

Dr. *M. Fraenkel.*

Hc. 255.

5.



Ursprung
des Begriffes
von der
Willensfreiheit.

Der, dabet unvermeidliche, dialektische Schein
wird aufgedekt, und die Forbergerische Schrift
über die Gründe und Gesezze freier Handlung
geprüft.

von
C. G. Bardili.

Stuttgart,
bet Erhard und Löfflund,
1796.

KOEN. FRIED.
UNIVERS.
ZU HALLE



V o r r e d e.

Die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens hat in neueren Zeiten mehr Gewicht bekommen, als je; sie ist der Endpunkt der ganzen Weltweisheit geworden. Bei allen Untersuchungen nun, die ich inzwischen darüber anstellte, konnte ich mich nicht vom Determinismus los machen, und doch auch in der Kantischen Freiheitstheorie nur müsslich mit dem Determinismus ausreichen. Ich las daher den 2ten Band der Reinholdischen Briefe über die Kantische Philosophie, welcher mir die nöthigen Ergänzungen hierüber versprach, mit größter Aufmerksamkeit; und mit nicht geringerer Begierde nach neuem

Lichte, dachte ich Hrn. Forbergs Schrift über die Gründe und Gesetze freier Handlungen, mehr als einmal durch. So viel vortreffliches ich nun auch bei beiden fand, so wenig konnte ich in der Hauptsache, die ich suchte, mit ihnen übereinstimmen. Dies veranlaßte mich zu einem Versuche, mich des ursprünglichen Gehaltes und gleichsam der einfachen Bestandtheile des Begriffes von der Willensfreiheit, durch eben die Scheidung zu versichern, welche ich mit der Idee von der Gottheit vorgenommen, noch ehe ich Kants Kritik gelesen hatte. Von Thatsachen der Menschheitsgeschichte gieng ich bei der letzteren aus, führte sie auf psychologische Gesetze zurück, und kam am Ende auf dasselbe Resultat, welches die Kritik durch eine Zergliederung der Vernunft in Rücksicht auf die Idee von Gott herausgebracht hat, daß sie nämlich blos das Produkt der subjektiven Beschaffenheit unserer Menschennatur sei. Selbst die unvermeidliche Beförderung seines Bildes von einer Gottheit zur Objektivität konnte ich beim

ursprünglichen Menschen aus psychologischen Gesetzen darthun, und habe dies wirklich in einer neueren Schrift über die Ideenassoziation, wie mich deucht, ziemlich überzeugend dargethan. — Obiger Vorgang ermunterte mich um so mehr, eben dieselbe Art der Untersuchung auch noch auf andere Begriffe anzuwenden, da mir die grössere Publizität, welche eine ähnliche, von mir vorgenommene, Zergliederung der Idee von der Unsterblichkeit, durch ihre Aufnahme in die Berlinische Monatschrift, erhielt, den mündlichen sowohl als schriftlichen Beifall mehrerer angesehenen Männer verschafte. Wäre mir aber auch, weder bei dem ersten noch zweiten Versuche, eine solche Schadloshaltung für andere Unbilligkeiten widerfahren: so würde mich doch nichts haben zurückhalten können, den Menschen vorerst überall in der Erfahrung und Geschichte aufzusuchen, alsdann, was an ihm ist so genau, als wäre sonst nichts an ihm, auf Naturgesetze zurückzuführen, und endlich, nach

dieser naturgeschichtlichen und physikalischen Behandlungsart desselben, erst mit eigenen Augen zu sehen, was dann von seinen Besitzthümern der Metaphysik noch anheim falle. Ich hoffe, mich noch bis dahin zu erheben; aber ich eile nicht damit. Oft wird mir bange für manchen trefflichen jungen Mann, wenn ich die Schlusssteine schon alle fertig in seinen Händen sehe: oft steigt dabei der Wunsch in mir auf, möchte sie doch einem solchen das heilsame Dunkel alter Mysterien noch verhüllt, und ihn noch länger an die Erde gefesselt haben. Wer sich einmal zum Forschen berufen glaubt und von Jugend auf daran gewöhnt hat, weiß alsdann kaum mehr was er mit seiner Thätigkeit in diesem Stücke anfangen soll. Nicht nur für die, freilich oft in's Kleine fallenden, Rücksichten der nothdürftigen menschlichen Klugheit, sondern auch für die Gesetze und den intensiven Genuß der, in seinen Augen bloß um Realität bühnenden, Natur ist sein Blick zu überirrdisch geworden.

Alles schrumpft ihm nur in eines zusammen, und das Bindewort für seine Begriffe wird, — und muß dem tieffinnigen Denker in diesem Falle zuletzt werden — allgemeiner Weltverband. Ich stehe da und bewundere, es schmeichelt mir doppelt Mensch zu seyn, wenn ich glückliche Genies von meiner Wesenklasse auf den steten Fittichen der bloßen reinen Vernunft sich schon so früh zu einer Höhe aufschwingen sehe, gegen welche die größten Köpfe ihren Flug (ohne es entwickelt zu denken) im Grunde schon seit Jahrtausenden hinnahmen; die sie aber, öffentlich wenigstens, nie erreichten. Allein ich halte mich noch gar zu gerne in der Natur auf: sie giebt mir noch so viel zu lernen, noch so viel zu genießen, wenn ich mich oft selbst nicht mehr genießen mag. Ich weiß gar wohl, wie ich aus ihr hinaus, aber ich weiß nicht, wie ich wieder zu ihr zurück kommen könnte; — und mich schon igt auf ewig trennen, nein, dies fielen mir zu schwer. — Es umschwebt mich etwas, es begleitet mich überall und läßt sich nicht abweisen, das

fühl' ich wohl, auch wenn ich mitten unter
 Naturgesetzen wandle. Aber so wenig ich
 dies Etwas in Raum und Zeit einschließen
 kann, eben so wenig vermag ich es für izt
 noch in deutlichen Begriffen fest zu halten.
 Ich zürne dies gar nicht: denn es ist mir
 nur um so heiliger: schmiegt sich, nach dem
 abwechselnden Spiele meiner Seelenkräfte,
 nur um so inniger an jede an, weil noch keine
 es ausschließend nach sich gemodelt hat: es
 hilft mir nicht nur, sondern drängt mich
 oft über die Natur hinaus; aus seiner feier-
 lichen Hülle bricht, nach dem Bedürfnisse
 einer izt eben vorgenommenen Untersuchung,
 so bald ich die Stimmen der Natur darüber
 abgehört habe, unfehlbar auch ein Lichtstral
 hervor: und so ward es mir in der Lehre
 von der Willensfreiheit ebenfalls zuletzt das
 unbefannte, unbedingte, aber auch nur
 in seinem Dunkel begreifliche, folglich unbe-
 greifliche, προτερον und αποτερον meines
 Geistes; nachdem ich's mit Naturgesetzen
 hierinn so weit getrieben hatte, als ich konnte.
 Was ich selbst noch nicht begreiffe, das ma

He ich auch zu keinem Gegenstande meines Lehrvortrages, und ich bleibe daher in diesem, wie z. B. in meiner allgemeinen praktischen Philosophie, immer noch innerhalb der Grenzen des Determinismus. Wo wir in unsern Begriffen Exoteriker sind, da, scheint es mir manchmal, seien wir in unsern Erfahrungen bereits Isoteriker, und was können wir dann thun, wenn wir je weiter gehen wollen, als, ohne eine vorgreifende Theorie, einen jeden gleichfalls auf seine eigenen Erfahrungen hinweisen? Seine Menschheit wird sich noch an jedem rechtfertigen, und wo sie bei einem mit ihren Ansprüchen sonst nicht durchdringen kann, sich der siegenden Gewalt des Schicksals bedienen, um ihre Rechte geltend zu machen. Ich bin von meinem künftigen helleren Daseyn so gewiß überzeugt als von meinem izzigen dunklen; — aber fraget mich nicht, warum? denn ich müßte euch sonst nicht nur alle die individuellen Räder, woraus das innere Triebwerk meiner Gedanken und Empfindungen zusammengesetzt ist, aus einander legen, sondern euch auch mit dem Anstosse und

der Richtung bekannt machen, den es in meiner Lage gegen die Welt von aussen erhalten hat; beides kann ich nicht, und ohne beides zu wissen, sehet ihr mit meinen Ueberzeugungen nicht ins Klare. *) Schon die Sprache ist zu eintönig, um den vielfachen inneren Wiederhall seines Selbstes vollständig auch in andere überzuleiten. — Nur eine Gesellschaft Geistesverwandter Menschen könnte vielleicht stillschweigend das alles zusammen darstellen, was die Menschheit von ihrer eigenen Würde oft durchschauert! — Da ich mich in dieser Schrift einigemal auf eine andere, kürzlich von mir erschienene, über die Ideenassoziation und insbesondere ein, bisher unbemerktes, Grundgesetz derselben, berufe: so finde ich es nicht ungeschicklich, auch der Oppositionen zu gedenken, welche in der Tübingischen gelehrten Zeitung (stes Stück von 1796) gegen das, von mir aufgestellte, Grundgesetz der Ideenassoziation

*) Es ist, wie leicht zu erachten, hier blos von philosophischen Ueberzeugungsgründen, und oftensiven Beweisen die Rede,

gemacht wurden. Der Rez: misbilliget,
„daß ich unter Ideenassoziation nicht nur,
wie er sich ausdrückt, die Wirkungen der
reproducirenden, sondern auch die der
produktiven Einbildungskraft begreiffe.“
Diese produktive Einbildungskraft, die
ich, nach des Rez: Meinung, nicht mehr
hätte zur Ideenassoziation zählen sollen, be-
deutet nun entweder eine ganz eigene Fähig-
keit der Einbildungskraft, ohne gegebenen
Sinnenstoff bloß aus sich völlig
neue Vorstellungen hervorzubrin-
gen; oder aber die Einbildungskraft produ-
zirt nur in so ferne, als sie den, aus
dem Sinnenstoffe genommenen,
Merkmalen durch eigenthümliche
Trennungen und Verbindungen
auch eine eigenthümliche Form
giebt (Siehe Seite 11 m. Schrift S. 9.
Anm.) Daß der Rez: bei der empirisch
betrachteten Einbildungskraft, — und von
welcher kann denn sonst hier die Rede seyn?
— noch der ersten Meinung zugethan seyn
sollte, kann ich um so weniger vermuthen,

je allgemeiner seit geraumer Zeit die Bemühungen einiger Psychologen das Vorurtheil zu tilgen suchten, als stünde es in der Gewalt der Einbildungskraft, neue, einfache und ursprüngliche Vorstellungen aus sich selbst und ohne alle, von dem Sinnenstoffe entlehnte, Merkmale, hervorzu bringen. Höchst wahrscheinlich besagt also dem Rez: seine produktive Einbildungskraft mehr nicht, als was ich in meiner Schrift I. c. das Vermögen der Einbildungskraft nannte, den sinnlichen Merkmalen wahrgenommener Gegenstände eine eigenthümliche Haltung oder Form zu geben, kurz, sie auf eine eigenthümliche Art zusammen zu setzen. Und diese Berrichtung der Einbildungskraft soll nicht mehr zur Ideenassoziation gehören? Das eigenthümliche Zusammensetzen aufgefaßter sinnlicher Merkmale in unserm Kopfe sollte von mir widerrechtlich als Folge unserer eigenthümlichen Assoziationsgesetze betrachtet worden seyn? Was

nennen *GE* denn assoziiren, wenn's dies nicht ist? — *GE* müssen, nach Ihren Aeußerungen zu urtheilen, glauben, nur bei der reproduzirenden Einbildungskraft werde assoziirt; dies hiesse, wenn reproduziren hier einen Sinn haben soll, so viel als: wir assoziiren, oder verbinden unsere Vorstellungen nur alsdann nach eigenthümlichen Assoziationsgesetzen, wann wir die aufgefaßten sinnlichen Merkmale gerade so wieder hergeben, wie sie uns ursprünglich in der Erscheinung gegeben wurden, d. i. wir assoziiren nur dann, wann wir nichts assoziiren, sondern alles, wo möglich, schlechthin so zurükrufen, wie's uns die Erscheinung das erstemal überlieferte! — Ich halte es für ein Verdienst, dies nicht zu glauben; und *GE* werden mich also hierinn schwerlich je eines besseren belehren. Aber, könnten *GE* sagen, zur produktiven Einbildungskraft gehören ja nicht nur eigenthümliche Ver-

bindungen, folglich nicht blos die Gefetze der Ideenaffoziation, sondern es gehören auch eigenthümliche Trennungen dazu, wenn aus dem Alten etwas Neues produziert werden soll: gehören aber zur produktiven Einbildungskraft auch eigenthümliche Trennungen; nun so darf man sie wenigstens nicht ganz zur Ideenaffoziation rechnen. GJE hätten wohl gethan, dies zu sagen, und dagegen hinwegzulassen, was gleich folgen wird. Ich habe mich also diesfalls nicht gegen GJE, sondern gegen meinen eigenen Einwurf zu vertheidigen; und das will ich. Jede Trennung in der Welt, und eben so in unserm Kopfe, — ist mir nur eine relative Trennung, so ganz relativ, daß ich mir in und mit einer jeden Trennung auch schon wieder eine neue Verbindung denken muß, und umgekehrt: ich kann dies nicht anders. Indem diese Dinte sich von meiner Feder trennt, so verbindet sie sich mit diesem Papier; indem ich einen Theil meines Tisches in Gedanken von ihm trenne; so verbinde ich ihn entweder blos mit einer anderen

Gegend des Raumes, oder, wenn ich diesen Theil meines Tisches je ganz in Gedanken zernichten, folglich mehr als nur trennen, will, so wende ich eben statt der Kategorie des Seyns die des Nichtseyns auf ihn an; und es geht also in keinem Falle eine Trennung ohne neue Verbindung, dabei vor. Was vom Allgemeinen gilt, muß auch vom Besonderen gelten das unter ihm steht; ohne mich daher bei der Trennung unsrer Vorstellungen in der Einbildungskraft auf Erfahrungen zu berufen, kann ich nicht nur, sondern muß, nach meinem Begriffe von Trennung, behaupten, daß auch in unsrer Einbildungskraft keine Trennung unsrer Vorstellungen ohne neue Verbindung vorgehe, und daß sich also die sogenannte produktive Einbildungskraft, auch da wo sie trennt, ganzfüglich zur Ideenassoziation rechnen lasse: trennen ist auch hier blos relativ, und heißt: was bisher mit diesen Vorstellungen vergesellschaftet war, mit anderen verbinden. Doch auf

diese Seite war ja Ihr Angriff gar nicht ge-
richtet; sondern es mißfällt Ihnen nur a)
„daß ich die Erfüllung des leeren
Raumes und der zukünftigen Zeit
durch Phantasiebilder, als Wir-
kungen der Ideenassoziation be-
trachte.“ Als Wirkungen der Ideen-
assoziation, sagen GJE, anstatt daß
GJE hätten sagen sollen: „als Wirkun-
gen des Ergänzungsgesetzes, das
der Verfasser aller Ideenassozia-
tion zum Grunde legt.“ Es ist keine
Wortklauberei, wenn ich den Ausdruck so setze,
wie er, dem Sinne meiner Schrift gemäß,
heissen muß; denn daß die Ideenassoziation,
so wie man sie bisher und ohne das
Ergänzungsgesetz, betrachtete, Antheil
haben soll an der Erfüllung des leeren Raumes
und der zukünftigen Zeit durch Phantasiebil-
der, dies scheint auffallend; daß aber auch
der leere Raum und die zukünftige Zeit (als
etwas leeres) mit einer, wenigstens subjektiven,
Erfüllung durch Vorstellungen, von Sei-
ten des Menschen nicht werden verschont blei-

ben können, wenn dem letzteren ein eigenes Ergänzungsgesetz in die Seele gedruckt ist, dies dürfte wohl niemand befremden. Ist Ihnen übrigens Ihr bisheriger Begriff von der Ideenassoziation so sehr zur andern Natur geworden, daß man mit keinem Ergänzungsgesetze mehr dabei ankommen kann: so nehme ich es auch in diesem Falle auf mich zu zeigen, daß die Produktion von Bildern sogar nach einem alten Gesetze nicht ganz unschicklich als Wirkung der Ideenassoziation könnte betrachtet werden. GE verwerfen doch wohl das Gesetz der Koexistenz nicht; und was heißt Koexistiren? nichts anders, als nach Raum und Zeit verbunden, vorgestellt werden. Was heißt, ein Bild produziren? — das, was nach Raum und Zeit mit einer gewissen (existirenden) Sache zunächst verbunden war, auch in die Vorstellung von ihr aufnehmen, also seine Vorstellung von einer Sache nach dem Koexistenzgesetze ergänzen; oder aber umgekehrt, das was man sich nur (als möglich) zusammendachte, sich auch

als nach Raum und Zeit verbunden, folglich abermal nach dem Koexistenzgesetze verbunden, vorstellen. Auf jene Art kann ich aus dem bloßen Namen Cäsars nach und nach Cäsars Bild produziren, auf diese Art produzirt man Centauren, Chimären, kurz die ganze weite Welt der bloßen Dichtungen. Wird also bei Ihrer produktiven Einbildungskraft nicht auch assoziiert, selbst dann assoziiert, wenn man es, was ich darum noch nicht im Sinne habe, mit den Assoziationsgesetzen beim alten bewenden ließe? — Aber die Hauptschwierigkeit macht Ihnen noch ein anderer Punkt. Das, daß ich die Wirkungen Ihrer produktiven Einbildungskraft eben sowohl als die Wirkungen Ihrer reproduzierenden unter der Ideenassoziation begreiffe, mißfällt Ihnen nämlich b) insbesondere deswegen, „weil die Reproduktion in eben dem Grade unwillkürlich ist, in dem die Produktion willkürlich verfährt. Ich wünschte, GJE hätten dies weggelassen; denn es thut mir leid es sagen

zu müssen, aber es ist so: *GE* können sich hiebei unmöglich selbst verstanden haben. Wie, mein Werthester Herr Rezensent, die Reproduktion ist schlechtthin unwillkürlich? — *GE* müssen es sich also gefallen lassen, Ihre Einbildungskraft mag Ihnen einen gegebenen Sinneneindruck reproduziren, wann, wo und wie sie will; Ihr Wille kann durchaus nicht darüber gebieten, daß Ihnen das Bild eines Freundes igt, da *GE* es haben wollen, beigeht, oder daß es lebendiger, vollständiger in Ihnen wird? Eben so wenig kann Ihr Wille in irgend einem Falle die Reproduktion eines, Ihnen unangenehmen, Eindrucks hemmen; *GE* müssen sich ihm hingeben? — Nein, sehen *GE*, was *GE* sagen wollten, ist eigentlich dies: das, was in der Einbildungskraft reproduzirt wird, ist in Rücksicht auf das zu reproduzirende Objekt etwas unwillkürliches; das Objektive daran, aber keineswegs der aktus der Reproduktion, steht dabei nicht in unsrer Gewalt, d. i.

wenn es nun ein Löwe seyn soll, dessen Bild ich gern reproduzirte, so darf das Bild, als Bild eines Löwen, freilich keine cervicem equinam haben; sonst wäre der Löwe nicht reproduzirt, sondern ein ganz besonderer Löwe von meiner Einbildungskraft produziert worden. Aber gilt es denn Ihnen gleichviel, ob GZE sagen: die Reproduktion ist unwillkürlich, oder aber, das, zu reproduzirende Objekt ist unwillkürlich; ob GZE sagen: das Wachsthum ist ein organischer Körper, oder aber, die Pflanze ist ein organischer Körper? — Nicht besser ergieng es ihnen mit der Produktion; denn die Produktion, behaupten GZE, verfare in eben dem Grade willkürlich, in welchem die Reproduktion unwillkürlich sei. Die Produktion verfährt demnach willkürlich, d. i. wir können in unserer Einbildungskraft produziren was wir wollen. So hört man zwar im gemeinen Leben nicht selten urtheilen; allein, ich muß gestehen, GZE sind der erste Psychologe, den ich behaupten

höre, die vermeynnten selbstbeliebigen Dichtungen, oder, nach Ihrem Ausdrücke, die Produktionen unserer Einbildungskraft hangen von keinem andern Gesetze, als von unserer Willkühr ab. Ich meines Orts glaubte bisher, daß gerade das anscheinende Spiel selbstbeliebiger Dichtungen, also die willkührlichen Wirkungen Ihrer sogenannten produktiven Einbildungskraft, ganz eigentlich unter die Gesetze der Ideenassoziation gebracht und darnach beurtheilt werden müssen; von nun an hingegen werde ich, nach Ihrer günstigen Zurechtweisung, behaupten

- 1) die Dichtungen, oder, in ihrer Sprache, die Wirkungen der produktiven Einbildungskraft, seien etwas ganz und gar willkührliches, und stehen schlechterdings unter keinem Gesetze der Ideenassoziation.
- 2) Nur da werde assoziiert, wo die Einbildungskraft, wenn ein reines Reproduzieren möglich wäre, blos reproduziert, d. i. nur da werde assoziiert wo nichts assoziiert, son-

dern das Alte rein so gelassen wird, wie sich's in der Erscheinung darstellre.

Habe ich GJE gefaßt? — Ich hoffe; auf allen Fall erlauben GJE mir aber doch, auch noch bei Ihrer Produktion, wie es vorher bei der Reproduktion geschah, die interpretationem mitiorem zu versuchen. GJE sagen, die Produktion verfähre willkürlich, und sagen hiemit, dem Wortverstande nach, etwas, das jedem Psychologen unbegreiflich ist. Sollten GJE nicht etwa auch hier haben sagen wollen: das was die Einbildungskraft, als Produktionsvermögen, hervorbringt, ist in Rücksicht auf die, uns in der Erscheinung gegebenen, objektiven Naturformen, kein nothwendiges, sondern ein blos willkürliches Produkt, d. i. die Einbildungskraft darf sich als eigenes Produktionsvermögen, nicht an die, von der Natur (objektiv) vorgeschriebenen Formen halten; sie kann vielmehr dem Sinnenstoffe, nach ihrem eigenen Maasse und Leiste, eine eigene

thümliche, folglich, keineswegs als actus, sondern blos in Rücksicht auf die Natur willkührliche, Form geben? Ist dies Ihr Sinn, so heißt

- 1) Ihre willkührliche Produktion weiter nichts, als, wenn die Einbildungskraft selbstbildet, so hat sie nicht nöthig, sich dabei an die (objektiv gegebenen) Naturformen zu binden.
- 2) Ihre unwillkührliche Reproduktion heißt dann nichts weiter, als, wenn die Einbildungskraft blos nachbildet, so muß sie, wo möglich, auch blos nachbilden d. i. sich an das Maas und den Geist der Naturformen halten, ohne daß sie sich dabei eigenthümliche Modifikationen des Sinnenstoffes gestatten dürfte.

Sind wir nun mit Ihrer hochklingenden Terminologie, nachdem ihr endlich eine Bedeutung untergelegt worden, auch nur einen Schritt weiter; sollte es mir igt, da der Dunst zerstreut ist, nicht eher bange

seyn, wie ich für die bloßen Reproduktionen meine Assoziationsgesetze werde brauchen können, als für die eigenthümlichen Produktionen der Einbildungskraft? — denn wo sie selbst produziert, da muß sie doch, wie gesagt, ihr eigenes Maas und ihren Leist darzu haben, und wo finden GJE diesen, wenn er nicht in der Ideenassoziation liegt? Wo sie hingegen nur reproduzirt, — im Fall es je ein ganz reines Auffassen sowohl als ganz reines Reproduziren gäbe, — da scheint es falle das Bedürfnis eines eigenen Maases, und hiemit auch das Bedürfnis eigener Assoziationsgesetze, hinweg.

Bis hieher habe ich mit Ihnen meine Methode, immer vom niedrigsten anzufangen, und voreerst das bloß Empirische zu berichtigen, durchgemacht, und, wie mich deucht, erprobt. Aber ich sehe GJE hohnlächeln; der gute Mann versteht mich gar nicht, sagen GJE, meine produktive Einbildungskraft ist ja nicht einmal mein;

ſie iſt Kantſch, und Kantſch iſt auch die Reproduzirende; Seite 152 der Kritik der reinen Vernunft (2te Ausgabe), da ſteht ausdrücklich geſchrieben:

So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität iſt, (hier haben wir das Willkührliche!) nenne ich ſie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft, und unterſcheide ſie dadurch von der reproduktiven, deren Syntheſis lediglich empiriſchen Geſetzen, nemlich denen der Aſſoziation, unterworfen iſt, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beiträgt, und um deſwillen nicht in die Tranſzendentale Philoſophie, ſondern in die Psychoſogie, gehört.

Verzeihen SIE, Herr Rezenſent, wenn ich auch diesmal wieder zuerſt die Terminologie, das heißt Ihre Bruſtwehre, zu erſteigen trachte. Kant ſpricht hier von der

Transzendentalphilosophie; er will die Bedingungen angeben, ohne welche gar keine Erkenntniß für den Menschen möglich wäre. Zu diesen Bedingungen fordert er nicht nur das apriorische Daseyn der Kategorieen; — denn wie sollte man mit diesen allein in die Welt der Erscheinungen herauskommen? — sondern er fordert darzu auch noch eine besondere Mitwirkung der Einbildungskraft. — Wenn eine Erkenntniß für den Menschen möglich seyn soll: so muß die Einbildungskraft zwischen Verstand und Sinne in die Mitte treten, und, als die Verwandtin von beiden, eine Verbindung zwischen Verstandeswirkungen und Sinneneindrücken produziren; sonst wäre der Mensch auffer Stand irgend etwas zu erkennen. Daß nun die Einbildungskraft in diesem Betrachte, als eine von den Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntniß, noch nicht nach empirischen Affoziationsgesetzen beurtheilt werden könne, das sieht doch wohl ein jeder ein. Aber eben so wird auch niemand

läugnen, daß es gegen alle Methode ist, die Einbildungskraft in dieser Rücksicht und als ein Objekt der Transzendentalphilosophie, in das Feld des empirischen herüberzuziehen, und wo von Erzeugung sinnlicher Bilder gesprochen wird, zu behaupten:

Diese sinnlichen Bilder können deswegen nicht durch die Ideenassoziation erzeugt werden, weil die Einbildungskraft als Transzendental d. i. als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt, noch unter keiner Ideenassoziation stehe.

Ist denn die Frage: was muß der Möglichkeit einer menschlichen Erkenntniß überhaupt auch von Seiten der Einbildungskraft apriorisch zum Grunde liegen? eines mit der Frage: nach welchen Regeln verfährt die Einbildungskraft, wenn sie eben igt und in einer gewissen bestimmten Zeit ein Bild hervorbringt? Folgt

daß wenn sie dort über die Ideenassoziation erhaben ist; sie auch hier und bei diesem empirischen Geschäfte über dieselbe erhaben seyn müsse? Ist es endlich nicht eine Verwirrung der Begriffe, wenn EJC die Einbildungskraft, welche Kant in jenem transzendenten Sinne produktiv nennt, nun auch in diesem empirischen Sinne, als bloße Bildnerin eines gegebenen Stoffes nach eigenen erfahrungsmäßigen Gesetzen, produktiv nennen, und beide ganz kontrastirende Berrichtungen der Einbildungskraft in einen Ausdruck zusammensetzen wollen? — Die Einbildungskraft produziert also, im Kantischen Sinne, als Transzendental, d. i. sie produziert, in so ferne sie eine Transzendente Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, durch eigene Spontaneität hervorbringt. Die Einbildungskraft reproduziert hingegen nur, im Kantischen Sinne, in so ferne sie nun nicht mehr als der Grund der Möglichkeit einer Erkenntniß

überhaupt betrachtet, sondern bereits, als mit einem empirisch gegebenen Stoffe versehen, gedacht wird, den sie nicht selbst produziert, sondern nach Assoziationsgesetzen nur bald so bald anders, bald unter dieser bald unter einer andern Form, wieder hergiebt, oder reproduziert. Dies Reproduziren nennt dann der Empiriker ein Selbstbilden, wenn sich die Einbildungskraft dabei nicht eben genau an die äusseren Naturformen hält; ein Nachbilden, wenn sie diese so rein kopirt, als es ihr möglich ist. SIE hingegen haben jenes Selbstbilden, welches gleichwohl wie das Nachbilden von empirischen Gesetzen abhängt, mit dem Geschäfte der Kantischen produktiven Einbildungskraft verwechselt. So viel von Ihrer ersten Opposition! von den übrigen werde diejenigen, welche einer Antwort bedarfen, in einem Journal beantworten, da der Raum hier zu enge ist. Insbesondere hoffe ich Ihnen zeigen zu können, daß

das Gesetz der Ergänzung nicht, wie
GZE behaupten, gar nichts, sondern
sehr viel erkläre, wenn man versteht, was
in der empirischen Philosophie Erklären
heißt.

Stuttgart den 28 Febr.
1796.

Der Verfasser.

Ur

Ursprung
des Begriffes
von der
Willensfreiheit.

Ὡςπερ ἐγγίνωσκεν πτωχὸς ἐλεγε.

Den Weg zu bezeichnen, auf welchem der Mensch ursprünglich zu seinen wichtigsten auffer-sinnlichen Vorstellungen gelangte, gewährte mir von jeher nicht nur die lehrreichste Unterhaltung; sondern schien mir auch das sicherste Mittel zu seyn, sich über den Werth, die Haltbarkeit und Wahrheit dieser Vorstellungen selbst, befriedigende Aufschlüsse zu verschaffen. — Mit den Begriffen von einem Geiste, von Gott, der menschlichen Seele und der Unsterblichkeit des Menschen machte ich schon vor geraumer Zeit den Anfang *), und nun ist also nur noch

*) Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe nebst den nöthigsten Beispielen (Halle b. Gebauer, 1788) Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit und Seelenwanderung, in der Berlinischen Monatschrift (Februar 1792. Seit. 106.) Neue Erläuterungen dessen, was ich in beiden Schriften vortrug, enthält eine kleine, erst kürzlich von mir erschienene, Schrift: Ueber die Gesetze der

die Ableitung des Begriffes der Willensfreiheit aus der wesentlichen Einrichtung der Menschennatur übrig. Bei der Entwicklung dieses letzten ahndete ich gleich Anfangs weniger Schwierigkeit, als ich bei den übrigen gefunden hatte: denn über ihn herrschte, so weit die Geschichte reicht, nur eine Stimme, die bloß in den Schulen verschiedene Auslegungen erhielt; da im Gegentheile beinahe jedes Volk Gottheit und Unsterblichkeit sich wieder auf eine ganz eigene Art vorstellte.

Daß es in der Macht des Menschen stehe, recht oder unrecht zu handeln, wie es ihm beltebe; daß es, wo er unrecht that, nur auf ihn angekommen wäre, das Gegentheil zu thun: daß also der Grund seiner so oder anders beschaffenen, Handlungswelse einzig in seiner Willkühr zu suchen sei, dies finden wir überall, wo wir Begriffe von Recht und Unrecht finden, als unbestrittene Thatsache vorausgesetzt. Der Vater gab seinen Kindern Ermahnungen, der Demagoge seinem Volke Geseze, der Schuzgott befahl, was ihm und seinen Vertrauten gefiel: und keiner, — selbst der Schuz-

Ideenassoziation und insbesondere ein, bisher unbemerktes, Grundgesez derselben (Lübingen b. Heerbrandt 1796) Seit. 30, S. 4. Num. 3, und Seit. 60 = 67.

gott zwelfelte keinen Augenblick, daß es ganz von der Willkühr eines jeden abhänge, den erhaltenen Ermahnungen und Befehlen Gehör zu geben, oder nicht. Hatte auch die Religion einzelner Völker die Schicksale der Menschen, oder wenigstens den Willen des obersten Gottes, welchem sie ihre Leistung anvertraute, dem eisernen Szepter eines unerbittlichen Verhängnisses zum theil unterworfen: so unterwarf sie doch die freien Handlungen des Menschen nicht eben derselben zwingenden Nothwendigkeit; sondern ihm war es vielmehr von der Mosaischen Urgeschichte an bis auf die neuesten Völkergeschichten unbedingt anheimgestellt, der Sünde ihren Willen zu lassen, oder über sie zu herrschen. Mußte ferner, wie bei den Amerikanischen Wilden, ein Kirtschy Manitou, ein eigener böser Geist, das Böse; und ein Kirtschy Manitou, ein eigener guter Geist, das Gute im Menschen bewirken: so stand es doch immer, wenigstens anfänglich, in seiner Willkühr, dem Kirtschy oder Kirtschy die Oberherrschaft in seinem Gemüthe einzuräumen. — Ohne also zu fragen: wie geht es dabei zu? ohne sich nur zu besinnen: wie ist es möglich? — war, wie gesagt, nur eine Stimme unter den Völkern darüber, daß es ein jeder ganz in seiner Gewalt habe, recht oder unrecht zu handeln, wie es ihm beliebe. Ob man keinen Widerspruch begehe, wenn

man auf der andern Seite dem Menschen doch wieder einen überwiegenden Hang zum Bösen beilegte, auch daran wurde nicht gedacht. — Es ist daher kein Wunder, wenn es um den Willen der Götter, dieser, aus der Menschennatur herausgebildeten, überirdischen Wesen, meistens eben so selbstbeliebig aussah, als um den Willen der Sterblichen. Nur aus einem, gleich unbedingten, göttlichen Wollen, wie man sich das menschliche vorstellte, wird erklärbar, wie die Götter des Alterthums oft so ganz ohne Verstand, ja gegen alle Begriffe von Sittlichkeit, handlen, und doch dabei das Ansehen anbetungswürdiger, übermenschlicher Naturen auch in den Augen der Vernünftigeren behaupten konnten. Ihre Größe lag bei den Alten durchweg in der Größe und Allmacht eines unbedingten Willens, der zu allen möglichen Kraftäusserungen gleich gefaßt, sich zur Hervorbringung von Gegenständen selbst bestimmen konnte, ohne an irgend ein Gesetz, es sei der Sittlichkeit oder des Verstandes, nothwendig gebunden zu seyn. *) Es

*) Stand ihnen auch in manchen Fällen das Schicksal im Wege, oder widersezte sich die unveränderliche Grundbestimmung eines ewigen Stoffes ihren Absichten, so blieb doch immer noch eine beträchtliche Summe von Gelegenheiten übrig, wo sie jener

läßt sich keine Ungereimtheit, kein morallisches oder intellektuelles Gebrechen, an den Göttern; kein physisches an der, von ihnen hervorgebrachten, Welt gedenken, das sich nicht, als Folge einer solchen allesvermögenden höchstseigenen Selbstbestimmung zu jeder beliebigen Kraftäußerung, rechtfertigen, ja sogar, als zu ihrer göttlichen Oberherrlichkeit gehörig, hätte darstellen lassen. Man sieht übrigens deutlich, von welcher Klasse der Menschen dieser unbedingte Götterwille zunächst mochte abgezogen worden seyn. War es doch noch in späteren Zeiten einer der gepriesensten christlichen Philosophen, der, nachdem er dem Menschen eine vollkommen gleichgültige Freiheit, ganz im populären Sinne des Worts, beigelegt hatte, mit eben dieser Art von Freiheit, vom Menschen auch zur Gottheit, wie die Alten, aufstieg, und einen unbedingten, selbst an keine Gesetze des Verstandes gebundenen, Willen unter die höchsten Vollkommenheiten des obersten Wesens aufnahm. Freilich scheint er diesen kühnen Gedanken erst da zu wagen, wo ihn Ungereimtheiten seiner Kirche, die diese für göttliche Offenbarungen ausgab, ins Gedränge brachten; allein glücklicher hätte er, unseres Bedünkens,

Charakter ihrer Größe, eine unbedingte Willkür, anbringen konnten. — *διὸς δ' ἐτελεσθητο βελή.*

die vorgegebene göttliche Autorität nicht nur dieses, sondern eines jeden andern Aberglaubens, unmöglich in Schutz nehmen können, als indem er ihn auf die Rechnung eines unbedingten, selbst über alle Vernunftgründe weit erhabenen, Willens Gottes schrieb. Er hätte sich dabei nur noch auf die Analogie und ganz gleiche Verfahrensart der Alten berufen dürfen, welche auf demselbigen Wege, wie er, menschliche Laster und Thorheiten mit dem Begriffe von ihren Göttern vereinigten, wäre nicht zu befürchten gewesen, daß eine solche Parallele das, was er gut machen wollte, auf einmal wieder verderben könnte. Uebrigens bleibt es immer merkwürdig, einen Philosophen von so großem Ansehen, als des Cartes war, in seinen Vorstellungen von einem freien Willen gerade eben den Gang nehmen zu sehen, welcher, wie gezeigt wurde, der Gang des Menschengeschlechtes überhaupt war. Er hält es nämlich, wie der gemeinste Mensch, für eine Sache, die man ohne allen weitern Beweis als Thatsache voraussetzen darf, für eine Sache, die, wenn man sich auch vorsetze an allem zu zweifeln, doch unerschütterlich fest stehe, daß dem Menschen ein besonderes Vermögen der eigenen freien Willkühr, eine gleichgültige Freiheit, zukomme. (*Principia Philos.* P. I, p. 8. 9.) Er rechnet es zu den vorzüglichsten Vollkommenheiten des Menschen, daß er nach Willkühr d. i.

frei handeln könne. (ac summa quædam in homine perfectio est, quod agat per voluntatem, hoc est, libere, ib.) Aber in einem noch weit höhern Grade schreibt er der Gottheit freie Willkühr (indifferentiam) zu; denn, sagt er, obgleich der Mensch das Böse oder das Gute selbstbeliebig wählen kann, so fand er doch die Natur des Guten sowohl als des Wahren schon vorher von Gott bestimmt, und nur da, wo er das, von Gott vorher bestimmte, Gute und Wahre nicht deutlich genug einsieht, kann er sich aus sich selbst auch zum Gegentheile bestimmen. (Atque ita longe alia indifferentia humanæ libertati convenit quam divinæ; Respons. sextæ p. 139.) Mit der göttlichen Willkühr hingegen verhält es sich anders; durch diese wurde selbst die Natur des Guten und Wahren festgesetzt, sie hätte also machen können, daß das, was izt wahr und gut ist, auch nicht wahr und nicht gut, daß $2 \cdot 2 = 5$. wäre; durch diese ist alles so wie es ist, beschlossen, hervorgebracht, geordnet worden, und es würde ernstlich für die Gottheit seyn, wenn ihr Wille von irgend etwas anderem, ausser ihm selbst, — wäre es auch die reinste Vernunftidee, — abhänge. Diese Willkühr, bei Gott in ihrer höchsten Ungebundenheit gedacht, diese unbedingte Fähigkeit, sich selbst zur Hervorbringung seiner eigenen Vorstellungen nach Belieben zu bestimmen, wogegen

freilich die menschliche Willkühr, wie alles Endliche, am Unendlichen gemessen, sich in ein Nichts verliert, ist der stärkste Beweis von der Allmacht Gottes, (& ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentia argumentum ib.) — Finden wir hier unsern Weltweisen nicht durch die Aufnahme einer gleichgültigen Freiheit in seine Philosophie, gegen eben die gefährliche Klippe angetrieben, woran die Alten mit ihren Gottheiten scheiterten, die, indem sie das Können was man will, und Können bloß weil man es will, zur verworrenen Grundidee eines göttlichen Wesens machten, die Gottheit selbst zum ärmlichsten aller Dinge erniedrigten? — Zwar protestirt er feierlichst dagegen, daß die Willkühr, welche er Gott beilege, eines sei mit der menschlichen, und will also nicht auf dem, von uns angegebenen, Wege von der letzteren zu der ersteren aufgestiegen seyn; allein wo hätte er denn irgend den Begriff einer Willkühr hernehmen können, wenn er ihm nicht, als denkbare Grund gewisser Kraftäusserungen überhaupt, vorerst bei der Erklärung menschlicher Handlungen vorgeschwebt wäre? und wenn denn diese, bis zum Schrankenlosen von ihm ausgedehnte, Idee, nach ihrer widernatürlichen Umgestaltung, die Merkmale ihres ersten Ursprungs verläugnete; ist es etwa befremdender, als wenn wir alle in unserem Bilde von einer un-

endlichen Gottheit nicht sogleich wieder die Kopel
deß endlichen, und nur in unseren Vorstellungen von
seinen Grenzen entbundenen, Verstandes erkens-
nen? — *)

*) Die, hieher gehörigen, Worte des Des Cartes sind
l. c. Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia
ejus ratio est in Deo, quam in nobis; repugnat
enim, Dei voluntatem non fuisse ab
æterno indifferentem ad omnia, quæ
facta sunt, aut unquam fient, quia nul-
lum bonum, vel verum, nullum ve cre-
dendum, vel faciendum, vel omitten-
dum fingi potest, cujus idea in intellectu
divino prius fuerit, quam ejus volun-
tas se determinarit ad efficiendum, ut
id tale esset. Neque hic loquor de prioritate
temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel na-
tura vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet,
ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius
quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa,
non ideo voluit mundum creare in tempore, quia
vidit, melius sic fore, quam si creasset ab æterno:
nec voluit, tres angulos Trianguli æquales esse duo-
bus rectis, quia cognovit, aliter fieri non posse e. c.
Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore,
ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab æter-
no: et quia voluit tres angulos Trianguli necessa-
rio æquales esse duobus rectis, idcirco jam hoc
verum est, & fieri aliter non potest, atque ita de
reliquis. — — — (Nun erklärt er einen Lehrsatz
der Römischen Kirche nach seinem aufgestellten Be-

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas (Juv. VI, 223.) — Dies war also die allgemeine, und zum theil selbst durch die Philosophie gerechtfertigte, Volksidee von der menschlichen Willensfreiheit. Wer Böses that, und war er auch der verhärtetste Sünder, der wurde immer so angesehen, als hätte er das Gute nur wollen dürfen, statt dessen aber habe er selbstbeliebig das Böse gewollt. Vous l'avez voulu, vous l'avez voulu, George Dandin, vous l'avez voulu, läßt Moliere in seinem George Dandin, auf alle Klagen Dandins ganz kategorisch antworten (I. 7.) und drückt hiemit die allgemeine, ja nach des Cartes, angebohrne Idee des Menschen von seiner Willensfreiheit aus.

griffe von der Freiheit Gottes.) — Sed quantum ad hominem, cum naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniat, nec in aliud ejus voluntas ferri possit, evidens est, ipsum eo libentius, ac proinde etiam liberius, bonum & verum amplecti, quo illud clarius videt, nunquamque esse indifferentem, nisi quando, quidnam sit melius aut verius ignorat, vel certe, quando tam perspicue non videt, quin de eo possit dubitare: atque ita longe alia indifferentia humanæ libertati convenit, quam divinæ. —

*) (Quod autem sit in nostra voluntate libertas, & in ultis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri permissum, adeo manifestum est, ut inter primas &

Allein Izt entsteht die wichtige Frage: wie gelangte denn der Mensch ursprünglich zu dieser Vorstellung von seiner Willensfreiheit; denn sie, mit des Cartes, schlechthin unter die angebohrnen Begriffe zu zählen, und also den Knoten zu zerhauen, dürfte wohl heutzutage so wenig mehr jemanden belgehen, als unsere Idee von Gott, nach eben diesem Philosophen, schon mit uns gebohren werden zu lassen. Daß übrigens dieses Auskunftsmittel das allerfürzeste wäre, wer wird dies läugnen?

Nich deucht, man könne sich der Aufösung der Frage Schritt vor Schritt nähern, wenn man sie vorerst folgendermaassen theilt. Erstlich untersucht man: Was und wie viel sich an jener allgemeinen Meinung von der Willensfreiheit auf wirkliche und unverwerfliche Beobachtung gründe? Zweitens, was der Mensch dabei bloß zu beobachten glaubte, und drittens, woher der trüglische Schein komme, der diesem Glauben zum Grunde liegt?

Die Erörterung des ersten Punctes wird uns zugleich in den Stand sezen, die Vorstellungen von Freiheit, Wille, Gleichgültigkeit,

maxime communes notiones, quæ nobis sunt innatæ, sit recensendum. Princ. Philos. P. I, p. 9.

Willkür in ihrer ursprünglichen Reinheit und unentstellten Natur zu erblicken; ein Schauspiel, das einem in der Philosophie nur gar zu selten gewährt wird.

Das Menschengeschlecht hat seinen Charakter; der einzelne Mensch hat seinen Charakter, wie ihn das Geschlecht der Pflanzen und die einzelne Pflanze hat. Charakter setzt eine Gesetzmäßigkeit und also Einheit in den Wirkungen voraus, die sein Gepräge tragen. Allein, ungeachtet wir wirklich an dem einzelnen Menschen sowohl als an seinem ganzen Geschlechte eine solche Einheit unter fest stehenden Vernunft- und Naturgesetzen gewahr werden: so findet sich doch daneben auch wieder eine auszeichnende Mannigfaltigkeit, wenn es bei ihm zu Kraftäusserungen kommt. Es sei mir erlaubt, diese Mannigfaltigkeit vor der Hand mit dem Ausdrucke einer latitudo in dem Charakter der Menschheit zu bezeichnen, und dann die Fälle aufzuzählen, in welchen sich dieselbe nach unverwerflichen Beobachtungen äussert. — Ich kann a) rechts oder links, vorwärts oder rückwärts, hinauf oder hinab, so weit oder weiter, gehen, oder meinen Arm bewegen (latitudo in usu spatii.) Ich kann b) etwas jetzt oder später, schnell oder langsam thun (latitudo in usu temporis.) Ich kann c) viel oder wenig von einer Sache nehmen; mich ihrer oft, sparsam, oder gar selten bedienen (latitudo in usu quanti-

tatis.) Ich kann d) etwas von dieser oder jener Farbe, diesem oder jenem Stoffe, diesen oder andern Eigenschaften überhaupt wählen; kann es wählen, um es zu besitzen, oder zu genießen und genießen zu lassen (*latitudo in usu qualitatis.*) Ich kann e) ein Objekt körperlich oder geistig, und dann wieder dichterisch oder philosophisch u. s. w., ich kann es mit Fleiß und Anstrengung, oder nachlässig und oberflächlich bearbeiten (*latitudo in usu virium generatim.*) Ich kann f) etwas nach meinen Einsichten, oder nach den Einsichten eines andern, und in beiden Fällen nach einem höheren oder niedreren Grade von Einsichten; ich kann es also auch nach meinem Gutbefinden, oder nach dem Gutbefinden und auf Befehl eines andern, thun (*latitudo in usu virium intellectualium tam in me quam extra me.*) Meine Einsichten selbst können g) entweder richtig (mit dem Gesetze, unter dem sie stehen, übereinstimmig) oder unrichtig seyn; beide können entweder zur Hervorbringung einer Wirkung außer mir zureichen (lebensdilig werden) oder nicht zureichen (tödt seyn) (*latitudo in modo intelligendi, & in intellecti efficacia.*) Alle diese verschiedenen Arten möglicher Mannigfaltigkeit in meinen Kraftäußerungen, diese gesammte *latitudo* des, in seiner Einheit gleichwohl, unverrückt dabei bestehenden, Charakters der Menschheit an mir, gründet sich

auf Erfahrungen, die theils durch ihre, ins unendliche gehende, und sich jeden Augenblick ereignende, Wiederholung in mir und allen Menschen, theils durch die Deutlichkeit, womit sie sich dem Bewußtseyn eines jeden eindrücken, so sehr über allen Zweifel erhaben sind, daß ihre Wichtigkeit bezweifeln wollen, eben so viel wäre, als den Glauben an sein eigenes Menschendaseyn aufgeben. Sie allein machen das aus, und erschöpfen es ganz, was an unserer Freiheitsvorstellung reine Thatsache ist; denn man versuche es nur, thue einen Schritt weiter, setze z. B. nur das beliebte: von selbst: hinzu, und sehe dann, ob man da nicht schon unter geschlossenen Begriffen wandelt. Soll also unsere Vorstellung von der menschlichen Freiheit wirklich, wie man heutzutage will, schlechterdings nichts, als eine reine Thatsache zu ihrer Grundlage haben: so darf man auch schlechterdings nichts weiter in ihren Begriff aufnehmen, als die genannten verschiedenen Arten möglicher Mannigfaltigkeit in den menschlichen Kraftäusserungen. Sie allein sind Erfahrung; und soll folglich unsere Freiheit sich auch nur auf Erfahrung stützen, so darf sie in nichts anderes gesetzt werden, als in die oben erwähnte mögliche Mannigfaltigkeit des, in seiner Einheit gleichwohl unerrückt dabei bestehenden, Charakters der Menschheit an uns, oder kürzer, in die oben erwähnte

mögliche Mannigfaltigkeit menschlicher Kraftäusserungen. So bald der Begriff noch durch den Beisatz einer selbstbeliebigen Bestimmung zu einer solchen Mannigfaltigkeit, erweitert, und also der Grund dieser Mannigfaltigkeit noch in die Vorstellung der Freiheit hineingezogen wird, so wird an die reine Basis der Erfahrung etwas hingestiftet, das ja schon als Grund, nicht einmal ein mögliches Objekt der Erfahrung ist, sondern in Ermanglung einer andern, eben so schleunigen, Auskunft, bloß geschlossen wird; das aber dessen ungeachtet, weil man auf einem haltbaren Grund und Boden seine Sache auszumachen glaubt, allerdings zum kühnsten Herumtummeln unter allerlei Subtilitäten, einladet. Möchte man, ehe man so weit geht, nur erst an sich die Frage thun: ob es denn möglich sei, sich selbst als den Grund von irgend etwas zu erfahren, oder ob man so was nicht vielmehr nur schliessen und denken müsse, und wenn man es nur denkt und schließt, ob es alsdann mit Recht in seinen erfahrungsmäßigen Begriff von der Freiheit hineingehöre.

Was bisher von der Freiheit (libertas) gesagt wurde, das kann ich alle Augenblicke an mir und anderen unwidersprechlich beobachten. Aber eben so unwidersprechlich ist B) auch diese Beobachtung, daß ich zu dem Einen unter jener Man-

nigfaltigkeit eine Neigung, gegen
 das andere hingegen eine Abneigung
 in mir verspühren kann: dies ist Wille
 (voluntas); denn vermöge meines Willens begeh-
 re ich das Eine, und verabscheue das Andere,
 aus welchen Gründen es nun auch geschehen mag.
 — Ich beobachte C) ganz zuverlässig, daß es
 mir oft gleichgültig ist, was ich von
 jener Mannigfaltigkeit realisire,
 ob ich z. B. rechts oder links in meinem Zimmer
 auf und niedergehe, ob ich viel oder wenig, die-
 ses oder jenes Stück von einer Sache nehme u. s. w.
 Dies ist die indifferentia meines Gemüths,
 wie sie, ausser dem Systeme, in ihrer unentstell-
 ten Natur aussiehet. — Ich weiß es endlich D)
 gar wohl, daß, wenn ich mich in solchen
 gleichgültigen Fällen nun doch zu dem
 Einen entschliesse, ich mir dabei oft
 schlechterdings keines Entscheidungs-
 grundes deutlich bewußt bin; und will
 ich denn je dies, daß ich mir oft in solchen Fäl-
 len keines Entscheidungsgrundes deutlich bewußt
 bin, also diese Thatsache, mit einem all-
 gemeinen Namen belegen, so kann ich sie Will-
 führ (liberum arbitrium) nennen: allein dieser
 Ausdruck wird mir alsdann, (wenn er nicht mehr
 enthalten soll, als in meiner Beobachtung lag,)
 auch durchaus nichts weiter bedeuten dürfen, als

den actus meines Gemüths, da es in gewissen gleichgültigen Handlungsfällen sich selbst keine Rechenschaft davon zu geben weiß, warum es sich izt gerade für dies, und nicht vielmehr für das andere, entschied. Ich befinde mich nämlich hier in eben dem Falle mit mir selbst, worinn ich mich mit einem, auf den Tisch hingeworfenen, Würfel befinde, wenn ich sagen sollte, warum ich mit ihm nur 3, und nicht vielmehr 6, geworfen habe. Redlich zu gestehen, weiß ich mir keine Rechenschaft davon zu geben: möchte aber eben doch gerne dergleichen thun, als wüßte ich etwas, das für meine Unwissenheit einstehen könnte; und nenne also das, daß sich mein Würfel unter mehreren gleich möglichen und gleich wahrscheinlichen (gleichgültigen) Fällen nun gerade für die Nummer 3 entschieden hat, ein Ungefähr. Glaubte ich in diesem Ungefähr in der That einen reellen Entscheidungsgrund für einen, an sich willkürlichen, Fall gefunden zu haben; glaubte ich, dies Ungefähr sei es, welches den Ausschlag für die Nummer 3 gegeben habe, so würde ich mich billig in jedermanns Augen lächerlich machen. Bescheide ich mich hingegen, und will mit meinem Ungefähr mehr nicht, als die Thatsache ausdrücken, daß ich für meinen Wurf von 3 keinen Grund deutlich anzugeben wisse: so wird man mir's allgemein ganz gerne so hingehen

lassen, daß ich meiner Unwissenheit einen Mantel umzuhängen, und da wenigstens noch Worte zu machen im Stande bin, wo mich meine Gedanken verlassen. Genau so verhält es sich mit dem Ausdrücke Willkühr; er ist unverwerflich und hat einen Sinn, so lange er bloß die Thatsache bezeichnen soll, daß ich, bei gleichgültigen Handlungsfällen, oft mir selbst nicht deutlich bewußt bin, warum ich mich zu dem einen, und nicht vielmehr zu dem andern, entschloß. Bloß dies, und mehr nicht, kann ich von einer Willkühr in mir wirklich beobachten, wenn ich mir je eine beilegen will.

Allein, nachdem gezeigt worden ist, was der Mensch in Rücksicht auf seine Freiheit wirklich an sich beobachtet, so fragt sich nun auch zweitens: Was er daran bloß zu beobachten glaubt. Wir fangen mit dem letzten, nämlich mit der Willkühr, zuerst an, und folgen hierin, wie sich bald ergeben wird, dem Gange, den die Menschheit selbst in der, bei ihr allgemein herrschenden, Vorstellungsart von ihrer Freiheit nahm. Die, bei ihr allgemein herrschende, Vorstellungsart von ihrer Freiheit war nämlich, wie wir gesehen haben, diese, daß sie in einer bloßen Willkühr bestehe: von den gleichgültigen Handlungsfällen, bei welchen man sich keines Entscheidungsgrundes deutlich bewußt war, gieng man also aus; bere-

dete sich, da wo man mit anderweltigen Gründen vermeyntlich am Ende war, lasse es sich ja nicht anders machen, als daß man in sich selbst als Lein und ausschließungsweise den vollgültigen Grund von gewissen Erscheinungen suche; und verwandelte so die, im Bewußtseyn gegebene, Thatsache seiner eigenen Kurzsicht, verwandelte seine eigene Unkunde bestimmender Gründe, in ein positives Vermögen; die Willkühr ward zur Seelenkraft erhoben. Hatte man es doch mit seiner Unwissenheit in einem andern Stücke auf gleiche Weise versucht; und es war geglückt. Wo man keine wirkende Triebfedern in der Natur mehr einsah, ließ man es nicht dabei bewenden, die Schranken seiner Einsicht offenherzig zu gestehen; sondern theilte lieber die Rollen im Spiele der Natur unter gewisse erbhete, und ausser sich hinausversetzte, Menschenkräfte aus, und wurde so, trotz aller seiner Kurzsicht, Meister über alle Erscheinungen der äuffern Welt. Die Meisterschaft über alles, was in einem vorgieng, verschafte man sich mit eben der beliebten Kürze durch die Willkühr: denn, gleichwie der rohen Unwissenheit, wo sie im Erklären der Welterscheinungen stecken blieb, nun immer ein Gott zu Hülfe kam, so erschien tzt die Willkühr, als schleunigstes Hülfsmittel, unausbleiblich, wo es einen Charakter zu erklären, eine Handlung zu beurtheilen gab. Sie entschied

izt nicht bloß in solchen Fällen, wo man wirklich sich keines überwiegenden Grundes für das eine oder das andere bewußt war, dessen ungeachtet aber das eine that und das andere unterließ, z. B. anstatt rechts zu gehen, links gieng; sondern selbst über Neigungen und Leidenschaften, ja über Gesetze und Vernunftprinzipien dehnte sie ihre Herrschaft aus: das ganze Thun und Lassen des Menschen ward von seiner Willkühr abhängig gemacht; der Begriff des Willens also in seiner erfahrungsmäßigen Bedeutung d. i. als ein Bestimmwerden zu einer Sache durch die Neigung und das Interesse seines Gemüths für sie, es gründe sich nun dies, worauf es wolle, — dieser erfahrungsmäßige Begriff gänzlich verdreht; der Wille in die Hände der Willkühr, als einer höhern Gebieterin, überliefert, zu einem gleichgültigen (indifferenten) Willen gemacht, und, nachdem man dem blinden Namenwesen der Willkühr alles zu Füßen gelegt hatte, ward es endlich noch mit dem schönen Titel der menschlichen Freiheit geziert. Bei dieser Verwirrung und Verwirrung der Begriffe glaubte man um so mehr alles aus eigenen untrüglichen Selbstbeobachtungen zu schöpfen, je füglicher die ganze schlechte Operation, ohne was bestimmtes dabei zu denken, unter dem Geleite bloßer verworrenere Gefühle, vollzogen werden konnte. Wenn man einer Neigung gefolgt, einer Leidenschaft un-

tergelegen war, so meynte man es nachher zu fühlen, daß es nur auf seine eigene Willführ angekommen wäre, jener nicht zu folgen, und dieser nicht zu unterliegen; und ungeachtet man in dem Augenblicke der Folgeleistung das Uebergewicht der einen und der andern gar wohl mochte empfunden haben, so berebete man sich doch, verführt durch das izige Gefühl seiner Unabhängigkeit von der vorübergegangenen Leidenschaft, nicht jenes damalige Uebergewicht derselben habe schon an sich der Sache den Ausschlag gegeben; sondern man hätte, trotz alles Uebergewichtes, doch die, dadurch veranlaßte, That, wo nicht die Verhinderung des Uebergewichtes selbst, völlig in seiner Macht gehabt. Kurz man betrachtete izt alle freie Handlungen des Menschen aus dem Gesichtspunkte eines beliebigen Rechts oder Links gehens auf einem Spazierwege, und erachtete sich durch die Bemerkung vollkommen darzu berechtigt, daß man es ja nachher so unwidersprechlich und oft so bitter empfinde, wie gar wohl eine geschehene Handlung auch hätte unterbleiben können. Je roher die Menschheit noch ist, desto unbarmherziger sind die Zumuthungen, die sie auf die Voraussetzung einer solchen, ganz beliebigen, Meisterschaft des Menschen über sich, gründet, desto unbedingter richtet, und desto rascher bestrafte sie. Was nicht schlechthin zum physischen Bedürfnisse dessel-

ben gehört, das wird, ohne die Möglichkeit sonstiger Bestimmungsgründe auch nur einer Ueberlegung zu würdigen, ganz allein als Folge seiner eigenen freiwilligen Wahl betrachtet, ja selbst seine physischen Uebel haben seinen unbedingt freien Willen zu ihrer ersten ursprünglichen, und den Zorn des Himmels zu ihrer zweiten Quelle. Gedanken, wie diese, die keine Erkenntnis mehr enthalten, sondern nur als Gränzpfeile des Erkennens an die Spitze einer ganzen grossen Reihe von wirklich beobachtbaren (erkennbaren) Erscheinungen hingepflanzt wurden, scheinen den Vortheil aller Extreme zu haben; sie nehmen den Menschen ausserordentlich für sich ein. Sie schmeicheln ihm aber auch noch insbesondere deswegen, weil sie eines der ersten Bedürfnisse seines Gemüthes befriedigen, ein Bedürfnis, dessen Daseyn und Stärke ich, wie mich deucht, durch unwerfliche Thatsachen erwiesen habe *), und welches darinn besteht, daß er schlechterdings nirgends keine Leereheit, sie sei nun durch die Unkunde von Gründen für gewisse Erscheinungen, oder durch was sie will, veranlaßt, in seinem Gemüthe dulden kann, (fuga vacui) und daher im gemeinen Leben eben die nächsten besten, aber aus dieser Ursache auch

*) Man sehe die angeführte Schrift über die Ideenassoziation von Seite 27 an.

oft unstatthafteften, Mittel ergreift, um nur jenes dringende Bedürfnis bald möglichst zu stillen. Endlich geht es mit jenen, die Stelle wirklicher Erkenntnis vertretenden, Gedanken wie mit den Münzen; sie sind einmal für gewisse Bedürfnisse geprägt, sind der kürzeste Weg zu ihrer Befriedigung, sind in allgemeinen Umlauf gesetzt und gelten; wer sollte da so eigensinnig seyn und noch nach ihrem Gehalte fragen wollen, ehe er sie einnimmt und wieder ausgiebt? Wem die Mannigfaltigkeit ihrer Bezeichnung in allen, selbst den ältesten, uns bekannten Sprachen, wem der Reichtum der, nur um ihretwillen geschaffenen, Ausdrücke unter gebildeteren Völkern, noch Zweifel darüber erwecken sollte, daß sie keine wirkliche Erkenntnis seien, sondern bloß für die Lücken unsers Erkennens einstecken, der erinnere sich nur einen Augenblick, wie bereitwillig sich alle Arten artikulirter Töne für solche Gelegenheiten anerbieten, wo man, um eine Leerheit auszufüllen, doch etwas sagen muß, und weil man in der That nicht weiß, was man sagen soll, auf Variationen im Nichtsagen studiert; — er erinnere sich also, um das gemeinste zu nennen, der unerschöpflichen Complimenten, Phraseologie. Ist aber einmal eine ähnliche Phrasensammlung über jene, die Stelle wirklicher Erkenntnis vertretende, Gedanken zu stande gebracht, und man fängt nun ins-

besondere an auch darüber zu philosophiren, so widerfährt den Phrasen noch die Ehre, daß sie als die zarten Andern reichhaltiger Mienen von überschwenglicher Erkenntniß angesehen, und also noch weit mehr bearbeitet werden.

Die letzte und wichtigste Frage ist nun noch übrig. Ihre Aufgabe besteht darinn, daß gezeigt werden soll: woher denn der trüglische Schein komme, vermöge dessen der Mensch sich für berechtiget hält, den Grund seiner freien Handlungen in seiner eigenen bloßen Willkühr zu suchen? Ich könnte mich vor das erste schlechthin auf das, bereits gesagte, beziehen, daß er nämlich durch ein eigenes, ganz deutlich an ihm beobachtbares, Gesetz innerlich gedrungen wird, aus seiner Erkenntniß ein Ganzes zu machen (sie gleichsam zu arrondiren) und daher da, wo aus Mangel an wirklich erkennbaren, befriedigenden Gründen eine Lücke in derselben entsteht, diese Lücke, so gut er kann und in möglichster Kürze, auszufüllen. Gehört nun, wie niemand in Abrede seyn wird, zu jedem möglichen Total einer Erkenntniß nothwendigerweise auch das, daß an den Erscheinungen, worauf sie sich bezieht, dem Gesetze des zureichenden Grundes wenigstens subjektiv und im Menschen selbst Genüge geschehe (es geschehe dies auch, auf welche Art es immer will, wahr oder falsch; wenns nur das Gesetz, der Form nach, bea

friediget;) so ist leicht zu erachten, daß der Regressus ins Unendliche, oder das langsame Fortschreiten von dem näheren auf den entfernteren, und von diesem wieder zu einem entfernteren Grunde, der ursprünglichen Einrichtung unserer Natur gar nicht entspreche. Denn erstlich hat man auf diesem, eigentlich philosophischen, aber langweiligen, Wege der Erfahrung die Unannehmlichkeit, daß dem Gesetze des zureichenden Grundes noch nicht mit dem nächsten, und nicht mit dem entfernteren, ja nicht einmal mit dem allerentferntesten Grunde vollkommen Genüge geschieht; vielmehr wird man damit überall noch weiter und wieder weiter zurückgewiesen: folglich kommt das Arrondiren der Erkenntniß, worauf das Gesetz der Ergänzung gleichwohl unablässig bringt, nie zu Stande. Zweitens heißt, den Prozeß immer weiter hinauschieben, so viel als ihn gar nicht schlichten; und eben so geschiehet dem Gesetze des zureichenden Grundes eigentlich da gar keine Genüge, wo kein Grund bis ins Unendliche hinauf ganz zureicht. Weil nun aber bei den Handlungen des Menschen, im Falle man sie sich als unter Naturgesetzen stehend, dünke, in der That ein Regressus von Grund zu Grund bis ins Unendliche einträte, und man doch auch hierinn auf ein Ganzes seiner Erkenntniß auszugehen innerlich gedrungen wird, so treibt man lieber in sich selbst

etwas auf, wobei man stehen bleiben und also den Prozeß dlesfalls schliessen kann: man macht den Menschen selbst zum eigenen beliebigen Urheber seines Thuns und Lassens, zum Schöpfer in seiner inneren moralischen Welt, d. i. man sucht den zureichenden Grund seiner Handlungen in seiner eigenen bloßen Willkühr. — Allein was rechtfertiget denn scheinbar dieses Auskunftsmittel, wie kommt es, daß sich der gemeine Menschenverstand so durchgängig dabei beruhiget? Der Grund hievon liegt schon in der Natur unseres Bewußtseyns. Diese bringt es nämlich so mit sich, daß wir uns aller Verrichtungen unsers Gemüthes nur der Form, nicht aber der Materie nach, wie es Aristoteles ausdrückt, bewußt werden; nur was dem Dialektiker, nicht aber was dem Physiker an unsern Gemüthswirkungen angehöret, kommt, nach dem Ausdrücke eben desselben Weltweisen, in unserm Bewußtseyn vor. Man untersuche einmal seine Sinnenerkenntniß! Indem ich mehr Aug auf dies Papter gerichtet habe, so werde ich mir zwar des Eindrucks, den dasselbe auf meinen Sehnerven macht, der Form nach, bewußt: das Resultat von dem, was izt in diesem Augenblicke zwischen diesem Gegenstande und meinem Sehnerven vorgeht, wird in meinem Bewußtseyn angefündiget; aber die, diesem Resultate von meiner Seite zum Grunde liegende, Materie,

d. i. die p h y s i s c h e Modifikation der Häute und Säfte, der Crystalllinse, des Sehnerben in meinem Auge, meiner Gehirnsfibern, kurz der ganze Grund, warum mir izt dies Papier gerade so, und nicht anders erscheint, stellt sich meinem Bewußtseyn nicht zugleich mit jenem Resultate dar. Dem Dialektiker wird daher sogleich, was ihm werden soll, so bald sich seine Augen öffnen; der Stoff zu seiner Dialektik ist ihm schon in und mit seinem Bewußtseyn gegeben, und er darf nicht aus demselben hinausgehen: denn sein Geschäft ist es ja bloß, sich seine Vorstellung, als Vorstellung, der Form nach, zu zergliedern, und deswegen war auch vielleicht Dialektik die Erstgeburt der Philosophie. Man trägt, was zu ihr gehört, mit sich herum; omnia mea mecum porto, gilt von dieser weltberühmten Kunst, die auch die Metaphysik der Alten begreift. Viel weitem nicht so glücklich ist der P h y s i k e r, welcher auch vielleicht eben deswegen erst die späte Geburt neuerer Jahrhunderte ward. Ihm giebt das bloße leere Bewußtseyn noch nichts von dem, was er zu einem Gegenstande seiner Untersuchungen brauchen könnte, er muß sich herausbegeben aus dem Ich, zur Materie, muß Nerven, Muskeln, Häute, Säfte, Fibern, muß die Natur des Lichtes und des Schalles beobachten: mit einem Worte, er muß erst sammeln, inzwischen der Dialektiker das,

Ihn und jedem Menschen schon in und mit sel-
 nem Bewußtseyn gegebene, nur zerlegen darf.
 Auf gleiche Weise verhält es sich mit unsern Em-
 pfindungen und Gemüthsbewegungen; auch ihrer
 werden wir uns nur der Form, nicht aber der Ma-
 terie nach, bewußt. Bei den Anwandlungen des
 Zornes z. B. empfinden wir zwar ein heftiges
 Verlangen, den Gegenstand desselben zu vertilgen;
 aber von seinen physischen Bedingungen in unserm
 Körper, von dem, was mit unsern Nerven und
 Muskeln, mit unsern Lebensgeistern und unserm
 Blute vorgehen muß, um jenes Resultat zu bewir-
 ken, hiervon werden wir im Augenblicke der Ge-
 müthsbewegung nichts gewahr; und der Zorn er-
 scheint uns daher auch als bloße Gemüths-
 bewegung in unserm Bewußtseyn. Anders findet
 sich die Sache, wenn der Physiker seine Elemente
 untersucht: und deswegen sagt auch der Stagirite
 (de an. Cap. I.) auf eine ganz verschiedene Art
 müssen der Physiker und Dialektiker den Zorn de-
 finiren; indem ihn dieser für die Begierde der Wie-
 dervergeltung eines erlittenen Uebels oder für der-
 gleichen etwas, jener hingegen für die Gährung
 des, sich um das Herz herum anhäufenden, Blutes
 oder des Wärmestoffes erklären werde. Steht
 wir weiter hinauf zu unsern höheren Seelen-
 kräften, und untersuchen unsere Gedanken selbst in
 dieser Absicht, so wird sich auch an ihnen ein glei-

ches zeigen. Indem ich gegenwärtig meine Gedanken hier niederschreibe, so gehen sie alle zwar als Gedanken in meinem Bewußtseyn vorüber; aber sie theilen diesem auch nicht die mindeste Spuhr von den Bedingungen mit, unter welchen sie überhaupt, oder gerade in dieser Folge und Verbindung, aus meinem Gemüthe hervorgehen. Ich werde mit der Kraft, die sie bewirkt, nicht als Kraft, sondern bloß ihrer Wirkungen bewußt: was sich mir in diesem Augenblicke von ihr zu erkennen giebt, sind eben ihre Resultate. — Sollte es sich nun mit unserem Wollen anders verhalten, als mit unserem Denken und unseren gesammten übrigen Gemüthskräften? — Es wird darauf ankommen, was uns die Erfahrung diesfalle lehrt, und diese weiß in der That hierinn von keiner Ausnahme. Wenn wir nämlich wollen, so werden wir uns in demselbigen Augenblicke auch dieses Wollens bloß als eines Wollens, (seiner Form nach) — mithin als einer bloßen Willführ; nicht aber der, es bewirkenden, Kraft, (seiner Materie nach) bewußt. Würde daher ein Stein, wie Spinoza richtig bemerkt, während des Flugs durch die Luft plötzliches Bewußtseyn bekommen, so müßte auch der Stein glauben, nicht die Hand, welche ihn in die Luft geschleudert hatte, sondern er selbst, ertheile sich diese Bewegung. Und warum dies? Spinoza löst zwar den Fall

nicht aus der Natur des Bewußtseyns auf; allein nur dieses gewährt ihm, auf die angezeigte Art, eine ganz einfache und doch befriedigende, Auflösung; denn vermöge der Natur des Bewußtseyns könnte der Stein durch dasselbe allein, schlechterdings noch nichts von der, seine Bewegung bewirkenden, Kraft erfahren; und in seinem Bewußtseyn käme also nur das Resultat derselben, nämlich die Bewegung selbst, vor: folglich müßte er, wenn er über die Ursache seiner Bewegung (wie der Dialektiker) bloß aus dem datum des Bewußtseyns klug werden, und nicht (wie der Physiker) aus demselben hinausgehen wollte, um Erfahrungen zu Hülfe zu nehmen, durchaus nichts als Grund seiner Bewegung angeben können, außer dem, was ihm ebenfalls schon mit seinem Bewußtseyn gegeben wurde, außer seinem Ich. Könnte er aber, unter den angezeigten Umständen, nichts außer seinem Ich, als Grund seiner Bewegung angeben, und könnte gleichwohl auch nichts ohne Grund denken: so müßte er eben sein Ich auch zum Grunde seiner Bewegung machen, d. i. er müßte dafür halten, er selbst sey der alleinige Urheber seiner Bewegung. Dies nun auf unser Wollen, als einen actus, angewandt; und die unvermeidliche, von so vielen Philosophen sogar kanonisirte, Täuschung, welche dabei mit unterläuft, wird klar werden. Das beste wird seyn,

wenn ich zuerst wieder einen indifferenten Fall als Beispiel wähle. Es ist mir an sich ganz gleichgültig, ob ich rechts oder links in meinem Zimmer auf und niedergehe; jedoch entschliefse ich mich, diesmal rechts zu gehen. Will ich nun bei dem stehen bleiben, was von diesem Entschlusse, im Augenblicke seines Entstehens, in meinem Bewußtseyn vorkommt, so finde ich darinn nichts von ihm ausgedruckt als seine Form: mein Bewußtseyn sagt mir nichts weiter hierüber, als ich gieng rechts, weil ich rechts gehen wollte. Es kann demnach, vermöge der Natur meines Bewußtseyns, nicht anders seyn, als daß mir mein Entschluß eben als ein Entschluß, mein Wollen als ein Wollen (ohne im Augenblicke desselben auch nur die mindeste Spuhr von seiner Materie gewahr zu nehmen) dargestellt wird, und wie es mir geht, so geht es in gleichen Fällen allen Menschen; auch ihnen wird dann, vermöge der Natur ihres Bewußtseyns, im Augenblicke des Entschlusses, ihr Wollen bloß als ein Wollen dargestellt. Es kann aber auch vermöge des Gesetzes, das auf die Totalität jeder möglichen Erkenntniß in mir dringt, nicht anders seyn, als daß auch an jenem actus meines Wollens dem Prinzip des zureichenden Grundes, als eines wesentlichen Erfordernisses zur Totalität meiner Erkenntniß, unverzüglich Genüge geschehe. Nun habe ich nichts näher bei der

Hand, als die unmittelbaren data meines Bewußtseyns, diese aber sind a) mein Ich überhaupt und b) im gegenwärtigen Falle ein gewisses Wollen, als bloßes Wollen; soll folglich an diesem actus meines Wollens dem Prinzip des zureichenden Grundes Genüge geschehen, muß dies so gar nothwendigerweise, und zwar unverzüglich, geschehen, weil mein Gemüth schlechterdings keine Lücke in seiner Erkenntniß dulden kann: so bleibt mir ja zu diesem Behufe nichts übrig, als daß ich mein Ich mit dem gegenwärtigen actus meines Wollens schlechthin in das Verhältniß des Grundes zu seinem Begründeten setze, und sage: mein Ich, wie es mir in und mit meinem Bewußtseyn schon gegeben ist, enthält auch den zureichenden Grund meines Wollens. Dies Ich aber, auf gewisse Willensakte schlechthin als ihr Grund bezogen, heißt nichts anders, als meine Willkühr, wie sie sich der gemeinste Mann, mit Uebersprungung aller anderweitigen wirklichen Bestimmungsgründe, denkt, und, vermöge des bereits erwähnten, denken muß. Letzterer ist daher in diesem Stücke der wahre Dialektiker, er bleibt, wie dieser, bei der Form stehen; nur mit dem Unterschiede, daß er es bei der Form, als dem nächsten bewenden läßt; der Dialektiker aber diese Form als das höchste, und mit der gemeinen Erfahrungskennntniß ja nicht mehr zu vermengende, betrachtet. Würde es dem

gemeinen Manne zuzumuthen seyn, daß er aus seinem Ich auch ein wenig herauschaute, und sich nicht durch die unvermeidliche Unvollständigkeit, womit sein bloßes Bewußtseyn zwar die Form, aber nicht die Materie seiner Willensakte, ausdrückt, sogleich zu einer einseitigen Entscheidung hinreißen ließe, mit einem Worte, würde ihm schon die mindeste Physik zuzutrauen seyn: so hätte wohl sein Ich, das er auch in seinen Göttern und Geistern strapazierte, von jeher nicht so viel zu thun bekommen. Allein es ist ein, nur aus dem Gesezze der Ergänzung erklärbarer, Charakter selbst des gemeinen Menschenverstandes, daß er, schon ehe einmal recht erfahren, und das Erfahrene vollständig beobachtet worden ist, mit Entscheidungsgründen da ist, von denen er sich selbst keine weitere Rechenschaft geben kann; die aber eben dadurch, daß sich von ihnen (ohne Psychologie) keine weitere Rechenschaft geben läßt, den Schein der Axiome erkünsteln. In diesem Sinne könnte man es daher ganz gerne zugeben, daß Weltweise, welche die Willkühr in Schutz nehmen, sie, als ein Axiom des gemeinen Menschenverstandes, etwa einer demonstrativen Sittenlehre voranschickten. Machte es doch Euklid in seinen Elementen auch so mit der Größenlehre! — Allein ich besinne mich so eben erst wieder, wo ich es oben gelassen habe. Beim Rechts auf- und

niedergehen in meinem Zimmer, als einer Folge meiner bloßen Willkühr, wenn ich es wie der gemeine Mann, oder wie der Dialektiker betrachte, blieb ich stehen. Wollte ich hingegen als Physiker davon urtheilen, so dürfte wohl meine Willkühr, oder mein absolutes Ich, wieder müssen gefangen genommen werden, entweder unter den Gehorsam meiner Organisation überhaupt und meiner Muskeln, oder meiner Vorstellungen und Gehirnsfibern. Entweder beruhte nämlich das, daß ich gerade auf die rechte Seite zu gehen kam, wie meine Fähigkeit zu gehen überhaupt, bloß auf gewissen organisch-mechanischen Bewegungsgesetzen, deren besondere Modifikation in diesem Augenblicke von einer unabsehbaren Reihe vorangegangener Umstände abhling, oder es waren gewisse dunkle Vorstellungen, welchen ich erst nachher auf die Spuhr kam, die mich darzu bestimmten.

Wie der gemeine Mensch durch eine, in seinen Umständen unvermeidliche, Täuschung auf seine Vorstellung von einer Willkühr bei gleichgültigen Fällen gebracht worden sei, ist nun, wie mich deucht, hinlänglich gezeigt worden. Allein das Ueberwiegende einer Neigung bestimmt ja doch auch sehr oft seine Wahl, und dann, scheint es, werde er sich der Gründe, warum er so und nicht anders handelt, ganz unfehlbar bewußt. Sich setz

ner Neigung bewußt werden, heißt, nach der, oben festgesetzten, unverdrehten Bedeutung des Wortes Wille, nichts anders als sich seines Willens bewußt werden. Dabei gelangen allerdings die, den Willen anregenden (affizierenden) Gegenstände und damit verknüpften, Vorstellungen auch zum Bewußtseyn. Jedoch geschiehet dies alles nicht der Materie, sondern bloß der Form nach. Schon der, einen Reiz erregende, Gegenstand bringt nicht die Gründe warum er diesen Reiz errgt, sondern bloß die Resultate seines Verhältnisses zu unserem selbsteigenen Zustande, in unser Bewußtseyn mit. Wir erfahren durch die letztere unmittelbar und im Augenblicke eines gemachten begehrliehen Eindruckes auf dasselbe, schlechterdings nichts von den subjektiven sowohl als objektiven Gründen, warum wir izt gerade diesen Gegenstand für uns begehrunswerth finden; denn selbst die Prädikate gut, angenehm, lieblich, süß, schön, nützlich, rührend, belehrend u. s. w. drücken bloß die Resultate des Verhältnisses aus, worin dieser Gegenstand zu unserem selbsteigenen Zustande stehet, folglich bloß die Form aus, unter welcher er uns erscheint. Was der Honig an sich ist, erfahren wir dadurch, daß er süße schmeckt, eben so wenig, als was er für subjektive Veränderungen in unseren Geschmackswerkzeugen im Augenblicke seines Genusses bewirkt,

um uns den Geschmack des Süßen beizubringen; das Materiale bleibt uns also auch da verborgen: nur mit dem Unterschiede, daß wir uns da, wo uns eine überwiegende Neigung, oder unser Wille im eigentlichen Sinne des Wortes, bestimmt, nicht bloß der Form des Wollens selbst, als eines bloßen Wollens, sondern auch der Form, unter welcher wir wollen, unmittelbar bewußt werden. Gleichwie wir nun da, wo wir uns (wie in gleichgültigen Handlungsfällen) nur unseres Wollens, als eines bloßen Wollens, bewußt werden, schlecht hin dies Wollen, als einen Akt unseres Ichs, als eine Willkür, auch zu seinem selbsteigenen Grunde machen: so machen wir auch da, wo wir vermöge einer überwiegenden Neigung (worunter ich izt, der Kürze halber, auch das Interesse, das die Vernunft am Sittengesetze nimmt, begreifen will) so machen wir also auch da, wo wir vermöge einer überwiegenden Neigung wollen, die Form, unter welcher wir wollen, folglich unseren Willen im angezeigten Sinne, zunächst zum Grunde dieses Wollens selbst, als eines actus. Der gemeinste Mann wird sagen, er habe sich dies und jenes angeschafft, weil es ihm nützlich oder schön vorgekommen sei, er habe dies gethan und jenes unterlassen, weil ihm dies recht und jenes unrecht geschienen; der gemeinste

Mann unterscheidet zwischen einem guten Willen (guten Neigungen) und einem bösen, verderbten Willen (bösen Neigungen), und hält die eine oder die andere Art von Willen für den Grund seines Wollens, als eines actus. Aber auch der gemeinste Mann und etugeschränkteste Kopf wird bald gewahr werden, daß in diesen Neigungen nicht nur 1) eine grosse Mannigfaltigkeit herrscht, sondern daß auch 2) bald diese bald eine andere in einem und demselbigen, oder in mehreren Menschen, überwiegend werden, daß 3) wo auch eine schon überwiegend geworden, ihr Uebergewicht manchmal wieder geschwächt oder gänzlich gehoben werden kann: kurz es wird ihm auch in der Wirksamkeit seiner Neigungen (seines Willens) eine unverkennbare latitudo auffallen. Es geht ihm ja doch mit einem noch so reizenden Gegenstande nicht eben so, wie es ihm und dem Thiere mit gewissen groben Naturbedürfnissen geht, daß er sie eben befriedigen muß. Er kann ja seinem Nachbar die weit schönere Erndte, welche dieser von seinem Felde zu hoffen hat, so sehr sie auch seine Neigung auf sich gezogen hat, dennoch lassen, er muß sie ihm nicht eben heimlich entziehen, und das trifft sich dann so in tausend Fällen. Die Neigung ist da, und am Willen fehlte es also in so weit gar nicht; aber es hält ihn doch etwas zurück, er will kein Schurke seyn, unterdrückt also seinen bösen Willen

durch ein höheres Interesse, und es kommt nicht zur That. Wer ist da der Meister im Spiele? Wären es die Gegenstände an sich, das überwältigende ihres eigenen inneren Wesens, was uns anzöge: wir würden ihm so wenig widerstehen können, als den Wirbeln des Dzeans ein, von ihnen ergriffenes, Schiff. Aber so ergreifen sie uns und bemeistern sich unseres Willens eigentlich nie selbst und mit ihrem gesammten inneren Wesen; sondern bloß das Resultat dessen, was zwischen ihnen und unserer subjektiven Natur und Beschaffenheit vorgegangen ist, wird in unserem Bewußtseyn lebendig, bloß die subjektive Form, unter welcher sie uns erscheinen, nimmt uns für oder wider sie ein. Eben die Bildung, welche den höchsten Reiz für mich hatte, und deren Anziehungskraft für meine Nerven unwiderstehlich schien, kann mir durch die Gewohnheit, oder die Gewahrwerdung schlechter Gefinnungen, sehr gleichgültig werden. Wäre es die Bildung schon an sich, und ohne Rücksicht auf meine subjektive Natur und physische sowohl als moralische Beschaffenheit, gewesen, was mich so gefesselt hätte: so würde ich ihr in der That nie haben widerstehen können; aber glücklicherweise war

es bloß die Form, unter welcher sie mir vielleicht das erstemal, und dann in der Folge nicht mehr erschien, was mich so bezauberte. Die Gegenstände an sich sind also offenbar bei der Befolgung, oder Schwächung und veränderten Richtung unserer Neigungen, nicht der Meister im Spiele. Sind es aber nicht die Gegenstände an sich, so muß der Grund davon zunächst bloß in den möglichen Abwechslungen der Form liegen, worunter uns die Gegenstände erscheinen. Ein ernstliches Wort aus dem Munde eines ehrwürdigen Mannes kann die reizende Form schadhast machen, unter welcher der Jüngling Gegenstände der Wollust anschaute; der kurze Augenblick eines regen Gewissens, — wie schnell zerstört er oft die schimmerreichen Phantome, in welche der betrügerische Eigennuz seine garstige Gestalt verbarg? — Allein die mögliche Abwechslung der Form, unter welcher uns die Gegenstände erscheinen, die mögliche Mannigfaltigkeit unserer Neigungen, und Wandelbarkeit unseres Willens ist nur der nächste Grund, warum wir das einemal dies, das anderemal etwas anderes, das einemal z. B. das Gute, ein andermal das Böse wollen. Haben wir daher auch gleich die Verschiedenheit der Form, unter welcher uns die Gegenstände in ihrem Verhältnisse zu unserem selbsteigenen Zustande vorstellbar gemacht werden können, oder, welches eines ist, die mög-

liche Wandelbarkeit unseres Willens ganz deutlich als die nächste Ursache unseres verschiedenen Willens (als actus) kennen gelernt, und stimmt hierin das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes völlig mit uns überein: so beruhiget sich doch auch selbst dieser letztere noch keinesweges hiebei, und findet hiedurch nicht einmal für sich die Frage hinlänglich erörtert: wer ist denn bei dieser Mannigfaltigkeit der Neigungen und möglichen Wandelbarkeit unseres Willens der Meister im Spiele? — Anzunehmen, daß eine so oder anders beschaffene Organisation und ursprüngliche Mischung der Säfte Antheil hieran haben möchte, oder die Folgen zu berechnen, welche Erziehung und Beispiele für den Willen haben können, dies ist ihm nicht zuzumuthen; denn das wäre abermal der langsame und gemessene Schritt des Forschers, der erst durch eine Reihe sorgfältig angestellter Beobachtungen zu den entfernteren Gründen der Dinge fortschreitet. Der gemeine Menschenverstand verläugnet vielmehr auch hierin seinen, oben entworfenen, Charakter nicht; er überspringt, was zwar näher liegt, aber doch außer ihm da ist, und daher gesucht und studiert seyn will: wirft etwa in der Folge vielleicht auch einen Blick auf dies nähere zurück: allein es ist ihm nur Nebensache, kein Entscheidungsgrund, weil er sich da in ewige und immer neue Fragen verwickeln würde. Mit Hintan-

setzung aller besonderen Betrachtungen, eilt er daher sogleich dem Allgemeinsten zu, wovon er gewiß weiß, daß er es in jedem Menschen ohne Untersuchung voraussetzen, und ohne Kenntniß des Individuums als überall gleichförmig annehmen darf, — er überträgt auch die Meisterschaft über die Neigungen, unmittelbar dem Ich, die Meisterschaft über den Willen also der Willkühr. Nun hat er die ganze große Mannigfaltigkeit möglicher Handlungsarten unter dem ganzen menschlichen Geschlechte, sowohl die gleichgültig scheinenden als die durch die Wahl des Besseren bestimmten, Fälle, — alles mit einemmal zur Einheit befördert, hat sich selbst eine höchste Regel seiner Entscheidungen über Verdienst und Schuld, und überhaupt aller seiner moralischen Beurtheilungen geschaffen, ohne daß er erst mühsame Erkundigungen aus der Erfahrung, etwa über die besonderen Umstände des Individuums, einzuziehen bedürftig wäre. Geschiehet dies letztere, so geschiehet es bloß aus Gunst und hintenher, nachdem schon voraus in Gemäßheit jener höchsten Regel der eigentliche richterliche Ausspruch gethan worden. Nur die Verdammniß dessen, dem man so wohl will als sich selbst, kann hier und da dadurch großmüthigst gemildert werden, daß man sich vom Dialektiker zum Physiker, vom Allgemeinen zum Besonderen herabläßt, und die Person ansieht, Allein

dies heißt alsdann schon den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten, folglich die gerade Linie, verlassen; denn zu dieser gehörte nichts als die, vermöge eines eigenen Gesetzes in uns geforderte, kürzeste Ergänzung des Falls durch einen absoluten Grund; absolut aber ist sein Grund nur, wenn er, ohne weitere Rücksprache mit den besonderen Umständen, unmittelbar in dem reinen Ich des Menschen, gesucht wird; denn läßt man sich auf das Individuelle, auf Zeit, Umstände, Temperament, Erziehung, Alter, Gelegenheit u. s. w. ein, so sind alle diese Gründe nicht nur nicht absolut (sie weisen alle wieder auf etwas entfernteres zurück) sondern sie heischen auch bei jedem Individuum wieder besondere Untersuchungen und andere Entscheidungsründe; schliessen also den Prozeß nicht nur keineswegs, sondern machen sogar, daß man den, an sich schon endlosen, Prozeß bei jedem Individuum sowohl, als bei jeder einzelnen Handlung desselben Individuums, wieder anders einleiten muß. Wo käme es da je zu einer Gesetzgebung, wenn man, anstatt des Dialektikers, der hier noch darzu den gemeinen Menschenverstand auf seiner Seite hat, den Physiker machen wollte? —

Die Natur unseres Bewußtseyns also, das uns, vermöge seiner wesentlichen Einrichtung, von allem, was es in sich aufnimmt, bloß die Form,

nicht aber die Materie desselben (d. i. nicht, die es bewirkende Kraft) unmittelbar zu erkennen giebt, verbunden 2) mit dem dringenden Bedürfnisse des Menschen, das, was ihm in seinem Bewußtseyn nun einmal formell gegeben ist, doch auch seiner Materie nach d. i. durch das subjektive Hinzudenken irgend einer Sache, die sich ihm als Grund vorsetzen läßt, bald möglichst zu ergänzen, verbunden 3) mit der subjektiven Leichtigkeit, womit unser Ich, als etwas, auch schon mit und in unserem Bewußtseyn gegebenes, und nicht erst mühsam aufzufuchendes, jenes dringende Bedürfnis befriediget, verbunden 4) mit den subjektiven sowohl als objektiven Schwierigkeiten, die der entgegengesetzte, und dem gemeinen Menschen gar nicht zuzumuthende, Fall eines Herausgehens aus dem Ich, und Zuziehens einer, nicht nur langsamen, und fortgesetzte Beobachtungen (also Forschungsgeist) erfordernden, sondern jenes Bedürfnis auch nie ganz befriedigenden, Erfahrung mit sich bringen würde, — dies hat den gemeinen Menschenverstand zu der, für ihn als gemeinen Menschenverstand unvermeidlichen, Täuschung veranlaßt, sein bloßes Ich zum letzten Grunde aller seiner freien Handlungen zu machen, oder, welches eines ist, die menschliche Willensfreiheit allgemein in einer bloßen Willkühr zu suchen. Von der, also entstandenen, Theorie selb-

ner Willensfreiheit glaubte er nun allemal ganz unwidersprechlich die Probe an sich zu machen, so oft es ihm nach geschehener That so lebhaft empfindbar schien, daß es ja nur auf ihn angekommen wäre, die That zu unterlassen. Hätte ihm dabei sein Bewußtseyn nicht nur die Form, sondern auch die Materie d. i. die ganze Summe der, ihn auch diesmal zum Wollen veranlassenden, Gründe unmittelbar darge stellt: er würde vermuthlich diese vermeyntliche Probe seiner gleichgültigen Freiheit für einen Beweis des Gegentheils erkannt haben. Will daher der Dialektiker sein em Berufe gemäß auch nicht aus dem Ich herausgehen, wenn er die Freiheit erklärt: so sollte er sich dabel, deucht mich, doch nie auf den Vorgang des gemeinen Menschenverstandes berufen, der, wie gezeigt worden, bloß aus angestammter Kurzsicht und Liebe zur Bequemlichkeit innerhalb jener Schranken stehen bleibt; aber eben deswegen auch unvermeidlich getäuscht wird. Er, der Dialektiker, sagte lieber geradezu, mein Beruf bringt es somit sich, daß ich mich nur dem Ueberschwenglichen unterziehe, und mich auf Erfahrungen gar nicht einlasse. Wollt' ihr daher von mir, als Dialektiker, und nach der strengen Regel meines Ordens, die Freiheit erklärt haben: so wisset, daß ich euch nichts darüber sagen kann, was nicht schon voraus und a priori in euer aller reinem

Ich und klarem Bewußtseyn unmittelbar enthalten ist. *) Freilich würde ihm dann der Beweis obliegen, daß, was seines Thuns ist, nämlich die Verläugnung aller Erfahrungen bei dem Geschäfte der menschlichen Freiheitstheorie, auch unseres Thuns seyn müsse, wenn wir hierinn richtig sehen wollen. Dies aber dürfte ihm nicht nur an sich sehr schwer, sondern, ohne einen Circel zu begehen, beinahe unmöglich werden; denn beim Beweis des Richtigen läge ihm die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand wenigstens wieder am allernächsten, und auf was er sich denn sonst noch mit Zug und Recht berufen könnte, wenn er dem gemeinen Menschenverstande zusammt aller Erfahrung einmal Hohn gesprochen hätte, — das sehe zum mindesten ich nicht ein.

*) Man vergleiche meine allgemeine praktische Philosophie, Seite 4 = 17. wo die, von Hrn. Reinhold vorgetragene, Theorie der Willensfreiheit (im 2ten Bande seiner Briefe über die Kantische Philosophie) geprüft wird.

Prüfung der Forbergischen Schrift:
Ueber die Gründe und Gesetze freier
Handlungen. *)

Die Forbergische Schrift von den Gründen und Gesetzen freier Handlungen, ist den skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens entgegengesetzt, worinn Herr Kreuzer in Marburg hauptsächlich die Kantische Freiheitslehre angegriffen hatte. Ungeachtet aller Einwendungen nun, die sowohl Herr Kreuzer als andere gegen die neueste, und so viel wir wissen, von Hrn. Reinhold zuerst in Anregung gebrachte, Deutung dieser Freiheitslehre schon gemacht haben, sagt der Verfasser dennoch von sich. (Seite 7.) „Ich meines Orts lebe noch immer der festen Ueberzeugung, daß sich die reine Kantische Freiheitslehre von den gefährlichen Klippen des Fatalismus und des Indifferentismus gleichweit

*) Der Titel der Schrift lautet vollständig also:
Ueber die Gründe und Gesetze freier Handlungen.
Von Friedrich Carl Forberg, Adjunkt der philosophischen Fakultät in Jena. Jena im akademischen Lese-Institute, und Leipzig bei Joh. Ambr. Barth. 1795.

entferne, und daß durch sie dasjenige Problem, welches allein schon im Stande wäre, die Nothwendigkeit philosophischer Spekulationen der menschlichen Vernunft nahe zu legen, nicht bloß, wie S F E dafür halten, seiner Auflösung näher gebracht: sondern auch bereits vollständig und für immer befriedigend aufgelöst worden sei. Ich habe diese Auflösung bisher immer für den herrlichsten Triumph der kritischen Philosophie gehalten u. s. w.“ — Diese feste Ueberzeugung, daß das Problem von der Willensfreiheit durch die Kantische Freiheitslehre nicht bloß seiner Auflösung näher gebracht: sondern auch bereits vollständig und für immer befriedigend aufgelöst worden sei, sucht der Verfasser in gegenwärtiger Abhandlung zu rechtfertigen, und daher, gegen Hrn. Creuzer, zu beweisen, (Seite 8.)

daß durch die Kantische Freiheitslehre 1) durchaus kein völlig grundloses, und 2) eben so wenig ein völlig gesetzloses Vermögen zu handeln, eingeführt werde.

A) Herrn Forberg's Beweis, daß durch die Kantische Freiheitslehre 1) kein völlig grundloses Vermögen zu handeln eingeführt werde.

Herr Forberg zeigt zu dem Ende a) der freie Wille stehe, nach Kant, allerdings unter Bestimmungsgründen, b) was man sich von diesen Bestimmungsgründen eines freien Willens für einen Begriff zu machen habe.

1) „Der Kantische freie Wille ist kein grundloses Vermögen zu handeln; denn a) er handelt nach Bestimmungsgründen. Wollte man annehmen, er handle nicht nach Bestimmungsgründen, so wäre dies dem Satze des zureichenden Grundes zuwider, der, als eine Regel des Denkens, nicht weniger als der Satz des Widerspruches, über das ganze Gebiet des Denkbaren, seine Herrschaft ausdehnt (Seite 11).

„Die Freiheit des Willens besteht, nach Kant, vielmehr bloß in einer Unabhängigkeit vom Bestimmtwerden durch Naturursachen (Seite 15).

„In den alltäglichen Geschäften und Entschlüssen der Menschen findet sich diese nicht; sie stehen unter dem Naturgesetze, wie die ganze übrige Natur (Seite 15, 16).

„Es ist also nur das Interesse der Sittlichkeit, was uns an den Begriff der Freiheit bindet; aber dieses Interesse nöthiget uns nicht eine andere Freiheit anzunehmen, als

eine solche, die uns von dem Zwange der Naturursachen erlöst. Wir sollen in keinem Augenblicke unrecht handeln, und also müssen wir es in jedem Augenblicke völlig in unserer Gewalt haben, recht zu handeln; und dies haben wir in jedem Augenblicke völlig in unserer Gewalt, so bald wir nicht gendthiget sind, unsere Willkühr durch Naturursachen, d. i. durch Ursachen, die in der vergangenen Zeit enthalten sind, bestimmen zu lassen (Seite 16, 17.)

„Nothwendigkeit und Naturnothwendigkeit sind zwei wesentlich von einander unterschiedene Begriffe! Naturnothwendigkeit, die in dem Verhältnisse der Wirkung zu einer vorhergehenden Ursache angetroffen wird, hebt die Freiheit auf, und sie hebt sie nur darum auf, weil man das Subjekt niemals über eine Handlung zur Rechenschaft ziehen kann, wenn es über die Ursache der Handlung, die in der vorhergehenden Zeit enthalten und mit ihr verschwunden ist, keine Gewalt hat. Nothwendigkeit aber, wiefern sie in dem Verhältnisse des Grundes zu dem Begründeten überhaupt statt findet, hebt die Freiheit nicht

auf, und sie hebt sie darum nicht auf, weil sie das Subjekt nicht hindert, den Grund seiner Handlung, wiefern er in keiner, und also auch nicht in der vergangenen, Zeit enthalten ist, völlig in seiner Gewalt zu behalten. Sie macht zwar das Daseyn der Handlung, unter Voraussetzung ihres Grundes, unvermeidlich; aber den Grund zu vermeiden, läßt sie dem Subjekte vollkommene Freiheit. Würde freilich die Handlung mit ihrem Grunde in einer Zeitfolge gedacht: so würde die Unvermeidlichkeit der ersteren, unter Voraussetzung des letzteren, zugleich auch dem Subjekte keine Freiheit lassen, die Handlung durch Vermeidung ihres Grundes zu vermeiden; denn es ist unmöglich, einen Grund, nachdem er schon gewirkt hat, doch noch zu hindern daß er nicht wirke. Ist aber zwischen der Handlung und ihrem Grunde keine Zeitfolge: so fällt mit dieser Unmöglichkeit zugleich auch das einzige Hinderniß der Freiheit hinweg. Der Grund weicht nie in die Vergangenheit zurück, um sich der Gewalt des Subjekts zu entziehen; es kann ihn folglich nach Belieben wirken oder auch nicht wirken las-

sen, und Verdienst oder Schuld kommen dann in beiden Fällen lediglich auf seine Rechnung (Seite 17 • 19).

P r ü f u n g.

Herr Forberg schließt so:

Gründe unserer freien Handlungen müssen wir zwar allerdings annehmen.

Sind aber nur diese Gründe immer und völlig in unserer Gewalt, so hat es deswegen doch mit unserer Freiheit keine Noth,

Nun sind diese Gründe wirklich immer und völlig in unserer Gewalt, wenn sie nie in die Vergangenheit zurück weichen,

Und sie weichen nie in die Vergangenheit zurück, so bald, mit Kant, das Zeitverhältniß zwischen einer Handlung und ihrem Grunde aufgehoben wird.

Gegen alle diese Sätze finde ich vor der Hand nichts zu erinnern, als daß ich nicht einsehe, wie wir die Gründe unserer freien Handlungen schon allein dadurch völlig in unsere Gewalt bekommen sollen, daß sie nie in die Vergangenheit zurück weichen. Man urtheile selbst von der Richtigkeit folgenden Schlusses, auf dem doch diese Behauptung zunächst beruht:

Was nie in die Vergangenheit zurückweicht, das habe ich immer und völlig in meiner Gewalt: (folgt dies?) nun aber weichen die Gründe meiner freien Handlungen nie in die Vergangenheit zurück; folglich habe ich sie immer und völlig in meiner Gewalt.

Zwar könnte der Verfasser antworten, sein Schluß sei eigentlich der:

Was ich immer und völlig in meiner Gewalt haben würde, wenn es nie in die Vergangenheit zurückwiche, das bekomme ich für immer und völlig in meine Gewalt, so bald die Vergangenheit dabei hinwegfällt: nun aber würde ich die Gründe meiner freien Handlungen immer und völlig in meiner Gewalt haben, wenn sie nie in die Vergangenheit zurückweichen; folglich bekomme ich eben diese Gründe meiner freien Handlungen für immer und völlig in meine Gewalt, so bald die Vergangenheit dabei hinwegfällt.

Alein in diesem Falle hätte er vor allen Dingen den Untersatz beweisen müssen:

Daß wir nämlich die Gründe unserer freien Handlungen in der That immer und völlig in unserer Gewalt haben würden, wenn diese Gründe nie in die Vergangenheit zurückweichen;

d. i. er hätte die Möglichkeit und das Daseyn der Freiheit, als eines Vermögens, wodurch man die Gründe seiner freien Handlungen für immer und völlig in seine Gewalt bekomme, schon vorher beweisen müssen, ehe es noch darzu gekommen wäre, das Hinderniß, welches sich einer solchen Freiheit einzig an der Vergangenheit entgegenzusetzen soll, hinwegzuräumen.

Was heißt nun aber eine Freiheit, wodurch ich die Gründe meiner Handlungen völlig in meine Gewalt bekomme? — Es ist, um mich der eigenen Worte des Verfassers zu bedienen, (Seite 19) eine solche Freiheit, vermöge der ich den Grund meiner Handlungen kann wirken oder auch nicht wirken lassen, d. i. vermöge der ich handeln oder nicht handeln, dieß oder sein Gegentheil thun kann, — mit einem Worte, es ist, wie es auch Herr Reinhold schlechthin ausdrückt, die Willkür.

Das Daseyn einer solchen Freiheit will um so mehr bewiesen seyn, je befremdender ihr Begriff durch die Untersuchung wird. Herr Forberg setzt nebst anderen Kantianern ihr Daseyn als eine, im Bewußtseyn gegebene, Thatsache bloß voraus. Wie es aber um diese Thatsache in unserem Bewußtseyn stehe, und zu welcher unvermeidlichen Täuschung uns der gemeine Menschenverstand dieß

falls verleihe, glaube ich in der vorangeschickten Abhandlung hinlänglich gezeigt zu haben. — Was wirklich ist, das muß auch möglich seyn: schließt man nun weiter, und thut ganz recht hieran, wenn der vermeyntlichen Wirklichkeit keine Täuschung zum Grunde liegt. Allein es hat überdies mit der Möglichkeit hier noch eine ganz besondere Bewandniß. Wäre eine Freiheit dieser Art auch wirklich, so würde sie von der allgemeinen Verstandesregel, was wirklich ist, muß auch möglich seyn, dennoch eine, sonst nie erhörte, Ausnahme machen; denn sie würde, ungeachtet aller Wirklichkeit, doch nicht möglich seyn. Zwar ist bekannt, daß, wie man sich einerseits mit ihrem Daseyn auf eine Thatsache stützt, man andererseits für ihre Möglichkeit eben durch jene Hinwegräumung aller Zeitverhältnisse zwischen Grund und Handlung, sorgen will. Man urtheilt wie Herr Forberg. An dem Daseyn der Freiheit, als eines Vermögens nach Belieben zu handeln oder nicht zu handeln, kann niemand im Ernste zweifeln; denn jedermann ist es sich ja unwidersprechlich bewußt, daß er eine gethane freie Handlung auch eben sowohl hätte unterlassen können u. s. w.: dies ist folglich eine, über alle Einwendungen erhabene, Thatsache. Dem Philosophen liegt demnach nichts weiter ob, als die Möglichkeit dieser Thatsache darzuthun, und

ihre Möglichkeit ist dargethan, so bald gezeigt worden, daß der Mensch den Grund seiner Handlungen immer und völlig in seiner Gewalt haben könne. Nun aber kann er den Grund seiner Handlungen immer und völlig in seiner Gewalt haben, so bald man, mit Kant, das Zeitverhältniß hier aufhebt, und also der Grund seiner Handlungen nie mehr in die Vergangenheit zurückweicht; folglich ist auch, mit Aufhebung dieses Zeitverhältnisses, die Möglichkeit einer Freiheit dargethan, vermöge welcher der Mensch alle seine freien Handlungen völlig und immer in seiner Gewalt hat, d. i. vermöge welcher er nach Belieben handeln oder nicht handeln kann. — Dies letztere nun sehe ich wieder nicht ein, oder ich begreiffe nicht:

Wie durch die bloße Hinwegräumung des Zeitverhältnisses zwischen Handlung und Grund auch schon die Möglichkeit der Freiheit, als eines Vermögens, wodurch man alle seine freien Handlungen völlig und auf immer in seine Gewalt bekäme, dargethan seyn sollte.

Ich schlesse vielmehr so:

Eine Sache, deren Möglichkeit gewisse Zeitverhältnisse entgegenstehen, und die nun durch die Hinwegräumung dieser Zeitverhältnisse allerdings von einem Hindernisse ihrer Möglichkeit befreit wird, kann deswegen doch an

sich immer noch unmöglich seyn: der Möglichkeit der genannten Freiheit stehen gewisse Zeitverhältnisse entgegen, und sie wird nun durch die Hinwegräumung dieser Zeitverhältnisse allerdings von einem Hindernisse ihrer Möglichkeit befreit; allein deswegen kann sie doch an sich immer noch unmöglich seyn.

Ich finde nichts, was sich gegen diesen Schluß einwenden liesse; denn wollte man mir den Vorwurf machen, daß ich damit noch auffer den Grenzen möglicher Erfahrung, noch auffer Raum und Zeit, etwas zu bestimmen wage, und also, gegen die neuesten Polizeigesetze im Reiche der Wahrheit, in das Gebiet des Intelligiblen ausschweife: so könnte ich billig fragen; ob ich da, wo sich die Kritiker selbst erlauben noch über Möglichkeiten zu entscheiden (jenseits aller Verhältnisse der Zeit), nicht auch mit gleichem Rechte mir gestatten darfe, von Unmöglichkeiten zu sprechen? — Es bleibt demnach dabel, die genannte Freiheit kann an sich immer noch unmöglich seyn, ungeachtet man durch die Hinwegräumung der Zeitverhältnisse ein Hinderniß ihrer Möglichkeit gehoben hat, und der Verfasser hätte demnach zuerst zeigen müssen, daß eine Freiheit dieser Art nichts an sich unmögliches sei, ehe er für die bloße Möglichkeit ihres Gebrauches,

durch die Hinwegräumung der, diesem im Wege stehenden, Zeitverhältnisse zu sorgen hatte. Allein sie kann nicht nur, ungeachtet dieser hinweggenommenen Zeitverhältnisse, doch an sich immer noch unmöglich seyn; sondern sie ist es auch wirklich. Dies wird sich zwar durch die Widersprüche, worein man sich mit ihr verwickelt, im Verfolge dieser Prüfung, von selbst ergeben; ich will es aber schon voraus und aus ihrem Begriffe zu erweisen suchen.

Mit einer Freiheit, vermöge welcher der Mensch den Grund seiner Handlungen immer und völlig in seiner Gewalt haben soll, kann man durchaus nichts anderes sagen wollen, als es sei eine solche Freiheit —

— vermöge welcher der Mensch den Grund seiner eigenen Kraftäusserungen beliebig setzen oder heben, also selbst machen könne, daß er et was thut oder unterläßt.

Dieses beliebige Selbstmachen, daß er etwas thut oder unterläßt, hat nun entweder wieder seinen zureichenden Grund, oder es hat keinen. Hat es wieder einen zureichenden Grund, nun so ist es nicht mehr beliebig; denn es ist ja auch nach Hrn. Forberg (Seite 21) ein vollkommener Widerspruch, sich eine Ursache zu denken, mit welcher die Wirkung nicht nothwendig verknüpft,

sondern nur zufälligerweise verbunden ist. Hat aber dieses beliebige Selbstmachen des Menschen, daß er etwas thut oder unterläßt, keinen zureichenden Grund mehr: so wird hier das Gesetz des zureichenden Grundes offenbar seiner Dienste entlassen: da es gleichwohl (nach Seite 11) über das ganze Gebiet des Denkbaren seine Herrschaft ausdehnt, und (nach Seite 12) die unumschränkte Autorität desselben noch von Niemanden im Ernste in Anspruch genommen worden.

Will man sich dadurch helfen, daß man sagt, das Ich des Menschen sei auch der zureichende Grund von seinem beliebigen Selbstmachen, daß er etwas thut oder unterläßt: so verwickelt man sich in neue Schwierigkeiten; denn dies Ich muß in diesem Falle ganz widersprechende Dinge leisten. Angenommen nämlich, es soll nun einmal bloß dieses Ich, und sonst schlechterdings nichts, der ganze zureichende Grund seyn, warum der Mensch in sich den Grund einer gewissen Handlung beliebig setzen oder heben, warum er selbst machen kann, daß er diese Handlung begeht oder unterläßt wie es ihm beliebt: so enthält also dieses Ich bei eben derselben Handlung den ganzen zureichenden Grund von ihrer Begehung sowohl als von ihrer Unterlassung, folglich mit einmal den zureichenden Grund von zwei ganz kontradictorisch entgegengesetzten Wirkungen; dies aber

ist etwas schon an sich eben so widersprechendes und ungedenkbares, als wenn ich sagte: der zureichende Grund von der Wärme sei durchaus und schon an sich, ohne nach einer andern Ursache nur fragen zu dürfen, auch der zureichende Grund von der Kälte, das Feuer also z. B., woran ich mich wärmte, könnte mir als die erwärmende Feuer, eben sowohl auch Kälte verursacht haben *). — Könnte nun aber auch das Ich mit einemmal und allein den zureichenden Grund von zwei konträrtdiktorsich entgegengesetzten Wirkungen enthalten, wäre dies möglich: so würde folgen, daß also in diesem Ich für die Begehung einer Handlung ein gleich zureichender Grund da wäre, wie für ihre Unterlassung. Wo mit einemmal für die Begehung einer Handlung ein gleich zureichender Grund da ist, wie für ihre Unterlassung, da kann es

*) Da dieser und die folgenden Widersprüche schon in dem Begriffe der Freiheit, als eines Vermögens selbstbeliebig zu handeln oder nicht zu handeln, liegen, so erhellt von selbst, daß sie dadurch, wenn man den Menschen auch bloß als Ding an sich betrachtet, schlechterdings nicht gehoben werden; denn etwas schon an sich widersprechendes kann doch auch (außer Raum und Zeit) im Reiche bloßer Verstandesbegriffe nicht stattfinden; oder darf man etwa in diesem Reiche auch seine Verstandesgesetze nicht mehr anwenden?

entweder, vermöge des gleich starken Grundes für das Thun und Lassen, schlechterdings zu keiner Handlung kommen; oder wenn es darzu kommen soll, so wird für das eine oder für das andere, für das Thun oder für das Lassen, noch ein beitreten des Moment erfordert, welches den Ausschlag geben muß. Dies beitreten de Moment, welches den Ausschlag geben muß, kann nun nicht wieder im Ich gesucht werden; denn sonst nähme man ja diesem wieder, was man ihm vorher belegte, nämlich die gleich starke Begründung des Thuns sowohl als des Lassens bei einer vorzunehmenden Handlung. Kann dies beitreten de Moment nicht wieder im Ich gesucht werden, und es soll eben doch beim Menschen einmal zum Handeln kommen: so muß man es nothgedrungen außer dem Ich auffuchen, und in diesem Falle erfolgt dann das Thun oder das Lassen vermöge dieses beitreten den, außer dem Ich gelegenen, Moments, ist also nicht mehr selbstbeliebig. Daß aber ein solches beitreten des Moment unentbehrlich sei, erhellt nicht nur daraus, weil es sonst zu keiner Handlung; sondern auch daraus, weil es sonst zu keiner Sittlichkeit oder Unsittlichkeit im Handeln und zu keiner Zurechnung kommen könnte; da es doch, nach den oben angeführten Worten des Hrn. Forberg, nur das Interesse der Sittlichkeit ist, was uns an diesen Begriff der Freiheit binden

soß. So bald der Mensch, vermöge seines Ichs, selbst machen kann, daß er etwas thut oder unterläßt, oder, welches eines ist, so bald schon sein Ich den ganzen zureichenden Grund des Thuns sowohl als des Lassens bei sittlichen Gegenständen enthält: so enthält es also auch schon den ganzen zureichenden Grund des Gutes = sowohl als des Bösesthus, der Tugend sowohl als des Lasters. Weil nun, bei einer vorzunehmenden Handlung, ein gleichmäßig hinreichender Grund zum Gutes sowohl als zum Bösesthus im Ich des Menschen läge, so könnte er, nach dieser Art von Freiheit, freilich eigentlich zu gar keiner Handlung gelangen, seine Thätigkeit wäre suspendirt. Allein gesetzt sie wäre es nicht, er könnte ungeachtet des gleichmäßig zureichenden Grundes zum Gutes sowohl als Bösesthus, doch auch, bloß vermöge seines Ichs, z. B. diesmal das Gute wählen: so hätte er es ja nicht als gut, als Pflicht, nicht um des Guten selbst willen, gewählt, sondern nur deswegen, weil schon in seinem Ich der ganze zureichende Grund zu diesem Gute wählen wäre gelegen gewesen: wo bliebe da der, allein sittliche und imputable, Werth des Grundes? — Wollte man sagen, was man freilich sagen muß, theils um die Sittlichkeit einer Handlung zu retten, theils um es nur auch je mit dem Menschen zu irgend einer

Handlung zu bringen, — wollte man also sagen, diesmal, da der Mensch das Gute wählte, habe ihn der Begriff des Guten zum Handeln bestimmt, und ein andermal, da er das Böse wählte, habe ihn die Eitellichkeit zum Handeln veranlaßt, es sei also ein, ausser dem Ich des Menschen gelegenes, Moment noch hinzugelommen, welches in beiden Fällen den Ausschlag gab: nun so fällt das Selbstbeliebige abermal hinweg, und das Ich oder die Willkühr des Menschen ist nicht mehr der ganze zureichende Grund seines Thuns sowohl als Lassens. Endlich nimmt man bei diesem Ich, als dem zureichenden Grunde des menschlichen Thuns und Lassens in sittlicher Rücksicht, entweder einen Begriff von den zu wählenden sowohl als zu verwerfenden Objekten, im handelnden Subjekte an, oder man nimmt keinen an. Nimmt man keinen an, so weiß ich mir nichts blinderes zu denken als die Wahl meines Ichs, die ganz gleichgültige Freiheit, die Freiheit der bloßen Willkühr. Nimmt man einen Begriff von den zuwählenden sowohl als zu verwerfenden Objekten im handelnden Subjekte an: so gestattet man diesem Begriffe, (oder wenns auch nur eine sinnliche Vorstellung ist), dieser Vorstellung entweder einen Einfluß auf die Wahl selbst, oder man gestattet ihr keinen. Gestattet man dieser Vorstellung einen Einfluß auf die

Wahl, so wählt nicht mehr bloß das Ich; gestattet man ihr keinen; so treten wieder die, oben bemerkten, Schwierigkeiten ein, daß es nämlich 1) bei einem Ich, daß eine Handlung so zureichend als ihr Gegentheil begründet, bei einem ganz gleichgültigen Willen, ohne ein hinzukommendes, auffer dem Ich gelegenes, Moment zu gar keiner Handlung kommen kann, und daß 2) wo man sich nicht nach Begriffen oder sinnlichen Vorstellungen entschließt, auch gar keine Sittlichkeit oder Unsittlichkeit statt finde. Ich begreife daher auch durchaus nicht, wie man Martmen, die denn doch immer schon etwas, auffer dem Ich gelegenes, die schon Vorstellungen und Begriffe, als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, voraussetzen, zu bloßen Produkten der eigenen selbstbeliebigen Wahl unseres Ichs, oder unbedingten Willens, machen kann. Doch hievon ein andermal; hier muß ich mich nur noch gegen Einwürfe verwahren, welche mir, in Absicht auf das bisherige, vielleicht könnten gemacht werden. Ich nahm

1) an, eine Freiheit, vermöge welcher der Mensch den Grund seiner Handlungen immer und völlig in seiner Gewalt haben soll, sei gleichbedeutend mit einer solchen Freiheit, vermöge welcher der Mensch den Grund sei,

ner eigenen Kraftäusserungen beliebig setzen oder heben, also selbst machen könne, daß er etwas thut oder unterläßt. Gegen diese Erklärung, denkt mich, läßt sich nichts einwenden. Ich nahm

2) an, der zureichende Grund von einer solchen Freiheit dürfte von manchen bloß in dem Ich des Menschen, gesucht werden; und diejenige, welche dem Menschen eine unbedingte Willkühr betlegen, suchen ihn ja wirklich hierinn; folglich läßt sich auch gegen den Fall, welchen ich hier setzte, nichts einwenden. Ich nahm aber

3) auch an, daß, wenn das Ich den zureichenden Grund von dieser Art der Freiheit enthalte, eben dieß Ich auch der ganze zureichende Grund von der Begehung sowohl als Unterlassung einer Handlung seyn müsse. Gegen dieß nun könnte man einwenden, daß Ich enthalte zwar allerdings den zureichenden Grund von der möglichen Begehung oder Unterlassung einer Handlung, es werde zwar durch dasselbe dem Menschen möglich gemacht, eine Handlung eben so wohl zu begehen als zu unterlassen; aber deswegen enthalte es doch noch nicht den zureichenden Grund von

der wirklichen Begehung oder Unterlassung einer Handlung; kürzer: vermöge seines Ichs, oder vermöge seiner Willkühr, könne zwar der Mensch eine Handlung eben so wohl thun als unterlassen, aber das wirkliche Thun oder Unterlassen derselben sei dadurch noch nicht bestimmt:

Ich antworte hierauf. Das, auf die menschlichen Handlungen bezogene, Ich, oder, welches eines ist, die Willkühr des Menschen, ist, diesem zu Folge, eine Fähigkeit, vermöge welcher der Mensch etwas bloß thun oder auch unterlassen kann: dies bloße Können ist demnach ihr Wesen. Gesezt nun es komme weiter kein anderes Moment hinzu, so muß es nothwendigerweise beim bloßen Können sein Bewenden haben; denn darinn besteht ja, anerkanntermaassen, das Wesen der Willkühr, daß man etwas bloß thun oder unterlassen kann. Sagt man: ungeachtet das Wesen der Willkühr darinn besteht, daß man etwas bloß thun oder unterlassen kann; so thut oder unterläßt man es doch auch wirklich durch sie: nun so widerspricht man sich offenbar selbst; denn vorher machte man nur allein und ausschliessend das bloße Können zu ihrem Wesen. Will man diesem wieder abhelfen, und nun beides in das Wesen der Willkühr aufnehmen, d. i.

will man izt das Können sowohl, als das wirkliche Thun oder Lassen, zu einer nothwendigen und wesentlichen Eigenschaft der Willkühr machen: so folgt, daß wie das Können bei der Willkühr wesentlich nothwendig ist, also auch das Thun oder Lassen bei ihr wesentlich nothwendig seyn müsse, und daß demnach die Willkühr keine Willkühr mehr sei. Diese Widersprüche, worein man sich mit dem Begriffe der Willkühr verwickelt, man mag ihn betrachten wie man will, beweisen die Richtigkeit seiner Ableitung in der vorangeschikten Abhandlung, immer noch auffallender. Von der bemerkten Mannigfaltigkeit in den menschlichen Kraftäusserungen schloß man auf die Möglichkeit ganz entgegengesetzter Kraftäusserungen bei einem und eben demselben Menschen in einem und eben demselben Handlungsfalle; diese Möglichkeit, dieses Könnens, ward dem Ich des Menschen als Menschen, beigelegt, und eben dadurch zu einer absoluten unbedingten Möglichkeit, zu einem absoluten unbedingten Können, d. i. zu einem Können nach Belieben, zu einer bloßen Willkühr gemacht. Nun war also für dies Können nach Belieben, auch vollends ein eigener besonderer Name da, und unter diesem Namen (der Willkühr) erhob es sich vollends zu einer eigenen besonderen Kraft, zu et

nem eigenthümlichen Vermögen des Menschen. So bald man aber von dem Namenwesen dieser, bis zu einer wirklichen Kraft gesteigerten, bloßen Gedenkbarkeit mehrerer, *in abstracto* möglicher, Handlungsfälle, als von einer wirklichen Kraft, Gebrauch machen will, so zeigt sich die Nichtigkeit des ganzen Begriffes. Ein anderer Einwurf, den man mir auch hier wieder machen könnte, ist dieser, daß ich mich bei den bisherigen Untersuchungen der Freiheit, als eines Vermögens seine Handlungen ganz in seiner Gewalt zu haben, zu weit in das Gebiet des Intelligiblen gewagt habe; allein ich selbst behauptete sie ja nicht einmal; sondern ich führte bloß das, was andere von ihrer Möglichkeit behaupten, auf die allgemeinen Verstandesgesetze, die ich doch auch jenseits aller Zeitverhältnisse, in der Welt der Nomenen, nicht werde verläugnen dürfen, durch diese Prüfung zurück. Doch, ich gehe nun wieder zu Herrn Forbergs Schrift selbst über, welcher ist

b) zeigt, was man sich von den Bestimmungsgründen eines (solchen) freien Willens für einen Begriff zu machen habe? (Seite 24).

„Da alle Erfahrung an die Form der Zeit ge-

bunden ist, so werden wir in ihrem Gebiete auch nicht die mindeste Spuhr von Bestimmungsgründen antreffen können, deren wesentliches Merkmal darin besteht, daß sie mit dem, was durch sie bestimmt ist, durchaus in keiner Zeitfolge gedacht werden können. Alles, was sich über diese Bestimmungsgründe etwa sagen läßt, wird man also nirgends als im Gebiete bloßer Begriffe zu suchen haben (Seite 25).

„Ein Bestimmungsgrund des freien Willens soll als ein Etwas gedacht werden, woraus es sich begreifen läßt, warum sich derselbe gerade auf diese, und nicht vielmehr auf eine andere Weise zur Thätigkeit bestimmt. (ebendasselbst.)

„Dieses Etwas dürfen wir nur in der Intelligiblen Welt auffuchen, d. i. in einer Welt, deren Gegenstände weder den Sinnen noch der Einbildungskraft, sondern nur dem reinen Verstande zugänglich sind, und die eben darum weder im Raume noch in der Zeit vorgestellt werden können (Seite 26).

„Wollten wir den Bestimmungsgrund eines freien Willens in der Sinnenwelt auffuchen, so würden wir ihn in einer Welt auffuchen, wo die Bestimmungsgründe den Handlungen der Kräfte

te jederzeit vorhergehen, und folglich die Kräfte selbst aller Macht berauben, über ihre Handlungen zu disponiren, indem dasjenige, was eigentlich über ihre Handlungen disponirt (das Naturgesetz) immer in einer Sphäre liegt, wohin sich ihre Gewalt niemals erstreckt. (ebendasselbst.)

Im Reiche des Denkbaren finden wir hingegen zweierlei, was wir uns als Bestimmungsgrund eines freien Willens denken könnten; nämlich Handlungen des freien Willens selbst, und Handlungen solcher Kräfte, die von ihm verschieden sind. Lassen Sie uns einen Augenblick das letztere annehmen, und sehen, was wir bei dieser Annahme gewinnen würden. Unmöglich ist sie nicht; denn wir müssen wenigstens gestehen, daß wir nicht im Stande sind ihre Unmöglichkeit zu beweisen. Die Handlungsweise einer Kraft, die wirklich handelt, die aber demungeachtet 1) nirgends handelt, weil sie nicht im Raume, und 2) niemals handelt, weil sie nicht in der Zeit handeln kann, wie wir uns die freie Willenskraft denken müssen, ist uns ein, viel zu unerklärliches Geheimniß, als daß wir es wagen dürften, es schlechthin für unmöglich zu erklären, daß eine solche Kraft, unbeschadet

Ihrer Freiheit von fremden, ebenfalls intelligiblen, Kräften bestimmt werden könne. (Seite 27.) — (Hat man denn nöthig fremde Kräfte anzunehmen? Wohnt nicht im Menschen selbst eine einheimische, von der Natur verschiedene, Kraft?)

„Zwischen dem Begriffe der Freiheit, der nichts als Unabhängigkeit von Naturursachen fordert, und dem Begriffe des Bestimmtwerdens durch Kräfte, die keine Naturkräfte sind, findet wenigstens kein Widerspruch statt. Es könnte uns also zwar niemand verbieten, Einflüsse intelligibler Kräfte auf den freien Willen anzunehmen; aber wir würden doch auch mit dieser Annahme schlechterdings nichts gewinnen, und wie ferne wir sie nur darum machen könnten, um etwas mit ihr zu gewinnen, so würde sie in so ferne eine grundlose Annahme seyn. Das, was wir mit ihr gewinnen wollten, war, daß sie es uns begreiflich machen sollte, warum ein freier Wille gerade diesen, und keinen anderen, Gebrauch von seiner Freiheit macht. Allein dies macht sie uns auf keine Weise begreiflich; denn wie der Einfluß einer fremden Kraft, etwa der Gottheit, den Grund enthalten könne, daß ein freies Wesen diese, und keine andere, freie Entschliessung faßt, dies

ist uns selbst vollkommen unbegreiflich (Seite 27, 28).

„Es bleibt uns also wenigstens nichts begreifliches übrig, was wir uns als Bestimmungsgrund des freien Willens denken könnten, als Handlungen des freien Willens selbst. (ebendasselbst.) — (Die eigenen, inneren, von der Natur verschiedenen, Vernunftgesetze des Menschen wären also, als Bestimmungsgründe seines freien Willens gedacht, nicht einmal etwas begreifliches?) —

„Man kann sich von einer freien Willenshandlung keinen anderen Begriff machen, als daß sie eine Handlung sei, wodurch das Subjekt sich selbst zur Hervorbringung von Gegenständen bestimmt. — (also eine Handlung des Ichs, eine Handlung der Willkühr?)

„Nun kann sich das Subjekt entweder zur Hervorbringung einzelner Gegenstände, oder zur Hervorbringung einer ganzen Gattung von Gegenständen bestimmen. Wiefern aber durch das Daseyn der Gattung zugleich auch das Daseyn des Einzelnen gesetzt wird, in so fern enthält die Selbstbestimmung des Subjekts zur Hervorbringung

einer ganzen Gattung von Gegenständen, zugleich auch den Grund, warum es sich zur Hervorbringung der einzelnen Gegenstände bestimmt, welche unter jener Gattung enthalten sind (Seite 29).

„Nun lassen Sie uns diejenige freie Willensäußerung, wodurch sich das Subjekt zur Hervorbringung einzelner Gegenstände bestimmt, eine Entscheidung: diejenige aber, durch welche es sich zur Hervorbringung einer ganzen Gattung von Gegenständen bestimmt, eine Maxime nennen, und Sie werden mir zugeben müssen, daß wir in dem Begriffe einer Maxime den Begriff einer Willenshandlung gefunden haben, welche, ihrer Natur nach, den Grund anderer Willenshandlungen, nämlich der Entschliessungen, in sich fasset (Seite 29, 30).

Prüfung.

Der Verfasser schließt so:

In so ferne das Besondere schon unter dem Allgemeinen enthalten ist, so enthält eine Bestimmung zur Hervorbringung des Allgemeinen auch schon die Bestimmung zur Hervorbringung des Besonderen, d. i. mit anderen Worten:

Der zureichende Grund, um das Allgemeine (die Maxime) setzen zu können, enthält auch

den zureichenden Grund, um das Besondere (die Handlung) setzen zu können.

Was uns aber der Verfasser eigentlich hätte zeigen sollen, besteht darin:

Wie wir uns eine *Maxime* als beliebig und doch als vereinbar mit dem *Satze* des zureichenden Grundes, gedenken sollen; denn daß die *Setzung* des Allgemeinen auch schon den zureichenden Grund zur *Setzung* des Besonderen mit sich bringe, oder vielmehr, daß mit und in dem Allgemeinen auch schon das Besondere nothwendig gesetzt werde, dies beweist uns nichts für den zureichenden Grund, den wir gerne vom Allgemeinen, und doch beliebigen, d. i. von der *Maxime* selbst, und ihrem zwar beliebigen, aber doch zureichend begründeten, folglich zugleich zufälligen und doch auch zugleich nothwendigen, *Daseyn* gehabt hätten.

Zwar antwortet der Verfasser:

Das *Daseyn* der *Maxime* ist zufällig, in so ferne die höhere *Maxime*, aus der sie abstiehet, hätte können vermieden werden; und eben dieses *Daseyn* derselbigen *Maxime* ist doch auch zugleich nothwendig, in so ferne es, nach *Setzung* der höheren *Maxime*, als das, unter dem Allgemeinen nothwendig enthaltene, Besondere unvermeidlich war.

Allein entweder hat das Allgemeine nun doch zuletzt auch einen zureichenden (ich sage nicht letzten und nicht obersten, sondern bloß zureichenden Grund) oder es hat keinen. Hat es einen zureichenden Grund, so fällt eo ipso auch seine Zufälligkeit, folglich die mögliche Vermeidlichkeit aller, unter ihm stehenden, Maximen sowohl als Handlungen hinweg: hat das Allgemeine überall keinen zureichenden Grund, so wird ja in Absicht auf das Allgemeine der Satz des zureichenden Grundes doch aufgehoben. *)

Wird der Satz des zureichenden Grundes in Absicht auf das Allgemeine aufgehoben, so wird er gerade da aufgehoben, wo, nach des Verfassers eigenem Urtheile (Seite 41) auch schon im gemeinen Leben alle Zurechnung hinfällt, bei der obersten Maxime, bei der Gesinnung, dem Charakter, der Denkungsart eines Menschen.

Wird der Satz des zureichenden Grundes bei

*) Dies sahe der Verfasser wohl ein, denn wie hätte er sonst (Seite 33) sagen können: „der Satz des zureichenden Grundes befehle uns zwar, zureichende Gründe zu suchen, aber er befehle uns nicht, sie zu finden.“ — Jedoch kann er uns nicht befehlen, ihn selbst irgendwo gar nicht hinzudenken, wenn er (Seite 11) seine Herrschaft über das ganze Gebiete des Denkbaren nicht weniger ausdehnt, als der Satz des Widerspruchs.

der Gefinnung eines Menschen aufgehoben, so fällt die, dem Indifferentismus vorgeworfene, gänzliche Grundlosigkeit einer Handlungsweise, anstatt nur einzelne Handlungsfälle zu treffen, nun vollends auf das ganze System menschlicher Handlungen zurück, und es wird aus Uebel ärger.

Sezzung und Nichtsezzung eines zureichenden Grundes sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt; folglich giebt es keinen Mittelweg dazwischen. Zwar hilft sich der Verfasser dadurch, daß er (Seite 40, 41) sagt: „nach der Ursache der Gefinnung so wie nach der Ursache der obersten Maxime eines Menschen, kann man zwar fragen: aber der gemeine Verstand bescheidet sich im ersteren, so wie der philosophische im letzteren Falle, daß die Frage gänzlich unbeantwortlich sei.“ — Allein hier hat der Verfasser offenbar zwei Fragen in einander verwickelt. Nach der Ursache eines Dinges fragen, kann entweder so viel bedeuten, als wissen wollen,

- a) welches ist die Ursache davon? — oder aber wissen wollen,
- b) hat das Ding auch eine zureichende Ursache?

Bei num. a nun bescheidet sich zwar der gemeine Verstand oft in Absicht auf die Gefinnung des Menschen, oder er hält die Frage a, welches die Ursache von der Gefinnung eines Mens

ſchen ſey, in vielen Fällen für unbeantwortlich. Bei num. b hingegen beſcheidet er ſich niemals; denn er hält die Frage b, angewandt auf die Geſinnung des Menſchen, nicht nur für beantwortlich, ſondern hält ihre Bejahung ſo gar für nothwendig, hält es für nothwendig, daß auch dieſes Ding, welches er Geſinnung des Menſchen nennt, eine zureichende Urſache haben müſſe. Dem philoſophirenden Verſtande geht es dieſfalls wie dem gemeinen; auch er kann ſich ſo wenig als dieſer ſo weit beſcheiden, daß er die Frage b, ob denn die Geſinnung (oberſte Maxime) des Menſchen auch noch einen zureichenden Grund habe, für unbeantwortlich hielte; da ja, nach des Verfaſſers eigenen Worten (Seite II) der Satz des zureichenden Grundes ſeine Herrſchaft über alles Denkbare ausdehnt, und folglich dieſer Satz auch auf Maximen (ſie heißen höhere oder mehrere Maximen) angewandt werden muß.

Durch den, in der That blendenden, Ausdruck einer oberſten Maxime, womit Herr Forberg die Geſinnung des Menſchen bezeichnet, wird man leicht überredet, ſich nun in der Lehre von der Freiheit wenigſtens um einen Schritt weiter gebracht, und die Schwierigkeiten von den einzelnen Handlungen hinweg, doch weiter hinaus und auf ihre oberſten Bedingungen geſhoben zu glauben. Allein was iſt oberſte Maxime in dem Sinne

des Verfassers? Nichts als der höchste Gattungsbegriff für alle Arten von Entschliessungen eines Menschen. Trifft aber Unerklärbarkeit, sie sei von welcher Art sie wolle, schon den höchsten Gattungsbegriff, so trifft sie implicite auch schon die ganze Sphäre niedrigerer Begriffe, die unter ihm stehen; und so wie wir uns demnach keine Gattung denken können, ohne zugleich auch an gewisse inferiora zu denken, eben so bringt eine Unerklärbarkeit, die dem Gattungsbegriffe anhangt, zugleich auch schon eben die Unerklärbarkeit für seine inferiora mit sich. Bei Naturgegenständen hat nun dies freilich nicht so viel auf sich, weil da der Ursprung des Einzelnen, unabhängig vom Ursprunge der ganzen Gattung, durch die Erfahrung gegeben wird. Aber im Reiche bloßer Begriffe fällt alle Dunkelheit, welche den obersten Begriff umhüllt, gleich stark auch auf die niedrerern: weiß ich z. B. über einen Geist an sich, als bloßen Begriff, nichts bestimmtes auszusagen, so weiß ich auch eo ipso eben so wenig bestimmtes von einem einzelnen Geiste, wenn ich mir bei diesem letzteren nicht eine *μεταβασις εἰς ἄλλο γένος*, — Eingriffe in das Gebiet der Erfahrung — erlauben will.

B) Herrn Forberg's Beweis, daß durch die Kantische Freiheitslehre 2) kein gesetzesloses Vermögen zu handeln eingeführt werde (Seite 46).

Herr Forberg zeigt zu dem Ende wieder a) daß es Gesetze selbst des freien Willens gebe, b) was man sich von diesen Gesetzen eines freien Willens für einen Begriff zu machen habe.

2) „Der Kantische freie Wille ist kein gesetzloses Vermögen zu handeln; denn a) es giebt Gesetze selbst des freien Willens.

„Sie wollen beweisen, (heißt es Seite 47 gegen Hrn. Kreuzer,) daß die Kantische Philosophie die Gesetzlosigkeit des freien Willens, wo nicht mit ausdrücklichen Worten, doch in der Sache selbst behauptet, und diesen Beweis glauben Sie dadurch führen zu können, daß Sie sich auf diejenige Stellen der Kantischen Schriften berufen, in welchen nicht bloß die sittlichen, sondern auch die unsittlichen Handlungen für wirkliche Aeußerungen der Freiheit erklärt werden.

„Sie gestehen selbst, daß Sie sich ein Vermögen, eben so gut sittlich als unsittlich zu handeln, oder, welches eines ist, ein Vermögen, kontradiktorisch entgegengesetzte Wirkungen hervorzubringen, nicht ohne Widerspruch denken können, und daß Sie unermügend seien, in einer solchen Freiheit, die im Grunde nichts anders, als der Zufall selbst ist, die allergeringste Gesetzmäßigkeit zu erkennen.

„Es ist Ihrem Scharfsinne nicht entgangen, daß die zurechnenden Urtheile, die von unserem mora-

lischen Bewußtseyn unzertrennlich sind, gleichwohl unter keiner anderen Voraussetzung gerechtfertiget werden können, als unter der Voraussetzung einer Freiheit, die eben so gut sittlich als unsittlich zu handeln vermag. Allein eben dieß ist Ihnen der vollgültigste Beweis, daß das grosse Problem der Freiheit auch selbst durch die Kantische Philosophie noch nicht aufgelöst, sondern höchstens etwa seiner Auslösung näher gebracht worden sei (Seite 48).

„Um Sie von dem Gegentheile zu überzeugen, bleibt mir, da die Gültigkeit der zurechnenden Urtheile so sehr über allen Zweifel erhaben ist, daß, wenn einer daran zu zweifeln vorgiebt, er uns doch nicht einmal beweisen kann, daß es ihm Ernst damit sei, nichts andres übrig, als den Beweis zu führen

daß ein Vermögen, eben so gut sittlich als unsittlich zu handeln, allerdings ein gesetzmäßiges Vermögen, und folglich vom bloßen Zufalle noch immer unterschieden seyn könne.

„Wenn Sie sich den Zufall als ein Etwas denken wollen, so müssen Sie sich entschließen, eine Kraft zu denken, deren Handlungen in keiner Rücksicht als nothwendig gedacht werden können, eine Kraft, die schlechterdings an kein Ge-

sey gebunden ist, welches ihre Handlungsweise auf eine unveränderliche und gleichförmige Art bestimmte.

„Es ist kein Zweifel, daß dieser Gedanke einen Widerspruch in sich schließt, indem eben die Gleichförmigkeit der Handlungsweise das Einzige ist, was uns berechtigt, von dem Begriffe einer Kraft Gebrauch zu machen. — Eine Kraft, die völlig ungleichförmige Wirkungen hervorzubringen vermöchte, wie z. B. eine Zeugungskraft, mit deren Wirkungen wir in Gefahr wären, die Wirkungen der Denkkraft zu verwechseln, wäre doch wohl der vollkommenste Widerspruch, der Ihnen je vor die Augen gekommen? (Seite 50.) — (Ist denn aber ein Vermögen, eben so wohl sittlich als unsittlich zu handeln, keine Kraft, völlig ungleichförmige Wirkungen hervorzubringen, heißt sittlich sowohl als unsittlich handeln gleichförmig handeln, ist also ein Vermögen eben sowohl sittlich als unsittlich zu handeln, nicht, nach des Verfassers eigener Erklärung vom Zufall, der vollkommenste Widerspruch, der einem je vor die Augen gekommen?)

„Was soll nun aber eine freie Kraft seyn? Soll sie nicht eines seyn mit dem Zufall, so wird man

sich dieselbe als ein Prinzip gleichförmiger Wirkungen denken müssen (Seite 51).

„Da sich keine Kraft ohne Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise denken läßt, so läßt sich eben darum auch keine Kraft denken, die nicht an Gesetze gebunden wäre; denn unter Gesetzen verstehen wir niemals etwas anderes, als Sätze, die die gleichförmige Handlungsweise der Kräfte bestimmen (Seite 52).

„Freie Kräfte werden also, bei aller ihrer Freiheit, gleichwohl an Gesetze gebunden seyn müssen, die ihre Handlungsweise auf eine gleichförmige Art bestimmen; denn unmöglich kann ihre Freiheit so weit gehen, daß sie selbst verlangen dürfen, anders, als nach den Gesetzen unseres Denkens, gedacht zu werden. (ebendasselbst.)

„Es giebt also Gesetze selbst des freien Willens; aber

b) was werden wir uns von den Gesetzen, denen selbst freie Kräfte unterworfen seyn müssen, für einen Begriff zu machen haben? (Seite 52).

„Ohne Zweifel einen solchen, der sich einestheils aa) mit der Eigenthümlichkeit eines Gesetzes, und andernteils bb) mit der Eigenthümlichkeit derjenigen Kräfte, denen das Gesetz vorgeschrieben wird, verträgt.

„Lassen Sie uns beide Eigenthümlichkeiten einige Augenblicke in Erwägung ziehen! (Seite 53.)

aa) Eigenthümlichkeit eines Gesetzes.

„So bald wir den Versuch machen, uns das Gesetz irgend einer Kraft zu denken, so fällt uns sogleich das Merkmal der Nothwendigkeit in die Augen, mit welcher das Gesetz der Kraft gebietet. Das Gesetz schreibt der Kraft die Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise, mithin dasjenige vor, ohne welches sie aufhören müßte, den Namen einer Kraft noch ferner zu verdienen. So unmöglich es daher ist, daß eine Kraft darauf Verzicht thue, eine Kraft zu seyn, eben so unmöglich ist es auch, daß eine Kraft sich von dem Gesetze entbinde, welches ihr jene Gleichförmigkeit vorschreibt. (ebendasselbst.)

bb) Eigenthümlichkeit der Gesetze freier Kräfte.

„Wenn es daher freie Kräfte giebt, so werden wir uns von den Gesetzen, welchen sie unterworfen sind, keinen andern Begriff machen dürfen, als α) einen solchen, worinn die Nothwendigkeit, womit sie den freien Kräften Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise vorschreiben, ein wesentliches Merkmal ist. β) Ein, nicht weniger wesentliches, Merkmal aber derjenigen Gesetze, welche freien Kräften zu gebieten sã

hig seyn sollen, muß dieses seyn, daß sie durch die Nothwendigkeit, mit welcher sie die gleichförmige Handlungsweise jener Kräfte bestimmen, dennoch die Freiheit derselben nicht aufheben. (Seite 54.)

„Um diesen, wie es scheint, räthselhaften Begriff eines Gesetzes, (das zugleich nothwendig, und doch auch nicht nothwendig, oder vermeidlich = nothwendig gebietet, man vergleiche Seite 62) zu finden, erlauben Sie mir den entgegengesetzten Begriff derjenigen Gesetze, welche die Freiheit der ihnen unterworfenen, Kräfte schlechterdings aufheben, etwas näher zu beleuchten. Es ist dies der Begriff der Naturgesetze.

„Naturgesetze gebieten Naturkräften; aber sie gebieten ihnen nur unter der Bedingung, daß eine Ursache vorhergegangen ist, die die Thätigkeit dieser Kräfte in Bewegung setzte, und dieser Umstand ist es allein, der es erwieslich unmöglich macht, daß eine Kraft, wiesfern sie unter Naturgesetzen steht, zugleich auch eine freie Kraft seyn könnte.

„Man darf nur den Begriff einer Naturkraft zergliedern, um sich zu überzeugen, daß sich keine Naturkraft denken lasse, die an andere Gesetze gebunden wäre als an solche, die ihr unter der, eben erwähnten, Bedingung gebieten. Natur

Kräfte nennen wir diejenigen Kräfte, deren Daseyn und Beschaffenheit wir aus den Veränderungen erkennen, welche sich im Gebiete der Erfahrung ereignen. In diesen Veränderungen muß sich eine Gleichförmigkeit offenbaren, wenn wir berechtigt seyn sollen, sie für etwas mehr, als für ein Spiel des bloßen Zufalles auszugeben, und sie für Aeussierungen einer Kraft zu erklären. Jede Naturkraft ist daher an ein Gesetz gebunden, welches ihr die Gleichförmigkeit der Veränderungen, die sie durch ihre Thätigkeit hervorzubringen hat, vorschreibt. Da es aber jederzeit eine Veränderung, mithin etwas Entstandenes, ist was eine Naturkraft hervorbringt: so kann die Kraft selbst unmöglich immer in Thätigkeit gewesen seyn, weil sonst ihre Wirkung auch immer hätte vorhanden seyn müssen, und folglich nicht erst irgend einmal hätte entstehen können. Es läßt sich daher keine Naturkraft denken, deren Thätigkeit nicht selbst erst irgend einmal hätte entstehen müssen, oder, welches eben so viel heißt, deren Thätigkeit nicht eben sowohl als ihre Wirkung eine Veränderung wäre. Kann aber eine Naturkraft auf keine andere Weise thätig seyn, als so, daß ihre Thätigkeit immer erst irgend einmal entsteht, so ist nichts gewisser, als daß sich keine Thätigkeit einer Naturkraft denken läßt, die nicht durch

eine vorhergehende Ursache nothwendig bestimmt wäre. Denn wir sind unvermögend uns etwas Entstandenes zu denken, ohne vorauszusetzen, daß ihm sein Platz in der Zeit durch etwas vorhergehendes auf eine nothwendige und unveränderliche Weise angewiesen wäre. Wenn nun aber ein Naturgesetz nichts anderes ist, als ein Satz, der die gleichförmige Handlungsweise einer Naturkraft ausdrückt, die Handlungsweise einer Naturkraft aber das Eigenthümliche an sich trägt, daß sie immer auf eine vorhergehende Ursache zurückweist, die die Thätigkeit der Kraft erst in Bewegung setzen muß: so ist es, dünkt mich, einleuchtend, daß Naturgesetze den Naturkräften niemals gewisse Handlungsweisen unbedingt gebieten können, sondern daß sie sich begnügen müssen, sie denselben nur unter der Bedingung vorzuschreiben, daß gewisse Ursachen vorhergegangen sind, die die Kräfte selbst erst zur Thätigkeit bestimmen mußten (Seite 58).

„Wenn es gewiß ist, wie es denn ungezweifelt gewiß ist, daß keine Naturkraft wirken kann, ohne durch eine vorhergehende Ursache zur Wirksamkeit bestimmt zu seyn, so ist es eben so gewiß daß die Wirksamkeit der Naturkräfte niemals frei ist.

Sollte sie frei seyn, so müßten es diese Kräfte in ihrer Gewalt haben, ihre Wirksamkeit eben

so gut zu äuffern als nicht zu äuffern. Allein dies haben sie augenscheinlich nicht in ihrer Gewalt, da die bestimmenden Ursachen ihrer Wirksamkeit immer in dem Gebiete der Vergangenheit liegen, wohin sich ihre Macht niemals erstreckt. Denn sollte sich ihre Macht bis dahin erstrecken, so müßte es kein Widerspruch seyn, wie es doch unläugbar einer ist, das Geschehene ungeschehen, oder das Nichtgeschehene geschehen zu machen. Naturkräfte mögen also thätig oder unthätig seyn, so sind sie in beiden Fällen niemals frei (Seite 61).

„Wir wollen nun eine Kraft setzen, die keine Naturkraft ist, deren Handlungen folglich nicht als Veränderungen, die in der Zeit entstehen, gedacht werden dürfen, eine Kraft, die wir im Gegensatz der Naturkräfte eine intelligible Kraft nennen wollen, — und mich dünkt, wir haben in dem Begriffe des Gesetzes, dem eine solche Kraft unterworfen seyn muß, den Begriff eines Gesetzes gefunden, dem eine freie Kraft unterworfen seyn kann. Es ist dies der Begriff

eines unbedingten Gesetzes, d. i. eines Gesetzes, welches zwar die Vorschrift einer gleichförmigen Handlungsweise enthält, welches aber dabel keine Rücksicht nimmt auf vor-

hergegangene Ursachen, die die Thätigkeit der Kraft erst in Bewegung setzen müßten.

In dem Begriffe eines solchen Gesetzes, welcher eigentlich nichts weiter, als das Gegentheil vom Naturgesetze ausdrückt, finden sich die beiden Merkmale vereinigt, von denen wir schon im voraus erkannten, daß sie sich in dem Begriffe eines Gesetzes freier Kräfte vereinigt finden müßten. Es findet sich

- 1) das Merkmal der Nothwendigkeit darin, ohne welches sich überhaupt kein Gesetz irgend einer Kraft denken läßt.
- 2) Steht diese Nothwendigkeit mit der Freiheit wenigstens in keinem erweislichen Widerspruche.

Der Umstand, daß Naturgesetze nur unter Voraussetzung einer vorhergegangenen, mithin unwiderstehlichen, Bedingung geboten, war es allein, der die Naturkräfte aller Freiheit beraubte. Denken wir uns also ein Gesetz, welches nicht unter Voraussetzung einer solchen unwiderstehlichen Bedingung gebietet, so denken wir uns ein Gesetz, welches den, ihm unterworfenen, Kräften, die freilich keine physische, sondern nur intelligible seyn können, zwar unbedingt, aber eben darum auch nicht unwiderstehlich gebietet, und welches ihnen folglich vollkom-

mene Freiheit läßt, auch das Gegentheil von dem zu thun, was es ihnen vorschreibt. Seite 66. folg. (Wie reimt sich doch dies mit dem, was der Verfasser Seite 14 ausdrücklich sagt: Ich wenigstens, heißt es dort, vermag mir keinen unzureichenderen Grund zu denken, als den, der das, was nicht gesetzt wird, völlig eben so gut begründet, als sein Gegentheil, was gesetzt wird; — folglich in der That nichts unzureichenderes, als

ein Gesetz, das den, ihm unterworfenen, Kräften zwar unbedingt, aber eben darum auch nicht unwiderstehlich gebietet, und welches ihnen folglich vollkommene Freiheit läßt, auch das Gegentheil von dem zu thun, was es ihnen vorschreibt.

Wir dürfen unsern Gegner, fährt der Verfasser fort, getrost auffordern, uns zu sagen, welcher Grund denn wirklich unzureichend sei, wenn dieser zureichend ist? — und wir können uns einstellweilen im Vertrauen versichern, daß er uns die Antwort schuldig bleiben wird. (Läßt sich dies alles nicht wörtlich auf

den Verfasser selbst anwenden?) Noch auffallender wird der Widerspruch, wenn man Seite 17 vergleicht. Hier heißt es: und was sollte ihr (der Freiheit) auch sonst entgegenstehen? Etwa die Nothwendigkeit, mit welcher in dem Begriffe (schon in dem Begriffe) eines Bestimmungsgrundes das Daseyn des Begründeten gedacht wird? Allein diese Nothwendigkeit ist nur dem Begründeten unüberwindlich (und igt macht er sie vermeidlich: denn ein Gesetz ist doch wohl, auch auffer der Zeit gedacht, ein gewisser Grund, und die, dem Gesetze unterworfenen, Kräfte, sie seien immerhin bloß intelligible Kräfte, sind doch wohl das, durch das Gesetz Begründete. Nach Seite 14 sollten also diese intelligiblen Kräfte, als das Begründete, mit einer unüberwindlichen Nothwendigkeit an das Gesetz, als ihren Grund, gebunden seyn, und igt, Seite 66, 74 u. s. w. wird die Nothwendigkeit, womit ein gewisses Begründetes (eine intelligible Kraft) an seinen Grund (an das Gesetz) gebunden ist, zur vermeidlichen Nothwendigkeit gemacht, vergl. S. 18, 20 + 23). — Bis hieher mußte ich dem Verfasser nachgehen, eh ich zu einer vollständigeren Prüfung des zweiten Hauptstücks seiner Schrift fortschreiten konnte.)

V r ü f u n g.

Herr Forberg sucht zu bewelsen, daß durch den Kantischen freien Willen kein gesetzloses Vermögen zu handeln eingeführt werde.

Er giebt zu 1) daß, was eine Kraft seyn soll, unter bestimmten Gesetzen stehen müsse; (sonst wäre es keine Kraft, sondern Zufall,) und zwar 2) unter Gesetzen, welche der Kraft eine gewisse Gleichförmigkeit in ihren Wirkungen nothwendig machen; (sonst wären es keine Gesetze.)

Allein bei einer freien Kraft kommt noch dieß hinzu, daß die Nothwendigkeit, mit welcher sie die Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen betreibt, dennoch die Freiheit derselben nicht aufheben darf.

Diese Freiheit aber, meynt der Verf., wird ungeachtet aller Nothwendigkeit, in der That nicht aufgehoben, wenn das Gesetz, unter welchem die freie Kraft steht, aus allen Zeitverhältnissen, folglich auch aus aller Abhängigkeit von vorangehenden Ursachen herausgehoben, und ganz rein als unbedingter alleiniger Selbstgrund seiner Wirkungen betrachtet wird, d. i. wenn es ein unbedingt gebietendes Gesetz ist, unter welchem die freie Kraft steht.

In diesem Falle kann eben dasselbe, an sich nothwendige, Gesetz dennoch auch nicht nothwendig, oder, wieß der Verfasser nennt, vermeidlich, nothwendig seyn, also gar wohl den zurech-

Wenden Grund von Kontradiktorisch & entgegengesetzten Wirkungen enthalten.

Herrn Forbergs Schluß ist dieser :

Was ein an sich, und als Gesetz, nothwendig gebietendes Gesetz ist, das gebietet zwar, als Gesetz, allerdings nothwendig, aber eben dies Gesetz gebietet doch dabei auch nicht nothwendig oder vermeidlich & nothwendig, in so ferne es allen Zeitverhältnissen entrückt, dadurch von allen vorangehenden Ursachen unabhängig, und zum unbedingten Gesetze, zum unbedingten alleinigen Selbstgrunde aller seiner Wirkungen, gemacht wird; das Gesetz einer freien Kraft ist ein an sich, und als Gesetz, nothwendig gebietendes Gesetz; folglich gebietet es zwar als Gesetz allerdings nothwendig, aber eben dies Gesetz gebietet doch dabei auch nicht nothwendig oder vermeidlich & nothwendig, in so ferne es allen Zeitverhältnissen entrückt, dadurch von allen vorangehenden Ursachen unabhängig, und zum unbedingten Gesetze, zum unbedingten alleinigen Selbstgrunde aller seiner Wirkungen, gemacht wird.

Ich schliesse dagegen aus einem Mittelbegriffe, den mir der Verfasser selbst in der ersten Hälfte seiner Schrift Seite 17 darzu hergibt, folgendermaßen :

Wenn es schon der Begriff eines Grundes mit sich bringt, daß das Begründete mit unüberwindlicher Nothwendigkeit an ihn, als Grund, gebunden seyn muß, so bringt es auch schon der Begriff eines Gesetzes mit sich, daß die, durch dasselbe begründeten, Wirkungen mit unüberwindlicher Nothwendigkeit an dies Gesetz gebunden seyn müssen: nun aber bringt es schon der Begriff eines Grundes mit sich, daß das Begründete mit unüberwindlicher Nothwendigkeit an ihn, als Grund, gebunden seyn muß (Seite 17); folglich bringt es auch schon der Begriff eines Gesetzes mit sich, daß die, durch dasselbe begründeten, Wirkungen mit unüberwindlicher Nothwendigkeit an dies Gesetz gebunden seyn müssen.

In diesem Schlusse subsumirte ich bloß den Begriff eines Gesetzes unter den Begriff des Grundes, wogegen sich hoffentlich nichts wird einwenden lassen, und nachdem ich dies gethan, legte ich dem Begriffe eines Gesetzes auch eben dasselbe Prädikat bei, welches der Verfasser selbst, Seite 17 u. s. w., dem Begriffe des Grundes beigelegt hatte.

Aber ich schlesse nun weiter:

Wenn es schon der Begriff eines Gesetzes mit sich bringt, daß die, durch dasselbe begründeten, Wirkungen mit unüberwindlicher Nothwendigkeit

an dies Gesetz gebunden seyn müssen, so kann ein und eben dasselbe Gesetz unmdglich kontradiktorisch, entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen: nun aber bringt es schon der Begriff eines Gesetzes mit sich, daß die, durch dasselbe begründeten Wirkungen mit unüberwindlicher Nothwendigkeit an dies Gesetz gebunden seyn müssen: folglich kann ein und eben dasselbe Gesetz unmdglich kontradiktorisch, entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen.

Ueberhaupt muß man sich nicht nur aus den Verhältnissen der Zeit hinausdenken, sondern seinen ganzen Begriff von einem Grunde, als Grund aufgeben, wenn man die Sezbarkeit sowohl als die Nichtsezbarkeit einer Sache aus einem und eben demselben Grunde ableiten will; denn indem man durch denselben Grund eine Sache setzt und auch nicht setzt, so stößt man seinen eigenen Begriff von einem Grunde um. Ob ein solcher Grund nun noch von vorangegangenen Ursachen in der Zeit abhängig oder unabhängig gemacht wird, dies thut eigentlich gar nichts zur Sache; nur fällt in letzterem Falle der Widerspruch noch deutlicher in die Augen; denn was ich von allen anderen Ursachen unabhängig mache, das mache ich eben dadurch zum alleinigen vollgültigen Selbstgrunde aller seiner Wirkungen, und von dem, was alleiniger, vollgültiger Selbstgrund aller seiner Wirkungen seyn

folll, wird es mir nur um so schwerer zu begreifen, daß es, als dieser vollgültige Selbstgrund alles dessen was es ist und was es wirkt, dennoch eben sowohl die Sezbarkeit als auch Nichtsezbarkeit seiner Wirkungen mit sich bringen soll.

An den Widerspruch, welcher jedem uneingekommenen in dem Begriffe einer vermeidlichen Nothwendigkeit von selbst auffallen muß, habe ich gar nicht erinnert. Die Aufnahme dieser, vorher unbekanntes, Art der Nothwendigkeit in die Reihe denkbarer Begriffe sucht man dadurch zu rechtfertigen, daß man sich auf das Sollen des moralischen Gesetzes, als auf eine, in unserm Bewußtseyn gegebene, Thatsache beruft (Seite 73), und dies Sollen alsdann durch eine vermeidliche Nothwendigkeit auslegt. Allein was es mit dieser Thatsache für eine Bewandniß habe, daß sie, die uns allein für eine vermeidliche Nothwendigkeit bürgen soll, selbst auf einer unvermeidlichen Täuschung beruhe, ist in der vorstehenden Abhandlung gezeigt worden. Der Begriff des Sollens, wie man ihn im gemeinen Leben immer verstand, und ist auch in der Philosophie versteht, war von jeher bloße Folge des, auf einer Täuschung beruhenden, Begriffes von einem Können wie man will, von einem willkührlichen Können, von einer unbedingten Macht über das pro und contra. Es ließ sich nicht wohl sagen: du sollst: ohne schon vorauszusetzen, man könne, und mit dem unbedingten Können fällt also auch ein unbedingtes Sollen. Ist es nicht überdies ein völliger Cirkel im Beweisen, wenn man sich bei der Behauptung einer willkührlichen Freiheit auf das Sollen, und bei dem Sollen auf seine Behauptung von einer willkührlichen Freiheit beruft? Wir wären also willkührlich frei, weil wir sollen, und wir

sollen, weil wir willkürlich frei sind; man schreibt unserm Gemüthe eine gewisse Eigenschaft zu wegen einer gewissen Wirkung, und diese Wirkung schreibt man ihm bloß wieder zu wegen jener Eigenschaft. Zwar wird man antworten: nicht weniger als wegen jener Eigenschaft, sondern als ausgemachte Thatsache schreibt man unserm Gemüthe die Wirkung des Solens zu; allein in welchem Sinne nimmt man diese Thatsache? Sie ist doch gewiß mehr als eines Sinnes fähig; — in keinem andern, als in dem, welchen man ihr bereits durch die Voraussetzung einer willkürlichen Freiheit vorgeschrieben hat, und also dreht man sich wirklich in einem Eirkel.

Doch dem möchte nun auch seyn wie ihm wollte, wenn sich nur die Voraussetzung selbst nicht, nach unsern bisherigen Untersuchungen, in Widersprüche auflöste. Ich schliesse mit einer kurzen Zusammenstellung aller Hauptgedanken der Forbergischen Schrift in ihrer Verbindung unter einander:

Der Wille bringt selbstbeliebig Maximen hervor, deren zureichender Grund immer wieder in höhern Maximen liegt, aber deren letzter Grund unergründlich ist, d. i. wobei man den zureichenden Grund zur allerobersten Maxime gar nicht mehr finden kann.

Aus Maximen gehen Entschliessungen hervor, die zwar, in so ferne sie ihren zureichenden Grund in Maximen haben, unvermeidlich und nothwendig sind; in so ferne aber das Zeitverhältniß zwischen ihnen und den Maximen aufgehoben wird, und also die Maximen ihnen nicht voraangehen, durch die mögliche Vermeldung ihres

Grundes (der Maximen) selbst auch vermeidlich werden, folglich ganz in unserer Gewalt stehen.

Das Gesetz, welches sich der Wille vorschreibt, ist nothwendig, (sonst wäre es kein Gesetz).

Aber weil auch hier das Zeitverhältniß aufgehoben wird, so hängt dies Gesetz von keinen vorhergehenden Ursachen ab; sondern gebietet ohne vorangegangene Bedingungen, folglich unbedingt.

In so ferne es ohne vorangegangene Bedingungen, gebietet, ist die Nothwendigkeit, womit es gebietet, eine vermeidliche Nothwendigkeit (ein bloßes Sollen, kein Müssen).

Diese Vermeidlichkeit dessen, was das Gesetz gleichwohl gebietet, beruht demnach bloß darauf, weil es von allen vorangegangenen Ursachen unabhängig, der alleinige Selbstgrund seiner Wirkungen ist.

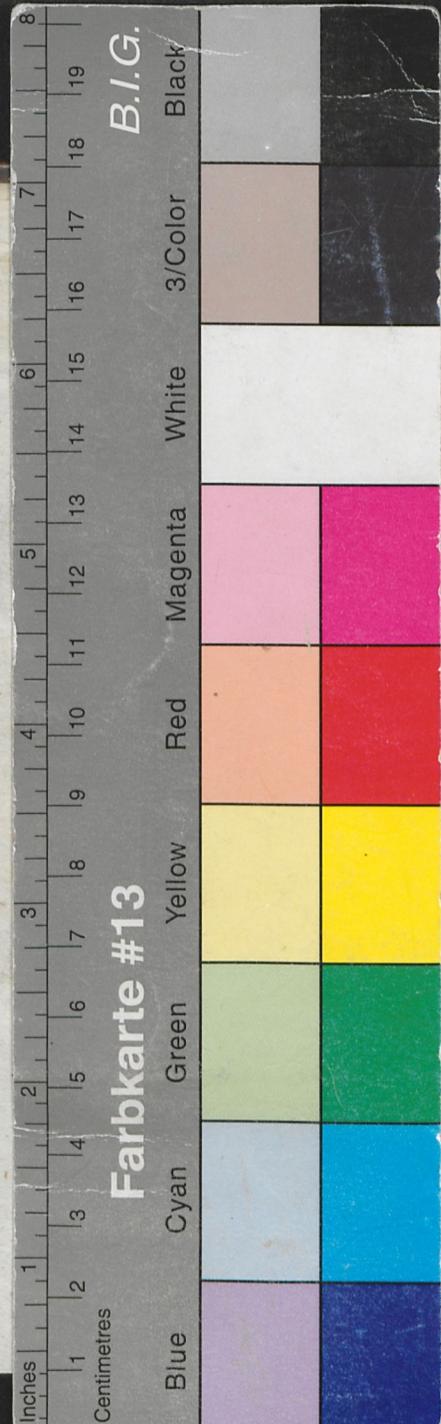
Nun aber heißt Vermeidlichkeit dessen, was ein Gesetz gleichwohl gebietet, nichts anders als Vermeidlichkeit des Begründeten, auch wenn der Grund (es sei in oder außer der Zeit) gesetzt wird; und da der Verfasser oben in der Beurtheilung der Bestimmungsgründe (Seite 17 u. s. w.) dies, daß, mit Sezzung des Grundes, das Begründete dennoch vermeidlich sei, als etwas schlechterdings ungedenkbares verwirft: so widerspricht er sich hier selbst; denn er nimmt an was er vorher für ungedenkbar erklärt hatte, er löset selbst das unauf löbliche Band auf, wodurch Ursache und Wirkung zusammengehalten werden, und gegen dessen Auflösung er so feierlich protestirt (Seite 20).

Fc 937.

8

8

101



Ursprung
des Begriffes
von der
Willensfreiheit.

Der, dabet unvermeidliche, dialektische Schein
word aufgedekt, und die Forbergerische Schrift
über die Gründe und Gesezze freier Handlungs-
gen geprüft.

von
C. G. Bardili.

Stuttgart,
bet Erhard und Löffelund,
1796.

