON

NICOLAI HARTMANN

ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG
J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER
KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

BERLIN 1960

Die erste Auflage erschien als Band 8 der „Geschichte der Philosophie", dargestellt von Bruno Bauch, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald, Walter Kinkel, Hans Leisegang, Fritz Medicus, Peter Petersen, Julius Stenzel, Johannes M. Verweyen.

I. Teil (Fichte, Schelling und die Romantik) 1923
II. Teil (Hegel) 1929

©

Archiv-Nr. 42 13 60

Printed in Germany — Copyright 1960 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp. — Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Übersetzung, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten

Satz und Druck: Deutsche Zentraldruckerei AG, Berlin SW 61

ISBN 978-3-11-004878-0

INHALT

I. Teil
Fichte, Schelling und die Romantik

Seite

Vorwort 1

Einleitung 3

I. Abschnitt: Kantianer und Antikantianer

1. Reinhold 8
2. Schulze 15
3. Maimon 19
4. J. S. Beck 24
5. Jakobi 26
6. Bardili 31

II. Abschnitt: Fichte

1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke 40
2. Die Grundlage der Wissenskaftslehre 45
3. Die theoretische Wissenschaftslehre 54
4. Die praktische Wissenschaftslehre 63
5. Die spätere Form der Wissenschaftslehre 69
6. Die Sittenlehre 80
7. Rechts- und Staatsphilosophie 88
8. Geschichtsphilosophie 95
9. Religionsphilosophie 99

III. Abschnitt: Schelling

1. Geschichtliche Stellung, Persönlichkeit, Leben und Werke 107
2. Die Naturphilosophie 112
3. Der transzendentale Idealismus 121
4. Die Identitätsphilosophie 132
5. Die Philosophie der Freiheit 140
6. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung 153

IV. Abschnitt: Die Philosophie der Romantiker

1. Romantisches Leben und Denken 160
2. Der Vorläufer der Romantik 163
3. Friedrich Schlegel 170
4. Hölderlin 184
5. Novalis 188
6. Schleiermacher 199
   a) Religionsphilosophie 199
   b) Dialektik 210
   c) Sittenlehre 219

Anhang: Zeittafel der Hauptwerke des deutschen Idealismus 232

Literatur

1. Allgemeine Darstellungen 234
2. Zu den Kantianern und Antikantianern 235
3. Zu Fichte 235
4. Zu Schelling 237
5. Zur Philosophie der Romantiker 238

II. Teil
Hegel

Seite

Vorwort 241

I. Abschnitt: Hegels Begriff der Philosophie

1. Vom Lesen und Verstehen Hegels 243
2. Hegel und wir 250
3. Hegel und die Wissenschaft seiner Zeit 260
4. Hegel und die Philosophie seiner Zeit 265
5. Hegel und die Geschichte der Philosophie 275
6. Hegels Leben, Werdegang und Schriften 289

II. Abschnitt: Die Phänomenologie des Geistes

1. Die Anfänge 295
2. Aufgabe und Anlage der Phänomenologie 308
3. Phänomenologie des Bewußtseins 324
4. Phänomenologie der Vernunft 338
5. Phänomenologie des wahren Geistes 346

III. Abschnitt: Die Wissenschaft der Logik

1. Die Kategorien des Absoluten 363
2. Sinn und Problem der Dialektik 375
3. Das formale Gesetz der Dialektik 390
4. Sein, Werden, Dasein 409
5. Endlichkeit und Unendlichkeit 417
6. Fürsichsein, Quantität und Maß 429
7. Reflexion und Wesen 437
8. Erscheinung und Wirklichkeit 455
9. Begriff und Subjektivität 461
10. Die Objektivität 468
11. Die Idee 475

IV. Abschnitt: Das System auf Grund der Logik

1. Philosophie der Natur und des subjektiven Geistes 483
2. Begriff und Theorie des objektiven Geistes 495
3. Philosophie des Rechts und der Moralität 509
4. Philosophie des Staates und der Sittlichkeit 525
5. Philosophie der Geschichte 539
6. Ästhetik 552
7. Philosophie der Religion 562
8. System und Geschichte der Philosophie 569

Literatur

1. Allgemeines 573
2. Zur Logik 574
3. Zu einzelnen Teilen des Systems 574

I. Teil

Fichte, Schelling und die Romantik

VORWORT

Das vorliegende Buch unterscheidet sich von anderen Darstellungen des gleichen Stoffes in zweierlei Hinsicht.

Es betrachtet die Bedeutung der großen idealistischen Systeme nicht als erschöpfbar in ihrer Systematik; es erblickt in ihnen die Entfaltung eines philosophischen Gutes, das als solches gar kein idealistisches, sondern ein aller Philosophie eigentümliches ist, oder doch sein sollte. Nicht auf den grandiosen standpunktlichen Einseitigkeiten der großen Meister liegt das Hauptinteresse, sondern auf der Breite ihrer Problemfront und der Kraft ihres Vordringens, sei es nun auf der ganzen Linie oder in einzelnen Punkten.

Der Idealismus ist eine besondere Form des gedanklichen Vordringens selbst, und diese Form ist die herrschende in dem Zeitalter von Kant bis Hegel. Alle Problemgehalte nehmen diesen Denkern mehr oder weniger idealistische Form an. Aber die Problemgehalte selbst sind deswegen keine idealistischen, und die Behandlung, die sie hier erfahren, ist als solche etwas ganz anderes als der Ausbau der Theorien, in den sie eingelagert ist. Wer heute noch rein idealistisch eingestellt ist, wird freilich den leichteren Zugang zu diesen Theorien finden; sein Denken teilt eben die Form des Denkens jener Denker. Aber an sich gehört der Problemgehalt ihrer Denkarbeit geschichtlich wie systematisch einem größeren Zusammenhange an. Auf den letzteren ist es in diesem Buche abgesehen. Er ist es, der für einen jeden, auch den standpunktlich gegnerisch eingestellten, philosophischen Blick muß sichtbar und fruchtbar gemacht werden können.

Die philosophischen Grundprobleme erfahren fast alle in den idealistischen Systemen eine radikale Vertiefung, ja zum Teil geradezu eine Neuerschließung. Der Wert einer solchen ist unverlierbar. Denn sie ist unabhängig davon, inwieweit die Lösungsversuche eben jener Systeme ihr genügen. Besteht nun in den Lösungen allein der Aufbau der Systeme, steht und fällt mit ihnen das entworfene Weltbild, so glaube ich nicht zuviel zu behaupten, wenn ich den Satz wage, daß die Problemanalyse im Denken Fichtes und Schellings eine um vieles größere und jedenfalls in ganz anderem Sinne überzeitlich gültige Leistung ist als ihre imponierenden Systembauten. Sie ist das Bleibende, heute wie vor hundert Jahren Lebendige ihrer Philosophie — inmitten des vergänglichen Menschenwerkes hochfliegender Spekulation. Daß ein gleiches in

noch erhöhtem Sinne für Hegel gilt, soll der zweite Teil dieses Buches nachzuweisen versuchen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß man Problemgehalte geschichtlich herausheben könne, ohne den Systemen selbst nachzugehen. Nur über diese führt der Weg zu jenen. Diesen Weg habe ich eingeschlagen, den Spuren der Vorgänger folgend, soweit ich sie vorfand. Und hier liegt der zweite Punkt, in dem ich anderen Darstellungen gegenüber dem Leser etwas neues zu bieten suche. In unserer spekulativ bewegten Zeit bedarf es nicht so sehr der Deutung, der Meinung des Darstellers, als der möglichst direkten Fühlungnahme des Lesers mit dem dargestellten Denker. Gedanken über Fichte äußern, und seien sie noch so geistreich, ist ein anderes, als Fichtes Gedanken zur Geltung bringen. Die dialektische Linienführung seiner Gedanken rechtfertigt freilich zum Teil das übliche Verfahren, feste Formulierungen an die Stelle der lebendigen Bewegung zu setzen. Aber es geschieht leicht, daß der Darsteller in seinem Bestreben, verständlich zu sein, dem Leser die feste Formel allein zum Bewußtsein bringt, das wogende Leben des Gedankens aber eben durch sie vorenthält. Daß eine Auswertung des deutschen Idealismus in ganz anderem Sinne sehr wohl möglich ist, beweist durch die Tat das schöne, methodisch bahnbrechende Werk Richard Kroners „Von Kant bis Hegel", dessen erster Band (Tüb. 1921) die erstmalige dialektisch vollwertige Problemanalyse des frühen Fichte und Schelling enthält. Mit dieser ganz auf neuer Durchdringung des Stoffes beruhenden Leistung will die vorliegende Darstellung nicht konkurrieren; ihr Raum ist ein begrenzter, ihre Aufgabe eine rein einführende. Um so nachdrücklicher möchte ich den ernstlich für die Sache Interessierten auf dieses grundlegende Werk verweisen.

Nicolai Hartmann

EINLEITUNG

Die Reihe der philosophischen Denker, die wir die „deutschen Idealisten" nennen, die einzigartige Hochflut sich drängender und überbietender Systeme und die unübersehbar reiche Verkettung literarischer Kontroversen, deren Gesamtheit der Nachwelt als das „Zeitalter des deutschen Idealismus" vorschwebt, ist eine geistige Bewegung, der an Konzentration und spekulativer Höhe kaum eine andere der Geschichte an die Seite zu stellen ist. Sie beginnt in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts und zieht sich mit ihren letzten Ausläufern bis in die Mitte des 19. hinein. Ihr Höhepunkt fällt in das erste Jahrzehnt des letzteren, in welchem der rastlos schaffende Fichte die ruhige Reife seiner geistigen Entfaltung erreicht, der frühreife Schelling die bedeutendsten und wirksamsten seiner Schriften veröffentlicht und der langsamer schreitende Hegel sich die Grundkonzeption seines Riesensystems erarbeitet. Die Hauptpflegestätte dieser in sich geschlossenen geistigen Welt ist über zwei Jahrzehnte die Universität Jena, an der vom ersten Auftreten Reinholds (1787) bis zu Hegels Fortgang von Jena (1808) die führenden Köpfe der Bewegung arbeiten, lehren und in regem persönlichen Austausch miteinander stehen. Später findet sie eine zweite Heimat an der neugegründeten Universität Berlin, wo Fichte, Schleiermacher und Hegel ihre Wirksamkeit entfalten.

Was die Denker des deutschen Idealismus, ungeachtet ihrer tiefen Verschiedenheit, ja bewußter Gegensätze und Streitpunkte, doch zu einer einheitlichen Gruppe zusammenschließt, ist in erster Linie die gemeinsame Problemlage. Den Ausgangspunkt bildet für sie alle die Kantische Philosophie, deren unerschöpflicher Reichtum an aufgeworfenen Problemen immer wieder neue Lösungsversuche hervorruft. Mit ihr setzt sich jeder einzelne dieser Denker aufs sorgfältigste auseinander, ihre wirklichen oder mutmaßlichen Mängel sucht er zu überwinden, ihre Restprobleme zu lösen, ihre angebahnten Aufgaben zu erfüllen. Das gemeinsame Ziel aller ist die Schaffung eines umfassenden, streng einheitlichen, auf letzten, unumstößlichen Grundlagen basierten Systems der Philosophie. Allen schwebt deutlich das Ideal jener „künftigen Metaphysik" vor Augen, zu der Kants gewaltige Denkarbeit erst die Prolegomena geliefert hat. Es entgeht ihnen zwar nicht ganz, daß Kant in den beiden späteren Kritiken diese Metaphysik bereits in Grundlinien angelegt hat. Aber die Grundlinien genügen ihnen nicht. Aus einem Guß und in eindeutiger Gewißheit soll das System erstehen, die Idee der Philosophie

erfüllend. Die Richtung, in der sie dieses ideale System suchen, ist bei jedem eine andere, und so wird es tatsächlich bei jedem neuen Entwurf wieder ein anderes System — so sehr auch die innere Verwandtschaft der philosophischen Denkweise uns, die wir aus geschichtlicher Fernstellung auf jene Schöpfungen blicken, alle Gegensätzlichkeit zu überwiegen scheinen mag. Der Glaube aber, daß ein solches ideales System möglich, ja der menschlichen Vernunft erreichbar sei, ist ihnen allen gemeinsam. Die ganze Bewegung steht im Zeichen eines jugendstarken und schaffensfreudigen philosophischen Optimismus. Alle Skepsis hat für diese Denker nur die Bedeutung eines Durchgangsstadiums, einer Instanz der Prüfung und Besinnung, eines Weges zur tieferen Verinnerlichung und Erschöpfung der Probleme.

Man kann daher unbedenklich das Gemeinsame der großen Idealisten als den Einheitsdrang zum System überhaupt bezeichnen. Nicht als ob frühere Denker sich nicht auch eines einheitlichen Gesamtbildes befleißigt hätten; aber sie gehen nicht vom geschlossenen Einheitsaspekt des Ganzen aus und bringen ihn auch in der Darstellung formal nicht — oder nur unvollkommen zum Ausdruck. Sie verfolgen in erster Linie Einzelprobleme oder Problemgruppen; ein methodisch und standpunktlich geschlossenes Einheitsbild wie die „Ethik" Spinozas steht durchaus als Ausnahme da. Die Idealisten dagegen gehen einer wie der andere von vornherein auf die Idee des Ganzen, fast jedes größere Werk von ihnen bringt einen neuen Systementwurf, und mehr als einer bildet das einmal konzipierte System im Laufe seiner gedanklichen Fortentwicklung wieder und wieder um. Das nachkantische Zeitalter setzt sich damit in einen sichtlichen Gegensatz zu Kant, dem ungeachtet seiner tief metaphysischen Grundeinstellung doch bis zuletzt nicht so sehr das System wie die „Kritik" als Voraussetzung des Systems das erste Erfordernis bildete. Für den wiedererwachenden Geist der spekulativen Metaphysik im deutschen Idealismus lag im bloßen „Geschäft der Kritik", wie wenig skeptisch es auch gemeint sein mag, eben doch etwas Negatives, bloß Vorbereitendes. Die überstürzte Folge der großen Systeme in der Nachfolge Kants ist kein Zufall. Sie ist die geschichtliche Reaktion der aufbauenden Systematik gegen die abbauende Kritik. Oder, wenn man die Gegensätze schärfer bezeichnen will, als ihre Vertreter selbst sie empfinden konnten, so läßt sich sagen: es ist die Reaktion des Systematismus gegen den Kritizismus.

Die ersten nachkantischen Denker gehen noch nicht so sehr auf Umbildung als auf das wahre Verständnis der Kantischen Lehre aus. Daß es an solchem Verständnis zunächst mangelte, ist bei der Schwierigkeit der Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft nicht zu verwundern. Die herrschende Popularphilosophie des ausklingenden Aufklärungszeitalters war dieser Aufgabe nicht gewachsen. Was der „gesunde Menschenverstand" nicht fassen konnte, mußte ihm als paradox, ja als bedrohlich für seine eigene Autorität gelten. Je weniger man Kant ver-

stand, um so widersinniger mußte einem das Unternehmen der Kritik erscheinen. Die Satire Fr. Nicolais stellte dasselbe als einen Irrweg der sich selbst nicht mehr begreifenden Vernunft hin, und selbst ernstere Denker Wolfischer Schule, wie Moses Mendelssohn, wußten ihm nur die negative Seite, den metaphysischen Skeptizismus, abzugewinnen. Ähnlich urteilte noch Herder in seiner „Metakritik" (1799), und selbst in Jakobis späteren Schriften, die um das Verständnis Kants ernstlich bemüht sind, finden wir Spuren desselben Geistes.

Es ist das Verdienst Reinholds, den entscheidenden Anstoß zu einer anderen Art der Beurteilung gegeben zu haben. Seine 1786/87 in Wielands Deutschem Merkur veröffentlichten „Briefe über die Kantische Philosophie" brachten den Stein ins Rollen. Mit glücklichem Griff machte er diejenige Seite der Kantischen Lehre, die dem Verständnis weiterer Kreise am meisten entgegenkam, die sittlichen und religiösen Probleme, zum Ausgangspunkt, indem er lebenswahr den Weg nachzeichnete, den er selbst sich zur Vernunftkritik gebahnt hatte. Er erzielte mit seiner Darstellung den Eindruck des unmittelbar Empfundenen und innerlich Durchlebten, wie ihn die objektiv vorgehende, vorsichtig abwägende Sprache Kants niemals hatte erwecken können.

Mit der Ausbreitung der Kantischen Lehre setzt indessen nicht allein die Interpretation ihres eigentlichen Sinnes ein, sondern fast gleichzeitig auch die Tendenz, über gewisse unbefriedigende Punkte in ihr hinauszukommen. Reinhold selbst macht den ersten Versuch dieser Art und wird dadurch gleichzeitig zum ersten Fortbildner der neuen Lehre. Der Anstoß, der von ihm ausgeht, ist aber von vornherein ein doppelter: einerseits zu Kant hin, andererseits aber auch von ihm fort, d. h. der Tendenz nach über ihn hinaus.

Beide Richtungen spiegeln sich deutlich in der von hier ausgehenden Entwicklung, und es sind zum Teil dieselben philosophischen Köpfe, die in der einen wie in der anderen Richtung fortarbeiten. Doch schlagen beide Bewegungen sehr verschiedene Kreise, die gesonderter Betrachtung bedürfen. Unmittelbar an Reinhold anknüpfend, ersteht im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts eine Reihe von Verteidigern und Gegnern der kritischen Philosophie, denen es noch in erster Linie um Deutung Kants und Stellungnahme zu ihm zu tun ist. Hierher gehören Schulze, Maimon, Beck sowie in etwas weiterem Zusammenhange auch Jakobi und Bardili. Aber nur wenige Jahre später setzt noch im selben Jahrzehnt mit dem Auftreten Fichtes eine neue, größere Bewegung ein, deren führende Köpfe sich selbständig die höchsten spekulativen Ziele stellen. Bardili gehört ihr bereits halb und halb an. Sie umfaßt außer Fichte, Schelling und Hegel auch Schleiermacher, Krause sowie eine größere Reihe von Anhängern derselben, und mündet in Schopenhauers spätem literarischen Erfolge.

Eine eigentümlich integrierende Rolle spielt in dieser philosophischen Entwicklung die frühromantische Dichterschule. Fast gleichzeitig mit

Schellings ersten Arbeiten und in engster Wechselwirkung mit deren Fortschreiten setzt ihr Einfluß ein. Friedrich Schlegel und Novalis sind es vor allem, die sich selbst auf philosophischem Gebiet versuchen und den Geist ihrer auf das Unendliche und Irrationale gerichteten Sehnsucht in die idealistische Spekulation hineintragen. Ähnliches gilt in gewissen Grenzen auch von Hölderlin. Im engsten Zusammenhang mit dieser neuen Geistesströmung steht der Einfluß, den zugleich eine Reihe älterer Denker gewinnen: Plotin, Bruno, Spinoza, Jakob Böhme. In der Struktur des kritisch-systematischen Denkens wirkt das romantische, pantheistische und mystische Element zunächst noch wie ein Fremdkörper, der es erst langsam von innen heraus durchsetzt und aus seiner geradlinigen Bahn abdrängt. Der spätere Fichte, der mittlere Schelling und Hegels philosophische Höhe sind ohne dieses Element nicht denkbar. Noch tiefer durchdrungen von ihm ist Schleiermachers Gedankenarbeit, die auch äußerlich den engeren Zusammenhang mit ihm wahrt. Die Umbiegung, welche der von Kant her rationalistisch gestimmte Idealismus von hier aus erfährt, zeigt sich am positivsten auf dem Gebiet der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie. Der eigentliche Irrationalismus aber dringt erst spät in Schopenhauer und in Schellings letzter Phase durch, während Hegel, der dem romantischen Dichten und Leben eine Fülle gedanklicher Motive verdankt, dem Glauben an die Allmacht der Vernunft bis zuletzt treu bleibt.

Die Entwicklung der einzelnen Philosophen zeigt auf dieser ganzen Linie eine mannigfaltige Reihe von Phasen, die einander vielfach überschneiden und wechselseitig bedingen. Man kann hier die Wirksamkeit der Einzelnen nicht zeitlich voneinander trennen. Das Auftreten des einen Denkers folgt dem des anderen so dicht auf den Fersen, daß ihre persönliche Entwicklung nicht einseitig durch Vorgängerschaft und Nachfolge, sondern parallel laufend durch wechselseitige Beeinflussung und Gegensätzlichkeit bedingt ist. Zur Veranschaulichung dieser Tatsache ist im Anhang dieses Bandes eine Zeittafel der wichtigsten philosophischen Werke der ganzen idealistischen Epoche beigefügt, die mit der Kritik der reinen Vernunft beginnt und mit Schellings und Schopenhauers letzten Veröffentlichungen endet. Die aus dem Nachlaß erst später edierten Werke, auch wo sie wie bei Fichte und Hegel für das geschichtliche Gesamtbild des Philosophen von entscheidender Wichtigkeit sind, gehören in diese Tafel nicht hinein, weil nur wirklich herausgegebene Werke für sie in Betracht kommen; nur solche spielen eine Rolle in dem Geflecht der mannigfaltig durcheinanderlaufenden Fäden lebendiger gegenseitiger Beeinflussung. Dagegen sind um der Vollständigkeit des Gesamtbildes willen auch die Hauptwerke einiger nicht direkt zum Idealismus zählender Denker, wie etwa Fries und Herbart, in die Tafel aufgenommen, weil ihre zeitliche Einreihung unter die Schöpfungen des Idealismus mittelbar eben doch auch für diesen charakteristisch ist.

Für die Darstellung der ganzen Epoche bedeutet dieser geschichtliche Sachverhalt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Die einzelnen Philosophen lassen sich in ihrer Entwicklung ohne einander nicht verstehen. Die Fortentwicklung des einen setzt immer zum Teil schon das voraus, was in der Darstellung erst beim nächsten folgen kann. Besonders schwer ins Gewicht fällt das bei Schelling, der in seinen Anfängen dicht hinter Fichte herfolgt, ja ihn teilweise überholt, mit seinen letzten Schöpfungen aber zeitlich weit über Hegel hinausreicht und im Laufe dieser fast 50jährigen Schaffenszeit nicht weniger als fünf deutlich unterschiedene Systeme durchläuft. Ähnliches gilt von Fichte, der eine ganze Fülle verschiedener, immer wieder von vorn beginnender Systementwürfe hinterlassen hat. Der späte Fichte ist geschichtlich nicht ohne Schelling, der mittlere Schelling nicht ohne die Romantiker, der späte nicht ohne Hegel zu verstehen.

Ein rein problemgeschichtliches Vorgehen, das auf einheitliche Darstellung des einzelnen Philosophen verzichtete, könnte dieser Schwierigkeit wohl am ehesten Herr werden. Doch würden dabei die charakteristischen Züge des einzelnen, die einheitlich durch seine individuelle Entwicklung gehen, vollkommen zurücktreten müssen. Und an diesen Zügen gerade hängt zuerst alles das, was den Epigonen von heute aus seiner ganz anders gearteten Perspektive heraus inmitten der Fremdheit der gedanklichen Struktur der Idealisten einigermaßen unmittelbar anspricht und zu fesseln imstande ist. Die vorliegende Darstellung hat daher zugunsten dieser persönlichen Züge auf das problemgeschichtlich Konsequente der systematischen Evolution insoweit Verzicht geleistet, als das Einheitsbild der einzelnen großen Denkergestalten es notwendig machte. Diesen Mangel suchen Vor- und Rückverweisungen auszugleichen, die den falschen Schein der Selbständigkeit des einzelnen zu vermeiden und beständig an seine weitverzweigte Bedingtheit zu erinnern trachten. Das Gesamtbild einzelner Problementwicklungen ist gelegentlich zur Ergänzung hinzugefügt.

I. Abschnitt

KANTIANER UND ANTIKANTIANER

1. Reinhold

Daß ein großer Gedanke, einmal erfaßt und geformt, zündend einschlägt, um sich greift, tausend schlummernde Probleme aufrührt und die begabtesten Köpfe eines Zeitalters zu unermüdlicher Fortarbeit treibt, ist vielleicht niemals in der Geschichte der Philosophie so handgreiflich fühlbar geworden wie am kritischen Gedanken Kants in der unmittelbar an ihn anschließenden Bewegung des deutschen Idealismus. Aber es ist wohl verständlich, daß in solch einer Bewegung zunächst nicht die eigentlich produktiven, genialen Köpfe eine Rolle spielen, sondern gerade die anlehnungsbedürftigen, auffassungsfähigen, während die ganz selbsttätigen erst in einem gewissen Abstande nachfolgen. Die unmittelbaren Anhänger Kants, wie Reinhold, Maimon, Beck, nicht weniger aber auch seine Gegner, wie Schulze und Jakobi, zeigen alle mehr oder weniger noch den Typus des Adepten, der um die Lehre des Meisters streitet und in der einen oder anderen Form ganz in ihrem Banne steht. Am reinsten zeigt diesen Typus Reinhold, der erste Kantinterpret. Er ergreift den neuen Gedanken, weiß ihm eine einleuchtende, verständliche Form zu geben und liefert den ersten systematischen Versuch seiner Durchführung. An der Stellung zu ihm und seiner Kantauffassung scheiden sich denn auch die ersten Anhänger und Gegner der kritischen Philosophie.

Indessen ist diese Auffassung selbst eine keineswegs erschöpfende. Sie geht von den metaphysischen Bedürfnissen des moralischen und religiösen Glaubens aus, zeigt, wie die Kritik ihnen in Form dreier Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die Tür offen hält, und macht die schwerfälligen theoretischen Untersuchungen Kants als Bedingungen zur Sicherung dieser innerlichsten Bedürfnisse des Gemüts einleuchtend. Verrät Reinhold schon hierdurch deutlich die Einstellung der populären Aufklärungsphilosophie, die Kant bewußt bekämpft hatte, so zeigt sich auf theoretischem Gebiet erst recht die Einseitigkeit. Der Gedanke der Vernunftkritik geht für ihn nahezu auf in zwei Begriffspaaren: Form und Stoff einerseits, Erscheinung und Ding an sich andererseits. Wie wichtig diese Begriffe auch im Aufbau der Kritik sein mochten, ihr Wesen erschöpfen sie keineswegs. Doch traf Reinhold mit dem Herausgreifen dieser beiden Gedankenlinien solche Punkte, die den Streit der Meinun-

gen herausfordern mußten. Das Ding an sich wurde der zentrale Gegenstand philosophischer Diskussion in den nächstfolgenden Jahren. Kants eigene Formulierungen, die in diesem Punkte nichts weniger als eindeutig sind, begünstigten das Anwachsen der Streitfrage. Schulze, Maimon, Jakobi und Beck betrachten das Ding an sich als das ausschlaggebende Zentralproblem der Kritik, und Fichte wie Schelling beginnen ihre ersten Systementwürfe mit ganz ähnlichen Untersuchungen. Wenn man von gewissen spekulativen Höhepunkten der Hegelschen Logik absieht, so läßt sich behaupten, daß in potenzierter, mannigfach variierter Form die gleiche Problemlinie sich über die ganze Epoche des deutschen Idealismus hin erhält; noch Schopenhauer finden wir mit der Dualität von Wille und Vorstellung im gleichen Fahrwasser treibend. Ja man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei allem Übergewicht, das späterhin andere Problemketten gewinnen, dennoch die treibende Energie und die standpunktliche Schärfe, mit der alle diese Denker ihren theoretischen Idealismus zu vertreten wissen, aufs engste verknüpft bleibt mit dem Streit um das Ding an sich, den Reinholds Kantdeutung heraufbeschwor. Wie man das Ansichsein in diesem großen Rätselbegriff auch fassen mochte, er war und blieb eben doch ein antiidealistisches, ja d a s eigentlich antiidealistische Element, das an der Schwelle des Idealismus lag, über das wegzuschreiten diesem unmöglich blieb, ohne es hinwegzuräumen. Und weil Kant das Ding an sich nicht restlos verworfen hatte, so schien die kritische Philosophie an seiner Zweideutigkeit gleichsam in zwei Stücke gebrochen, die zu leimen die Philosophen einander nunmehr überbieten. —

Karl Leonhard Reinhold, 1758 zu Wien geboren, trat in seinem 14. Lebensjahre in das Jesuitenkollegium zu St. Anna, und als dieses bald danach aufgelöst wurde, in ein Barnabitenkollegium, dem er neun Jahre lang angehörte, zuerst als Novize, dann als Lehrer der Philosophie. Gegen Ende dieser Zeit gerät er unter den Einfluß eines Kreises von Aufklärern und reist 1783, getrieben von Freiheitsdrang, heimlich nach Leipzig. Dort wird er aufgespürt und geht, da ihm die Rückkehr unmöglich gemacht ist, nach Weimar. Eine Empfehlung an Wieland öffnet ihm dessen Haus. Er wird Wielands Schwiegersohn und Mitarbeiter am „Deutschen Merkur". Hier lernt er 1785 die Kritik der reinen Vernunft kennen und wird nach ernstlichem Ringen mit den neuen Problemen ihr begeisterter Anhänger. Schon im folgenden Jahr schreibt er seine „Briefe über die Kantische Philosophie". Dieses Erstlingswerk, das den Zeitgenossen ein erster Wegweiser zu Kant wurde, macht ihn mit einem Schlage bekannt, trägt ihm den Beifall Kants und den Ruf als Professor der Philosophie an die Universität Jena ein. Die sieben Jahre seiner Jenenser Lehrtätigkeit zeigen ihn auf der Höhe seines Schaffens. In ihnen entsteht die „Elementarphilosophie". In drei Hauptschriften finden wir sie dargelegt, in dem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789), den „Beiträgen zur

Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie" (1790) und dem „Fundament des philosophischen Wissens" (1791). Im Jahre 1794 folgte Reinhold einem Ruf nach Kiel, wo er bis zu seinem Tode 1823 gelehrt hat. Sein außerordentlich reger, wandlungsfähiger Geist konnte bei dem, was er selbst geleistet, nicht stehen bleiben. Er lernte unentwegt um. Gegen 1797 wird er Anhänger von Fichtes Wissenschaftslehre, die er selbst verteidigt und lehrt; einige Jahre später gewinnt ihn Jakobi im persönlichen Austausch für seine Glaubensphilosophie; und seit 1800 wird er Bardilis Schüler, in dessen „erster Logik" er mit richtigem philosophischem Spürsinn die bedeutsamen Keime neuer gedanklicher Entwicklungen erschaut, — die nachmaligen großen Systeme haben ihm in einer Weise recht gegeben, wie er es damals selbst wohl nicht ahnen konnte. Zuletzt versucht er sich in einer philosophischen Synonymik, die aber unbeachtet bleibt. So lehrreich in ihm das Beispiel eines nie stillstehenden, unermüdlich suchenden Geistes ist, selbständige Bedeutung hat doch nur seine Elementarphilosophie gewonnen, die für Fichte und Schelling zum Anstoß ihrer ersten Arbeiten wurde. Mit ihr allein haben wir es hier zu tun.

Reinhold tritt als erster mit dem Anspruch hervor, die „Kritik" zum System umzuformen. Die Kritik geht im theoretischen Teil von der Erfahrung, im praktischen vom Sittengesetz, d. h. von einem Grundsatz, aus. Ihr fehlt also die einheitliche Voraussetzung, das eine umfassende Prinzip, aus dem sich alles ableiten läßt. Reinhold nun glaubt ein solches Prinzip zu erkennen in dem von ihm so benannten „Satz des Bewußtseins": die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. Weder das Subjekt noch das Objekt fällt hiernach mit der Vorstellung zusammen, wohl aber sind beide als Momente in ihr enthalten. Das vorstellende Bewußtsein aber weiß unmittelbar sowohl um diesen Unterschied als um diese Zusammengehörigkeit. Das heißt aber, der Satz des Bewußtseins ist ein selbstverständlicher, in sich selbst evidenter Satz. Er ist in der einfachen Tatsache des Bewußtseins gegeben. Er ist also gewiß. Folglich ist auch alles, was sich aus ihm ableiten läßt, gewiß. Die Ableitung aber geschieht in der Weise, daß Bedingungen aufgezeigt werden, ohne die ein Vorstellen im angegebenen Sinne nicht möglich ist. Die Reihe der Bedingungen des Grundsatzes muß dann die Gewißheit, die er selbst hat, teilen.

Welches sind also diese Bedingungen? Im Satz des Bewußtseins sind das Subjekt und das Objekt des Vorstellens von der Vorstellung selbst unterschieden; doch ist letztere wesenhaft auf beide bezogen. Sie muß also ein Element enthalten, mit dem sie im Subjekt, und eines mit dem sie im Objekt wurzelt. Hier sind die beiden ersten Bedingungen der Vorstellung aufzuzeigen. Hier greift nun Reinhold auf Kants Unterscheidung von Form und Stoff zurück. Jede Vorstellung besteht in der Vereinigung beider, setzt also beide schon voraus als ihre Elemente.

Und in summarischer Deutung des Kantischen Gedankens entscheidet Reinhold: das Formelement gehört dem Subjekt, das Stoffelement dem Objekt an. Die Form ist vom Bewußtsein hervorgebracht, der Stoff ist ihm gegeben; jene gehört einem Vermögen der Spontaneität an, dieser der Rezeptivität. Das Vorstellungsvermögen muß hiernach zugleich spontan und rezeptiv sein. Das Subjekt bringt am empfangenen Stoff die Form hervor; dadurch entsteht aus beiden die Vorstellung. Diese wird also im Bewußtsein erzeugt, aber nicht restlos von ihm hervorgebracht.

Die Vorstellung ist daher auch nicht Abbild des Gegenstandes, wie er unabhängig vom Bewußtsein existiert, nicht Nachformung eines „Dinges an sich". Die Subjektivität der Form allein genügt, sie zum selbständigen Original zu erheben. Einen Gegenstand in derjenigen Form vorzustellen, die er unabhängig vom Vorstellungsvermögen hat, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die objektive Form des Dinges an sich ist ihrem Wesen nach unvorstellbar.

Wie kommt aber dann überhaupt die philosophische Theorie zu einem Begriff des Dinges an sich? Offenbar durch die Rezeptivität des Vorstellungsvermögens. Das stoffliche Element der Vorstellung wurzelt im Dinge an sich; denn sonst müßte es gleich der Form spontan hervorgebracht sein und könnte keinen Gegebenheitscharakter haben, wie ihn der Inhalt der Sinneswahrnehmung doch tatsächlich aufweist. Die Affektion des Subjekts setzt ein Affizierendes voraus. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Ding an sich im Affiziertwerden des Subjekts erkennbar würde, wohl aber, daß das Subjekt sich überhaupt einen Begriff von ihm, d. h. einen Begriff des Unerkennbaren als solchen muß bilden können. Im Begriff eines existierenden und die Vorstellung stofflich bedingenden Dinges an sich kann Reinhold daher keinen Widerspruch erblicken.

Kant hatte die Rezeptivität den Sinnen, die Spontaneität aber dem Verstande zugewiesen. Nach Reinhold ist dem nicht so. Es genügt nicht, wie die Kritik nachweist, der Sinneswahrnehmung ihre besondere Form zu lassen; sondern diese muß auch, wie alle Form, als spontan anerkannt werden. Rezeptivität hinwiederum ist jedes stoffempfangende Vermögen; ein solches aber sind nicht die Sinne allein. Denn der Stoff kann ein verschiedener sein, je nachdem was das Affizierende ist. Nicht aller Stoff stammt vom Dinge an sich her, er kann auch vom Subjekt kommen. Daher ist subjektiver Stoff vom objektiven zu unterscheiden. Nun hat aber sowohl die Rezeptivität als auch die Spontaneität ihre Formen, die der Vorstellung als ihre Bedingungen vorausgehen und daher a priori gegeben sind. Die Formen der Rezeptivität aber sind, wie alle Form, subjektiv. Sofern nun aller Stoff nicht anders als durch Rezeptivität erfaßt wird, ist notwendig aller Stoff der Vorstellungen zugleich „subjektiv bestimmt". Das gilt offenbar sowohl vom subjektiven

wie vom objektiven Stoff. Das Subjekt empfängt demnach auch den objektiven Stoff nicht anders als in subjektiver Bestimmtheit durch die besonderen Formen der Rezeptivität.

Eine zweite Unterscheidung geht dieser parallel. Auch das Vorstellungsvermögen selbst kann das Affizierende sein. In diesem Falle sind die Formen der Vorstellung selbst Stoff. Da diese aber apriorischen Charakter haben, so handelt es sich hier um apriorischen oder „reinen" Stoff. Den Gegensatz zu ihm bildet der „empirische" Stoff, der bei innerer Affektion „subjektiv", bei äußerer „objektiv" ist und nur im letzteren Falle vom Dinge an sich herkommt.

In dieser Disposition der Vorstellungselemente folgt aus der Formbedingtheit aller Vorstellungen die Apriorität der Erkenntnisformen, aus der Stoffbedingtheit der empirischen Dingvorstellung das notwendige Dasein der Dinge an sich, aus der subjektiven Formbestimmtheit der Rezeptivität aber die Unmöglichkeit einer Vorstellung von Dingen an sich.

Diese ersten Resultate seiner „Deduktion" setzt Reinhold nun in die Disposition der Kantischen Kritik der reinen Vernunft ein. Erkenntnis ist das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes, Selbstbewußtsein das des vorstellenden Subjekts. Erkenntnis ist mehr als Vorstellung. In ihr müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: 1. ein Gegenstand muß vorgestellt sein, 2. diese Vorstellung muß gewußt werden. Dem entsprechen zwei verschiedene Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. In der ersteren ist die Vorstellung durch ihren Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezogen, der ihr „anschaulich" gegeben ist. Zu dieser „Vorstellung ersten Grades" liefert der Verstand eine solche „zweiten Grades", eine mittelbare Vorstellung des Gegenstandes durch Beziehung des formgebenden Vermögens auf die Anschauung. Die Form ist Einheit, der Stoff, den die Anschauung ihr darbietet, Mannigfaltigkeit. Die Synthese des vorgestellten Mannigfaltigen zur Einheit ist die Leistung des Verstandes. Die Form der Synthese aber ist der Begriff. Dieser ist also die objektive Einheit des Mannigfaltigen. Anschauung und Begriff ergeben nur zusammen Erkenntnis, wie Stoff und Form nur zusammen Vorstellung ergeben. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand bildet im Erkenntnisvermögen dieselbe Korrelation wie die von Rezeptivität und Spontaneität im Vorstellungsvermögen. So langt Reinhold genau bei dem Kantischen Satze an, daß Anschauungen ohne Begriff blind, Begriffe ohne Anschauung leer sind.

Die weitere Deduktion Reinholds bringt gegen die Aufstellungen der Kantischen Kritik kaum mehr wesentlich neues. Die „Theorie der Sinnlichkeit" leitet den Unterschied des „inneren" und des „äußeren Sinnes" aus der vollzogenen Unterscheidung des subjektiven und des objektiven Stoffes her. Beide zeigen eine verschiedenartige Mannigfaltigkeit; also muß auch ihre apriorische Form eine verschiedene sein. Die äußere

Mannigfaltigkeit zeigt ein durchgehendes „Außereinander", die innere ein durchgehendes „Nacheinander". Die Einheit des ersteren ist der bloße Raum, die des letzteren die bloße Zeit. Die Apriorität beider folgt unmittelbar aus ihrem Formcharakter; zugleich mit ihr aber folgt daraus der Kantische Satz, daß beide nicht für Dinge an sich, sondern ausschließlich für Erscheinungen gelten. Denn Erscheinung allein ist Gegenstand empirischer Anschauung.

In der Theorie des Verstandes geht Reinhold von der Urteilsfunktion aus. Diese ist ursprünglich immer eine zusammenfassende, synthetische. Ihr Resultat ist der Begriff. Das den Begriff bloß auflösende „analytische Urteil" setzt daher das „synthetische" immer schon voraus. Die Urformen der Synthese sind die Kategorien. In diesem Sinne werden die zwölf Kategorien Kants aus den verschiedenen Formen des möglichen Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat abgeleitet. Ähnlich verfährt dann auch die „Theorie der Vernunft" in der Ableitung der Ideen, in denen die Begriffe die Rolle des Stoffes übernehmen, während die „absolute Einheit" zu ihnen die gesuchte Form bildet.

Je weiter sich Reinhold von seinem Ausgangspunkte entfernt, um so äußerlicher und schematischer wird die Deduktion, um so weniger weiß sie zu den Kantischen Aufstellungen hinzuzufügen, ja um so weniger weiß sie deren tieferen Intentionen gerecht zu werden. Nur beim Übergang zur „Theorie der praktischen Vernunft" gelingt ihm noch einmal ein kühner Wurf, der sich in der Folge als fruchtbar erwiesen hat.

Die praktische Vernunft ist aus dem Vorstellungsvermögen als solchem nicht herzuleiten, weil dieses durchweg theoretisch ist. Das Praktische ist Sache eines Begehrungsvermögens. Auf den ersten Blick sieht es nun so aus, als müßte hier alle Deduktion versagen und das Begehrungsvermögen im Widerspruch zur bisherigen Methode als Novum von außen her eingeführt werden. Und tatsächlich ist Reinhold von seinen Darstellern zumeist in diesem Sinne mißverstanden worden. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich gerade das Umgekehrte. Was bei Kant als äußerste Konsequenz der ethischen Freiheitslehre dasteht, der Gedanke vom Primat der praktischen Vernunft, das macht Reinhold zum Ausgangspunkt, der nun zugleich übergreifend die natürliche systematische Verknüpfung der praktischen Philosophie mit dem Erkenntnisproblem abgibt.

Ableitung bedeutet nach Reinhold nicht den Nachweis eines Sachverhalts aus seinen übergeordneten Bedingungen, sondern umgekehrt die Aufweisung der Bedingungen selbst aus dem gegebenen Sachverhalt heraus. Er folgt damit der Kantischen Methode, die vom „Faktum der Erfahrung" zu den „Bedingungen ihrer Möglichkeit" aufstieg. Im Sinne eines solchen Aufstieges aber ist es sehr wohl möglich, das Begehrungsvermögen vom Vorstellungsvermögen aus „abzuleiten", die praktische Vernunft von der theoretischen aus greifbar und verständlich zu machen.

Denn es gilt hier ja gar nicht die Begehrung irgendwie künstlich aus der Vorstellung herauszuklauben — wie spätere Interpreten in ihrer spekulativen Unfähigkeit vielfach gemeint haben —, sondern umgekehrt sie als Voraussetzung nachzuweisen, die bereits erfüllt sein muß, wo Vorstellung stattfindet. Nicht die Begehrung ist bedingt durch die Vorstellung, wohl aber Problem und philosophische Theorie der Begehrung durch Problem und Theorie der Vorstellung. Die Ableitung schreitet einfach vom Abhängigen zum Unabhängigen und Höheren fort. Reinholds Deduktion bleibt also ganz streng in ihrem Fahrwasser, indem sie zeigt, daß praktische Vernunft bereits Bedingung der theoretischen ist, und folglich zu Recht bestehen muß, wo Erkenntnis stattfindet.

Die Analyse des Vorstellungsvermögens konnte nur Bedingungen der Möglichkeit der Vorstellung aufdecken. Mit der Möglichkeit der Vorstellung ist aber ihre Wirklichkeit noch keineswegs erklärt. Dazu muß noch etwas aufgewiesen werden, was sie wirklich macht. Das kann nur eine ursprüngliche treibende Kraft sein. Eine solche haben wir im Begehrungsvermögen. Diesem gehört der Impuls an, der die Vorstellung, und mit ihr die Erkenntnis, in Tätigkeit setzt. Begehrung ist also nicht Folge, sondern Voraussetzung der Vorstellung.

Das Vermögen ist an sich nur Potenz. Die Kraft macht es aktuell. Aus Vermögen und Kraft wird der „Trieb". Das Vorstellungsvermögen ist aus Stoff und Form als Elementen aufgebaut. Der Trieb, der es in Aktion setzt, muß also ein doppelter sein, ein stoffaufnehmender und ein formgebender, „Stofftrieb" und „Formtrieb". Dieselben beiden sind es auch, auf denen sich das praktische Bewußtsein aufbaut. Sie entsprechen hier der alten Zweiheit des unteren und oberen Begehrungsvermögens. Der Stofftrieb ist ein Bedürfnis, zu empfangen, der Formtrieb ein Streben, zu geben, die eigene Spontaneität zu betätigen. Jener ist also empirisch gebunden und sinnlich, dieser „rein" und intellektuell. Jener ist eigennützig und material bedingt, dieser uneigennützig, formal und frei. Der intellektuelle Trieb strebt nur nach Erfüllung seines höchsten Formprinzips, des Sittengesetzes. Seine Befriedigung ist die sittliche Handlung.

Man erkennt in diesen Bestimmungen leicht die Grundzüge der Kantischen Ethik wieder. Daß sie der letzteren in ihrer eigentlichen Tiefe voll gerecht würden, läßt sich freilich nicht behaupten. Reinhold ist von vornherein gar zu sehr auf Deduktion und System, gar zu wenig auf die Schwierigkeiten der Einzelfragen eingestellt. Kants Stärke war die umgekehrte Einstellung gewesen. Dennoch behält die elementartheoretische Auflösung der kritischen Philosophie ihre Bedeutung als ein Versuch, theoretische und praktische Vernunft in engere Verbindung miteinander zu bringen, zumal sie damit erstmalig einen Weg beschreitet, der in der Folge zu den größten gedanklichen Umwälzungen führt. —

Die Zeitgenossen sahen Kants Philosophie im Lichte der Reinholdschen; so konnte zunächst der Unterschied beider Lehren zu ver-

schwinden scheinen. War das für das Verständnis Kants auf die Dauer ein Hindernis, so wurde es erst recht ein Grund der Verkennung Reinholds. Indessen, so eng dieser sich im ganzen an die Intentionen der Kantischen Philosophie hält, so sehr bleibt es geschichtlich doch wahr, daß gerade eine Reihe eigentümlicher Züge der Elementarphilosophie in der fruchtbarsten Weise nachgewirkt hat. Diese Züge sind:

1. Die Durchführung der Lehre von Form und Stoff,
2. die These der Notwendigkeit und Unerkennbarkeit des Dinges an sich,
3. die Einheit des Grundsatzes als Ausgangspunkt des Systems,
4. die Methode der Ableitung als fortlaufender Aufweisung von Bedingungen,
5. die Bedingtheit des theoretischen Vermögens durch das praktische.

Von diesen Motiven der Elementartheorie wirken die ersten zwei vorwiegend als Gegenstand weiterer Kontroverse. Namentlich die Formulierungen Reinholds in betreff des Dinges an sich erweisen sich in dieser Hinsicht als unerschöpflich. Mit den drei übrigen Motiven wirkt er rein positiv. Die bedeutendsten Köpfe des Zeitalters greifen sie auf und werden darin seine Schüler. Freilich überflügeln sie ihn nur gar zu bald. Fichte ist der erste, der den von ihm gewiesenen Weg beschreitet.

2. *Schulze*

Das Bestreben der Elementarphilosophie war, die Kantische Lehre durch strenge Systemform zu vereinheitlichen. Als Resultat ergibt sich zugleich mit der Vereinheitlichung eine bedenkliche Vereinfachung. Übersichtlicher und verständlicher war die kritische Philosophie geworden, aber kritischer war sie entschieden nicht geworden, und die Problemtiefen, in die hineinzuleuchten Kants innerstes Anliegen war, fielen der seichteren Systemspekulation zum Opfer. Die Unbedenklichkeit, mit der Reinhold alles auf den einen Leisten, den Dualismus von Form und Stoff, schlägt, und vor allem die überraschende Eindeutigkeit, mit der er das reale Ding an sich als das Affizierende hinstellt — in schroffem Gegensatz zu der kritischen Vorsicht, mit der Kant es in seiner ganzen Vieldeutigkeit schweben ließ, konnte nicht verfehlen, den Widerspruch derer hervorzurufen, die es mit den Problemen der Kritik ernst nahmen.

Der Gegenschlag erfolgt zunächst von skeptischer Seite durch G. E. Schulze, der Kants Lehre so sehr im Lichte der Reinholdschen erblickt, daß sie ihm gar nicht mehr als Kritik, sondern nur als neue Form des philosophischen Dogmatismus erscheint. Der Scharfsinn dieses Gegners, der mit den Waffen alter und neuer Skepsis (Änesidemus—Hume) gegen die Kritik auftritt, hat ungeachtet seiner rein negativen und an sich unfruchtbaren Tendenz das große Verdienst, den kritischen Gedanken vor weiterem Versanden bewahrt zu haben.

Gottlob Ernst Schulze, geboren 1761 zu Heldrungen in Thüringen, studierte in Wittenberg und habilitierte sich bald darauf daselbst. 1788 wurde er Professor in Helmstädt. Dort gab er 1792 das Buch heraus, das ihn bekannt gemacht hat, unter dem Titel: „Änesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik". Das Buch erschien anonym und ohne Angabe des Druckortes; in der Kontroverse, die es wachrief, hat denn auch der programmatische Buchtitel „Änesidemus" den Namen des Autors nicht aufkommen lassen. Ein zweites größeres Werk gleichen Geistes, das Schulze 1801 edierte, fand keine Beachtung mehr; die Entwicklung der großen Philosopheme war in der Zeit längst über seinen Skeptizismus hinweggeschritten.

Der „neue Änesidemus" sucht zu zeigen, daß Humes Skepsis durch die kritische Philosophie nicht im mindesten widerlegt ist. Diese schließt folgendermaßen: Allgemeine und notwendige Erkenntnis ist nur als synthetisches Urteil a priori möglich, deswegen muß es synthetische Urteile a priori auch wirklich geben. Ihrerseits sind die letzteren nur denkbar durch ein reines Verstandesvermögen, folglich muß dieses Vermögen auch „sein". Reinhold hat diese Schlußweise verallgemeinert, indem er überall aus der Tatsache der Vorstellung auf das Sein derjenigen Bedingungen schließt, ohne welche sie nicht gedacht werden kann. Und jedesmal führt solch ein Schluß auf ein Vermögen hinaus, das dann die ultima ratio der Begründung bildet.

Darin steckt zunächst ein ontologischer Fehler. Weil etwas „so gedacht" werden muß, braucht es nicht auch schon „so zu sein". Das gerade steht ja in Frage, ob dem Denken Kompetenz für das Sein zusteht. Die objektive Gültigkeit des Urteils nachzuweisen ist ja gerade die Aufgabe der Kritik. Sie darf also für eben diesen Nachweis nicht schon vorausgesetzt werden. Sonst bewegt sich der Nachweis im circulus vitiosus. Die Denknotwendigkeit ist subjektiv und an sich noch keineswegs Seinsnotwendigkeit. Gerade Kant ist es, der das ontologische Vorurteil, welches hier irreführt, aufs klarste widerlegt und damit die alten Gottesbeweise und die ganze dogmatische Metaphysik aus den Angeln gehoben hat. Er darf sich also am allerwenigsten darauf stützen.

Zu dem ersten Fehler kommt ein zweiter. Vorausgesetzt, der Schluß auf ein Vermögen wäre stichhaltig, kann er selbst dann irgend etwas erklären oder begründen? Ist irgend etwas damit gewonnen, wenn die Aufnahme des Erkenntnisstoffes auf ein stoffaufnehmendes Vermögen, die spontane Synthesis auf ein synthetisch spontanes Vermögen zurückgeführt wird? Reinhold arbeitet beständig mit solchen Zurückführungen auf „Vermögen"; es ändert auch nichts daran, wenn an Stelle des Vermögens eine „Kraft" oder sonst eine Dignität des „Gemüts" tritt. Alle diese Begriffe bezeichnen etwas, was selbst nicht erkennbar ist, worauf

nur geschlossen wird. Und in diesem Schluß soll Bekanntes durch Unbekanntes erklärt werden. In Wirklichkeit wird nichts erklärt, und es bleibt bei einem leeren idem per idem.

Aber das skeptische Hauptargument geht noch radikaler vor. Gesetzt nämlich, der Schluß vom Denken auf das Sein wäre ontologisch unbedenklich, Gemüt und Vermögen wären keine leeren Tautologien, so steckt doch noch eine weitere und verhängnisvollere Voraussetzung im kritischen Verfahren. Der Schluß auf Bedingungen überhaupt ist ein Kausalschluß, er setzt die Kategorie der Kausalität bereits voraus. Die Bedingungen der Erkenntnis sind in Wahrheit als seiende Ursachen der Erkenntnis gemeint, und zwar als „an sich seiende". Besonders ins Gewicht fällt das bei der Reinholdschen Rezeptivität, die außer ihren inneren Formursachen auch noch die äußere Ursache, das Affizierende voraussetzt. Diese kann, wie die Elementarphilosophie gezeigt hat, beim empirisch-objektiven Stoff nur ein Ding an sich sein. Hier wird also die Kategorie der Ursächlichkeit unbedenklich auf das Ding an sich angewandt, während die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ausdrücklich lehrt, daß Kategorien nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung, d. h. auf Erscheinungen anwendbar sind. Hier hat es der Skeptiker leicht, Kant gegen Kant auszuspielen. Reinholds These, daß Dinge an sich zwar nicht erkennbar, aber wohl denkbar seien, ist falsch; denn diese Denkbarkeit soll ja in Wahrheit die Annahme der Dinge an sich als Ursache der Erkenntnis bedeuten, damit aber ist bereits ein Wesensmoment der Dinge an sich als erkannt gesetzt. Entweder das Ding an sich ist nicht Ursache der Affektion oder es ist nicht unerkennbar. Koexistieren können diese beiden Thesen nicht. Der Widerspruch in ihnen liegt auf der Hand: dieselbe Theorie, die der Erkenntnis den Schluß auf das Ding an sich verwehrt, baut sich zugleich mit ihrem Stoffelement auf eben diesem Schlusse auf. Sind Dinge an sich unerkennbar, so kann man weder wissen, daß sie Ursache der Erkenntnis sind, noch daß sie nicht Ursache der Erkenntnis sind. Sind sie aber erkennbar, so fällt das Resultat der Kritik in nichts zusammen, und der alten Metaphysik sind wieder die Tore geöffnet.

Dasselbe Argument richtet sich aber paradoxerweise auch gegen das Formelement der Erkenntnis. Dieses soll seine Ursache in der Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens haben, der reinen Vernunft des „Gemüts". Aber was wissen wir vom „Gemüt"? Doch nicht mehr, als uns der Kausalschluß aus der Erkenntnistatsache eben erschließen läßt. Auch hier also liegt ein Schluß auf eine an sich seiende „Ursache" vor. Das Gemüt, die Vernunft, das transzendentale Subjekt bedeuten im Grunde ein genau ebenso unbekanntes Ding an sich, wie das Affizierende der Sinne. Was nicht Erscheinung ist, das ist Ding an sich. Oder es ist überhaupt nichts. Erscheinung aber ist das transzendentale Subjekt nicht. Also liegt hier dieselbe Grenzverschiebung im Gebrauch der Kausalitätskategorie vor wie beim Schluß auf das äußere Ding an sich. Nun

beruht aber das ganze Gebäude der Kritik auf dieser Art der Erschließung von inneren Erkenntnisbedingungen. Die Kritik beruht also auf einer Reihe von Schlüssen, die sie selbst für unmöglich erklärt. Sind Dinge an sich unerkennbar, so darf das Gemüt an sich nicht als Realgrund der Erkenntnis vorgestellt werden. Also können die Erkenntnisformen nicht im Gemüt entspringen, also auch nicht subjektiven Ursprungs sein.

Besteht dieses Argument zu Recht, so ist die Kritik der reinen Vernunft auf einer Unmöglichkeit aufgebaut. Ihre Grundlage widerspricht ihrem Ergebnis. Und da das Anliegen der Kritik die Rechtfertigung wissenschaftlicher Erfahrung ist, so würde diese sich nun vielmehr als verkehrt erwiesen haben, und Hume behielte recht mit seinem Satz, daß wir wohl Erfahrung, aber keine gesicherte Grundlage einer Erfahrungswissenschaft haben. Was bleibt von der Kritik der reinen Vernunft übrig, wenn man ihr außer dem äußeren Ding an sich auch noch das innere, die reine Vernunft selbst, unter den Füßen wegzieht? Genau dasselbe, was schon Berkeley gelehrt hat: der empirische Idealismus, — d. h. eben derjenige, den Kant aufs entschiedenste ablehnt. Daß die Gegenstände nur Vorstellungen sind, meinte ja eben auch Berkeley. Daß sie mehr als Vorstellungen, d. h. objektiv gültige Erscheinungen seien, konnte Kant nur durch ihre Beziehung auf das transzendentale Subjekt rechtfertigen. Muß dieses aber preisgegeben werden, so sinken sie wieder zu bloß subjektiven Vorstellungen herab. Und das eben ist die skeptische These Schulzes, daß das Bewußtsein nichts als seine Vorstellungen kennt und auf keine Weise Gewißheit darüber gewinnen kann, ob dieselben in irgendeinem Sinne mehr als bloße Vorstellungen sind.

Daß diese Skepsis den wahren Sinn der Kantischen Kritik nicht trifft, kann dem heutigen Beurteiler schwerlich entgehen; wollte doch Kant weder seine „Bedingungen der Möglichkeit" der Erkenntnis als „Ursachen" der Erkenntnis, noch das Ding an sich und das „Subjekt überhaupt" als Realgründe der Erfahrung verstanden wissen. Zweifellos aber traf dieses skeptische Vorgehen die Reinholdsche Deutung der Kantischen Lehre, insbesondere seine Fassung des Dinges an sich. Hier faßte sie die Elementarphilosophie an ihrem schwächsten Punkte und hob sie beim ersten Ansatz aus den Angeln.

In der Aufdeckung des Reinholdschen Fehlers liegt die Bedeutung Schulzes für die Verarbeitung und Fortbildung des Kantischen Idealismus. Bei der Elementarphilosophie stehen bleiben konnte man nun auf keine Weise mehr. Reinhold selbst verließ sie ohne Bedenken beim ersten Aufblitzen eines neuen positiven Gedankens. Man mußte entweder vorwärts oder rückwärts. Und das weitere Vorrücken der idealistischen Spekulation ließ in der Tat nicht auf sich warten. Ja es hatte bei Maimon bereits vor dem Erscheinen des „Änesidemus" begonnen, bei Fichte aber setzte es charakteristischerweise gerade an der Kritik dieses Buches ein.

Nicht zu verkennen aber ist, daß die Bedeutung des „neuen Änesidemus" von den Zeitgenossen zunächst nicht einmal ausgeschöpft wurde. Zu einer Überwindung des Subjekts an sich bringt es Fichte erst in seinen späteren Schriften, und zwar von ganz anderer Seite. Die vernichtende Analyse des Vermögensbegriffs, hinter dem sich so viele systematische Mißverständnisse bergen konnten, machte sich erst Herbart zunutze. Nur die Zersetzung des Dinges an sich wirkte direkt, und zwar so durchschlagend, daß die spekulativen Bemühungen von Freund und Feind für einige Zeit den Stempel des „Streites um das Ding an sich" tragen. Aber keiner fand sich, der den Skeptizismus rein als solchen weiter ausgebaut und den Ruf „zurück zu Hume" im Ernst befolgt hätte. Alle suchen durchaus nach einem positiven Ausweg. Und sie finden ihn in so verschiedenen Richtungen, daß die Einheit des Ausgangspunktes von Kant in ihnen mehr und mehr verblaßt.

3. Maimon

Die Lebensgeschichte Salomon Maimons, von ihm selbst geschrieben (herausgegeben von Moritz 1792), ist ein Kulturzeugnis einziger Art, das auch unabhängig von der philosophischen Bedeutung des Mannes Interesse hat. Sie zeigt das Ringen eines mit glücklichster Begabung ausgestatteten, aber sich unter den drückendsten Verhältnissen entwickelnden Geistes, der sich allen Hindernissen zum Trotz den Weg zur Wissenschaft bahnt. 1754 in Sukowiborg in Litauen geboren, wächst er in äußerster Armut und Zerrüttung der Verhältnisse auf, erhält die talmudistische Bildung der Rabbiner und wird im 11. Lebensjahr verheiratet. Sein Wissensdurst sucht nach Bildungsstoff. In seiner Weltabgeschiedenheit fällt ihm zuerst ein kabbalistisches Buch in die Hände, dann einige deutsche wissenschaftliche Bücher. Die Sehnsucht nach Wissen treibt ihn schließlich zur Auswanderung nach Deutschland. Hier beginnt ein unstetes Wanderleben, das ihn zeitweilig buchstäblich zum Bettler macht. In Posen findet er für einige Jahre eine Stellung als Hofmeister. In Berlin interessiert sich Moses Mendelssohn für ihn, kann ihm aber auf die Dauer nicht helfen. Er wandert nach Hamburg, Holland, dann wieder nach Breslau. Nirgends wird er heimisch. Er stirbt 1800 auf einem Gute des Grafen Kalkreuth, wo er Zuflucht gewonnen.

Seine philosophischen Studien beginnen mit *Wolf*, *Locke* und *Spinoza*. Er verfügt über eine Virtuosität des Verstehens; die talmudistische Schule bewährt sich an ihm, er kann kein Werk lesen, ohne es gleichzeitig zu kommentieren. So ergeht es ihm auch mit der Kritik der reinen Vernunft. Beim Lesen entsteht ihm eine Reihe von Anmerkungen, aus denen er hernach seinen „Versuch über die Transzendentalphilosophie" macht (erschienen 1790). Zu einer streng systematischen Darstellung seiner Gedanken hat es Maimon nie gebracht; etwas Planloses, Kommentierendes, streitsüchtig Zerrissenes haftet auch den reiferen Schriften an.

Von diesen sind die wichtigsten: „Über die Progressen der Philosophie" (1793), „Die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt" (1794), „Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie" (1793), „Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen" (1797) und „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst angefügten Briefen des Philaletes an Änesidemus" (1798). Die letzteren beiden Schriften enthalten die relativ beste und kompendiöseste Darstellung seiner Gedanken. Besonders lichtvoll ist die Auseinandersetzung mit Schulzes Skeptizismus. Aber der Sache nach enthält schon der Versuch über die Transzendentalphilosophie alles Wesentliche. Der geschichtlichen Wirkung nach ist daher dieses frühste Werk das wichtigste. —

Auch für Maimon ist das Ding an sich zunächst der Hauptpunkt des Anstoßes, auch er ist auf die Auflösung dieses Begriffs bedacht. Aber er sucht sie von vornherein nicht skeptisch, nicht im Gegensatz zur Kritik, sondern kritisch, d. h. gerade aus den Formulierungen der Kritik selbst zu gewinnen, die er weniger dem Buchstaben nach nimmt als seine Vorgänger, deren eigentlichem Sinn er aber eben dadurch näher kommt.

Er macht als erster Ernst mit dem idealistischen Standpunkt. Ein reales Ding an sich im Sinne Reinholds ist nicht nur unerkennbar, sondern auch undenkbar. Jedes Merkmal, das wir ihm beilegen — und sei es nur das der Affektionsursache — ist im Bewußtsein gesetzt, kommt also in Wahrheit nicht ihm, sondern einem Bewußtseinsgebilde zu. Das streng außerbewußte Ding an sich wäre ein Objekt ohne Merkmal, also auch kein Objekt des Denkens, weil alles Denken sich im Bestimmen durch Merkmale bewegt; es wäre also ein „Unding". Maimon vergleicht es der imaginären Größe der Mathematik. Das kritisch verstandene Ding an sich ist dagegen der irrationalen Größe zu vergleichen, die ebenso reell ist wie die rationale, indem sie den Grenzwert einer unendlichen Reihe von Näherungswerten bildet. Dieser Grenzbegriff des Erkennbaren verhält sich zu jenem Unbegriff des Unerkennbaren wie die $\sqrt{2}$ zur $\sqrt{-a}$. Die irrationale Grenze rationaler Erkenntnis behält auch im strengen Idealismus einen unbestreitbaren Sinn.

Dann aber kann das Ding an sich nicht zur Ursache des gegebenen Erkenntnisstoffes gemacht werden. Dieser muß, so unmöglich das immer scheinen mag, gleich der Form aus dem Bewußtsein selbst erklärt werden. Nun gibt es aber den Schein der Gegebenheit des Stoffes. Dieser hängt allem Bewußtsein realer Gegenstände an. Es gilt deswegen diesen Schein mitzuerklären.

Was als Gegebenes zum Bewußtsein kommt, kann jedenfalls nicht mit Bewußtsein erzeugt sein. Das Bewußtsein würde es sonst nicht für ein Gegebenes halten können. In aufzeigbare Bewußtseinselemente läßt sich also das Gegebene nicht auflösen. Seine Bedingungen müssen, wenn

schon im Subjekt, so doch nicht in bewußten Erkenntniselementen gesucht werden. Sie können also nur in einem „unvollständigen Bewußtsein" liegen. Das Gegebene ist dann dasjenige, dessen Entstehungsart im Subjekt uns unbekannt bleibt. Von dieser Unvollständigkeit abwärts aber kann der Bewußtseinsgrad bis zum vollständigen Verschwinden, zum Nichts, abnehmen. Das absolut Gegebene ist nichts anderes als der Grenzbegriff dieser Reihe. Der Stoff also gehört genau so sehr wie die Form dem Subjekt an; seine Entstehung im Subjekt ist nur nicht zum Bewußtsein zu bringen. Nun enthält alle Erfahrung ein Moment des Gegebenen. Also bleibt alle Erfahrung unvollständige Erkenntnis. Der bekannte Satz, daß Erfahrung zu keiner Allgemeinheit und Notwendigkeit führt, ist von hier aus gesehen eine Selbstverständlichkeit; er ist ein tautologischer Satz, er besagt nur, daß unvollständige Erkenntnis nicht zur Vollständigkeit gelangt. Die Erfahrung nämlich hat selbst den Charakter der unendlichen Reihe; erst ihr Grenzwert wäre die vollständige oder rationale Erkenntnis.

Diese Auffassung von Gegebenheit und Erfahrung ist nicht eine bloß äußerliche Anlehnung an die Leibnizische Erkenntnislehre, nach der das Bewußtsein nichts von außen empfängt, sondern allen und jeden Inhalt in der unendlichen Abstufung der Repräsentation selbst hervorbringt. Maimon folgt den Spuren Leibnizens vielmehr ganz bewußt: der Begriff der petite perception bedeutet ihm die idealistische Auflösung des Gegebenen. Dieses in seiner empirischen Mannigfaltigkeit genommen, bildet die „Differentiale des Bewußtseins". Das Objekt der empirischen Anschauung ist im Grunde immer schon Produkt des Denkens; Rezeptivität fußt immer schon auf Spontaneität. Das Objekt entsteht im Bewußtsein ausschließlich nach dessen Regeln, aber diese Regeln brauchen ihrerseits nicht bewußt zu sein. Die Anschauung ist nicht weniger regelmäßig als das Denken, aber sie ist nicht regelverständig. Nur das Denken ist regelverständig, und ein vollständiges Bewußtsein wäre vollkommenes Durchschauen der eigenen Regeln.

Die individuelle Eigenart eines Objekts liegt in der besonderen Regel seiner Entstehung. Diese macht die „Art seines Differentials" aus. Die Anschauung erfaßt das gewordene Objekt dann als fertiges Gebilde. Das denkende Bewußtsein aber löst es in seine Entstehungsart auf. Die Anschauung einer Linie ist die gezogene Linie, ihr Begriff aber ist das Ziehen selbst, die Bewegung des Punktes. Dem Begriff gegenüber ist die Anschauung immer sekundär; aber ob das Bewußtsein den primären Begriff hinter ihr erfaßt, ist eine andere Frage. Kants Lehre von Raum und Zeit ist wahr, aber nur die Hälfte der Wahrheit. Beide sind tatsächlich Formen der Anschauung, und selbst Anschauungen. Aber ihr Wesen ist damit nicht erschöpft. Im Sinne des vollständigen Denkens, das seine eigenen Entstehungsgesetze durchschaut, sind vielmehr beide Begriff. Sie sind diejenigen Formen der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit,

die dem „reellen Denken" bereits zugrunde liegen. Denn dieses setzt die Mannigfaltigkeit bereits voraus. Das reelle Denken ist nicht das beobachtbare, bewußte, sondern das über alle Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit des Bewußtseins übergreifende. Es ist immer verbindend, immer Synthese eines Mannigfaltigen, Bestimmung eines Bestimmbaren. Darin besteht der „Grundsatz der Bestimmbarkeit", der das erkennende Subjekt in allen seinen Tätigkeiten beherrscht. Raum und Zeit kommen niemals als Bestimmung eines Bestimmbaren, sondern stets nur als Bestimmbares, als Substrate anderweitiger Bestimmungen zum Bewußtsein. Darum kann unser Bewußtsein sie nicht weiter auflösen, und darum haftet ihnen jener eigentümliche Gegebenheitscharakter an, der sie vor anderen Bewußtseinsformen auszeichnet. Das ist es, was Kant den Begriffscharakter in ihnen verkennen und ihn auf eine eigene transzendentale Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit verzichten ließ. Denn ihre Entstehungsart im Subjekt ist undurchschaubar. Damit hebt Maimon den Dualismus von Denken und Anschauung, welchen Kant der Leibnizischen Lehre von der absoluten Selbsttätigkeit der Monade entgegengesetzt hatte, wieder grundsätzlich auf.

Aber die Aufhebung ist auch nur grundsätzlich zu verstehen, sie gilt nur für das grundlegende, „reelle" Denken, nicht für das empirische des unvollständigen Bewußtseins. Dieses letztere nimmt die unaufgelösten Gegebenheiten hin; für seine Operation bleibt der Schein der Gegebenheit bestehen, und mit ihm der Kantische Dualismus. In demselben Sinne bleibt auch die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis bestehen. Eine Mannigfaltigkeit, die ohne das Bewußtsein der Synthese, in der sie entsteht, gegeben ist, trägt den Charakter des a posteriori Gegebenen. Darum gibt es rein synthetische Urteile a priori nur in der Mathematik, die kein empirisch Gegebenes enthält. Nur Mathematik ist vollständige Erkenntnis; alle Erfahrung aber bleibt unvollständig.

Der Skeptizismus Schulzes hinsichtlich der außerbewußten Ursache ist hiermit behoben. Denn das Bewußtsein trägt diese Ursache vielmehr in sich. Aber jene Skepsis richtete sich auch gegen die inneren Gründe der Erkenntnis, sofern diese als Kräfte oder Vermögen des Bewußtseins angenommen werden. Und in diesem Sinne trifft sie auch Maimons Transzendentalphilosophie. Diese Schwierigkeit ist Maimon keineswegs entgangen. Er hat daher in seinen „Briefen an Änesidemus" den Einwänden des letzteren eine besondere Auseinandersetzung gewidmet, in welcher er den Standpunkt der Kantischen Kritik gleichzeitig gegen die Deutung Reinholds und gegen die Angriffe Schulzes verteidigt.

Hume hat ganz recht, den Kausalschluß auf das Ansichseiende zu beanstanden. Aber in dem Verfahren der Vernunftkritik, die von der Erkenntnistatsache auf deren Bedingungen reflektiert, liegt ein solcher Schluß gar nicht vor. Kräfte oder Vermögen als Realgründe der Er-

kenntnis anzugeben, ist freilich ein unfruchtbares Beginnen, das nichts erklärt. Aber es ist nicht das Beginnen der Kritik. Ebensowenig macht diese sich des ontologischen Schlusses vom Denken auf das Sein schuldig. „Sie spricht gar nicht vom Realgrund der Erkenntnis und von der von ihr realiter verschiedenen Ursache, sondern bloß von den realiter verschiedenen Erkenntnisarten. ... Sie bestimmt keineswegs das Gemüt als die Ursache der notwendigen synthetischen Urteile, so wenig als Newton die Anziehungskraft als etwas außer den einander anziehenden Körpern, als Ursache dieser Anziehung bestimmt; sondern die Anziehungskraft bedeutet bei ihm bloß die allgemeine, durch Gesetze bestimmte Wirkungsart der Anziehung. Ebenso versteht Kant unter den im Gemüte gegründeten Formen der Erkenntnis bloß die allgemeinen Wirkungsarten oder Gesetze der Erkenntnis und bekümmert sich gar nicht um die Ursache derselben." ... „Die Kritik der reinen Vernunft bestimmt kein Wesen als Subjekt und Ursache der Erkenntnis, sondern untersucht bloß das, was in der Erkenntnis selbst enthalten ist." „Sie bestimmt das Gemüt nicht als Ding an sich, nicht als Noumenon, und auch nicht als Idee. Das Gemüt bedeutet bei ihr nichts anderes als das ganz unbestimmte Subjekt der Vorstellungen, worauf sie sich beziehen ... Es wird bloß als das logische Subjekt, aber nicht unter der ihm entsprechenden Kategorie, d. h. nicht einmal als Noumenon gedacht" (3. Brief).

Von einer Hypostasierung des Subjekts überhaupt zum Subjekt an sich ist also hier keine Rede. Ebensowenig von jenem transzendentalen Gebrauch der Kausalkategorie, welchen die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe verbietet. Maimon ist der erste, der diesen Sachverhalt durchschaut und dadurch den „transzendentalen" Charakter des Kantischen Idealismus zur Geltung bringt. Bezeichnend aber ist es, daß gerade dieses vielleicht wichtigste Motiv seiner reichen Gedankenwelt die längste Zeit unbeachtet geblieben ist. Weder Fichte noch Schelling wußten ihm gerecht zu werden; die Hypostasierung des Subjekts überhaupt wirkt bei ihnen unbekümmert weiter. In diesem Punkte überragt Maimon die Zeitgenossen in weitem Umkreise und steht dem echten Geiste der Kritik näher als irgendeiner. Aber er ringt sich erst allmählich zu dieser Höhe des Standpunktes empor. Noch im „Versuch über die Transzendentalphilosophie" und den „Kategorien des Aristoteles" steht er ganz anders zu diesem Problem. Dort wirft er dem Verfahren der Kritik den Zirkelschluß vor: sie weise erst aus der Möglichkeit der Erfahrung deren Bedingungen, und dann wiederum aus den letzteren die Möglichkeit der Erfahrung nach. Erst im „Versuch einer neuen Logik" hat er das plumpe Mißverständnis ganz durchschaut. Die Übertreibungen der Schulzeschen Skepsis haben ihm die Augen geöffnet, und in der Polemik gegen sie wächst ihm der eigene Gedanke der „Transzendentalphilosophie" zum strengen, logisch orientierten Idealismus aus. Auf der Höhe seiner Entwicklung steht Maimon als der bedeutsame Vorgänger

des geschichtlich erst fast ein Jahrhundert später — denn auch Hegel geht einen anderen Weg — im Neukantianismus aufkommenden logischen Idealismus da.

Indessen weiß Maimon seinen eigenen Standpunkt aufs genaueste von dem der Kritik der reinen Vernunft zu unterscheiden. Der Unterschied liegt im Ausgangspunkt, in der quaestio facti. Mit Kant erkennt er die Tatsache der Erfahrung an, bestreitet aber die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Urteile. Hierin geht er mit Hume zusammen. Nur die Mathematik hat synthetische Urteile a priori. Er nennt seinen Standpunkt daher „empirischen Skeptizismus". Dieser ist nicht antikritisch wie der Skeptizismus Schulzes; er setzt vielmehr die Kritik voraus und stützt sich auf sie. Denn nur das Verfahren der Kritik kann lehren, daß alle Erfahrung unvollständige Erkenntnis ist. Maimons „empirischer Skeptizismus" ist daher keineswegs empiristisch, und darin unterscheidet er sich von dem Skeptizismus Humes und des „neuen Änesidemus". Dieser fußt auf einem dogmatischen Empirismus, die sinnliche Gegebenheit der Einzeltatsache gilt ihm als objektiv real, und sein Zweifel richtet sich lediglich gegen das Apriorische in der Erkenntnis. Maimons Zweifel dagegen richtet sich gerade gegen die objektive Realität der empirischen Tatsachenerkenntnis. Diese ist kein „vollständiges Bewußtsein"; zu einem solchen würde die vollständige Erkenntnis der apriorischen Formen gehören, welche die Tatsache hervorgebracht haben. Ein reiner Apriorismus der Formen, wie er sich dabei offenbaren müßte, ist eben im „reellen Denken" durchgeführt, das aller Erfahrung zugrunde liegt; aber gerade innerhalb des Erfahrungsgebietes fehlt dem reellen Denken das „vollständige Bewußtsein".

Der empirische Skeptizismus Maimons ist also im Grunde reiner Apriorismus. Er bildet den äußersten geschichtlichen Gegensatz zur empiristischen Skepsis Humes und dürfte im Hinblick auf seine Leibniz-Kantischen Grundlagen mit bestem Recht als rationaler, apriorischer oder transzendentaler Skeptizismus bezeichnet werden.

4. J. S. Beck

Reinholds Elementarphilosophie ist durch Schulze und Maimon skeptisch zersetzt. Maimon hat zugleich den originalen Sinn des Kantischen kritisch-transzendentalen Gedankens in seinen zentralen Punkten wiederhergestellt; doch schließt er sich standpunktlich ihm nicht restlos an, seine Transzendentalphilosophie bleibt skeptisch. Eine Gesamterklärung des Kantischen Systems aus einem einheitlichen Gesichtspunkt heraus, wie sie Reinhold immerhin angestrebt, wenn auch nicht wirklich geleistet hatte, steht also immer noch aus. Während nun die großen systematischen Neuschöpfungen in Fichte und Schelling bereits begonnen haben und das zentrale philosophische Interesse von Kant ablenken, macht sich Jakob Sigismund Beck (1761—1840), ein persönlicher Kantschüler, an

diese schwierige Aufgabe. Als Privatdozent in Halle schreibt er in den Jahren 1793—1796 sein kommentierendes Hauptwerk „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben". Von den drei Bänden dieses Werkes erlangte der letzte unter dem Sondertitel „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß", größere Bedeutung. Im gleichen Jahre mit diesem Bande erschien auch sein „Grundriß der kritischen Philosophie" und zwei Jahre später der „Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten".

Becks „Standpunktlehre", wie man sie kurz benannt hat, beschränkt sich nun keineswegs auf eine faßliche Wiedergabe der Kantischen Kritiken, obgleich sie deren Gedankengang viel näher bleibt als selbst die Elementarphilosophie. Ihr Grundgedanke ist, daß nicht die Fassung der Einzelprobleme, sondern einzig der zentrale Gesichtspunkt, aus dem sie behandelt werden, die maßgebende Bedingung des Verständnisses ist. Und in diesem Sinne sucht er die großzügige Vieldeutigkeit von Kants Formulierungen durch ein einheitliches Schema der Grundeinstellung zu ersetzen.

Daß die Kritik der reinen Vernunft überhaupt von Dingen an sich spricht, ist eine Konzession an die naive Denkweise. Es hat lediglich didaktische, nicht systematische Bedeutung. In diesem Sinne ist bei Kant das „Affizieren" zu verstehen. Der Schein der äußeren Affektion besteht und ist nicht wegzudemonstrieren; ihm muß Rechnung getragen werden. Aber aus dem Schein selbst eine Theorie machen, wie Reinhold tut, hieße auf alle Erklärung verzichten. Hier fängt vielmehr die eigentliche Aufgabe der theoretischen Philosophie erst an. Reinholds Satz des Bewußtseins behauptet die Unterscheidung des Vorgestellten von der Vorstellung und gleichwohl die Bezogenheit beider aufeinander. Aber ist die Beziehung möglich, wenn das Vorgestellte außer dem Bewußtsein an sich besteht, die Vorstellung aber im Bewußtsein? Was verbindet denn beide miteinander? Der dogmatische Realismus hat es auf diese Frage ankommen lassen, ohne sie lösen zu können. Läßt es nun die Kritik auf dieselbe unlösbare Frage ankommen, so verschwindet aller charakteristische Unterschied derselben von der dogmatischen Metaphysik, und die Skeptiker behalten Recht gegen sie. Reinholds Standpunkt ist aus diesem Grunde ein von vornherein „unmöglicher". Gerade in seinem obersten Grundsatz, in der Unterscheidung der Vorstellung vom Objekt, hat er den „einzig möglichen" Standpunkt zum Verständnis der Kritik verfehlt. Alle übrigen Ungereimtheiten seiner Theorie sind die notwendigen Konsequenzen dieses ersten, prinzipiellen Mißverständnisses.

Wie also hängen Vorstellung und Objekt in Wahrheit zusammen? Es gibt nur einen Weg der Erklärung hierfür: die Aufhebung des Dinges an sich und die vollständige Einbeziehung des Objekts in die Vorstellung. Das ist der Sinn der Kantischen Gleichsetzung von Gegenstand

und Erscheinung. Die Vorstellung muß das Ursprüngliche, der Gegenstand das Hervorgebrachte sein.

Den Begriff des Hervorbringens als den eines spontanen Aktes rückt Beck daher ins Zentrum der Betrachtung. Und hier nimmt er ein Grundmotiv der indessen (1794) erschienenen Fichteschen Wissenschaftslehre auf. Das Bewußtsein beginnt nicht mit einer vollzogenen Tatsache, sondern mit einer aktiven Tätigkeit. Von dieser hat der oberste Grundsatz der Philosophie zu handeln. Der einzig mögliche, oder der transzendentale Standpunkt ist der des „ursprünglichen Vorstellens", in welchem die Objekte dem Bewußtsein allererst entstehen. Kant erreicht diesen zentralen Punkt tatsächlich im Laufe seiner Untersuchung, in der „synthetischen Einheit der Apperzeption". Beck macht ihn zum Ausgangspunkt. Denn von hier aus allein läßt sich die Ursprünglichkeit des Vorstellens begreifen. Hier wurzelt alle ursprüngliche „Zusammensetzung" des Mannigfaltigen, zugleich aber auch alle Anerkennung eines solchen als Objekt durch den Begriff. Hier hat also Anschauung und Denken seinen gemeinsamen Ursprung.

Eine eigentliche Theorie dessen, wie die Objekte aus diesem subjektiven Ursprung entstehen, gibt Beck nicht. Es bleibt bei dem nackten Postulat der hervorbringenden Tätigkeit des Subjekts. Ebensowenig gibt er sich mit der Frage ab, wie es möglich ist, daß das Subjekt seine Gegenstände hervorbringe und sie dennoch hinterher für gegebene halte. In diesem Punkte erreicht er die spekulative Höhe von Maimons Gedanken nicht, der gerade hierauf eine bedeutsame Antwort weiß. Desgleichen erhebt er sich nicht zu dessen logischem Idealismus. Sein Begriff des Transzendentalen bleibt subjektivistisch fundiert. Becks Bedeutung gipfelt und erschöpft sich in der Klarstellung des transzendentalen Subjekts als der reinen, für Stoff und Form zureichenden Spontaneität. Was hierüber hinausgeht, liegt ihm ganz fern. Selbst die Anlehnung an Fichtesche Formulierungen in seinem obersten Grundsatz ist eigentlich nicht wesentlich für seine Lehre. Wichtig für diese ist nur die streng idealistische Abwehr aller „äußeren" Bedingtheit des Objekts und die restlose Zurückführung alles Inhalts auf die produktiven Funktionen des Subjekts, deren Vorhandensein die Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen hat.

5. Jakobi

Wenn man den streng „transzendentalen" Charakter des Kantischen Idealismus nicht beachtet, der nur ein solcher des „Bewußtseins überhaupt", keinesfalls aber des empirischen Einzelsubjekts ist, wenn man den Nachdruck übersieht, den Kant auf die Wahrung des „empirischen Realismus" legt, als auf den natürlichen und unvermeidlichen Gesichtspunkt des Einzelsubjekts, und wenn man sich nicht zur Einsicht des eigentümlichen Wechselverhältnisses gegenseitiger Bedingtheit und Er-

gänzung erheben kann, in welches die Kritik der reinen Vernunft wohlweislich diese beiden Standpunkte bringt, — so muß einem die Haltung Kants in der zentralen Standpunktfrage notwendigerweise zweideutig erscheinen. Aus der Nichtbeachtung dieses Verhältnisses entsteht in der unmittelbar nachkantischen Philosophie der Streit um die Auffassung des Realen, zu dessen Titelbegriff das von Kant mit so ausgesuchter Vorsicht behandelte „Ding an sich" herhalten muß. Reinhold verfehlte den fraglichen Punkt in katastrophaler Weise und sah sich dadurch nach der realistischen Seite abgedrängt, ohne die Tragweite seiner Inkonsequenz zu ahnen. Schulze sieht das Verhängnis der letzteren in einseitiger Vergrößerung und zieht den skeptischen Schluß daraus; Maimon und Beck lenken im richtigen Gefühl für den springenden Punkt auf den transzendentalen Charakter des Idealismus zurück, finden aber keine eigentlich positive Formulierung, die dem „Erscheinungsbegriff" Kants seine „empirisch realistische" Bedeutung für das individuelle, natürliche Bewußtsein sichert. So bleibt auch bei ihnen der schwierigste aller Problempunkte nur unbefriedigend gelöst. Es kann einen daher nicht wundern, wenn ungeachtet ihrer Bemühungen und teilweise höchst wertvollen Resultate, der Rückschlag ins Realistische, der bei Jakobi bereits seit 1787 einsetzt, sich weiter behaupten kann. Will man nämlich den berechtigten Anspruch des natürlichen Bewußtseins, an der Realität der Dinge festzuhalten und sie sich durch keine Spitzfindigkeit wegdisputieren zu lassen, nicht gänzlich preisgeben, so kann man nicht umhin, die ihm zuwiderlaufenden Tendenzen des Idealismus bis aufs äußerste zu bekämpfen und ihnen eine Theorie entgegenzustellen, die mit beiden Füßen fest auf den unleugbaren Phänomenen der Realität äußerer Objekte steht. Es ist das Verdienst Jakobis, diese Konsequenz in einseitigster Kraßheit gezogen und in einer antiidealistischen Theorie durchgeführt zu haben. Er steht daher geschichtlich als der positivste und theoretisch folgerichtigste unter den Gegnern Kants da.

Friedrich Heinrich Jakobi, 1743 in Düsseldorf geboren, empfing den wichtigsten Teil seiner Ausbildung in Genf, wurde zuerst Kaufmann, dann Beamter, lebte aber hernach jahrelang als zurückgezogener Privatgelehrter in Pempelfort, nahe seiner Heimatstadt, von wo er schließlich nach Holstein übersiedelte. 1804 erhielt er den Posten eines Präsidenten der Akademie der Wissenschaften in München, den er bis zu seinem Tode 1819 bekleidete. In die Jahre der Zurückgezogenheit fällt die Mehrzahl seiner Schriften, von denen die folgenden als wichtig zu nennen sind: „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn" 1785, „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" 1787, „Sendschreiben an Fichte" 1799, „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" 1802. Die drei letzteren Schriften enthalten seine eigene Philosophie, sowie die sehr beachtenswerte Stellungnahme zu Kant und dem weiteren Kreise der Fortbildner Kantischer

Philosophie. Auf das Hauptwerk (David Hume usw.) nahm Kant selbst noch Rücksicht in der „Widerlegung des Idealismus", die er der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft einfügte. Weniger Beachtung fand die 1811 gegen Schelling gerichtete religionsphilosophische Streitschrift „Von den göttlichen Dingen".

Jakobis Stärke ist die Polemik. Seine kritischen Auseinandersetzungen — besonders die mit Spinoza und Kant — rollen eine Fülle von Problemen auf und haben in diesem Sinne befruchtend gewirkt. Seine eigenen philosophischen Leistungen sind dagegen vielfach zurückgestellt worden. Doch zeigt sich bei tieferem Eindringen in seine Schriften ein sehr eigenartiges, streng durchgeführtes und standpunktlich durchaus positives Weltbild hinter dem äußeren Negativismus der Kritik, gegen welches der Wert dieser Kritik um so mehr zurücktritt, als sich erweist, daß in ihr mehr freie Umdeutung als genaue Interpretation steckt.

Seine Briefe über die Lehre Spinozas haben das große Verdienst, dem System des fast vergessenen Denkers zu einer späten Anerkennung, ja in der Folge gar zu allgemeinem Interesse und gedanklicher Fortbildung verholfen zu haben. Die scharfe Kontroverse mit Mendelssohn und Herder, zu der diese Briefe führten, trug auch das ihrige dazu bei. Indessen ist seine Auffassung Spinozas so wenig vorurteilsfrei als seine nachmalige Kantauffassung. Spinozas Metaphysik ist seiner Ansicht nach das einzige konsequente System des Rationalismus. Er versteht es als streng durchgeführtes Kausalitätssystem, als den totalen Determinismus der Ursächlichkeit. Daß Spinozas Begriff der „causa sive ratio" sich nicht entfernt mit dem strengen Kausalitätsgesetz der Wissenschaft deckt, entgeht ihm, dem Epigonen, erstaunlicherweise ebensosehr, wie es seinerzeit den Zeitgenossen Spinozas verzeihlicherweise entging. Ebenso fragwürdig ist seine Auffassung des Spinozischen Determinismus als Fatalismus. Von Fatum kann billigerweise nur die Rede sein, wo ausdrückliche Vorherbestimmung waltet; das aber trifft gerade bei Spinoza nicht zu, der alles teleologische Vorgreifen im Weltlauf grundsätzlich ablehnt; und es wird vollends unmöglich, wenn man, wie Jakobi, den durchgehenden Determinismus für einen rein kausalen hält. Nicht weniger willkürlich ist auch die Deutung des Pantheismus als Atheismus. — Aber nichtsdestoweniger war gerade die Willkürlichkeit und Übertreibung dieser Interpretation geeignet, der „Ethik" Spinozas das philosophische Interesse wieder zuzuwenden.

Was Spinoza auf Grund seines rationalistischen Glaubens an die Allmacht der Erkenntnis verfehlen mußte, das findet und erweist die Kritik der reinen Vernunft auf Grund ihrer Widerlegung eben dieser Allmacht der Erkenntnis: die durch keine Anmaßung der Vernunft eingeschränkte und einschränkbare Möglichkeit der Willensfreiheit und der theistischen Weltanschauung. Darin liegt nach Jakobi das große Verdienst Kants. Darin aber, daß Kant den Nachweis hierfür auf Grund

eines Idealismus führt, der konsequent durchgeführt alles Ansichsein von Gegenständen ausschließt, soll nach ihm die Schwäche des Systems liegen. Gerade diejenige Konsequenz der Kritik, die Maimon und Beck im positiven Sinne ziehen, wird für Jakobi zum Stein des Anstoßes.

Der Grund davon liegt einzig in Jakobis Interpretation. Der transzendentale Gesichtspunkt liegt ihm ganz fern. Kants System bedeutet ihm den reinen Subjektivismus. Er betrachtet daher die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft als eine Entstellung des ursprünglich konsequent gedachten Systems der ersten Ausgabe; die objektivistischen Wendungen, in denen Kant der empirisch-idealistischen Auffassung entgegentritt, erscheinen ihm als standpunktliche Entgleisungen. Ein Krebsschaden aber gehe durch beide Ausgaben, an dem sich die Unhaltbarkeit des Standpunktes verrate, der Begriff des Dinges an sich. Ist der reine Subjektivismus der eigentliche und letzte Sinn der Kritik, so muß sie diesen Rest des Objektivismus abstoßen. Sie darf dem Subjekt gegenüber nichts stehen lassen; sie muß in dieser Hinsicht Nihilismus sein.

Läßt man dagegen mit Kant die Dinge an sich bestehen, so gerät die Kritik in Widerspruch mit sich selbst. Ihre ganze Anlage ist gegründet auf die Zweiheit von Spontaneität und Rezeptivität, und die letztere verlangt ein Dasein außer dem Subjekt. So läßt sich ohne Ding an sich der Standpunkt der Kritik nicht gewinnen; mit ihm aber läßt er sich nicht behaupten. Hiermit ist für Jakobi die Unhaltbarkeit des kritischen Standpunktes erwiesen. Er sucht daher aus den Ergebnissen der Kritik die umgekehrte Konsequenz zu ziehen. Da Idealismus und Ding an sich nicht zu vereinigen sind, muß eines von beiden preisgegeben werden. Nun ist der Idealismus nur einer von vielen möglichen Standpunkten, das Ding an sich aber das notwendige Korrelat aller Erkenntnis. Folglich ist am letzteren festzuhalten, und der Idealismus preiszugeben. Damit wird der realistische Standpunkt involviert.

Nun hat aber die Kritik erwiesen, daß die Frage nach dem Dasein von Dingen an sich von der Erkenntnis nicht entschieden werden kann, weil die Geltung ihrer Kategorien sich nur für Erscheinungen nachweisen läßt. An diesem Erweise hält Jakobi fest. Aber die Kritik hat auch erwiesen, daß die Vernunft nicht auf Erkenntnis allein angewiesen ist. Was nicht Gegenstand des Begreifens ist, kann deswegen sehr wohl Gegenstand des Glaubens sein. Kant wendet den Begriff des Glaubens nur auf moralische und religiöse Gewißheit an. Es ist aber nicht einzusehen, warum er nicht auch theoretische Bedeutung haben sollte. In diesem Sinne hat bereits David Hume das Realitätsgefühl des natürlichen Bewußtseins, das in jeder äußeren Wahrnehmung den vorhandenen Gegenstand ganz untrüglich vom leeren Phantasiegebilde zu unterscheiden weiß, als „Glauben" bezeichnet. Und in dieser Hinsicht ist Hume keineswegs Skeptiker, sondern schreibt dem Glauben eine ganz positive Bedeutung als Bedingung der Tatsachenerfahrung zu.

Diesen Glaubensbegriff macht Jakobi zur Grundlage seiner Theorie. Es ist gar kein Grund vorhanden, an der Realität der Dinge außer uns zu zweifeln. Es gibt vielmehr eine unmittelbare gefühlsmäßige Gewißheit derselben, die jedem von skeptischer Reflexion nicht angekränkelten Bewußtsein selbstverständlich ist. Bewiesen kann diese Realität der Dinge nicht werden. Ein Beweis wäre Sache diskursiver Erkenntnis. Aber das unmittelbar Gewisse bedarf des Beweises auch nicht. Denn nur ein künstlicher Reflexionsstandpunkt kann es überhaupt in Zweifel ziehen. Alle Reflexion vom Bewußtsein aus muß hier versagen. Die Erkenntnis ist eingeschlossen in das Geflecht der Erkenntnisformen, die durchweg subjektiven Ursprungs sind. An das Reale reicht sie nicht heran. Da wir nun aber in der Wahrnehmung das Bewußtsein haben, einem Realen gegenüberzustehen, das nicht aus dem Subjekt herstammt, so kann dieses Realitätsbewußtsein nicht selbst wiederum subjektiven Ursprungs sein. Hier wird deutlich das Wirkliche von der Vorstellung des Wirklichen unterschieden. In der Wahrnehmung muß also etwas sein, was in der bloßen Vorstellung nicht ist: eben das Wirkliche selbst.

Gelangt Jakobi auf diese Weise zum naiven Realismus zurück, so ist seine Anerkennung desselben doch keineswegs eine unkritische. Was dem naiven Verstande als Selbstverständlichkeit erscheint, die Gegebenheit des Realen, das erkennt Jakobi als etwas höchst Rätselhaftes und wahrhaft Wunderbares. Mitten in der alltäglichen Dingerkenntnis findet sich hier ein Moment, das sich aus keinerlei Erkenntnisformen oder -funktionen verstehen läßt. Der uns Schritt für Schritt durchs ganze Leben geleitende Glaube an die Realität des Wahrgenommenen, der recht eigentlich eine Existenzbedingung des bewußten Menschenwesens ist, beruht auf einem vollkommen unbegreiflichen, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaften Akt unmittelbarer Offenbarung. Diese Wendung des Realitätsgedankens ist entscheidend für die geschichtliche Bedeutung Jakobis. Er durchbricht mit ihr nicht nur den Subjektivismus, sondern auch den Rationalismus der kritischen Philosophie, indem er mitten unter den Grundbedingungen der Erkenntnis ein offenkundig irrationales Moment bloßlegt.

Jakobi weiß seine Glaubenslehre sehr genau von der Kantischen zu unterscheiden. Auch Kant läßt das Ding an sich als Gegenstand des Glaubens gelten und gibt dem Glauben dadurch ein Übergewicht über das Wissen. Aber dieser Kantische Glaube hat nur praktische Gewißheit, er wurzelt nicht in der realen Natur seines Gegenstandes, sondern lediglich in der des glaubenden Subjekts. Er ist also genau ebenso subjektiv wie die ganze Reihe der Erkentnisbedingungen auch. Ein Hinausgelangen über die Sphäre der Vorstellung ist durch ihn nicht möglich. Nach Jakobi dagegen wurzelt der Glaube in der Natur des realen Gegenstandes, ist Offenbarung eines Nichtsubjektiven. Daher hat er nicht nur praktische, sondern auch theoretische Gewißheit; ja alles Wissen von

Gegenständen ist schon durch ihn bedingt. Und damit ändert sich zugleich auch die praktische und religiöse Bedeutung des Glaubens. Es gibt eine unmittelbare Überzeugung vom Übersinnlichen. Sofern die „Vernunft" der Träger dieser Überzeugung ist, bedeutet sie im buchstäblichen Sinne ihres Namens ein „Vernehmen" des Übersinnlichen. Die Vernunft besitzt demnach dasjenige Vermögen, das Kant ihr absprach, die intellektuale Anschauung.

In konsequenter Verfolgung dieses Gedankens gründet sich nun auf derselben Grundlage, wie die Theorie vom Erkennen realer Dinge, auch Jakobis theistische Religionsphilosophie. Dieselbe unmittelbare Gewißheit, die in der Wahrnehmung gefühlsmäßig die Realität der Gegenstände zum Bewußtsein bringt, waltet auch in unserem Bewußtsein Gottes. Hier wie dort ist es unmittelbare Wahrnehmung des Realen. Man kann den Glauben an Gott daher ein „Sehen Gottes" nennen. Im Glauben lebt unmittelbar der Geist Gottes in den Menschen. Wie die Natur dem Bewußtsein durch die äußere Wahrnehmung geoffenbart wird, so Gott durch die innere. Und diese innere Offenbarung Gottes macht das eigentliche Wesen des Menschen aus.

In dieser religiösen Grundüberzeugung wurzelt die breite und äußerst heftige Polemik, die Jakobi in seinen späteren Schriften gegen Fichte und Schelling richtet. „Religion in den Grenzen bloßer Vernunft", wenn man unter ihr lediglich den Glauben an eine moralische Weltordnung versteht, bedeutet den grundsätzlichen Verzicht auf die feinsten und edelsten Früchte des Geistes, bedeutet die vollkommene Selbstverkennung des Menschenwesens in seiner sittlich-religiösen Tiefe. Besonders aber steht hier der Pantheismus Schellings, der um nichts weniger gewagt und dogmatisch ist als irgendeines der vorkritischen metaphysischen Weltbilder, als der Inbegriff verfehlter Spekulation da, indem er weder dem Anspruch des Kritik übenden Verstandes noch dem der innerlich geoffenbarten Tiefe des Menschenwesens gerecht wird. Die einzig menschenwürdige Philosophie ist nach Jakobi die Preisgabe des Rationalismus, dessen Fiasko auf allen Punkten gerade die Kritik der reinen Vernunft erwiesen hat, und der bewußte Rekurs auf den Standpunkt des Glaubens.

6. Bardili

Die geschichtliche Stellung Bardilis ist nicht eindeutig. Sein Hauptwerk erscheint 1800, in einer Zeit, die Fichtes und Schellings Gedankenbau bereits auf der Höhe zeigt. Seine Philosophie steht derjenigen des mittleren Schelling und des späteren Hegelschen Systems am nächsten, aber seine direkte Polemik gegen Kant und eine größere Reihe älterer Zeitgenossen, sowie auch sein bewußtes Zurückgreifen auf Leibniz, zeigt deutlich die Verwurzelung seiner Gedankenwelt in einer früheren Periode, die in ihm ausklingt und über ihn — abseits von Kant und

den Kantianern — zu Hegel hinleitet. Freilich die Schellingsche Naturphilosophie hat auf sein Weltbild bereits eingewirkt. Aber ihn deswegen geschichtlich als schlechthin abhängig von Schelling zu betrachten, wie manche Darsteller tun, bedeutet einen offenbaren Anachronismus; denn die tieferen gedanklichen Motive, die weit über die engen Grenzen naturphilosophischer Spekulation hinaus für beide Denker charakteristisch sind, finden sich tatsächlich bei Bardili zuerst ausgesprochen, so daß wohl eher noch Schelling der Abhängige sein dürfte — wenn man überhaupt bei so allgemeinen und großzügigen philosophischen Leitgedanken, von denen ein ganzes Zeitalter erfüllt ist, von direkter Abhängigkeit sprechen darf. Bardili hat das Verdienst, den durch Schelling und Hegel berühmt gewordenen Gedanken von dem allem natürlichen Sein innewohnenden Geist zuerst in die Form eines festgefügten, bis auf die Grundgesetze der Logik zurückgreifenden Systems gebracht und auf ihm eine Theorie der Erkenntnis, des moralischen und religiösen Bewußtseins erbaut zu haben. Und diese Form war eine sachlich so reine und strenge, daß Reinhold sie nicht mit Unrecht den geistvollen Perspektiven Schellings vorziehen konnte; aber sie war zugleich eine so abstruse und literarisch ungenießbare, daß einen die Tatsache ihres vollkommenen Verblassens gegen Schellings glanzvolle Darstellung nicht wundern kann. Bardili war durch die letztere überflügelt und veraltet, noch ehe er bekannt geworden war. Dieses von ihm selbst noch mit tragischer Bewußtheit empfundene Schicksal seiner Lehre ist es, worauf seine bis heute andauernde fast vollständige Vergessenheit beruht, die durch das einmütig abfällige, aber durchaus oberflächliche Urteil der bekannten Geschichtsdarsteller gleichsam sanktioniert worden ist.

Christoph Gottfried Bardilis Leben spielt sich abseits vom öffentlichen Getriebe der Kathederphilosophie seiner Zeit ab. Er ist 1761 zu Blaubeuren im Schwabenlande geboren, wurde 1789 Repetent am theologischen Stift in Tübingen und erhielt 1790 die Stelle eines Professors der Philosophie am Gymnasium zu Stuttgart. 1795 erscheint seine „Allgemeine praktische Philosophie", im folgenden Jahre die Schrift „Über die Gesetze der Ideenassoziation", 1798 die „Briefe über den Ursprung der Metaphysik". Diese Werke blieben so gut wie unbeachtet, bis im Jahre 1800 sein Hauptwerk einiges Interesse für ihn erweckt; dieses trägt den programmartigen Titel: „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie". Dieses Werk bringt dem geistig vereinsamten und verbitterten Manne den einzigen großen Erfolg seines Lebens, die freudige Anerkennung Reinholds, der sich von nun ab seinen Schüler nennt und ihm in einem anregenden Briefwechsel durch seine verständnisvollen Einwände eine Reihe wirklich lichtvoller und bedeutsamer Formulierungen zu entlocken weiß. Dieser „Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen

der Spekulation", den Reinhold 1804 herausgegeben hat, enthält die beste und konzentrierteste Darlegung von Bardilis Gedankenbau — neben einer freilich fast komisch wirkenden gegenseitigen Bewunderung und Verherrlichung beider Männer. Weniger aufschlußreich dagegen sind Bardilis spätere Schriften: „Philosophische Elementarlehre" 1802 bis 1806 und „Beiträge zur Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre" 1803. Gestorben ist er 1808 in Stuttgart.

Wenn Bardili selbst seinen Standpunkt als „reinen Realismus", und Reinhold ihn als „rationalen Realismus" bezeichnet, so sind diese Titelbegriffe aus der Antithese zum Kantischen Idealismus zu verstehen, in welchem Bardili das Moment des Subjektivismus betont. Mit Maimon, Beck und Jakobi sieht er es für ausgemacht an, daß Kant konsequenterweise kein anderes Ansichsein als das des Subjekts anerkennen darf. Dann aber muß seine Philosophie als Herleitung des Objekts aus dem Subjekt verstanden werden. Der Versuch Fichtes, ein solches „Herausklauben" des Objekts wirklich durchzuführen, schwebt Bardili als abschreckendes Beispiel einer desorientierten Metaphysik vor. Was sich dem widersetzt, ist nicht so sehr der natürliche Anspruch des gesunden Menschenverstandes, auf den sich Jakobi stützte, als gerade der streng wissenschaftliche Anspruch der Logik. Gerade die Logik nämlich bewegt sich ihrem Wesen gemäß in der Ebene übersubjektiver Inhalte. Begriffe, Urteile, Schlüsse sind objektive Gebilde, die wohl von einem Subjekt erfaßt, nachgebildet und gleichsam „wiederholt" werden können, deren Grundcharakter aber in all solcher Wiederholung nicht aufgeht, also auch nicht im Subjekt aufgeht. Gerade ihre unbegrenzte „Wiederholbarkeit", unbeschadet ihres einheitlichen Wesens, zeugt davon, daß dieses ihr Wesen etwas vollkommen Unsubjektives ist, ein Ansichsein hat, in welchem seine für jedes Subjekt bestehende Allgemeinheit und Notwendigkeit wurzelt. Bardili führt seinen Schlag gegen die kritische Philosophie also genau aus der entgegengesetzten Richtung wie Jakobi. Nicht die Natur der Wahrnehmung, sondern die des reinen Denkens verlangt die Realität des Objekts. Dementsprechend ist auch der Realismus Bardilis ein ganz anderer als der Jakobis. Er ist weder naiver noch empirischer, sondern „reiner" (d. h. apriorischer) oder „rationaler" Realismus. Am konsequentesten wäre es, ihn als logischen Realismus zu bezeichnen, denn er behauptet die Realität des Logischen als die gemeinsame Seinsgrundlage alles Subjektiven und Objektiven.

Nun ist Logik von alters her als Wissenschaft vom Denken getrieben worden. Aber der Fassung des Denkens haftet dabei immer der Subjektivismus des „Denkenden" an. Das gilt sowohl von der traditionellen formalen als auch von der Kantischen inhaltlichen Logik. Zu einem Begriff des „Denkens als Denkens", das nicht mehr Denken eines Denkenden ist, hat es daher die Logik noch gar nicht gebracht. Sie hat immer beim Derivat, bei den „Wiederholungen", gestanden und darüber

das logisch Ursprüngliche, das „Denken selbst", verfehlt. Dieses bildet in Wahrheit ein „radikales Prius" sowohl für das Denken eines Subjekts, dessen Vorstellungen des Objekts es bestimmt, als auch für das Objekt selbst, dessen Seinsweise es bestimmt. Indem Bardili auf diese Weise das „Denken als Denken" zum Urgrunde alles Inhalts macht, kommt er daher nicht, wie nachmals Hegel, zu einem logischen Idealismus, sondern zum logischen Realismus: das Denken ist als Realgrund verstanden, es ist die logische Struktur des Seins. Die Ontologie der Gegenstände wird nicht in die Logik eines wie immer überindividuellen Subjekts aufgelöst; sondern umgekehrt, die Logik des subjektlosen Denkens wird als die Ontologie der Gegenstände verstanden.

Diese ontologische Logik kommt der des mittelalterlichen Begriffsrealismus nahe. Die essentielle Form der Begriffswesenheit ist zugleich die substantielle Form der Dingwesenheiten. Bardili macht diesen Gedanken unmittelbar für das Erkenntnisproblem geltend.

Die Idealisten verfehlen allesamt das Erkenntnisproblem, indem sie das Objekt in die Vorstellung hineinnehmen und dieser dadurch ihren rechtmäßigen Gegenhalt rauben. Es gibt dann schlechterdings nichts mehr, was zu erkennen wäre. „Vorstellungen von einer Welt haben und dabei nur sich selbst seinem Gemüte vorzustellen, Gedanken über das System der Dinge zu hegen und dabei nur sich selbst zu denken, ist . . . . . ein Gegenbild ohne Bildnis, eine Kopie ohne Original, eine Antitypie ohne Typen." Nicht das Zeugnis des allgemeinen Menschenverstandes allein erhebt sich hiergegen — dieses wäre wiederum nur empirischer Realismus —, sondern der Sinn des Logischen in unseren Vorstellungen spricht in gleicher Weise entschieden dagegen, weil er offenbar in der Vorstellung als solcher nicht aufgeht, sondern etwas über sie Hinausliegendes, Reales meint. Ist nun dieses Reale ein Denkfremdes, so ist nicht zu verstehen, wie die Vorstellung von ihm wissen kann. Waltet aber in ihm dieselbe Logik wie in der Vorstellung, so fällt diese Schwierigkeit hin, und die Ontologie des Gegenstandes ist zugleich die Logik der Erkenntnis. Das Rätsel des Wissens der Vorstellung um den Gegenstand löst sich dann auf Grund der Identität des „Denkens als Denken", welches das „radikale Prius" in beiden ausmacht.

Auf diesem Gedanken beruht Bardilis Lehre von der „Antitypie". Das Logische bildet eine Typik, die allem Sein, dem der Gegenstände wie dem des Bewußtseins und seiner Gegenstandsvorstellungen, gemeinsam zugrunde liegt. Es bedarf hierzu „stehender Typen in der Natur, über welche jedes vereinzelte Dasein das Allgemeine an seiner Besonderheit abformt, von welchen es als der Regel seiner Entwicklungen auf seiner Bahn gehalten, geleitet, zum Ziele geführt wird". Es bedarf aber auch „einer Mitteilung eben derselben Typen an das Subjekt und seine Gattung, einer gemeinschaftlichen Grundlegung der-

selben bei und zu unserer Menschwerdung". Oder anders gesagt, „ich bedarf eines Überganges ebenderselben Typen in die Urelemente unserer Existenz, damit es uns nur auch möglich werde, irgendein vereinzeltes Dasein unter und mit seiner Regel in uns zu wiederholen, oder, welches eins ist, damit wir imstande seien, auch nur irgend etwas von einer Welt in uns zu antitypieren, uns irgend etwas vorzustellen und zu erkennen".

Der Sinn des Identitätsgedankens, der hier zugrunde gelegt ist, geht also nicht dahin, wohin Schelling ihn nachmals hinausführte, nicht auf die totale Identität von Subjekt und Objekt. Gegenstand und Gegenstandsvorstellung bleiben hier durchaus getrennte Welten. Aber die Vorstellung kann den Gegenstand im Bewußtsein nur dann vertreten, wenn sie mit ihm unter den gleichen Gesetzen steht. Die Gesetze also müssen in beiden identisch sein. Unter dieser Bedingung ist jene charakteristische „Antitypie" des Bewußtseins gegenüber dem Realen möglich, die wir Erkenntnis nennen. Die Gesetze, nach welchen sich eine Pflanze organisiert, kehren in der Imagination der Pflanze wieder und sind hier die unerläßlichen Bedingungen für das Nachorganisieren oder Nachbilden der Pflanze in der Vorstellung. Ohne diese Voraussetzung ist nicht zu begreifen, wie die Pflanze in ihrem Dasein mit dem Subjekt in seinen Vorstellungen „möglicherweise zusammenkommen könnte". Ohne sie wären beide ewig geschiedene, durch keine lebendige Repräsentation des einen im anderen vereinbare Wesen. Beide blieben sich ewig fremd in einer unendlichen Divergenz, wenn nicht das eigene Werden der Pflanze und ihr Wiederwerden in der Vorstellung „in gemeinschaftlichen Gesetzen des Werdens überhaupt zusammenliefen und zuletzt wohl gar auf der identischen Basis eines und desselbigen Seins ruheten". Das ist es, was man am unmittelbarsten an der reinen Logik einsehen kann. Denn da Urteile und Schlüsse sich letzten Endes auf die Gegenstände beziehen, die unter ihren Begriffen subsumiert sind, so könnte offenbar kein einziges Urteil und kein Schluß stattfinden, wenn die grundwesentlichen Stücke derselben als solche ganz und gar verschieden sein sollten von den grundwesentlichen Stücken dessen, worüber geurteilt wird.

Für das Vorhandensein jener stehenden Typen in der Natur, die zugleich dem erkennenden Subjekt zugrunde liegen sollen, beruft sich Bardili auf die Platonischen Ideen. Diese Typen machen das „Sein" aus, welches überzeitlich allem Werden vorausliegt. Und in diesem Sein besteht der Inhalt des „Denkens als Denken". Die These der Identität von Denken und Sein, die so sehr an die idealistischen Systeme Schellings und Hegels gemahnt, bedeutet demnach bei Bardili noch etwas durchaus anderes, viel Beschränkteres, nämlich nur die Identität der Prinzipien, Gesetze oder „Regeln" am realen Objekt einerseits und an seiner Antitypie im Subjekt andererseits, eine Identität der Logik des Seins mit der Logik des Erkennens. In diesem Punkte nähert sich Bar-

dili, ohne es zu bemerken, dem „obersten Grundsatze“ des von ihm so heftig bekämpften Kantischen Systems, dessen Formel eben in der Identischsetzung der Bedingungen der Erfahrung mit den Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung besteht. Was Kant im Sinne seiner Analytik als allgemeinste Bedingung synthetischer Urteile a priori verstand, bezeichnet Bardili im Sinne seiner ontologischen Erkenntnistheorie als „Grundgesetz des Seins“. Die Platonischen Ideen als ὄντως ὄντα sind der Urgrund aller Wirklichkeit; aber dieser Urgrund ist nicht etwas Alogisches, sondern gerade das Logische selbst in der Natur, das Denken in ihr, vor seinem Bewußtwerden im Menschen. Dieses Bewußtwerden seinerseits ist ein „Durchbrechen des Denkens durch den Stoff“. Es muß eine Einheit des Rhythmus für Mensch und Natur bestehen, die Philosophie in beiden muß eine und dieselbe sein. „Eine bloße Menschenlogik, die nicht zugleich für die Natur gültig wäre, wäre eben darum keine Logik.“

Das Befremdliche an diesem Gedanken, daß der Urgrund des Wirklichen als „Denken“ bezeichnet wird, ohne daß dadurch das Weltbild idealistisch werden soll, läßt sich allein aus der Fassung dieses „Denkens“ verstehen. Hinter diesem Denken steht kein Subjekt, nicht nur kein empirisches und kein transzendentales, sondern auch kein logisches Subjekt. Das Denken spielt also hier wohl dieselbe Rolle wie der „Geist“ in Schellings Naturphilosophie, oder wie die „Intelligenz“ oder die „Vernunft“ nachmals in seinem Identitätssystem und in Hegels System. Aber es erfüllt diese Grundfunktion, ohne als Geist, Intelligenz oder Vernunft verstanden zu sein. Mit dem Denken also meint Bardili nichts als die innere Logik der Seinszusammenhänge selbst, ein subjektloses System von Typen, Formen oder Gesetzen rein als solchen. Man könnte diese Metaphysik mit besserem Recht als die Hegelsche den reinen Panlogismus nennen — eben weil keinerlei subjektivistischer Nebensinn in ihr steckt — wenn die Konsequenz ihrer Durchführung nicht im Materieproblem ihre Grenze fände. Wie der Begriff im menschlichen Denken das Identische der Vorstellungen ist, so — und nur so — ist das im „Denken als Denken“ waltende Seinsgesetz das Identische der dinglichen Mannigfaltigkeit. Bardili knüpft hier bewußt an Leibniz an, bei dem die Denkgesetze auch unmittelbar in ihrer ontologischen Kehrseite den Charakter von Seinsgesetzen, und eben darin ihre Grundbedeutung haben. Und wie bei Leibniz die Seinsgesetze im „Verstande Gottes“ wurzeln und von diesem Einheitsgrunde, als der reinen logisch-ontologischen Sphäre, ausgehend sich durch die ganze Stufenreihe der Seinsformen hindurch erstrecken, bis sie in den höchsten Stufen der Repräsentation zum bewußten Geist werden, so läßt auch Bardili ein logisches Realprinzip allem Wirklichen zugrunde liegen, das von Hause aus unsubjektiv, erst in seinen höchsten Realisationsformen den Typus des Subjekts und des Bewußtseins annimmt. „Ebendasselbe Denken, welches allenthalben im Weltall, nicht nur in dem kleinen Menschenkinde, webt

und herrscht und schafft, ebendasselbe Denken, welches als etwas nur Subjektives, wie bei Kant und Fichte, vorgestellt, um seine Allgemeinheit betrogen, mithin zum Nichtdenken gemacht wird, ebendasselbe sich überall im Weltall gleiche und dafür unendlichmal auch außer dem Menschen als ebendasselbe wiederholbare Denken — bricht sich im Menschen durch den Stoff hindurch eine Bahn zum möglichen Bewußtwerden seiner selbst, als eines Denkens für den Menschen."

In dieser naturphilosophischen Spekulation, die hier als unmittelbare Kehrseite der ontologischen Logik dasteht, ist bereits ein Grundmotiv der Romantik lebendig, der Gedanke vom Sichwiederfinden des Menschen in den Tiefen der Natur. Aber der Nachdruck liegt doch nicht auf ihm als solchem, sondern auf seiner erkenntnistheoretischen Seite. Bleibt man aber auch ausschließlich bei der letzteren stehen und betrachtet das ontologische Weltbild rein in sich selbst, so ist dieses doch noch kein völlig geschlossenes. Es bleibt die Frage übrig: was ist der „Stoff", den das Denken durchbricht und den es „zernichtet" in seinem Durchbruch? Die ganze Stärke der Theorie liegt in der Identität der Form. Wie aber kommt die Identität überhaupt zur Mannigfaltigkeit, ja zum Widerspruch? Wie und woher tritt der Form eine Materie gegenüber?

Aus der Rolle, die der Vorstellungsstoff im Bewußtsein gegenüber der Vorstellungsform spielt, ist diese ontologische Grundfrage nicht lösbar. Die Antitypie der Welt in der Imagination ist eine „Reflexion der Welt in uns im eigentlichsten Sinne des Wortes", so daß ihre Gegenstände als sinnlich sich zur Imagination verhalten, wie die Körper zu einem Spiegel. Bardilis „Denken" entspricht also trotz weitgehender Übereinstimmung nicht genau der Leibnizischen cogitatio, die auch die Sinnesdaten mit hervorbringt. Der sinnliche Stoff wird ihm, wenn auch nicht ohne die „logische Disposition des eigenen Kopfes" durch die Spieglung der Welt in den Sinnen gegeben. Aber der auf diese Weise vermittelte Stoff entspricht nicht mehr genau dem realen Stoff. Gehört wird nur der Ton, nicht die Lufterschütterung. Wo kommt die letztere also hin? Bardili antwortet: sie wurde abstrahiert, als Stoff „zernichtet" — nämlich für unser Bewußtwerden, welches sonst kein Bewußtwerden geworden wäre. So findet in aller Imagination eine Subtraktion statt, das Denken vollzieht sie in Form der Abstraktion vom Stoff; das Denken ist immer zugleich „Zernichtung des Stoffes". Und diese geht in den höheren Funktionen des Bewußtseins weiter, bis sie im Denken des Individuums zur Wiedergewinnung der reinen logischen Form führt.

Aber der reale Stoff des Wirklichen im Weltprozeß ist dabei schon vorausgesetzt. Und über seinem Ursprung schwebt das alte Rätsel. Auch im Weltprozeß gibt es ein Durchdringen der Form durch den Stoff; dieselbe „Zernichtung" des Stoffes, die sich im Erkenntnisakt des Subjekts als „Abstraktion" darstellt, zeigt sich hier als fortschreitende Unterordnung des Stoffes, fortschreitende Herrschaft der Form. Aber der

Stoff geht in dieser Unterordnung nicht auf; es bleibt im Stofflichen, hier wie in der Vorstellung, etwas Unauflösliches, „Impenetrables" zurück. Und das ist wesentlich für das Erkenntnisproblem; denn daß sich das Subjekt in der Vorstellung von der Außenwelt zu unterscheiden weiß, kommt von dieser Impenetrabilität des Stoffes, oder was dasselbe ist, von dem „Mangel der Identifikabilität desselben" her. Wäre nämlich das Logische, das doch im Gegenstand und im Bewußtsein identisch ist, erschöpfend für das Wesen beider, so hätte die Identifizierbarkeit zwischen beiden keine Grenze und das Bewußtsein könnte, indem es sich zum reinen Denken erhebt, den Gegenstand auf Grund seines eigenen Wesens durchdringen, sich mit ihm eins wissen. Eben das aber ist es, was niemals stattfindet und prinzipiell nicht stattfinden kann. Das letzte Wesen des Stoffes als solchen ist eben impenetrabel für das Logische; und da nur das Logische, nicht aber der Stoff, den es beherrscht, identisch ist im Gegenstand und im Bewußtsein, so bleibt der Gegenstand dem Bewußtsein unaufhebbar gegenüber, bleibt ihm transzendent. Deswegen — und nur deswegen — unterscheidet sich prinzipiell das Subjekt in der Vorstellung von der Außenwelt.

Damit aber ist es klar, daß hier auch ontologisch — nicht nur gnoseologisch — die Grenze der logischen Struktur liegt. Der Stoff ist auch kosmisch-metaphysisch impenetrabel für das kosmische „Denken als Denken", welches ihn durchsetzt, gestaltet, beherrscht und zernichtet. Es zernichtet ihn eben nicht restlos. Nun kann aber der den Stoff gebende Anstoß, der die bloßen Möglichkeiten des Denkens zur Wirklichkeit erhebt, nirgends anders herkommen als aus dem Urprinzip der Identität. Da diese nicht als ein Bewußtseinsprinzip angesetzt ist, sondern als metaphysische Identität von Denken und Sein, so schließt das keinen prinzipiellen Widerspruch ein. Nur wird hierdurch das streng logische Schema der Ontologie durchbrochen. Im Sein muß eben doch etwas Alogisches liegen, das „unvertilgbar" durch die Reihe der Formungen geht und dadurch auch dem Menschen die Aufgabe der denkenden Zernichtung des Stoffes zu einer unabschließbaren macht. Dann aber ist die Identität selbst keine rein logische mehr, sondern verschwindet in irrationaler Jenseitigkeit. Ja, sie ist dann auch keine reine Identität mehr, sondern enthält offenbar den Keim der Differenz bereits in sich, aus dem die Mannigfaltigkeit der stofflichen Individuation hervorgehen muß.

So findet sich in Bardilis Lehre vom Stoff eine merkwürdige Verschmelzung der antiken Theorie von der Materie als Grund der Individuation mit dem Leibnizischen Gedanken des zureichenden Grundes. Denn letzterer ist als ontologisches Gesetz ein „Prinzip der Konvenienz", das zu den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs hinzutreten muß, um das bloß Mögliche zum Wirklichen zu erheben. Den letzteren Punkt bezieht auch Bardili keineswegs auf das Stoffproblem allein. Das

Identitätsgesetz ist ihm die „Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge; es ist der Grund der Möglichkeit, daß der Mensch etwas von den Dingen wissen kann". Solange Gott nach diesem Gesetz die Welt regiert, wird der Rhythmus bestehen, der sich an ihr offenbart. „Will's Gott einmal anders machen, welches ich nicht weiß, so wird es auch einen anderen Rhythmus geben. Bis dahin ist unter dem Identitätsgesetze alles notwendig und weise bestimmt, ohne den Gedanken seines Gegenteils zuzulassen. Nur bei Gott allein und außerhalb des Weltsystems muß eine absolute Willkür stattfinden. w e n n eine stattfindet. Daß sie in der Welt als einem Systeme nicht stattfindet, weiß ich. Ob sie außer ihr, folglich bei Gott, zu Hause sei, weiß ich nicht, brauche es auch nicht zu wissen."

Das Weltbild Bardilis hat hiernach Raum für etwas, was über die bloß logische Identität hinausliegt; es führt hinaus auf den Leibnizischen „Willen Gottes", der jenseits des Logischen ist und die ratio der Welt als einer wirklichen erst suffizient macht. Dieses Weltbild ist auch so wenig pantheistisch als idealistisch. Gott ist ihm ein extramundanes Wesen, eben weil es Wesenszüge der Welt — ihre Stofflichkeit und Wirklichkeit — gibt, die von einem Prinzip herrühren müssen, welches nicht unter den logisch-rationalen Gesetzen der Weltordnung seine Stelle hat. Darin zeigt aber der Rationalismus seine alte Lücke. Die logische Ontologie erweist sich als alogisch fundiert.

II. Abschnitt

FICHTE

1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke

Unter den frühen Epigonen Kants ist keiner, der den in der kritischen Philosophie angelegten Systemgedanken als Ganzes erfaßt und auf ihm wirklich weiterbaut. Der einzige, der wenigstens die Tendenz dazu zeigt, ist Reinhold. Aber der Versuch scheitert an dem großen Rätselbegriff des Dinges an sich. In der Abwehr der Reinholdschen Fehler erschöpft sich Schulze, in der Wiedergewinnung des reinen Idealismus gipfelt der Scharfsinn Maimons und die standpunktliche Konsequenz Becks. Den Kantischen Gedanken in seinem Kernpunkte zu fassen, in dem er nicht leere Kritik, sondern positiver Systemgedanke, Weltanschauung, ursprüngliche Gesamtkonzeption eines Weltbildes war, hat keiner von ihnen vermocht. Denn dieser Kernpunkt liegt nicht auf demjenigen Problemgebiet, das diese Interpreten fast ausschließlich bearbeiten, nicht auf dem der „Kritik der reinen Vernunft". Für Kants innerstes philosophisches Interesse war die letztere nur eine Vorarbeit, freilich eine gewaltige Vorarbeit, auf die schließlich der größte Teil seiner Lebensenergie sich hatte richten müssen; aber sie war ihm deswegen doch nie letzter Zweck, nie höchster Gesichtspunkt geworden. Die Grundperspektive verschob sich nicht in seinem Denken, wiewohl es wahr bleibt, daß sie deutlich erst in der Kritik der Urteilskraft zum Ausdruck kommt. Die letzten Aufschlüsse über das Systematische in seinem Werk konnten daher weder in der Kritik der reinen Vernunft noch überhaupt auf theoretischem Gebiet gefunden werden. Auch die großen Streitfragen der Nachkantianer, das Ding an sich und das Bewußtsein überhaupt, können nicht dort, sondern erst auf praktischem Gebiet ihre Lösung finden.

Etwas von diesem Sachverhalt ahnte Reinhold. Wenigstens war auch für ihn der Kernpunkt des Interesses an Kant und das Hauptbestreben seiner eigenen Philosophie durchaus ein ethisch-religiöses. Die Möglichkeit der sittlich freien Handlung und das Postulat einer moralischen Weltordnung erwiesen sich als philosophisch haltbar durch die an der theoretischen Vernunft geübte Kritik. Davon war Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie ausgegangen. Aber er hatte es nicht verstanden, diesen bei Kant groß angelegten Gedanken über das populäre Interesse der religiösen Aufklärung energisch herauszuheben und ihn zum Zentralpunkt des philosophischen Weltbildes zu machen.

Er war vollkommen vorübergegangen an der sich hierin bietenden Möglichkeit, den schwachen Punkt seiner eigenen Lehre, den Ding-an-sich-Begriff, über die Zweideutigkeit hinauszuheben, zu der er auf theoretischem Gebiet verurteilt ist. Er hatte zwar den Punkt erschaut, in dem das Vorstellungsvermögen über sich selbst hinausweist auf ein Begehrungsvermögen, welches primärer ist als es selbst. Aber er hatte diesen Punkt nicht in seiner zentralen Bedeutung für das Ganze erkannt und ihn daher nicht zu derjenigen Grundlage gemacht, die allen theoretischen Gehalt der Philosophie, Subjekt und Objekt, vereinigt, aufsaugt und in neuer Gestalt und Bedeutung wiedergibt.

Fichte ist in seinem philosophischen Grundinteresse Reinhold eng verwandt. Auch er kommt durchaus von der ethisch-religiösen Seite auf die Kantische Philosophie. Aber er geht von vornherein viel zentraler auf ihr Ganzes, auf ihren inneren, ungeschriebenen Kernpunkt. Nicht mehr das Werk des Kritizismus als solches ist ihm wesentlich, sondern durchaus nur der Gedanke der tathaften moralischen Ursprünglichkeit des Menschenwesens, an dem alle metaphysischen Schranken und Fesseln eines deterministisch gebundenen Naturwesens im Menschen aufspringen und den Ausblick ins Absolute auftun. Den Determinismus, so sehr er sich theoretisch als notwendig erweist, empfindet Fichte, ähnlich wie schon Reinhold, als etwas Feindseliges, Menschenunwürdiges. Aber machtvoller und gewaltsamer von Natur als Reinhold, kehrt er nun den Gedanken um und zieht die kühne Konsequenz: es darf eben nicht bei dieser theoretischen Notwendigkeit bleiben, es kann nicht mit rechten Dingen zugehen, daß sie das letzte Wort behält, es muß umgekehrt die Freiheit des moralischen Wesens zur ersten Grundlage gemacht werden; und die Aufgabe ist, zu zeigen, wie die Welt des Natürlichen und Determinierten unter dieser Voraussetzung zu verstehen ist.

Fichtes Philosophie und Fichtes Persönlichkeit zeigen den gleichen Grundzug des Tatmenschentums. Sein Leben ist beherrscht von der einen Leidenschaft, zu wirken und zu schaffen. Sein philosophisches Ringen zeigt ihn als den Fanatiker der Freiheit, seine Ethik erblickt das Gute geradezu in der Tätigkeit als solcher, das Böse in der Trägheit. Ihm mußte Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit als eine Erlösung vom Alpdruck des Determinismus erscheinen. Indem er diesen Gedanken, dem sein innerstes Wesen sich mit aller Leidenschaft hingab, mit dem Postulat Reinholds, die ganze Philosophie aus einem einheitlichen Prinzip herzuleiten, vereinigte, fand er den Angelpunkt seines Systems, das tätige, freie, absolute Ich, das nicht mehr Tatsache, sondern Tathandlung ist.

Johann Gottlieb Fichte ist 1762 als ältestes Kind eines Bandwirkers im Dörfchen Rammenau (Oberlausitz) geboren. Er mußte als Junge am Webstuhl arbeiten und Gänse hüten. Ein Zufall riß ihn im neunten Lebensjahr aus diesen einfachen Verhältnissen. Ein reicher Gutsherr, Freiherr v. Miltitz, wurde durch des Knaben beredte Wiedergabe einer Predigt auf seine ungewöhnliche geistige Fassungskraft aufmerksam und

beschloß für seine Ausbildung zu sorgen. So bekam der Knabe Unterricht und wurde 1774 in Schulpforta aufgenommen. Da sein Beschützer aber im gleichen Jahre starb, so waren seine Schul- und Studienjahre von ständiger materieller Not begleitet. Sein theologisches Studium, das er in Jena begann und in Leipzig fortsetzte, mußte er unterbrechen und Hauslehrer werden. Als solcher lernte er in Zürich Johanna Rahn, seine spätere Frau, kennen. 1790 nach Leipzig zurückgekehrt, vertiefte er sich in das Studium Kants. Ein Student, der bei ihm philosophischen Unterricht suchte, veranlaßte ihn dazu. Der Anlaß wurde ihm zum Wendepunkt seines inneren Lebens. Die Philosophie Kants war ihm nicht nur eine philosophische Erleuchtung, sondern geradezu eine Bekehrung. In ihr entdeckte er sein innerstes Wesen wieder. Hier fand er das große Rätsel der Freiheit gelöst, das für unmöglich Gehaltene als wirklich und gewiß erwiesen. Mit heißem Glücksgefühl erfaßte ihn die frohe Botschaft. Sie zeigte ihm zugleich seine Lebensaufgabe. Er schwankte hinfort nicht mehr, was er zu tun habe; sein Weg konnte nur der eine sein, die neue Lehre von Grund aus beherrschen zu lernen, um sie dann philosophisch durchführen und der Mitwelt so darbieten zu können, daß sie ihre sittlich reformatorische Aufgabe an ihr erfülle.

Um Kant kennenzulernen, wanderte er nach Königsberg. Die persönliche Begegnung wurde ihm eine Enttäuschung. Um Kants Interesse zu gewinnen, schrieb er seine erste größere Arbeit, die „Kritik aller Offenbarung"; und Kant verhalf ihm zur Drucklegung. Diese Schrift hatte ein für Fichtes äußeres Fortkommen entscheidendes Schicksal; durch ein Versehen (vielleicht auch aus Spekulation) des Verlegers blieb der Autor auf dem Titelblatt ungenannt, und die Folge war, daß man das Werk allgemein für die seit langem erwartete Religionsphilosophie Kants hielt, wozu die Fassung des Titels, der Verlag, sowie der streng kantisch gehaltene Inhalt das ihrige beitrugen. Erst nachdem die ersten Rezensionen ihre Bewunderung öffentlich ausgesprochen hatten, gab Kant den Namen des Verfassers bekannt. Hierdurch wurde Fichte mit einem Schlage bekannt und berühmt.

1793 verheiratete er sich in Zürich. In der Ruhe des häuslichen Lebens reiften nun dem bisher Unsteten die ersten Entwürfe seines späteren Gedankenbaus. In einer Rezension des Schulzeschen „Änesidemus" entwickelt er den Gedanken, daß alle Skepsis sich in dem Satze auflöst: die Vernunft ist praktisch, sie ist als tätiges Ich dem Nicht-Ich von vornherein überlegen. Mit dieser Einsicht wächst er über den Problemkreis der Frühkantianer hinaus und gewinnt den Grundstein seiner Wissenschaftslehre. Ein Zyklus von Vorträgen, die er in Zürich hält, entwirft zum erstenmal das neue Lehrgebäude. Gleichzeitig gibt er zwei Schriften heraus, die den Ausgangspunkt seiner späteren Rechts- und Geschichtsphilosophie bilden, die „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" und die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas".

Seine Sehnsucht nach einem größeren Wirkungskreise erfüllte sich schon im folgenden Jahre; er erhielt den Ruf auf die erledigte Professur Reinholds in Jena. Die fünf Jahre seiner Jenenser akademischen Lehrtätigkeit bilden den äußeren Höhepunkt seines Lebens. Sein Lehrerfolg war ein außergewöhnlicher; hier kam seine gewaltige Rednergabe zur Geltung. Gleichzeitig erstanden in unermüdlicher, konzentriertester Arbeit die Hauptwerke, die sein System enthielten. Noch in Zürich schrieb er die Ankündigungsschrift für seine Vorlesungen „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie" 1794; noch im selben Jahre folgten die beiden ersten Teile des Hauptwerkes: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer" im Druck. Im folgenden Jahr erscheint auch schon der dritte Teil, und fast gleichzeitig mit ihm der „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen". Unmittelbar im Anschluß an die Grundlage begann Fichte aber auch schon auf die Durchführung des Systems für diejenigen Problemgebiete hinzuarbeiten, die seinem Herzen am nächsten lagen; bereits 1796 erscheint die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" und zwei Jahre darauf das „System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre". Unermüdlich war Fichte bemüht, seinen Grundgedanken Eingang bei den Lesern zu sichern. Diesem Bestreben entsprangen 1797 die beiden kleinen, aber sehr beachtenswerten Einleitungen in die Wissenschaftslehre. Gleichzeitig mit diesen Hauptschriften erscheint noch eine Reihe kleinerer Arbeiten, unter denen die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" sowie die Schriften zum Atheismusstreit hervorzuheben sind, von welch letzteren noch sogleich zu reden ist.

Zu beschaulicher Ruhe kam Fichte in Jena nicht. Sein eigener ruheloser Tatendurst, seine schroffe Geradheit, Rücksichtslosigkeit und Hartnäckigkeit, die gelegentlich wohl als Herrschsucht empfunden werden konnten, zogen ihm Feindschaft und Übelwollen zu. Gleich zu Anfang seiner Lehrtätigkeit erregten seine unter gewaltigem Zustrom zur Kirchenzeit gehaltenen Sonntagsvorlesungen Anstoß; dann geriet er in Konflikt mit den geheimen Studentenorden, deren Auflösung er erzwingen wollte. In beiden Fällen stieß er nicht auf das erhoffte Verständnis bei der Oberbehörde, da seine Eingaben beim akademischen Senat keine wohlwollende Weitergabe fanden. Trotz des großen Erfolges, den er mit den Orden erzielt hatte, konnte er es nicht hindern, daß ihm nächtlicherweile die Fenster eingeworfen und ihm selbst der Aufenthalt in Jena derart verleidet wurde, daß er für den Sommer 1795 nach Osmannstädt ziehen mußte.

Aber es sollte noch ernster kommen. 1798 veröffentlichte ein Schüler von ihm, Forberg, in seinem „Philosophischen Journal" eine Schrift über „Entwicklung des Begriffs der Religion". Da Fichte selbst die Schrift als etwas gewagt empfand, so ließ er ihr einen eigenen Aufsatz „Über

den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" vorausgehen. Als Replik hierauf erschien eine anonyme Schmähschrift voll gehässiger Verdrehungen unter dem Titel „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus". Das Dresdener Oberkonsistorium hielt es daraufhin für angezeigt, gegen Fichte die Anklage des Atheismus zu erheben und bei den fürstlich sächsischen Höfen seine Bestrafung zu beantragen. Zunächst wurde Konfiskation des „Philosophischen Journals" erwirkt. In dem nun eingeleiteten Verfahren suchte die Weimarer Regierung wohlwollend zu vermitteln. Aber Fichte war nicht zu Kompromissen geneigt. Er fühlte sich sachlich im Recht und glaubte Behörden und Öffentlichkeit von der Richtigkeit seiner religiösen Anschauungen überzeugen zu können. In dieser Absicht schrieb er seine „Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen". Und als die gerichtliche Anklage gegen ihn von Weimar aus erfolgte, ließ er der Appellation noch eine „Verantwortungsschrift" folgen. Beide Schriften gossen nur Öl ins Feuer, stießen auch nicht auf das gewünschte Verständnis, da sie den Lesern die spekulative Höhe einer wirklich philosophischen Untersuchung zumuteten. In einem Brief an den Kurator der Universität Voigt in Weimar hatte Fichte außerdem die Kühnheit, mit seinem Abgang zu drohen, wenn ihm ein Verweis zuteil würde, und darauf hinzuweisen, daß eine Reihe gleichgesinnter Kollegen sich ihm dann anschließen würden. Die Regierung betrachtete diesen Brief ohne weiteres als Demissionsgesuch und — nahm dasselbe an. Fichte mußte nun, was er am wenigsten gewollt hatte, Jena verlassen. Von den Kollegen folgte ihm keiner.

Er ging nach Berlin. Friedrich Schlegel ebnete ihm die Wege und führte ihn in den Kreis der Romantiker ein. Ein tieferes sachliches Verstehen hat ihn mit diesen Männern nie verbunden, und der am meisten philosophisch-spekulative unter ihnen, Friedrich Schleiermacher, blieb ihm gegenüber auch persönlich ablehnend. Aber er gewann hier Anregungen, die auf die spätere Umgestaltung seiner Philosophie entscheidend einwirkten. Fichte hielt in Berlin private Vorlesungen. Zweimal in diesen Jahren (1801 und 1804) hat er die Wissenschaftslehre hier neu zu entwickeln gesucht. Beide Vorlesungszyklen sind in seinem Nachlaß veröffentlicht worden, und der zweite zeigt eine tatsächlich bedeutsame Umgestaltung. Seine schriftstellerische Tätigkeit nahm seit dieser Zeit immer mehr ab; er hatte nach all den vielfachen Mißverständnissen kein rechtes Vertrauen mehr zum geschriebenen Wort; er hielt sich mehr und mehr an das gesprochene. 1800 erschien „Der geschlossene Handelsstaat" und „Die Bestimmung des Menschen", 1801 der „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen". Erst 1806 folgen die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die seine Geschichts-

philosophie bringen, und das religionsphilosophische Hauptwerk, die „Anweisungen zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre".

Unterdessen war er 1805 einem Ruf nach Erlangen gefolgt, wurde aber durch den Kriegsausbruch schon im folgenden Jahre aus der neuen Tätigkeit herausgerissen. Nach der Besetzung Berlins durch die Franzosen floh er nach Königsberg, wo er vorübergehend dozierte. Nach Berlin zurückgekehrt, hielt er 1808 seine gewaltigen „Reden an die deutsche Nation", deren Bedeutung für die Wiedererweckung des deutschen Nationalgefühls den größeren Zusammenhängen der Weltgeschichte angehört. Als 1810 die Universität Berlin gegründet wurde, erhielt er dort die Professur für Philosophie und wurde der erste gewählte Rektor. Für das Rektorat freilich erwies sich sein jeder Konzession abholder Rigorismus als ungeeignet, und als die Handhabung der Disziplinargewalt ihn in unerfreuliche Konflikte stürzte, zog er es vor, sein Amt niederzulegen. Um so reichhaltiger entwickelte sich seine Vorlesungstätigkeit in den letzten Lebensjahren. Den aus dem Nachlaß veröffentlichten Vorlesungen dieser Zeit verdanken wir die reifsten und großzügigsten Fassungen seines philosophischen Systems. Unter ihnen sind hervorzuheben: die „Tatsachen des Bewußtseins" 1810/11, die „Wissenschaftslehre" 1810, 1812 und 1813 (letztere unvollendet), der umfangreiche Vortragszyklus „über das Verhältnis der Logik zur Philosophie, oder transzendentale Logik" 1812, die „Einleitungsvorlesungen" 1813, das „System der Rechtslehre" und „Das System der Sittenlehre" 1812, die „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie" (die sog. „Staatslehre") und die zweiten „Tatsachen des Bewußtseins" 1813. Von speziellerem Charakter sind daneben seine Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten" 1805, „über die Bestimmung des Gelehrten" 1811, die das alte Lieblingsthema Fichtes in immer neuer Vertiefung zeigen, sowie seine hochschulpädagogischen Entwürfe für die innere Organisation der Universität Erlangen und für die Universität Berlin.

Das Kriegsjahr 1814 machte seinem rastlosen Arbeitsleben ein jähes Ende. Seine Frau hatte sich der Verwundetenpflege gewidmet und erkrankte dabei am Lazarettfieber. An ihrem Krankenbett empfing Fichte die Ansteckung, der er in kurzer Zeit erlag.

2. Die Grundlage der Wissenschaftslehre

Fichte war tief durchdrungen von der Überzeugung, mit seiner „Wissenschaftslehre" nichts anderes zu geben als die Durchführung der Kantischen Philosophie. Kant hat die Kritik der Vernunft geliefert, sowohl der theoretischen als der praktischen, aber das System der Vernunft hat er nach Fichtes Meinung nicht geliefert. Unter den Kantianern hat Reinhold dieses System zu verwirklichen gesucht; aber er gibt von den dazu erforderlichen Stücken nur zwei: die Methode des Schlusses aus dem Bedingten auf die Bedingung und die Einheit des ersten Grundsatzes, von dem sie auszugehen hat. Aber im letzten Punkte verfehlt er

die Aufgabe, weil er ausschließlich im theoretischen Problem wurzelt. Der Satz, daß die Vorstellung sich selbst sowohl vom Subjekt als auch vom Objekt zu unterscheiden weiß, indem sie sich gleichzeitig auf beide bezogen sieht, kann in allen, wie immer weit hinaus verfolgten Ableitungen nur auf eine Theorie des Vorstellungsvermögens hinausführen. Eine solche ist nun zwar auch nach Fichtes Meinung durchaus notwendig, aber sie darf nicht das Grundlegende sein. Und zwar aus zwei Gründen. Einmal muß dabei notwendig das Gegebenheitsmoment im Stoff der Vorstellung unaufgelöst bleiben und auf den für jeden Idealismus ewig anstößigen Begriff des äußeren Dinges an sich hinausführen. Und dann kann das Vorstellungsvermögen auf keine Weise nachträglich in ein Handlungsvermögen überleiten; auf ein solches aber kommt es letzten Endes im System der Vernunft an, wie aus der Kantischen Behandlung des Freiheitsproblems unzweifelhaft zu ersehen ist. Reinhold hat diese Konsequenz auch insoweit gezogen, als er sie eben einsah. Im Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie war er folgerichtig auf die Überordnung des Begehrungsvermögens über das Vorstellungsvermögen gekommen. Aber er hatte nicht weiter gefolgert, daß nun auch im ganzen Aufbau der theoretischen Vernunft das Grundmoment der praktischen bereits vorausgesetzt ist und folglich auch in der „Ableitung" selbst als vorausgesetzt nachgewiesen werden muß. Und dadurch hatte er sich der einzigen Möglichkeit beraubt, die von ihm aufgestellte Forderung der Ableitung des Ganzen aus einem Guß wirklich durchzuführen.

Fichte zieht diese Konsequenz. Und das Ergebnis ist ein überraschendes. Die ganze Reihe der metaphysischen Schwierigkeiten, in die sich die Elementartheorie verwickelt hatte, löst sich ihm mit einem Schlage. Den springenden Punkt, auf den es hier ankommt, bezeichnet Fichte zum erstenmal deutlich in seiner Rezension des „Änesidemus". Die erste Voraussetzung Reinholds ist schon unrichtig, nämlich die, daß man überhaupt von einer Tatsache ausgehen müsse. Ein oberster Grundsatz der Ableitung in einem System kann niemals Tatsache im Sinne von Reinholds „Satz des Bewußtseins" sein. Alle Tatsachen sind erst etwas für das Bewußtsein. Tatsachen sind daher keine ersten unbedingten Ausgangspunkte; sie stehen ihrem Wesen nach unter den Gesetzen des Objektbewußtseins, und von ihnen hat es daher der Skeptiker immer leicht nachzuweisen, daß sie dieselben Kategorien (z. B. die Kausalität), deren Bestehen abgeleitet werden soll, schon zur Voraussetzung haben. Es gibt etwas Ursprünglicheres im Bewußtsein als die Tatsache: die Tathandlung. Denn das Bewußtsein ist im letzten Grunde aktiv, „die Vernunft ist praktisch", ihr eigentliches Wesen geht also im Tatsachencharakter nicht auf. Damit ist das Schwergewicht aus der theoretischen in die praktische Philosophie hinüber verlegt. Nur diese kann den ersten, obersten Grundsatz hergeben. Das theoretische Ich ist unselbständig; ihm bleibt das Nicht-Ich (sein Gegenstand) ewig gegenüber; es kann

das Nicht-Ich nicht nur nicht aus sich hervorbringen, wie der reine Idealismus fordern muß, sondern es würde zugleich mit der Selbständigkeit des Nicht-Ich auch sich selbst aufheben. Das Erkennen ist eben nur etwas in bezug auf ein von ihm verschiedenes Erkanntes, resp. Zu-Erkennendes. Über diese Dualität kann sein eigenes theoretisches Wesen das Bewußtsein niemals hinausheben. Es bleibt an die Dualität, an das Nicht-Ich gebunden. Darin liegt der Grund, warum ein bloß theoretischer Gesichtspunkt des Dinges an sich nicht Herr werden kann. Aber in der Einsicht dieses Sachverhalts liegt auch der Hinweis auf den einzig möglichen Ausweg, der hier übrig bleibt. Das Ich ist ja weit entfernt, in seinem theoretischen Charakter als Erkennendes aufzugehen. Das Ich ist zugleich handelnd. Handlung aber bedeutet das umgekehrte Verhältnis zum Gegenstande; in ihr greift das Ich schaffend und gestaltend auf das Nicht-Ich über, bildet es um nach seinem Bilde, d. h. nach Zwecken seines Geistes, und dokumentiert dadurch seine Überlegenheit über das Nicht-Ich. Hier ist also das Ich tatsächlich hervorbringend. Die Gleichberechtigung des Nicht-Ich mit ihm hört hier auf, und mit ihr hört die Dualität auf. Und wenn irgendwo, so ist hier der Punkt, in welchem die Einheit eines ersten Grundsatzes der Philosophie angesetzt werden darf.

Dieser Gedanke ist es, den die Hauptschriften der Jahre 1794/95 unermüdlich aufs neue zu formulieren suchen; er ist es, dessen Klärung und Sicherstellung in erster Linie die beiden „Einleitungen" von 1797 verfolgen. Das Ich weiß unmittelbar von sich selbst, und zwar als von einem tätigen. „Die Intelligenz sieht sich selbst zu", das bedeutet den Begriff „Ich" — so führt die erste „Einleitung" aus — und dieses Zusehen gehört mit zu ihrem Wesen; die Vereinigung von Sein und Sehen ist die Natur der Intelligenz. Das ist es, was sich von keinem Objekt sagen läßt. Das Sein des Objekts besteht nicht für sich, sondern offenbar nur für ein anderes, es ist Objekt für ein Subjekt. Wollte man nun aus diesem Fürsichsein auf das Ansichsein der Seele schließen, so fiele man in den umgekehrten Fehler, den aller bisherige Idealismus begangen hat. Die Seele müßte dann als Ding an sich das Hervorbringende des Objekts, also „einwirkendes Ding" in demselben Sinne sein, wie Reinhold es vom äußeren Ding an sich gelten ließ. Die transzendente Kausalität wäre also schon wieder vorausgesetzt. Der einzig mögliche und konsequente Idealismus muß daher noch einen Schritt weiter gehen: das hervorbringende Ich darf ihm weder ein Ding noch ein Sein bedeuten, darf kein „Bestehendes" und nicht einmal ein „Tätiges" genannt werden — das alles ist noch zu objektartig und seinem Wesen heterogen —, es ist vielmehr nur ein Tun, ein bestimmtes Handeln. Und der Sinn desjenigen Seins, welches die sich zusehende Intelligenz als ihr Wesen erfaßt, ist lediglich der dieses „Handelns" selbst, nicht eines Handelnden hinter ihm. So präzisiert sich der Unterschied der Tathandlung gegen die Tatsache. Zugleich aber wird daran der Unterschied der Fichteschen These gegen die ihr äußerlich verwandte des

Descartes klar: weder das „ich bin" noch das „ich denke" ist das Letzte, worauf die Reflexion hinausführt, sondern einzig das „ich handle". Die transzendentale Apperzeption Kants, an die Fichte hier bewußt anknüpft, ist ihm damit nicht erschöpft, daß sie oberstes Prinzip des erkennenden Bewußtseins ist; sie ist auch oberstes Prinzip des praktischen Bewußtseins. Durch diese Wendung erst wird ihre Bedeutung eine universale.

Der Dogmatismus und der gewöhnliche Idealismus sind beide gleich unfähig, das Rätsel des Bewußtseins zu lösen, weil beide ihren Ausgangspunkt nicht im Kernpunkt des Bewußtseins wählen. Auch der transzendentale Idealismus, wie Kant ihn entwickelt, ist nicht fähig, die bestimmten Vorstellungen aus dem Ich abzuleiten. Die Bestimmtheit gibt hier nicht das Ich, sondern sie ist ihm aufgeprägt, was eine „völlig widersprechende Voraussetzung zeigt". Auch Becks Standpunkt ist in diesem Sinne nur „halber Kritizismus", eben weil er den praktischen Urgrund des Bewußtseins verfehlt. Der wahre Idealismus muß auch hierin einen Schritt weiter gehen. Die Bestimmtheit der Vorstellung darf nicht auf Gesetze des Bewußtseins zurückgehen, die dieses nicht selbst bestimmt; solche wären nur wieder ein ihm äußeres Ansichsein in neuer Prägung. Die Gesetze müssen selbst von ihm hervorgebracht sein. Die Intelligenz muß sich die Gesetze der Vorstellungsbestimmtheit im Verlaufe ihres Handelns selbst geben. Diese Gesetzgebung läßt sich dann als reine Spontaneität verstehen, d. h. als ein notwendiges Handeln höherer Ordnung, auf welches aus eben jener in die Erscheinung tretenden Gesetzhaftigkeit der Vorstellung geschlossen werden darf. Die Kausalität z. B. muß so als Art der Verbindung aus höheren Gesetzen ableitbar sein. Ebenso aber auch das Mannigfaltige, das zu verbinden ist und das seine Bestimmtheiten als Stoff bei Kant ja schon mitbringt. Gegen die Kantische Betrachtungsweise wird also hier die Idealität der transzendentalen Erkenntnisbedingungen in eine höhere Schicht des philosophischen Gedankens erhoben. Kant nimmt die in Frage stehenden Gesetze auf niederer Stufe auf, gewinnt sie aus ihrer Anwendung (der Erfahrung), nicht aus dem Wesen der Intelligenz selbst heraus. Bei ihm sind die Anwendungen und mit ihnen die Gesetze selbst gegeben. Der wahre Idealismus darf aber nichts als das Wesen der Intelligenz als gegeben voraussetzen. Und dieses ist reine Aktivität. Kant zeigt nicht, wie das Objekt entstehe, sondern nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse. Diese lassen sich aber sehr wohl in ihrer Entstehung begreifen, wenn man sie bis auf ihren Ursprung zurückleitet, der nicht wiederum in gegebenen Gesetzen, sondern in freier Gesetzgebung liegt. Nach einem gegebenen Stoff zu fragen, ist dann müßig, denn das Objekt ist ja nichts als die ursprüngliche Synthesis aller Verhältnisse. Diese philosophische Grundeinstellung läßt sich nicht ableiten, man kann sich ihrer nur unmittelbar „versichern". Denn der letzte Schlupfwinkel aller

Bestimmtheiten, sowie die Einheit ihrer Synthese liegt im Handeln der Intelligenz.

Die Höhe der Spekulation, die hier gefordert wird, hat etwas Schwindelerregendes. Hier wird der alte Unterschied des Apriorischen und Aposteriorischen vollkommen relativ. In gewissem Sinne ist alles Erfahrung, auch das Sich-selbst-Zusehen der Intelligenz; umgekehrt aber antizipiert der philosophische Gedanke die ganze Erfahrung und sucht zu ihr das Primäre, die Momente der Subjektstätigkeit, in denen sie sich aufbaut. Und in diesem Sinne ist alle Erkenntnis rein *a priori*. Was bei Kant ein fundamentaler Gegensatz ist, sinkt hier zum sekundären Unterschied der Betrachtungsweise herab. Daher aber auch die Schroffheit der Grundforderung der Wissenschaftslehre, alles aus einem Grundsatze heraus zu verstehen. Und diese überspannt klingende Forderung gewinnt einen ganz schlichten Sinn, wenn man im Auge behält, daß die Ableitung aus dem Grundsatze nicht etwa ein Herausklauben des mannigfaltigen Inhalts aus der leeren Abstraktheit einer axiomatischen These bedeutet, also nicht Deduktion im formalen Sinne, sondern ganz einfach den Nachweis des Gefundenen (also des Empirischen) im unmittelbaren Bewußtsein. Dieses unmittelbare Bewußtsein schließt eben die Fülle schon ein, in ihm gerade ist das Ganze der Erfahrung schon antizipiert — was schließlich im Sinne des strengen Idealismus eine Selbstverständlichkeit ist. Und nimmt man hinzu, daß hier das unmittelbare Bewußtsein nicht abstrakt als Objekt, sondern gerade in seiner ursprünglichen Lebendigkeit als Aktivität genommen ist, resp. zu nehmen ist, so liegt in dem Ansinnen der Wissenschaftslehre durchaus keine Paradoxie. Die Frage ist nur, wie dieses Ansinnen zu erfüllen ist. Und dazu bedarf es der Erörterung zweier Punkte: 1. wie versichert sich das philosophische Bewußtsein seines Ausgangspunktes, des ursprünglichen Bewußtseins? Und 2. wie muß die Methode der Ableitung des bestimmten Inhalts aus dem ursprünglichen Bewußtsein beschaffen sein? Die erste Frage führt auf den Begriff der intellektualen Anschauung hinaus, die zweite auf den der Dialektik.

Die „zweite Einleitung" unterscheidet zwei Reihen von Handlungen, die in der Wissenschaftslehre nebeneinander herlaufen: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. Nur die erstere ist ursprünglich, die letztere ist Sache der Reflexion. Wohin gehört nun der Akt der Selbstbesinnung, mit dem die Wissenschaftslehre beginnt? Als Grundsatz der Philosophie ist er eine Handlung des Philosophen. Aber müßte dann nicht das Ich schon vor dieser Handlung bestehen? Fichte antwortet: nein. Erst durch diesen Akt (durch ein Handeln auf ein Handeln) „wird das Ich ursprünglich für sich selbst". Dann aber kann dieser Akt nicht der sekundären Reihe angehören. Auch im naiven Bewußtsein ist aller Inhalt schon auf ein Ich bezogen. Nicht um einen willkürlichen Akt handelt es sich, der auch unterbleiben könnte, sondern um einen notwendigen. Der Philosoph

darf nicht sagen: „ich mache es so, weil es so ist"; sondern nur umgekehrt: „es ist so, weil ich es so mache", d. h. weil das ursprüngliche Bewußtsein in mir es so macht. Die Handlung des Philosophen ist die Rückbeziehung auf eine Urhandlung. Er vollzieht mit Bewußtsein, was das Ich mit Notwendigkeit vollzieht; d. h. er bringt sich in seiner willkürlichen Reflexionshandlung die notwendige Urhandlung zur Anschauung.

Was Handeln sei, läßt sich nicht begreifen, sondern nur anschauen. Begriffen wird das Wesen der Handlung erst hinterher aus seinem Gegensatz zum Sein; oder, was dasselbe ist, erkannt wird das Wesen des Ich erst an dem des Nicht-Ich. Anschauung ist noch nicht Erkenntnis. Die dem Philosophen angemutete Anschauung seiner selbst nennt Fichte nun „intellektuale Anschauung". Sie ist nichts anderes als unmittelbares Bewußtsein der Handlung. Empirisch ist diese Anschauung nicht, weil sie offenbar in aller Erfahrung bereits vorausgesetzt ist. Sinnlich ist sie nicht, weil sie sich weder in den Formen des äußeren noch des inneren Sinnes bewegt, sondern eine Selbstanschauung des Ich, reine Selbsterfassung der Urtätigkeit ist. Raum und Zeit sind nicht ihre Formen. Kant lehnte die intellektuale Anschauung ab, weil er in ihr eine Quelle metaphysischer Verirrungen erblickte, Anschauung ist nach ihm nur sinnlich, auch die apriorische; der Intellekt aber ist nur denkend, also unanschaulich. Wäre der Verstand auch anschauend, so gäbe es Erkenntnis der Dinge an sich, denn denken kann er sie, und nur die Grenze der Anschauung verschließt ihm ihre Erkenntnis. Läßt man diese Grenze fallen, so fällt damit das ganze Bollwerk der Kritik gegen die Metaphysik. Aber Fichte denkt gar nicht an solche Verallgemeinerung der intellektualen Anschauung. Er ist weit entfernt, sie als Erkenntnis von Dingen an sich gelten zu lassen. Das Ding an sich ist für ihn ein „rein unvernünftiger Begriff", der streng genommen auch nicht denkbar (Noumenon) ist. Dinge an sich kommen also als Gegenstände irgendwelcher Erkenntnis hier gar nicht in Frage. Die Wissenschaftslehre hat keinen Ort für sie. Alles „Sein" in der Wissenschaftslehre ist notwendig ein sinnliches. Daher fällt für sie auch die Besorgnis um den Mißbrauch der intellektualen Anschauung als eine müßige hin. Was Kant intellektuale Anschauung nannte und mit Recht ablehnte, ist hier von vornherein ein Unding und „keines Namens wert" — genau so wie ihr vermeintlicher Gegenstand, das Ding an sich. Hat man sich aber gegen den von Kant verpönten Sinn der intellektualen Anschauung einmal genügend gesichert, so wird ihr Begriff wieder frei für die Bestimmung desjenigen nachweislich bestehenden Bewußtseinsaktes, auf den er rechtmäßig zutrifft. Kant hat selbst einen solchen in seiner „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" vorgezeichnet, indem er die transzendentale Apperzeption als höchsten Einheitspunkt des Bewußtseins bezeichnet. Aber die Art, wie das philosophische Bewußtsein sich dieses Einheitspunktes versichert, konnte er nicht bestimmen, weil er den einzig dafür

zupassenden Begriff als unstatthaft verworfen hatte. Derjenige Ort aber, an dem bei Kant dieser Mangel erst richtig fühlbar wird, ist seine Lehre vom Sittengesetz. Das Sittengesetz soll der Erkenntnisgrund der transzendentalen Freiheit sein; diese aber hat den Charakter eines Noumenon. Für das Bewußtsein des kategorischen Imperativs, an dem hier alles hängt, hat Kant keine Bezeichnung, und er konnte sie nicht haben, eben weil er sie um eines dogmatischen Mißbrauchs willen preisgegeben hatte. Die Preisgabe rächt sich hier; denn das Bewußtsein des kategorischen Imperativs ist ohne Zweifel ein unmittelbares, also Anschauung, und nicht Reflexion; aber kein sinnliches, also intellektuale Anschauung. Es muß eine Selbstanschauung des Intellekts geben, ohne sie ist kein Ichbewußtsein möglich. Dieses aber läßt sich in jedem Bewußtsein aufzeigen; muß doch das „Ich denke" auch nach Kant alle meine Vorstellungen begleiten können. Die intellektuale Anschauung der Wissenschaftslehre nun geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln; sie ist daher bei Kant gar nicht bezeichnet. Also kann sie auch dem Gedanken der Kritik nicht zuwiderlaufen. Aber die Kritik kann auch ohne sie gar nicht bestehen, denn sie kann ohne sie gar nicht zu einem Begriff des Handelns, also auch nicht der Freiheit, kommen. Der Begriff des Handelns nämlich, auch der naive, den wir praktisch immer in Anspruch nehmen, kommt überhaupt erst durch intellektuale Anschauung zustande, eben durch die Selbstanschauung des Handelnden. Und darin, daß es ein Bewußtsein der Handlung gibt, liegt der Beweis für das Vorhandensein der intellektualen Anschauung. Ich kann ohne sie weder Hand noch Fuß bewegen, denn durch sie unterscheide ich mich von den vorgefundenen Objekten. Das Unterscheidende ist die Tathandlung. Sie ist der Punkt, in dem beide Welten, die sensible und die intelligible, verknüpft und unterschieden sind.

Die Art dieses Beweisganges ist grundlegend für den Aufbau der Wissenschaftslehre. Der erste Grundsatz einer weitausschauenden Ableitung kann nicht selbst in ihr abgeleitet sein. Er muß unmittelbar anschaulich erfaßbar sein. Darin bildet die intellektuale Anschauung der Tathandlung des Ich den ersten, alles Weitere bestimmenden Schritt des Systems. Dennoch spricht Fichte auch hier von einem Beweise. Und gerade das ist charakteristisch, denn daran wandelt sich das Beweisverfahren in etwas Neues, aller Apodeiktik Zuwiderlaufendes. Einem etwas beweisen, heißt in diesem neuen Sinne nicht, ihm aus allgemeinen Sätzen das Besondere deduzieren, sondern ihm nachweisen, daß das in Frage Stehende bereits in ihm enthalten sei. Es muß ihm zur eigenen Anschauung gebracht werden. Aus dieser Art des Beweises erklärt sich die scheinbar paradoxe Methode Fichtes, sich direkt an die Selbsttätigkeit des Lesers oder Hörers zu wenden und von ihm zu verlangen, daß er den Akt des Selbstbewußtseins erst einmal bewußt vollziehe. Denn es ist offenbar, daß nur in der Selbsttätigkeit das Bewußtsein sich auf seinen Charakter als Tathandlung besinnen kann.

Das gleiche Beweisverfahren gilt indessen auch für die weiteren Schritte der Wissenschaftslehre. Aus dem obersten Grundsatz, der Setzung des handelnden Ich, soll der ganze Inhalt des Bewußtseins, des theoretischen wie des praktischen, mit allen seinen Verzweigungen deduziert werden. Aber wie kann aus dem Ich etwas folgen, was in ihm nicht enthalten wäre? Das kann nicht gemeint sein. Vielmehr umgekehrt: es soll in ihm nur aufgezeigt werden, was in ihm tatsächlich enthalten ist, d. h. was in ihm vorausgesetzt ist. Das aber ist ebendasselbe Verfahren wie beim ersten Schritt.

Das Selbstbewußtsein des handelnden Ich ist kein Begreifen, sondern nur Anschauung. Durch diese allein entsteht noch kein eigentliches Bewußtsein. Zum Bewußtsein gehört auch das Objekt. Also muß vom ersten Akt auf einen zweiten fortgeschlossen werden, ohne den der erste sich nicht vollziehen kann. Der Setzung des Ich muß die Setzung eines Nicht-Ich entgegentreten. Der erste Akt erweist sich als „nur ein Teil", ein künstlich Abgesondertes, eine Abstraktion des Philosophen. Das Ich kann sich nicht handelnd finden ohne Gegenstand, auf den die Handlung geht. Das Sein des Ich ist nur dadurch möglich, daß ihm zugleich ein Sein außer ihm entsteht. Die Setzung eines solchen außer ihm Seienden bedeutet aber offenkundig eine Antithese zur These des Ich. Wir finden uns hier also in einem antithetischen Verfahren. Wichtig dabei ist, daß die Antithese nicht willkürlich zur These des Ich hinzutritt, sondern sich aus ihr selbst ergibt, von ihr selbst gefordert ist. Aber deswegen ist sie noch nicht mit ihr im Einklang. Zunächst waltet der Widerspruch, ein innerlich notwendiger, unvermeidlicher Widerspruch, der im Wesen der Sache liegt. Soll er überwunden werden, so muß der höhere Gesichtspunkt der Vereinigung aufgewiesen werden, der die Thesis und Antithesis zur Synthesis zusammenschließt. Nun kann der „Vereinigungspunkt Entgegengesetzter" nicht willkürlich konstruiert werden; es kann sich vielmehr nur darum handeln, ihn als bereits vorhanden aufzuweisen, d. h. nachzuweisen, daß er „im Bewußtsein der Entgegengesetzten" bereits enthalten ist; wobei offenbar der Typus des Beweisverfahrens sich auch hier wiederum als der alte erweist. Um einen solchen Nachweis aber kann die Vernunft nicht verlegen sein; denn allein die Tatsache, daß sie als die eine und identische sowohl These als Antithese hervortreibt, bürgt dafür, daß sie auch ihrer Vereinigung fähig sein muß. Es gilt also allemal auf dieser Stufe des Gedankenganges den schon vorhandenen Punkt der Synthesis nur bewußt zu machen. Ist dann der Kreis von These, Antithese und Synthese geschlossen, so schreitet die Ableitung in der Weise fort, daß das Resultat der Synthese sich wiederum als neue These auffassen läßt, der eine neue Antithese entgegentritt. So muß der Prozeß weitergehen, bis er die Reihe der im ersten Grundsatz enthaltenen Momente durchlaufen hat und inhaltlich zu ihm zurückkehrt.

Dieses „dialektische" Verfahren, das nachmals bei Hegel zur universalen Methode der Philosophie werden sollte, ist bei Fichte noch im Entstehen, noch beweglich, lose und nicht ohne gelegentliche Verstöße gegen sein eigenes Prinzip. Man spürt hier noch die geschichtlichen Ursprünge der Methode durch, die in Kants antithetisch gebauter Antinomienlehre einerseits und in Reinholds Postulat der einheitlichen Ableitung andererseits zu suchen sind. Einheit des Grundsatzes und Einheit der Methode — diese beiden Grundforderungen hängen bei Fichte unlöslich zusammen; beide teilt er mit Reinhold, aber beide gewinnen bei ihm ein vollständig anderes Gesicht. Und in beiden Fällen ist es der bewußte Rückgriff auf gewisse letzte Tiefen der Kantischen Philosophie, der ihn über Reinhold hinaushebt. Für den obersten Grundsatz der Ableitung haben wir das gesehen. Für die Methode der Ableitung aber läßt es sich ebenso aufzeigen. Nach Reinhold sollte alle Ableitung in dem Nachweise bestehen, daß das Gesuchte bereits Bedingung des Zugestandenen und Anerkannten ist. Der Nachweis der Bewußtseinselemente ist bei ihm eine Kette von Schlüssen aus dem Bedingten auf die Bedingung. Dabei bleibt aber die Methode ihrem Gegenstande durchaus äußerlich. Es wird nicht klar, warum das Bewußtsein sich nicht einfach auf einen Blick selbst durchschauen kann. Als Grund dafür könnte die Elementartheorie höchstens die Heterogeneität des „Stoffes" geltend machen. Diese aber ist gerade bei Fichte aufgehoben. Die Wissenschaftslehre weiß hierfür einen ganz anderen, in der Natur des Bewußtseins selbst liegenden Grund. Kant hatte gezeigt, daß die Vernunft in ihren metaphysischen Grenzproblemen antinomisch wird, d. h. daß sie hier auf Widersprüche hinausführt, die ihr aus ihrem eigenen Wesen erwachsen. Gemäß dem Verfahren der Kritik hatte er daher die Grenze des rechtmäßigen Verstandesgebrauchs diesseits dieser unvermeidlichen Spaltung angesetzt und die „Dialektik" in die „Logik des Scheins" verwiesen. Aber in den dynamischen Antinomien hielt er diesen Standpunkt nicht fest. Der von der Ethik geforderte positive Sinn der transzendentalen Freiheit durchbrach das Schema der Begrenzung. Wie nun für Fichte überhaupt das Freiheitsproblem der entscheidende Punkt für alles ist, so auch für seine Methode. Ist die Vernunft schon in ihrem Grundproblem dialektisch, so ist zu erwarten, daß sie durchweg dialektisch sein wird. Hinter der Kantischen Antinomie von Kausalität und Freiheit steckt die der theoretischen und praktischen Vernunft, und hinter dieser wiederum die der Gesetzlichkeit des Nicht-Ich und der des Ich. Das aber ist der Ausgangspunkt von Fichtes Dialektik. Tatsächlich sind nicht allein die Kantischen Antinomien antithetisch aufgebaut. In der Schichtung von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, in der vierfachen Trichotomie der Urteils- und Kategorientafel, der Schemata und Grundsätze, sowie in der ständigen Wiederkehr der gleichen Disposition durch alle Glieder des Systems, läßt sich die dialektische Struktur der Folge von These, Antithese und Synthese wiedererkennen. Aber diese Struktur bleibt bei Kant im