

Studies in German Idealism

Volume 9

George di Giovanni  
*Editor*

# Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment



Springer

KARL LEONHARD REINHOLD  
AND THE ENLIGHTENMENT

# Studies in German Idealism

*Series Editor:*

Reinier Munk, *VU University, Amsterdam, The Netherlands*

*Advisory Editorial Board:*

Frederick Beiser, *Syracuse University, U.S.A.*

Daniel Dahlstrom, *Boston University, U.S.A.*

George di Giovanni, *McGill University, Montreal, Canada*

Paul Guyer, *University of Pennsylvania, U.S.A.*

Detlev Pätzold, *University of Groningen, The Netherlands*

Andrea Poma, *University of Torino, Italy*

VOLUME 9

For other titles published in this series, go to  
[www.springer.com/series/6545](http://www.springer.com/series/6545)

# KARL LEONHARD REINHOLD AND THE ENLIGHTENMENT

by

GEORGE DI GIOVANNI

 Springer

*Editor*

George di Giovanni  
Department of Philosophy  
McGill University  
Montreal QC  
Canada  
george.di\_giovanni@mcgill.ca

ISBN 978-90-481-3226-3 e-ISBN 978-90-481-3227-0

DOI 10.1007/978-90-481-3227-0

Springer Dordrecht Heidelberg London New York

Library of Congress Control Number: 2009941848

© Springer Science+Business Media B.V. 2010

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media ([www.springer.com](http://www.springer.com))

## Acknowledgments

The Montréal International Workshop on Reinhold and the Enlightenment (2007), of which these papers are the product, was made possible by a generous grant from the *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*, and was further financially supported by the *Fonds de recherche sur la société et la culture (Québec)*, McGill University, and the Université de Montréal. To all these contributors it is my pleasure to express my gratitude. I also wish to thank Anna Ezekiel, doctoral student of Philosophy at McGill, for her help in organizing the workshop and also for her highly competent editorial work in preparing the final text of this volume.

The Editor



# Contents

<b>1 Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment: Editor's Presentation</b> .....	1
George di Giovanni	
<b>Part I Reinhold, Freemason and Educator of Humankind</b>	
<b>2 Reinhold, Franc-Maçon et philosophe de l'<i>Aufklärung</i></b> .....	15
Ives Radrizzani	
<b>3 Le travail d'<i>Aufklärer</i> de Reinhold auprès de ses étudiants d'Iéna</b> .....	29
Jean-François Goubet	
<b>4 The Conception of Enlightenment in Reinhold's "Letters on the Kantian Philosophy"</b> .....	43
Martin Bondeli	
<b>5 Reinhold, Lavater et les Lumières</b> .....	53
Pierluigi Valenza	
<b>6 Bürgerliche Aufklärung und streng systematische Philosophie. Zum Verhältnis von Leben und Philosophie bei K. L. Reinhold</b> .....	65
Michael Gerten	
<b>Part II Reinhold and the Historical Turn</b>	
<b>7 Reason's Changing Needs: From Kant to Reinhold</b> .....	89
Daniel Breazeale	
<b>8 Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy</b> .....	113
Karl Ameriks	



### Part III Reinhold in Struggle with Religious and Moral Issues

- 9 K. L. Reinhold und der Glaube der Vernunft** ..... 133  
Alessandro Lazzari
- 10 Reinhold a Kantian? “Practical Reason” in Reinhold’s  
“Briefe über die Kantische Philosophie”  
and *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen  
Vorstellungsvermögens*** ..... 145  
Karianne Marx
- 11 Le «besoin de la raison» dans les *Lettres sur la philosophie  
kantienne* (1786–1787)** ..... 161  
Claude Piché
- 12 Zwei Wege der Kantischen Praktischen Vernunft:  
Reinhold und Fichte** ..... 181  
Marco Ivaldo

### Part IV Reinhold and Systematicity: Theory of Science and Theory of Mind

- 13 Inhalt und Gegenstand der Vorstellung in Reinholds  
Elementarphilosophie** ..... 197  
Faustino Fabbianelli
- 14 Reinhold’s Critics: Kantian and Anti-Kantian** ..... 209  
Brigitte Sassen
- 15 Reinhold’s Road to Fichte: The Elementary-Philosophy  
of 1795/96** ..... 221  
Sven Bernecker
- 16 Architektur und System. Das Verhältnis  
von Gedankengebäude und Baugedanke** ..... 241  
Petra Lohmann
- 17 How Reinhold Helped Hegel Understand the German  
Enlightenment and Grasp the Pantheism Controversy** ..... 255  
Jeffrey Reid

### Part V Appendix: Sources and Materials

- 18 Zwei Wiener Reden Reinholds: Ein Beitrag zu Reinholds  
Frühphilosophie** ..... 269  
Karianne Marx und Ernst-Otto Onnasch

<b>19 Reinholds Vorlesungen 1792–1794 über die Kritik der reinen Vernunft und über Logik und Metaphysik: Kollegnachschriften Smidt, Kalmann, Krause.....</b>	<b>291</b>
Erich Fuchs	
<b>Bibliography .....</b>	<b>315</b>
<b>Author Index.....</b>	<b>329</b>
<b>Subject Index.....</b>	<b>333</b>



# Abbreviations

AK = Kant I (1902ff) Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. edited by the Royal Prussian Academy of the Sciences. Reimer, Berlin

ALZ = *Allgemeine Literatur-Zeitung*

*Batscha* = Reinhold KL (1977) Karl Leonhard Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784. Batscha Z (ed). Jacobi, Bremen and Wolfenbüttel

*Beyträge* = Reinhold KL (1790, 1794) Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. 2 Vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Fabbianelli, F. Felix Meiner, Hamburg, 2003, 2004

*Beyträge* II.1 = Reinhold KL (1794) Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens. See *Beyträge* above

*Briefe* = Reinhold KL (1786–1787) Briefe über die Kantische Philosophie. Der Teutsche Merkur 3 (1786): 99–127, 127–141; 1 (1787): 3–39, 117–142; 2 (1787): 167–185; 3 (1787): 67–88, 142–165, 247–278. Cited according to letter number (1–8)

*Briefe* (1790–1792) = Reinhold KL (1790–1792) Briefe über die Kantische Philosophie. 2 vols. Leipzig: Göschen. Reprint edited with commentary by Bondeli M. Schwabe, Basel, 2007, 2008

*Briefwechsel* = Baggesen J (1831) Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. Baggesen C, Baggesen A (eds). 2 vols. F. A. Brockhaus, Leipzig

*Differenzschrift* = Hegel GWH (1801) Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Seider, Jena. Reprinted in GW IV:1–92. Translated into English by H. S. Harris and W. Cerf as The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy, in connection with Reinhold's contributions to a more convenient survey of the state of philosophy at the beginning of the nineteenth century. SUNY Press, Albany, 1977

*Entwurf* = [Reinhold KL] (1795) Entwurf zu einem Einverständnis unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten als Versuch eines Beitrags zur Läuterung und Befestigung der öffentlichen Überzeugung. Circulated in manuscript form in 1795. Published in *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes*, by Karl Leonhard Reinhold. F. Bohn, Lübeck/Leipzig, pp 161–210, 1798.

*Erhards Denkwürdigkeiten* = Varnhagen von Ense KA (ed) (1830) Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard. J. G. Cotta, Stuttgart and Tübingen

*Fichte im Gespräch* = Fuchs E (ed) (1978–1992) J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen. 6 vols. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt

*Fichtes Briefe* = Fichte JG (1919) Fichtes Briefe. Bergmann E (ed). Insel, Leipzig

*Fundament* (English tr.) = Reinhold KL (1791) Über das Fundament des philosophischen Wissens. J. M. Mauke, Jena. Partial translation into English as “The foundation of philosophical knowledge (excerpt)” by George di Giovanni in di Giovanni G, Harris HS (eds) *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, 2nd edn. Hackett, Indianapolis, pp 51–103, 2000

*Fundament* (Meiner) = Reinhold KL (1791) Über das Fundament des philosophischen Wissens. J. M. Mauke, Jena. Reprint edited by Wolfgang H. Schrader. Meiner, Hamburg, 1978

GA = Fichte JG (1962–2005) Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Lauth R, Fuchs E, Gliwitzky H (eds). Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt

GGA = *Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen*

GW = Hegel GWF (1968) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, edited by Rheinisch-Westphalischen Akademie der Wissenschaften. Meiner, Hamburg

HZM = Reinhold KL (1785) *Herzenerleichterung zweyer Menschenfreunden, in vertraulichen Briefen über Johann Kaspar Lavaters Glaubensbekenntnis*. Reich, Frankfurt/Leipzig.

*Jacobi's Briefwechsel* = Roth F (ed) (1825–1827) Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. 2 vols. Fleischer, Leipzig

*Korrespondenz I* (1773–1788) = Reinhold KL (1983) Karl Leonhard Reinhold Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie. Fabbianelli F, Heller E, Lauth R, Hiller K, Radrizzani I, Schrader W (eds). Vol. 1, *Korrespondenz 1773–1788*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt

KrV = Kant I (1781, 1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into French by A. J.-L. Delamarre and F. Marty in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 1. Paris:

Gallimard, 1980; by A. Tremesaygues and B. Pacaud as *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, n.d. Translated into English by Norman Kemp Smith as *Critique of pure reason*. London: Macmillan, 1929; by Werner S. Pluhar as *Critique of pure reason*. Hackett, Indianapolis, IN, 1996; by Paul Guyer and Allen W. Wood as *Critique of pure reason*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1998. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions

*Letters* = Reinhold KL (2005) *Letters on the Kantian Philosophy*. Ameriks K (ed), Hebbeler J (trans). Cambridge University Press, Cambridge

*Offenbarungskritik* = [Fichte JG] (1792) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hartung, Königsberg

*Phenomenology* = Hegel GWH (1807) *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg and Würzburg. Reprint Wessels HF, Clairmont H (eds). Meiner, Hamburg, 1988

TM = *Der Teutsche Merkur*

*Verhandlungen* = Reinhold KL (1798) *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes*. F. Bohn, Lübeck/Leipzig

*Verhandlungen* (English tr./tr. angl.) = Reinhold KL (1798) *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes*. Partial translation into English by Sabine Roehr as “Deliberations of sound common sense, for the purpose of evaluating moral, right-ful, political and religious matters.” In: Roehr S (ed) *A Primer on German Enlightenment: With a Translation of Karl Leonhard Reinhold’s “The Fundamental Concepts and Principles of Ethics.”* University of Missouri Press, Columbia, pp 157–251, 1995

*Vermischte Schriften* = Reinhold KL (1796, 1797). *Auswahl vermischter Schriften*. 2 vols. J. M. Mauke, Jena

*Versuch* = Reinhold KL (1789) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Wiedtmann and Pauke, Prague/Jena. Reprint Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963



# Chapter 1

## Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment: Editor's Presentation

George di Giovanni

Karl (or “Carl,” as Reinhold himself spelled his name) Leonhard Reinhold is a philosophers’ philosopher, so to speak—not widely known outside the circle of cognoscenti except, perhaps, as a popularizer of Kant who repeatedly changed philosophical positions during his lifetime and, at one point, was the object of one of Hegel’s most scathing attacks. Such allegations are not altogether false. But neither do they reflect the true character of Reinhold as a philosopher, or his position in the German intellectual scene at the crucial time of transition from late Enlightenment to early Romantic age. As a matter of fact, the popularization of Kant had begun at the hand of the Jena theologians long before Reinhold’s publication of his first series of Kantian Letters in 1785/86 (see Hinske 1995, 231–43). Reinhold’s specific contribution to this popularization process was the arguably very constructive move of injecting the Critique of Reason into the Spinoza-dispute that Jacobi had instigated in 1785, thereby altering both the tenor of the dispute and the course that the reception of Kant’s critical work was to take. As for Hegel’s criticism of Reinhold, it must be viewed in context (see *Differenzschrift*, GW 4,1–92). The fact is that Hegel had held Reinhold in high esteem when a student of theology at Tübingen, and that his first exposure to Kant’s Critique had been through Reinhold’s interpretation of it (see J. Reid, in this volume). This is a circumstance that was to have definite later consequences. Hegel’s mature work might owe more to seminal ideas occasioned by Reinhold than Hegel himself might have recognized or would have been ready to admit. Finally, regarding Reinhold’s much publicized changes of philosophical positions, it must be said that these changes were in Reinhold’s attitude towards other philosophers and do not, therefore, necessarily denote an incapacity on his part to pursue a coherent and consistent personal philosophical agenda. On the contrary, the changes can be seen, on the one hand, as indications of the new clarity that Reinhold had achieved in each case, when confronted by a new philosophical claim, regarding his own fundamental beliefs, and, on the other hand, as evidence of a laudable moral quality. Reinhold was not

---

G. di Giovanni  
McGill University, Montréal



one to subordinate loyalty for any school of thought to his unqualified pursuit of truth, regardless of where that pursuit might take him.

So much to set the record straight and clear the air of misleading prejudices. The fact nevertheless remains that Reinhold was not a philosopher on a par in originality and profundity with such of his contemporaries as Kant, Fichte or Hegel, and why in his day many thought that indeed he was on a par with them, or why he would have had the influence that he actually had, or why we should bother with him at all—all this needs explaining, at least to the extent of providing some general context for the essays in this volume. To state the case in brief, Reinhold's appeal both as *Mensch* and philosopher, and the consequent source of his influence, lay in the unique mixture of strengths and weaknesses that he exhibited precisely as *Mensch* and philosopher. As an individual, his strength lay in his life-long adherence to personalist values that were typical of the Enlightenment. As a philosopher, he demonstrated his intellectual creativity by recognizing and exploring the new possibilities that Kant's critical philosophy offered for grounding these same values on perhaps a more solid conceptual foundation—in effect hijacking Kant's critical project for the purposes of an agenda which was still that of the Enlightenment. Again, as an individual he gave evidence of the authenticity of his beliefs by eventually entertaining doubts about the capacity of critical reason to deliver on the moral promises that he had originally seen it as offering, to the point of even harboring, in company with Jacobi, the suspicion that in fact the new idealism undermined the same values which he, Reinhold, had hoped that it would buttress. These were his strengths. As for his weaknesses, his shortcoming as a philosopher lay in his failure to recognize where the revolutionary aspect of Kant's concept of reason and rationality truly lay, in this way blunting the violence of Kant's critical revolution by shrouding it into the abstractions of a still Enlightenment reason. And as both *Mensch* and philosopher, it lay in his failure to recognize that, in order to re-establish his personalist values on a stronger conceptual basis, one would have had to carry the same revolution even further than Kant himself, and even Fichte, had done, disembarassing it of the Enlightenment abstractions under which both Kant and Fichte still labored. Reinhold, in other words, was not enough of a revolutionary. He might have indeed promoted Masonic and even Illuminist projects all his life long (see Radrizzani, in this volume), and he might have never demurred in defending the proclaimed ideals of the French revolution. But this is precisely the point. His mindset never went beyond the abstractions of those ideals. The net result was the picture that we have of Reinhold, *Mensch* and philosopher, at the turn of the nineteenth century. This is the Reinhold who gravitates together with Jacobi towards the religious positivism of Bouterwek, Fries and Schleiermacher, while at the same time upholding the abstruse logical realism of Bardili, and finally falling back on a cure for all philosophical and cultural diseases based on Hamann's old idea of a critique of language. In itself this last was not at all a bad idea, except that, when advanced as a prescription for social therapy, it gave evidence of a strange quietism, a basically Tory belief that all is well with us if we are just clear about it. But is not this picture—I mean, this recognition that after Kant nothing can be quite the same as before, yet this recourse in the search of something new to fragments

of what was in fact already past—is not this a dress-rehearsal of much of the nineteenth century? Reinhold is of historical and philosophical interest because he, more so than any of his contemporaries, stands as a transitional figure mediating the late Aufklärung and the nineteenth century. A logical sequel to the present volume would be one on the theme of precisely Reinhold and the nineteenth century.

The case of Reinhold (1757–1823) is a complex one. I have stated it only in outline and, admittedly, much too vaguely. Let me add some details—first, in regard to his personal life. At first a novice in the Jesuit order until its dissolution, Reinhold was eventually ordained priest as a member of the Congregation of the Barnabites. Even as a priest in Vienna, however, he became deeply involved in the city in the activities of the local Masonic lodge which, at the time, was dominated by the ideology of the Illuminati. The lodge was clearly committed to the secret schemes of social engineering promoted by that sect. Reinhold's extensive Masonic-inspired social activities, including his later attempts at reforming the society itself, are well documented. They continued unabated, but in Protestant Germany, after the society had been dissolved in Catholic Austria and Catholic Bavaria, and after Reinhold himself, finally repudiating his monastic vows, had fled Vienna with the help of the local Masons and had found refuge in Protestant Weimar. It is in this city that Reinhold joined Wieland (whose daughter he married) in the production of the *Teutscher Merkur* and, on the pages of this same journal, published his first series of the so-called Kantian Letters. In these articles he presented Kant (an author whom he had earlier criticized as an example of uninspired scholasticism) as the mediator between Jacobi and Mendelssohn. The great public success of the Letters led shortly after to his appointment as professor of Kantian philosophy to a newly established chair at the University of Jena. It is at this time, arguably the most creative in Reinhold's life, that he attained his highest standing in the public eye, gaining the reputation of being, after Kant, the new great German philosopher. At Jena Reinhold formulated his first attempts at systematizing Kant's Transcendental Idealism on the basis of a single principle, thus making its truth transparent and acceptable to everyone. Also at Jena he got involved in his earliest and most bitter disputes (notably with his colleague C. C. E. Schmid and the eccentric but philosophically acute Solomon Maimon), while at the same time winning a large following among his students.<sup>1</sup> Some of them remained loyal to him to the end. But Reinhold did not stay long at Jena. For reasons that are still not well understood, he abandoned his academic chair in the city (where he was replaced by Fichte, the new philosophical rising star) in order to accept a university position in the far northern city of Kiel, in effect exiling himself from the hubbub of intellectual activities in Germany. But the exile was only geographic. At Kiel, Reinhold still continued his massive literary output—still experimenting with the idealism of Kant, then with that of Fichte; always concerned with the issue of what constituted true human freedom and genuine religion; never reticent to engage in, or contribute

---

<sup>1</sup>For a discussion of his activities with the student societies, see Goubet (in this volume).

to, disputes and debates (notably the one that eventually drove Fichte away from Jena); and always relentless in his efforts at social reform.

This is a short sketch of a very active life, an epigraph rather than a life. But it suffices to bring out the one element which, more than any other, makes Reinhold a man of the Enlightenment. Reinhold saw himself, first and foremost, as an educator of humankind—his vocation, that of bringing the light of reason to the masses of the people and in this way of giving birth to a new, rationally enlightened humanism. And this was a vocation inspired by the optimistic belief (typical of the Enlightenment movement) that human nature is essentially rational; that all people, therefore, once the obscurantist influences of political tyranny and vested interests have been removed and the truths of reason are clearly presented to them, could not but accept these truths and behave accordingly. It is this Enlightenment belief that provides the connecting thread that runs across Reinhold's changes in philosophical positions and in fact gives them at least programmatic coherence. It explains both Reinhold's social activities, which surely were a continuation in a new mode of what the young Reinhold must have considered as part of his priestly pastoral vocation, and his concern with the rhetoric of philosophical discourse. Reinhold might have indeed been inspired in his first attempts at systematizing Kantianism by Kant's idea of an architectonic of reason. But in Reinhold's mindset the idea was invested from the start with a pragmatic meaning that it did not necessarily have for Kant. This is all to the credit of Reinhold, all evidence of his originality. But it was also the factor that most of all stood in the way of his appreciating Kant's own originality—of recognizing how much Kant had broken from the tradition within which Reinhold, on the contrary, still operated. This is a point to which I have already alluded, and is in need now of further elaboration.

Much could be said on the subject. In the present forum I restrict myself to four points which, more than any other, highlight the issues with which the essays that follow are grappling, namely the historical nature of philosophical discourse, the primacy of practical reason, the possibility of a religion of reason, and the place of sensibility in Reinhold's theory of mind.

1. Reinhold has been credited for having originated the "historical turn," that is, the conflation of philosophy and history of philosophy, that was to become the hallmark of Hegelianism and of much of nineteenth century philosophy. And there is indeed no doubt that Reinhold is the one who gave a new twist to what was fundamentally an Enlightenment belief, itself a secularization of Christian eschatology, in the progression of history towards a final revelation of truth. He famously interpreted this progression as a play of opposing philosophical positions—each true but limited in its truth; each therefore logically calling for completion in the opposite position; the two calling together for a synthesis in a third, which third, itself limited in its own way, calls for completion in an opposite, thus repeating the process at a more comprehensive level of truth. As one would expect, Reinhold locates the appearance on the historical scene of Kant's critical project at the point where all the aspects of truth have serially already been exposed. Kant's contribution was to show how they could be reconciled negatively, i.e., by duly limiting them; Reinhold's own, to show how this could be done positively by deriving the various aspects from one single

principle. All this was, of course, highly imaginative and original. It must be remembered, however, that the school-philosophy on which Reinhold must have been trained in his seminary days was not innocent of historical considerations; that, on the contrary, referring to the tradition was *de rigueur* in scholastic disputations. Reinhold's account of past opinions was certainly richer in historical content (though not necessarily more accurate or sophisticated) than anything that the school-texts had to offer. Yet his pattern of historico-philosophical progression seems strangely to follow that of a scholastic *quæstio disputata*: (1) *videtur quod*, (2) *sed contra*, (3) *respondeo dicendum quod*, where the *respondeo* represents a way of overcoming the opposition of the two just-stated positions. The difference, which is again a mark of Enlightenment triumphalism, is that Reinhold believed that he could make a complete historical system of these positions and counter-positions, and that his *respondeo*, coming as it did at the maturity of time, could be final and all-comprehensive.

Also Kant's dialectic of reason follows this basic scholastic scheme, and it is likely that Reinhold, however conditioned to it by earlier education, directly drew his inspiration from it. Here, however, is where Reinhold failed to see where Kant's originality truly lay, and, unlike Fichte or Hegel, failed to exploit it by carrying it out to its logical conclusion. The point is that Kant's dialectic of reason was intended as a means to stay what he took to be reason's tendency to fall into illusions, a tendency which he even called "natural" and which, though controllable, cannot be eliminated (KrV, A297/B353ff.). Now, that reason generates its own illusions; that it can be, therefore, the source of error; but that it is nonetheless capable of setting up its own tribunal to bring these illusions to trial—this, I believe, is where Kant's great revolution lay, one incomparably greater than the so-called Copernican turn, the epistemic value of which was at any rate highly dubious. By that claim, Kant had put an end with one single stroke to the long-standing Platonic tradition which, by making reason infallible, could explain everything except the fact that we make mistakes, and had to account for the latter phenomenon with such *ad hoc* explanations as the "weakness of the senses" and/or the "weakness of the will." Error (and this applies to moral error as well, as we shall see in a moment) has its source in reason itself. But, if reason is naturally given to delusion, and philosophy is the work of reason, it follows that the latter must necessarily begin its search for truth from a fallen state, always by first trying to recognize, and to extricate itself from, a conceptual delusion which, historically, it has already incurred. In this sense, historicity is essential to philosophy, its work necessarily a dialogue with its past. It also follows that to believe that one can attain a system in which the truth of things can finally be expounded to the satisfaction of all, as Reinhold believed, must be itself a delusion. Reinhold's "historical turn" is superficial. It is still an illusionary show (a *Schein*) of Enlightenment reason. This is the most notable example of what I meant when I said that Reinhold had in fact blunted the revolutionary edge of Kant's Critique by shrouding it in Enlightenment abstractions.

One can, however, sympathize with Reinhold. Kant himself had apparently not fully recognized the revolutionary implications of his idea of reason. If rationality

is inherently discursive, and therefore inherently self-critical and self-reformable; if meaning is the product of precisely this rational discursiveness, then the very idea of a pure objectivity which only a supposed purely intellectual intuition would be able to deliver—an idea which Kant still entertained as a regulative hypothesis—ceases to make any sense at all. For to attain any such objectivity would entail stepping outside the realm of meaning, and thereby lapsing into a state of purely natural existence where the very notion of “objectivity” loses contextual meaning. This is not to say that, on Kant’s understanding of discursive reason, “truth” necessarily becomes a merely rhetorical device, as if Kant were a post-modernist *avant du temps*. On the contrary, what it means is that issues of truth can be significantly raised, and significantly resolved, only within well defined spatio-temporal limits, yet that within those limits “truth” truly applies. Of course, this is exactly what Kant had in mind. But to the extent that he retained *as normative*, albeit problematically, both the idea of a view of things from no particular point of view and the associated myth of a “thing in itself” which we are “fire-walled” (so to speak) ever to attain, to that extent he had reduced the whole realm of experience to mere phenomena. But phenomena have only ersatz existence. They are nothing in themselves. In a reality like theirs which, not unlike that of Spinoza’s modes, is essentially a disappearing act, strict limits are not possible. Kant had de facto undermined his very project of establishing significant limits to the search for truth.

Now Fichte and Hegel had recognized both the revolutionary character of Kant’s idea of discursive reason, and also the consequences of retaining the “thing in itself” as understood and used by Kant for systematic purposes.<sup>2</sup> How they dealt with the new situation is a problem all by itself that does not concern us here.<sup>3</sup> So far as Hegel is concerned, it meant that true limits are ultimately to be found only in the works of the spirit, i.e., in nature as recreated in the medium of thought. Accordingly, it also meant for him that the exclusive content of the so-called absolute idea is “method,” or reason’s own capacity to generate meaning. Be that as it may, the point now is that Reinhold, far from recognizing the dubious validity of Kant’s alleged critical ignorance, exploited it instead (certainly contrary to anything that Kant himself had in mind) as a warrant for re-introducing through the back-door, under the rubric now of noumena that can be thought of but not known, the same psychological and theological constructs that past metaphysics had advanced dogmatically. The failure this time was not just one of not appreciating where the nerve of Kant’s critical revolution truly lay, but of believing that, after Kant, things still could be as they were before.

2. The interests of practical reason provided the warrant for the legitimization of what otherwise were, on Kant’s critical premises, purely subjective constructs of reason. One can understand why Kant’s stated supremacy of practical over

---

<sup>2</sup>There are perfectly legitimate, because limited, contexts where it makes perfect sense to speak of “a thing” in itself.

<sup>3</sup>For the difference that Fichte made, see di Giovanni (2005), Ch. 6.

theoretical reason would have appealed to Reinhold. It suited his temperamentally pragmatic nature and his whole attitude towards philosophy, which he understood as a science of right living. One must also give credit to him for having understood that the way in which Kant had conceptualized that supremacy, namely by identifying the “will” with “practical reason,” directly led to a formalism in moral matters. It elevated the moral agent to the status of an impersonal, universal principle of lawfulness, while by the same token demoting him as an historical self, reducing him to the status of a material that has no moral value per se but which must be subsumed under laws that transcend him precisely as individual. But it was the historical individuality of the self that was of special interest to Reinhold. Accordingly, Reinhold refused to identify “will” and “reason,” and reasserted the basically Christian belief that the human individual has freedom of choice, that is to say, that the will is originally undetermined with respect to the moral law and itself the originative cause that overcomes this indeterminacy. Reinhold’s claim was at the time a scandal to many. It notoriously gave rise to yet another hotly fought dispute in the eighteenth century’s waning years (see Piché, in this volume; di Giovanni 2005, Ch. 4).

Also Fichte, who had accepted Kant’s stated supremacy of the practical over the theoretical reason, had however refused to accept the identification of reason and will. Like Reinhold, he too was to reaffirm the human capacity for free choice. But Fichte was to couch the issue of freedom in terms which were completely new and more in keeping with Kant’s revolutionary idea of reason. Reinhold had set up the issue still in cosmological terms, on the still Leibnizian assumption of a physically harmonious universe, the kind that a theologian such Johann J. Spalding, or, for that matter, Adam Weishaupt, the founder of the *Illuminati*, would have accepted. And he became involved, therefore, in a fundamentally still scholastic debate as to whether, in such a universe, there is any room at all for indeterminacy, let alone for a particular yet self-determining cause. This was precisely the kind of debate that Kant wanted to eliminate from metaphysics by relegating it to the realm of the “*for us unknown*,” but which Reinhold was reintroducing on the warrant of an interest of practical reason. In fact, the debate had no relevance at all to the issue of human freedom as Fichte now understood it. The issue was rather one of determining how nature *de facto* appears to us once reason has intervened in our experience of it. This is Kant’s reason, essentially a reflective and idealizing capacity. Its immediate effect is that, when *what is the case* according to nature is measured against *what ideally might be the case*, that is to say, when confronted by the possibilities that reason presents in accordance to its interests precisely as reason, nature itself becomes morally problematic. Its being what it is becomes a morally contingent situation towards which, whether by simply acquiescing to it, or rebelling against it, or despairing about it, or building hopes on it, or what have you, we must *freely* take a moral stand. In other words, it is the moral indeterminacy of nature, itself brought about by the intervention of reason, which is at issue in matters of human choice—not its physical determinacy which comes into play only in particular contexts and in morally contained limits. Of course, all of this could have been

gathered directly from Kant. But Fichte avoided the formalism of Kant's moral theory by capitalizing precisely on the historicity which, on a critical understanding of reason, necessarily extends to its practical employment as well. The fact is that reason is at work in experience even before we are aware of its presence and its effect. We are born into a moral situation, *parti pris*, and since such a situation consequently appears to us as itself a fact of nature, the feeling is that we have colluded with nature in bringing it about. In other words, no less than theoretical reason, practical reason is bound to begin its work from a fallen state, in an effort at redeeming by personal effort a decision already impersonally made. But this is a task that needs accomplishing through a program of moral clarification, and through the establishment of social institutions that make such a clarification possible. No cosmological theory about physically determinate or indeterminate causes, no worry about physical happiness (as if the latter had any moral value), would do the job.

Whether Fichte himself succeeded in the formulation of this program; whether his idea of a moral perfection which humans must strive to achieve but, like a necessarily transcendent goal, never hope to attain, betrays the presence in his mind of still classical metaphysical assumptions—all this constitutes an issue all by itself. Hegel, whose sensitivity to the historicity of reason is not in doubt, was notably to reject both the supremacy of practical over theoretical reason and the idea of an endless striving after moral perfection. But the point is that Fichte was exploring new ways of thinking that Kant's idea of reason had made possible. Whereas he was exposing the meaninglessness of the noumenal space which Kant, on the basis of a now critically maintained *docta ignorantia*, had still retained for classical metaphysics, Reinhold was instead still building on it. Here is again an instance of Reinhold advancing to the nineteenth century while still holding on to fragments of the past.

3. Reinhold was a pious man. Nobody will fault him for that. In fact, it is his piety which can be seen as providing, if not the logical coherence of his intellectual career, at least its steady motivational force. It was also the factor which, most likely, forced him finally to recognize the incompatibility of his basic beliefs and the new idealism that Kant had spawned. As in other areas, in that of religion Kant had been an innovator. It was a widely held Enlightenment belief that, once the dogmas of institutionalized religion were purified of all the non-essential content that was the produce of historical accident and the imagination, religious practices would either disappear or be re-established on a secure rational basis. The shortcoming of this view was that it failed to notice that, even granted on theoretical grounds that there is a God, and also granted that, as a matter of fact, the pious individual normally identifies the God to whom he prays or otherwise engages in cultic activities with the God whom he might also assume for scientific explanatory purposes, there is nonetheless a marked subjective difference between theoretical and religious belief. The move from the one to the other needs explaining. Why would anyone want to pray to a supposed First Cause? Or is the Reason which the French Revolution enthroned on the altar of the Notre Dame cathedral the same as the reason that motivates scientific research? As I have just said, the

difference needs explaining, and it is again to the credit of Kant that he had recognized it and had also tried to account for it. Religious belief in God, according to him, presupposes the intervention of moral obligation. It is existentially motivated by the subjective need of an individual moral agent to rest assured that, while always acting solely because obligated by the Law and with no other selfish interest in mind, he will nonetheless eventually be awarded with an amount of physical happiness consistent with his moral worth. It is the presence of this subjective need for happiness as motivating factor that differentiates religious belief from both scientific praxis and moral obligation and thereby also ensures that religion will never disappear as a dimension of human existence.

It must be said that in singling out the need for happiness as the motivating factor of religion Kant was not being particularly original. Both Spalding and Adam Weishaupt had expressed a similar view, and in that they were voicing a widespread Enlightenment attitude towards religion (see di Giovanni 2005, 6–10, 44–47, and *passim*). Kant's originality lay in finding for the latter an irreducible yet containable place within his critical system of reason without thereby lapsing into the naturalism of the typical *Aufklärer*. However, since according to that system religion seeks to satisfy needs which are per se natural but, because they are essentially heteronomous, become irrational when autonomous moral obligation intervenes, one can take his move as one more indication of the de facto result of the system, namely, that it made the irrational a by-product of reason itself. From the standpoint of moral obligation, the fact there are natural desires and that such desires require satisfaction becomes an irreducible surd that requires religious myth (duly coached in rational constructs) in order to be rationally contained. How much this result promoted the cause of religious piety is of course an issue all by itself. Astounding as it might seem, many of Kant's religiously inclined contemporaries, the early Reinhold included, found his position attractive, apparently unaware that Kant had instrumentalized religion, in fact turning belief in God into a means for keeping natural desires in check while promoting the transcendent goals of morality in general. He had made God into a tool of human praxis. To their excuse it must be added that they did not have Marx, or Nietzsche, or Freud, to enlighten them on the subject. Reinhold, however, was to recognize at one point that Kant's morality, and the religion that it brought in train, did not safeguard the personal values of the historical individual which were *his* motivating factor. This was to his credit. His piety needed the God of Christian revelation. Perhaps, it was precisely Fichte's rational defence of the possibility of revelation that originally attracted him to his position (see Lazzari, in this volume). But one can understand why he would irresistibly gravitate towards Jacobi. What we have, again, is the picture of a man who still clung to the Enlightenment's belief in the rationality of all things. As the *Aufklärer* that he still was, he was suspicious of the cultic elements of religion which he considered to be the product of superstition, and hence was unable to see that it is in those practices that religion best fulfils its salvific function by humanizing such otherwise irrational events of human existence as being born or dying. But he was at the same time uncomfortable with the abstractions of reason, and, like many of his contemporaries, finally fell upon feeling,



strangely endowed with the power of intuition, for the comprehension of the rational truth that he had been seeking all along. This is again the picture of Reinhold we have been trying to present, no longer satisfied with the Enlightenment, yet still clinging to it.

4. Reinhold attained notoriety in his day as an original philosopher for his attempt at reforming Kant's critical theory of experience by founding it on one secure principle. This is the attempt for which he is still best known and also, as the Bibliography of this volume attests, the subject of much scholarly enterprise. The case is a complex one, and not easy to present in quick format. One can gather, however, a quick picture of how much Reinhold indirectly contributed to the further development of critical theory—of how innovative he actually was, even though failing at the same time to recognize the true nature of his innovations—by measuring him again against Kant. As Kant himself recognized, the great distance that separated him from his dogmatic predecessors lay in the new epistemic role that he assigned to the senses (KrV, A43–A44/B60–B61). According to his theory, sensations no longer were the confused representations which they were assumed to be by both rationalists and empiricists, but constituted rather an area of experience *sui generis*, immediate yet itself informed by a bodily *a priori* specific to it. It constituted, in other words, a spatio-temporal domain within which a subject of experience could recognize as actually given—just in case they happened to be so given—objects otherwise only conceptually intended. By this reformulation of the status of the senses in experience, Kant had at one stroke restricted possible cognition to the objects of sense-experience and at the same time transformed the traditional theory of knowledge into a phenomenology of the mind. To know now meant to recognize the presence of objects in sense experience, just in case such a presence is given. The categories define the subjective modalities that have to be satisfied in order for the recognition to be possible. This was indeed a revolutionary move. But Kant had retained the empiricist notion of “sensations,” as if these were merely passive events, in themselves blind and rhapsodic, and therefore had made himself vulnerable to the objection that, as conceptually recognized, objects can be given only as reconstructed in the imagination—in fact, therefore, not “given” in any serious sense. It was precisely in order to pre-empt any such objection that Kant undertook his arguably impossible transcendental arguments.

But this is not the place to rehearse the vicissitudes of Kant's arguments. The point is rather that Reinhold's attempt at systematizing all the elements of his theory under the single principle of “representation” was, though not necessarily Kantian in spirit, a real stroke of genius. Quite apart from the fact that it injected into Kant's theory of knowledge the factor of intentionality which the theory required in order to be true to itself, it effectively eliminated in it the opposition between passive sensation and active thought which made for all its difficulties. If the mental complexity that goes with representation is what constitutes the defining mark of anything that belongs to mental life, then the operations of the traditional faculties of the mind can be taken as each already completely constituting by itself a type of conscious existence, for each is *ex hypothesi* a form of representation. There is no need of the synthesis of various

contributing factors, potentially opposed to each other, that Kant had postulated. This is not to say that a synthesis is not therefore required, as if the mind did not in fact constitute an organic unity. But such a unity is of a genetic nature. One faculty can be taken as presupposing another historically as a less complex, although in itself already complete, form of consciousness. It presupposes it as a background which it transforms reflectively according to its own *a priori*, and in this way it makes ready a new mental material for yet a more complex form of reflection, a higher type of conscious existence. On this model, one could indeed say what Jacobi had already claimed in 1787, namely that reason is a more sophisticated, a more sensitive, form of sensibility (cf. Jacobi 1787, 125ff.; tr. 300ff.; it is significant that in the same context Jacobi refers to Leibniz). In effect, Reinhold had gone back to Leibniz's notion of "perception," but without Leibniz's dogmatism. For it was a mental universe, rather than a cosmic one, that he was modeling on the definition of "representation."

This, I repeat, was a stroke of genius. There could not have been Fichte's *Wissenschaftslehre*, let alone Hegel's *Phenomenology of Spirit*, without Reinhold's theory. Hegel famously alluded to Reinhold's definition of representation (which was in effect a definition of "intentionality") in the Introduction of his work (GW IX.58:25–26). But, be his influence as it may, the fact is that Reinhold went on to insist on Kant's distinction of thought and sensation; he went on to insist on the unknown "thing in itself" as the cause of sensations, without apparently realizing that he had in fact provided the conceptual means for overcoming the problems with which Kant's theory was affected precisely because of the elements Reinhold was still insisting on. As a result, he made himself vulnerable to the attacks of Schulze/Aenesidemus and the even sharper ones of Solomon Maimon.<sup>4</sup> Here again is a picture of Reinhold imaginatively forging ahead while at the same time hanging on to a fragment of the past—this time the empiricist notion of "sensation" and of "thought" which the latter calls for.

This quick sketch of Reinhold should not be taken as a summary of the essays that follow, all of them the product of a recent workshop on Reinhold, nor, for that matter, as even necessarily agreeing with the views presented in them. It is intended solely to call attention to themes which, in one way or another, run across all the essays, in the hope of motivating them. Nor do the essays themselves necessarily agree with one another. To bring out possible fault lines in the interpretation of an author is one of the tasks of a workshop. Since Reinhold, not unlike Jacobi, is a philosopher whose thought cannot be divorced from his personal life, the original workshop contributions were deliberately solicited to cover his activities, not only as speculative thinker, but as social reformer and educator as well. Moreover, since the workshop was intended to take a pulse of the current state of Reinhold scholarship, included in this volume are also the critically edited texts of two hitherto unknown Reinhold's addresses to the members of the Vienna Masonic

---

<sup>4</sup>For different takes on Reinhold's theory of representation, see the contributions in Part IV of this volume. See also di Giovanni (2000). The English translations of the relevant texts of Schulze and Maimon are included in this last reference.

lodge, and a list of materials relating to his activities as a professor at Jena. These texts and materials will eventually find their proper place in the critical edition of Reinhold's works now in preparation.

The international workshop on the theme of Reinhold and the Enlightenment of which these essays are the product was held in Montréal, on the campus of McGill University, on June 8 to 11 of 2007. The participants were for the most part members of an informal group that had already met three times in the past to take the pulse of current research on Reinhold as well as to contribute to it. The earlier meetings had been held at Bad-Homburg (1988), Luzern (2002), and Rome (2004). The geographical diversity of these meetings, and the nationality mix of the participants, attest to their truly international character. The present volume is also a case in point. Its contributors represent eight different countries. This is a circumstance that Reinhold, committed universalist *Aufklärer* that he was, would have greatly appreciated, just as he would have appreciated the multilingual medium of presentation. The presence of German is of course all too fitting, because of the subject matter. As for English and French, they reflect the *in situ* setting of the Montréal meeting—the campus of an English-speaking, originally Scottish, university in a mostly French-speaking corner of North America.

To all these contributors it is my pleasure to express my gratitude.

## References

- Di Giovanni, George. 2000. "The Facts of Consciousness." In *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, edited and translated by George di Giovanni and H. S. Harris, 2–50. Indianapolis and Cambridge: Hackett.
- . 2005. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1801. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. Jena: Seider. Reprinted in GW IV:1–92. Translated into English by H. S. Harris and W. Cerf as *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, in connection with Reinhold's Contributions to a More Convenient Survey of the State of Philosophy at the Beginning of the Nineteenth Century*. Albany: SUNY Press, 1977.
- Hinske, Norbert. 1995. "Ausblick: Der Jenaer Frühkantianismus als Forschungsausgabe." In *Der Aufbruch in den Kantianismus: Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte*, edited by Norbert Hinske, Erhard Lange and Horst Schröpfer. Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 1787. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismun. Ein Gespräch*. Breslau. Translated into English by George di Giovanni as "David Hume on Faith, or Idealism and Realism: A Dialogue (1787)." In *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel "Allwill,"* translated with an Introductory Study, Notes, and Bibliography, edited and translated by George di Giovanni, 253–338. Kingston and Montreal: McGill–Queen's Press, 1994.

**Part I**  
**Reinhold, Freemason and Educator**  
**of Humankind**

## Chapter 2

# Reinhold, Franc-Maçon et philosophe de l'*Aufklärung*

Ives Radrizzani

Reinhold a été Franc-Maçon, un Franc-Maçon convaincu, qui plus est Illuminé, jouant dans cet Ordre un rôle de premier plan. Il a en particulier étroitement assisté Bode, le successeur de Weishaupt à la tête de l'Ordre. Il a, après le décès de Bode, lui-même repris le flambeau, lancé divers projets de fondation de sociétés, collaboré avec Schröder à la réforme de la Maçonnerie, participé dans ses vieux jours à la création d'une Loge à Kiel dont il a tenu le marteau jusqu'à sa mort, la Loge «*Luisse zur gekrönten Freundschaft*». Si l'on excepte une lettre écrite à son père à l'âge de 15 ans, la première lettre que nous connaissions de lui est sa demande d'affiliation à la Loge viennoise «*Zur Wahren Eintracht*» (À la Vraie Concorde). Les dernières lettres que nous possédions de lui, récemment retrouvées dans le matériel de la Loge «*Luisse zur gekrönten Freundschaft*» et écrites au printemps 1823, sont toutes liées à son activité maçonnique. Dans l'entre-deux, toute sa carrière est émaillée de rencontres maçonniques. Initié à Vienne, il fut affilié notamment à la prestigieuse Loge Amalia à Weimar, membre d'honneur d'une Loge de Hambourg, d'une Loge danoise et d'une Loge de Reval (aujourd'hui Talinn).

Reinhold ne fut pas seulement une figure-clé du paysage maçonnique de l'époque, mais aussi et surtout un philosophe. Connu d'abord comme grand vulgarisateur de Kant, il est, au début des années 90, l'époque où il développe son propre système, au centre de la vie philosophique en Allemagne, avant de s'exiler pour le Nord. Se faisant par la suite tour à tour le disciple de Fichte, l'ami de Jacobi, puis le zéléateur du bardilisme, il revient à une phase plus personnelle avec sa *Synonymique*.

Comment Reinhold entendait-il concilier ces deux pans de son activité? Telle est la question qui nous guide et à laquelle cette contribution se propose d'amener un premier élément de réponse à travers l'examen de quelques textes appartenant aux premières années de sa production.

Reinhold n'est pas le seul philosophe de son époque à avoir été Maçon. Son illustre successeur à la chaire de Iéna, Fichte, l'a lui aussi été, comme d'ailleurs Jacobi. Dans une époque marquée par une série de ruptures: l'interdiction de l'Illuminisme bavarois, la Révolution française, la révolution kantienne, on

---

I. Radrizzani  
Académie Bavaroise des Sciences, Munich

enregistre diverses tentatives de faire des Loges une sorte d'école de philosophie. Or l'enjeu est de taille car l'on retrouve dans le microcosme maçonnique les oppositions qui déchirent hors Loge les différentes écoles philosophiques, et la tâche que se fixent, chacun de leur côté, Fichte comme Reinhold, selon des modalités et un succès au demeurant fort différents eu égard à leurs tempéraments respectifs, est de contrôler l'orientation prise par les Loges. Il sera des plus intéressants de constater que les choix qu'ils opèrent et la ligne qu'ils cherchent à imposer présentent à maints égards une forte analogie.

Les textes auxquels nous nous arrêterons dans cette première communication, datant de 1783 à 1788, sont placés sous le signe de l'*Aufklärung*. D'abord partisan fervent de celle-ci, Reinhold va être amené à nuancer sa position. Il s'agira de comprendre les implications philosophico-maçonniques de cette crise de la notion d'*Aufklärung* qui nous paraît s'amorcer au tournant de l'année 1787/88.

## 2.1 La Loge viennoise de la Vraie Concorde (*Zur Wahren Eintracht*)

### 2.1.1 La demande d'affiliation

Le premier document que nous voulons examiner est la lettre dans laquelle Reinhold s'adresse à son ami Aloys Blumauer en le priant de le proposer pour être admis à la Loge maçonnique «*Zur Wahren Eintracht*» (À la Vraie Concorde), en avril 1783 (cf. *Korrespondenz I* [1773–1788], no. 2, 9–12). Reinhold, qui était d'abord entré dans la Compagnie de Jésus, puis, après la suppression de celle-ci en 1773, dans l'Ordre des Barnabites, est, depuis 5 ans, lié par sa profession de foi (datant du 15 novembre 1778), une décision qu'il dit désormais regretter, prise sans avoir été suffisamment mûrie (*ein unüberdachter Schwur*) (11).

Se pliant sans doute aux contraintes de l'exercice, Reinhold livre les motifs qui le poussent à demander son adhésion; ceux-ci sont d'ordre religieux, philosophique, politique et moral. Reinhold critique violemment l'obscurantisme de l'Ordre auquel il appartient, qui célèbre le bonheur des simples d'esprit, entretient soigneusement la plus parfaite ignorance, fait de l'esprit de soumission un devoir, de la vérité et de l'*Aufklärung* des fruits défendus, et maintient ses membres à l'écart du monde et dans l'indifférence des soucis de l'humanité. Par contraste, il chante les louanges de la Franc-Maçonnerie comme source de lumière et comme force de progrès, à la fois institut pédagogique et pratique, promoteur d'une culture non castratrice mais prenant en compte l'homme entier, avec «toutes ses facultés, toutes ses passions et toutes ses forces», élargissant le cercle des connaissances mais incitant aussi à l'action et travaillant à rapprocher l'homme de sa destination. Il loue également la dimension sociale de la Loge: dans son Ordre monastique, non seulement ce n'est qu'en bravant les interdits qu'il peut corriger la mutilation intellectuelle qui lui est infligée, mais il se sent de surcroît arraché à la société, coupé

du genre humain, et éprouve le désir violent (*heftige Begierde*) de se relier via la confrérie à la chaîne de l'humanité (cf. 10–11).

Dans cette lettre, Reinhold donne l'impression de vouloir troquer un Ordre pour un autre. Mais pourquoi encore un Ordre? La réponse qu'il donne est que l'union fait la force, et que l'entraide permet de soulager en conséquence le fardeau de chacun (11).

Dans ces déclarations, Reinhold présente son *credo* maçonnique. Il esquisse une conception de la Maçonnerie qui demandera bien sûr à être affinée, mais à laquelle il restera fidèle jusqu'à la fin de sa vie, avec une continuité de vues frappante, nonobstant le parcours extérieurement erratique de ses adhésions philosophiques. À côté de l'idée de la Maçonnerie comme lieu privilégié pour la recherche de la vérité, comme foyer d'*Aufklärung*, comme école pour le développement et la pratique de l'universalité, comme centre d'échanges sociaux exercés dans un esprit de concorde et de solidarité, comme œuvre d'entraide et comme Eglise morale, on note l'absence significative de toute référence à la dimension secrète de l'Ordre maçonnique.

Plus que d'un *credo*, il s'agit presque d'un plan de carrière, puisque, quelques mois plus tard, Reinhold quittera bel et bien son Ordre, s'enfuyant de Vienne avec l'étroite complicité de la Loge. Celle-ci, tenue longtemps à l'avance au courant du projet, mettra tout en œuvre pour en favoriser le succès, intervenant sur un plan épistolaire en multipliant les lettres de recommandation pour faciliter l'accueil du fugitif, financier en faisant à plusieurs reprises parvenir de généreuses sommes d'argent, juridique en entreprenant des démarches en vue de régulariser la situation et de permettre un éventuel retour.

La conception de la Maçonnerie formulée dans cette première lettre cadrerait au demeurant parfaitement avec l'esprit qui régnait dans la Loge de la Vraie Concorde et qui était très largement imputable à Ignaz von Born, à la tête de la Loge depuis mars 1782 et qui était également un Illuminé de haut rang puisqu'il occupait à Vienne (sous le nom de Furius Camillus) la fonction de Préfet local. La grande idée de Born avait été de faire de la Vraie Concorde une sorte d'Académie pour la propagation des Lumières, sachant avec un art consommé de la diplomatie recruter les esprits les plus brillants de Vienne pour collaborer à ce projet. Des loges de travail (*Übungslogen*) étaient régulièrement tenues, dans lesquelles des conférences portant sur des objets maçonniques étaient prononcées et mises en discussion. Pour donner une plus grande résonance aux travaux de cette Loge de recherche, Born créa en 1783, l'année de l'admission de Reinhold, une revue, le *Journal für Freymaurer* (Journal pour Francs-Maçons). Dans l'«Annonce» de ce journal, il nomme très clairement les buts de la Loge: «La Loge de la Vraie Concorde a, dès l'origine, fait du perfectionnement de l'homme intérieur et de la recherche de la vérité sa tâche principale, l'unique tâche qui pourrait légitimer le Maçon à parler de travail (*Arbeit*)».<sup>1</sup> Dans une lettre écrite à Reinhold en juin 1784, alors que ce dernier a déjà fui Vienne depuis plusieurs mois, Born réaffirme le sens de son

<sup>1</sup>Ms. au Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Vertrauliche Akten, cart. 66, fol. 295, cité d'après Korrespondenz I (1773–1788), 17n17.

engagement maçonnique: «Faire régner la concorde parmi les esprits clairvoyants et les bons écrivains de Vienne reste notre but, et la propagation des Lumières notre travail» (lettre du 9 juin 1784, *Korrespondenz* I [1773–1788], no. 3, 24).

Le parallélisme avec la lettre de Reinhold à Blumauer est frappant: fonction pédagogique de la Loge, recherche de la vérité, propagation des Lumières, dimension sociale avec l'esprit de concorde à faire régner.

Reinhold fut proposé, admis sans difficulté, dispensé même de la taxe d'affiliation, et fit de la Loge sa nouvelle famille, s'engageant avec un zèle et une assiduité remarquables. Entre le moment de son admission et sa fuite, il assista au minimum une fois par semaine aux séances de la Loge, comme l'attestent les protocoles (cf. *Korrespondenz* I [1773–1788], 394–95). En août, il s'y rendit même régulièrement deux fois la semaine. Il fit une carrière fulgurante, compte tenu de son absence de moyens. Début juillet, après seulement un peu plus de deux mois, il était déjà élevé au grade de compagnon et fin septembre au grade de maître. Parallèlement à cette carrière maçonnique si l'on peut dire «classique», il fut également initié aux trois niveaux du premier des cinq grades de l'Illuminisme, comme on peut l'inférer de documents plus tardifs.<sup>2</sup> Avec lui, la Loge avait fait une bonne acquisition. Le nombre considérable de conférences maçonniques, exigeant certaines un énorme travail de recherches, est éloquent et témoigne de l'engagement de la nouvelle recrue. Reinhold fut d'ailleurs rapidement investi de la charge d'Orateur de la Loge.

### 2.1.2 *Un bouleversement complet*

Il est difficile, faute de documents, de se faire une idée exacte du retentissement de cette affiliation sur la vie de Reinhold. La correspondance n'en a gardé aucune trace, et il n'y a pas à ce sujet de déclarations directes du principal intéressé, en sorte que l'on est contraint de procéder de façon indirecte en cherchant des éléments dans ses écrits et notamment dans les discours prononcés en Loge, ce qui comporte nécessairement une part d'incertitude.

Notre hypothèse est qu'il s'est agi pour lui d'un événement fondateur, de la libération d'une vie de souffrance et de frustration, de l'arrachement autonome à l'empire d'un système de répression fonctionnant à coup d'interdits et de mutilations. Pour le dire en un mot, il s'agit d'une nouvelle naissance. Reinhold devient un nouvel homme par adhésion librement consentie à une nouvelle humanité où il peut s'affirmer comme être naturel et comme être rationnel. Il s'agit d'un bouleversement complet auquel est associé un sentiment de joie profonde.

---

<sup>2</sup>Comme on peut l'inférer d'une lettre inédite de Friedrich Ludwig Schröder à Reinhold du 15 septembre 1815, conservée à la *Badische Landesbibliothek* de Karlsruhe, Reinhold avait atteint au minimum le grade d'«Illuminatus minor» pendant sa période viennoise: «Je suis en possession d'une grande quantité d'écrits et de lettres d'Illuminés, écrit-il, toutefois la liste des membres dans les Provinces (et en particulier dans celle de Rome [= Vienne], où votre nom figure également, comme Illuminatus minor) est fort incomplète» (Schröder 1815).



Le premier discours maçonnique de Reinhold, intitulé «De l'art de jouir de la vie», lu en Loge par Blumauer le 18 juillet 1783,<sup>3</sup> est de prime abord déconcertant par l'absence apparente de rapport à la Maçonnerie. Reinhold y développe une dialectique de la souffrance et de la joie. La thèse inlassablement répétée à travers tout l'essai est qu'il n'y a pas de lumière sans ombre («kein Licht ohne Schatten»), pas de joie sans souffrance, pas de plaisir sans douleur (ibid., 1r). Le mal n'est pas sans utilité: il arrache à l'indifférence et prépare à la joie. De quelle façon cette thèse qui paraît revêtir un caractère très général et, il faut bien le dire, banal, se rapporte à la Maçonnerie ne devient clair qu'à la lumière du parcours reinholdien. Reinhold ne regrette pas son étape monastique, qui n'a pas été sans utilité, mais cette utilité est toute négative en tant que préparation à la joie maçonnique.

### 2.1.3 *Aufklärung contre monachisme*

La clé du rapport entre la dialectique ombre/lumière et la Maçonnerie figure dans un autre discours intitulé «Monachisme et Maçonnerie» (*Mönchthum und Maurerey*), qui fut très probablement rédigé à la même époque que le précédent, en tous les cas avant le départ de Vienne. Ce discours devait initialement être imprimé dans le nouveau *Magazine scientifique et littéraire* (*Magazin für Wissenschaft und Litteratur*) du baron von Gemmingen, Vénérable de la Loge viennoise «Zur Wohlthätigkeit» (qu'il avait fondée en février 1783) et Illuminé. Une lettre de Born à Reinhold datant du 19 avril 1784 nous apprend toutefois que le discours n'avait pas passé la censure.<sup>4</sup> Lu par Schittlersberg devant la Loge de la Vraie Concorde en juin 1784, il parut finalement la même année dans le *Journal für Freymaurer* de Born (cf. Reinhold 1784b).

Dans ce discours, Reinhold reprend l'idée d'un dispositif dialectique, qu'il met au compte de la Providence (*Vorsicht, Vorsehung*) (cf. 168–69) – il parle aussi de «nature» (cf. 168–70) – en vue de promouvoir les Lumières. Dans le dessein de la Providence, le monachisme constitue le moment négatif: c'est l'irruption dans l'histoire d'un obscurantisme tellement «épouvantable» (*fürchterlich*) qu'il aiguise à l'extrême le besoin de lumières et promeut ainsi médiatement l'*Aufklärung* (cf. 169–70). Le but du monachisme est présenté comme la domestication (*Züchtigung*) de la nature humaine, obtenue soit par une technique de dénaturation consistant à tuer en l'homme «tous ses instincts, tous ses penchants et tous ses désirs», soit par une technique de rabaissement, appelée «humilité», consistant dans le sacrifice de la raison qui doit être assujettie à la foi (cf. 171). Le règne de la «bêtise crasse» (*Reich der Dummheit*) (179) que cherche à imposer le monachisme avec des méthodes de tortionnaire se rapporte au règne de la raison que doit faire triompher la Maçonnerie comme l'ombre à la lumière,

<sup>3</sup> Ms. au Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien, Vertrauliche Akten, cart. 73, fol. 74sq.

<sup>4</sup> Cf. *Korrespondenz* I [1773–1788], no. 2, 19: «Votre *Esprit du monachisme*, qui devait être incorporé dans le *Journal* de Gemmingen, n'a pas passé la censure».

mais cette ombre a son utilité, car en exacerbant le sentiment de révolte, elle contribue efficacement à promouvoir son contraire.

Dans ce discours, la Maçonnerie reçoit un certain nombre de déterminations qu'il est intéressant de relever: par opposition au monachisme avec son caractère dénaturant, la Maçonnerie est présentée en son essence comme faisant fond sur la nature, et en particulier sur la nature humaine, qui est respectée, vénérée, Reinhold dit même: presque divinisée.<sup>5</sup> Au lieu de mutiler l'homme pour mieux le rabaisser, la Maçonnerie lui laisse la libre disposition de toutes ses facultés et notamment de celle qui fait son caractère distinctif: la raison. L'une des conséquences majeures qui découle de cette importance accordée à la nature est l'égalitarisme radical censé prévaloir au sein de la confrérie maçonnique. Les seules différences que la Maçonnerie reconnaît entre les divers Maçons sont celles que la nature leur a donné, à l'exclusion de toute distinction sociale, une idée à laquelle Reinhold restera toujours attaché et sur laquelle il insistera en particulier dans le discours qu'il prononcera le 9 septembre 1809 à la Loge Amalia à Weimar lors de l'initiation du prince Bernhard von Sachsen-Weimar (Reinhold 1810, 41–47). La Maçonnerie ne reconnaît aucun privilège de naissance, aucune hiérarchie; «ici ne vaut aucun rang, aucun privilège, aucune grandeur autre que celle que nous avons reçue immédiatement des mains de la nature» (Reinhold 1784b, 177).

### 2.1.4 *Aufklärung contre cabbalisme*

Dans les discours étudiés jusqu'à présent, Reinhold s'est toujours appliqué à définir une position commune de la Maçonnerie, même s'il fait çà et là allusion à la multiplicité des systèmes maçonniques. Dans le premier discours qu'il tient après avoir été admis au troisième grade, un discours intitulé «Du penchant pour le miraculeux» (*Über den Hang zum Wunderbaren*) (Reinhold 1784a), on note un changement remarquable. Reinhold a pris de l'assurance. Il ne se contente plus d'opposer de façon simpliste et schématique la Maçonnerie à l'épouvantail monastique, thème qui n'est pas pour autant abandonné et qui demeure même très présent, mais il prend en même temps position dans un débat interne à la Maçonnerie et s'occupe désormais de définir la bonne orientation de cette institution. Le penchant pour le miraculeux, dont il dit qu'il se serait «infiltré dans le sanctuaire de la Maçonnerie» (133), est assimilé à une maladie mentale (*Seelenkrankheit*), responsable selon lui de bien des dégâts dans le monde maçonnique (cf. 125), et la Maçonnerie aurait bien peu fait avancer la cause de l'*Aufklärung*, si, après s'être affranchie des chaînes du monachisme, elle restait accrochée à un tissu de fatras cabbalistiques. Reinhold, pour des raisons sans doute diplomatiques, ne précise malheureusement pas la cible contre laquelle il porte son attaque, priant les Frères

<sup>5</sup>Cf. Reinhold 1784b, 177: «Ce respect si décidé, cette vénération, je dirais presque: cette divinisation (*Vergötterung*) de la nature humaine, qui fait l'esprit et l'essence de la Franc-Maçonnerie».

auxquels il s'adresse de le dispenser de décrire les diverses figures sous lesquelles le penchant incriminé contamine la Maçonnerie (cf. 133).

Sa thèse s'articule en deux points: le penchant pour le miraculeux aurait (1) une origine suspecte et (2) des effets dangereux.

Le penchant pour le miraculeux a une origine suspecte, car il est de nos jours le produit d'une supercherie. Aux premiers temps de l'humanité, il était certes parfaitement excusable, car les contours du naturel et du surnaturel n'étaient pas encore nettement dessinés (cf. 126–27). Seulement les progrès de la culture, qui sont allés de pair avec le développement de la rationalité, ont permis de dresser une carte toujours plus précise des frontières de la nature. L'humanité serait d'ailleurs déjà plus avancée sur cette voie, si une caste de «bonzes», comme Reinhold les appelle dans ce discours, ne s'était avisée de tirer profit de l'ignorance de leurs congénères et n'avait pris le parti de tromper délibérément les esprits trop crédules en s'intronisant les dépositaires de secrets fantastiques, témoins privilégiés de prodiges inouïs, faiseurs de miracles, et nous voilà de retour à la case monachisme (cf. 128–29). Le principe de la duperie consiste toujours à supplanter le naturel par le surnaturel, le rationnel par le fantastique.

Les tromperies du despotisme religieux qui alimentent le penchant pour le surnaturel, le goût du secret, la croyance dans les légendes de saints et dans les miracles, sont de surcroît dangereuses, sur un plan tant théorique que pratique, car en rendant attrayant le surnaturel, le fabuleux, elles affaiblissent en proportion les efforts de rationalité, rendent indifférent à l'égard de l'intelligible, étouffent la soif de savoir et tuent l'action pour le bien de l'humanité (cf. 133sq).

Le vrai Maçon, celui qui, comme nous l'avait appris le discours examiné précédemment, s'appuie sur la nature, travaille à faire progresser l'*Aufklärung* et, à chaque progrès, fait reculer les zones d'ombre et de secret, qui se transforment en autant de connaissances lumineuses. Quant au Maçon qui se laisse piéger par l'appât du miraculeux et qui commet par conséquent la faute de vouloir chercher hors de la nature la fin de la Maçonnerie, celui-là, quand bien même il pénétrerait le sacro-saint du sanctuaire de la Maçonnerie, n'en demeurerait pas moins à l'extérieur, il resterait un non-initié (*ein Uneingeweihter*), nous dit Reinhold (cf. 137).

De ce discours on retiendra une violente croisade contre toute forme d'occultisme. La position de Reinhold peut paraître bien naïve, eu égard notamment aux techniques de manipulation utilisées dans l'Ordre des Illuminés, telles qu'on les connaît par exemple à la lumière des documents saisis et publiés sur l'ordre du gouvernement bavarois en 1786 et 1787 (Anonymous 1787a), mais Vienne n'est pas la Bavière, et il semble que l'Illuminisme en Autriche ait connu un développement très indépendant. Ce qui est sûr, c'est que les discours de Reinhold étaient très appréciés de ceux qui le désignèrent comme Orateur et s'inscrivaient tout à fait dans l'orientation de la Loge de la Vraie Concorde, si l'on peut en croire le témoignage de Georg Forster.

Ce célèbre voyageur qui avait accompagné le capitaine Cook lors de sa seconde expédition, se rendit à Vienne en 1784, quelques mois après le départ de Reinhold, séjourna dans la maison de Born et devint membre de la Loge de la Vraie Concorde. Il écrit dans une lettre à Sömmerring:

La Loge de la Vraie Concorde est celle qui contribue le plus à l'*Aufklärung*. Elle publie un Journal dans lequel on parle de foi, de serment, de *Schwärmerei*, de cérémonies, bref de tout, plus librement que l'on ne le ferait chez nous, c'est-à-dire en Basse-Saxe. Les meilleurs savants et les meilleurs poètes de Vienne en sont membres. On y tourne en dérision tout ce qui a un parfum de secret en rapport à l'institution maçonnique et on a transformé cette institution en une société d'*Aufklärung* scientifique, pratiquée par des hommes [...] libres de tout préjugé (cf. Hettner 1877, 117, cité d'après *Korrespondenz I* [1773–1788], 24n13).

En tirant à boulets rouges contre toute forme de secret, dans son discours sur le penchant pour le miraculeux, Reinhold prend donc parti pour la ligne qui est dominante, dans la Loge de la Vraie Concorde, même s'il est conscient que cette ligne est loin de faire l'unanimité dans le monde maçonnique. Quant à ses Frères de Loge, ils en redemandent et, après son départ de Vienne, Born n'oublie pas dans chaque lettre de le prier de continuer à livrer des contributions pour son Journal. Au reste, toute production philosophique pourrait convenir, précise-t-il, pour peu que Reinhold lui donne une tournure permettant de la faire passer pour un écrit maçonnique, ce qui, estime-t-il, ne devrait pas être une grande affaire (*Korrespondenz I* [1773–1788], no. 2, 19).

Il s'agit d'une autre conséquence parfaitement logique de l'esprit régnant à la Vraie Concorde. En vertu de la position adoptée sur le secret, les limites entre Maçonnerie et monde si l'on veut «laïc» tendent à s'estomper, sinon de droit du moins de fait, en sorte que ce n'est pas une surprise de ne constater, ni sur le plan du style, ni sur le plan des idées, de coupure entre les contributions que Reinhold livre aux revues maçonniques et celles qu'il fait paraître, presque à la même époque, dans le *Teutsches Merkur* de Wieland (cf. par exemple Reinhold 1784c, 1784d). Il s'agit toujours du même combat pour faire triompher ce qu'il appelle l'*Aufklärung*. Reinhold n'est pas à certaines heures Maçon, à d'autres philosophe, mais ce sont les mêmes idées qu'il présente en Loge et hors Loge, et s'il les défend également en Loge, c'est qu'il y trouve un auditoire particulièrement bien disposé à les écouter et que la dynamique d'une société en principe fondée sur l'entraide donne plus de poids et de résonance à l'action individuelle.

## **2.2 La crise de la notion d'*Aufklärung* : l'*Aufklärung* négative et l'*Aufklärung* positive**

### **2.2.1 *La fin de la Vraie Concorde***

Dans les discours envisagés jusqu'à présent, philosophie, Maçonnerie et *Aufklärung* semblent faire bon ménage, et si Reinhold se plaint, dans certaines productions de l'époque, de la polysémie du terme d'*Aufklärung*, c'est surtout pour faire remarquer l'absence de précision avec laquelle le terme est ordinairement utilisé et non pas pour mettre en relief des conceptions radicalement différentes de l'*Aufklärung*

et de ses buts (cf. par exemple Reinhold 1784c). Dans les années qui suivent, deux crises majeures vont frapper le monde maçonnique que Reinhold connaît, ce qui se traduira corrélativement par une crise de la notion d'*Aufklärung* et, sur le plan philosophique, par l'ouverture d'un nouveau front. Ces deux événements sont la fin de la Loge de la Vraie Concorde et le scandale qui éclabousse l'Ordre des Illuminés, suite à son interdiction en Bavière et à la saisie et la publication d'actes fort compromettants.

Reinhold était parfaitement conscient de l'extrême fragilité de la Vraie Concorde. En septembre 1785, dans une lettre à Alxinger aujourd'hui perdue, il écrivait que, sans Born, la Loge était «un corps sans âme».<sup>6</sup> Dans un contexte de refonte générale du paysage maçonnique en Autriche, Born décide subitement de mettre fin à toutes ses activités maçonniques, à la stupéfaction générale des membres de la Loge. Il allègue des raisons de santé, mais les Frères soupçonnent des inimitiés personnelles avec des Frères nouvellement incorporés à la Loge suite au remodelage imposé par le gouvernement; le véritable motif semble avoir été de tout autre nature, comme Reinhard Lauth l'a bien mis en lumière (Lauth 1989b, 73–110). Born y fait allusion dans une lettre à Reinhold, ce qui est un indice supplémentaire de l'énorme confiance qu'il place en lui, puisqu'il n'en souffle mot aux autres membres de la Loge en contact épistolaire avec Reinhold. Born aurait été trahi par un membre de la Loge<sup>7</sup> et, comme Lauth l'a montré, cette trahison ne peut concerner que les activités illuministes de Born (cf. 83–89). On peut supposer avec Lauth que Born a reçu en haut lieu l'ordre de mettre fin à ses activités. Born se retira officiellement le 21 août 1786 et la Loge ne lui survécut que très peu de temps. Comme Reinhold l'avait vu, elle perdait toute cohésion avec le départ de sa cheville ouvrière: une pluie de démissions s'ensuivit, et la Loge mit très rapidement fin à ses activités. Reinhold dut en être très affecté, mais comme nous ne connaissons que les lettres de ses amis viennois et non les réponses qu'il leur adressa, nous ne pouvons que conjecturer sa réaction. Selon toute vraisemblance, il dut interpréter cette nouvelle comme un sérieux coup d'arrêt au vent de réforme qui soufflait en Autriche et réviser très à la baisse les espoirs mis dans l'*Aufklärung* de son pays. Nous ne disposons pas d'éléments pour affirmer qu'à l'occasion déjà de ce premier événement, il ait formulé une critique de fond concernant le soubassement théorique de l'*Aufklärung*.

---

<sup>6</sup>Lettre conjecturée à partir de la réponse d'Alxinger à Reinhold d'octobre/novembre 1785, dans laquelle Alxinger écrit: «Ce que tu écris de notre [Loge], que sans Born elle serait un corps sans âme, est une vérité éternelle» (*Korrespondenz I* [1773–1788], no. 15, 67).

<sup>7</sup>Born parle à Reinhold de «trahison de l'Ordre» dans une lettre perdue (*Korrespondenz I* [1773–1788], no. 33.3, 142), conjecturée à partir d'une lettre de Gottlieb Leon à Reinhold du 2 décembre 1786. En réponse à une demande de Reinhold (formulée dans une autre lettre conjecturée, no. 36.1, 163), Leon écrit: «Qui peut bien être celui dont Born t'écrit qu'il aurait trahi notre Ordre, je n'en ai, tout comme Schulz, pas la moindre idée» (no. 38, 170).

### 2.2.2 *L'interdiction de l'Ordre des Illuminés*

Le second événement concerne également l'Ordre des Illuminés. Il s'agit de la retentissante interdiction de l'Ordre par le gouvernement bavarois. De nombreux documents sont saisis et livrés au public, qui découvre avec stupeur le dessous des cartes.<sup>8</sup> Reinhold est profondément choqué, comme il le confie à Gerhard Anton von Halem, Illuminé de haut grade à Oldenburg, dans une lettre de la plus haute importance, car il s'agit de l'un des rares documents qui nous éclairent sur la position de Reinhold par rapport à la Maçonnerie, pour cette époque (lettre du 20 août 1787, *Korrespondenz I* [1773–1788], no. 57, 247–53). Si les documents publiés sont authentiques, écrit-il, c'en est fait pour toujours de l'existence morale de Spartacus, alias Adam Weishaupt, fondateur de l'Ordre (cf. 250).

Les griefs que Reinhold retient sont au nombre de trois: (1) une histoire d'avortement; (2) une instruction secrète ordonnant de voler les archives; (3) l'élaboration et la diffusion d'une nouvelle religion populaire.

La conclusion à laquelle il parvient est que l'illumination en Bavière a été conduite «par des feux-follets sur des marécages» (traduction très littérale de l'allemand: *von Irrwischen auf Sumpfen*) (251; sur cette expression, cf. également Reinhold 1785d, 49–78, 50). D'une façon générale, les pays catholiques – et le pluriel peut donner à penser que l'Autriche est englobée dans le jugement – ne conviendraient pas du tout pour un institut ayant vocation de servir d'organe pour la liberté de pensée et pour l'*Aufklärung*, vocation qui, comme cela est sous-entendu dans la phrase, serait aux yeux de Reinhold celle de l'Ordre des Illuminés. D'ordinaire, en effet, l'*Aufklärung* en pays catholique culminerait dans l'athéisme ou dans un scepticisme intégral qui réduit la morale à un simple produit de l'éducation et des habitudes et ne la laisse subsister que par calcul politique. La force de résistance qui, en pays catholique, s'opposerait aux campagnes d'abrutissement menées par les suppôts du clergé serait une force purement négative, qui s'épuiserait à détruire les remparts dressés contre la raison et n'aurait plus de ressort pour passer à une phase constructive, pour élever un nouvel édifice (cf. lettre du 20 août 1787, *Korrespondenz I* [1773–1788], 251). L'un des documents publiés sur ordre du gouvernement bavarois, un dialogue entre Knigge et Bode, prouverait certes la pureté de la voie de l'Illuminisme suivie en Haute- et en Basse-Saxe, soit la région où se trouve Reinhold. Mais le nom d'«Illuminé» risquerait après les événements bavarois de devenir tellement «puant» (*stinkend*) que l'Ordre doit être sinon complètement supprimé, du moins provisoirement suspendu (cf. 251–52). Ce serait là, estime Reinhold, une excellente occasion de le réformer. Au reste, la suspension décrétée par le directeur national de l'Ordre n'aurait pas été suivie partout: les régions placées sous l'autorité de Bode auraient continué avec

---

<sup>8</sup> Outre les *Originalschriften...* (cf. Anonymous 1787a) parurent encore un *Nachtrag von weitem Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, gewesenen Professor zu Ingolstadt betreffen...* (Anonymous 1787b), ainsi qu'un *Anhang zu den Originalschriften des Illuminatenordens...* (Zwack 1787).

succès leurs travaux. Une refonte générale (*gänzliche Umschmelzung*) de l'Ordre serait à prévoir, mais il n'est pas possible, juge Reinhold, de renoncer à la «bonne cause» (*gute Sache*) (cf. 252–53). Dans la même lettre, Reinhold mentionne à son correspondant que Bode, avant de partir à Paris pour assister au convent des Philalèthes, lui aurait fait lecture de son Mémoire sur l'origine de la Franche Maçonnerie (cf. 248–49) et annonce que Bode va de nouveau lui rendre visite à son retour (cf. 253). Il sait aussi que Hufeland, qui avait d'abord écrit une recension positive à l'endroit de l'Ordre des Illuminés dans *Allgemeine Literaturzeitung*, se dispose, après la publication du second volume d'actes, à en écrire une négative (cf. 249).

Les enseignements que l'on peut tirer de cette lettre sont multiples. Le premier est que, alors même que l'Ordre des Illuminés traverse une grave crise et se trouve menacé de suppression totale, Reinhold reste persuadé qu'il s'agit de la «bonne cause». (2) La crise est salutaire, car elle met au jour de graves défauts auxquels il convient de remédier. Reinhold se désolidarise complètement de la voie de l'Illuminisme suivie en Bavière. (3) Un programme de réforme de l'Ordre est en voie, préparé par Bode. Cette réforme, entreprise en terres protestantes, devra veiller à ne pas pêcher par les mêmes défauts que l'Illuminisme pratiqué en terres catholiques. Elle devra en particulier prendre soin à ne pas s'épuiser dans un travail de sape et s'atteler à une tâche constructive, élever un nouvel édifice, lequel devra reposer sur des bases morales fortes. (4) Reinhold donne à entendre qu'il est étroitement associé à ce programme de réforme, à travers Bode qui lui rend régulièrement visite et qui lui a même soumis un mémoire important.

Cette lettre nous paraît très importante, car il s'y amorce une fracture dans la notion d'*Aufklärung* entre une *Aufklärung* négative, que Reinhold associe pour le moment à la réaction au catholicisme, qui se cantonne dans des positions moralement inacceptables comme le scepticisme ou l'athéisme, et dont l'Illuminisme à la Weishaupt serait une illustration, et une *Aufklärung* positive qui devrait inspirer les réformes de l'Ordre à conduire.

Quelques mois plus tard, début mars 1788, Reinhold écrit une seconde lettre au même Halem (lettre du 1 mars 1788, *Korrespondenz I* [1773–1788], no. 95, 340–44). Dans l'intervalle, il est entré en fonction dans sa chaire de philosophie, à Iéna, ce qui explique qu'il n'a plus eu depuis longtemps l'occasion de s'occuper d'affaires maçonniques. Reprenant ce qu'il avait dit dans la lettre précédente, il désavoue à nouveau l'orientation donnée à l'Ordre par Weishaupt et réaffirme son engagement indéfectible: l'Ordre doit éternellement perdurer: il n'est pas possible pour ceux qui en ont saisi l'esprit et le but d'y renoncer, pas plus que pour l'homme de bien de renoncer à ses devoirs. La crise, soutient-il à nouveau, a été profitable, car les «vrais sages» ont su en tirer les leçons. Reinhold livre ensuite la recette qui est appliquée dans la révision des statuts de l'Ordre, ce qui confirme son étroite implication: «Tout ce qui est bon subsiste – tout ce qui est équivoque, obscur, susceptible d'abus, est écarté – , et nous ne devons à l'avenir rien accepter que nous n'ayons lu, contrôlé et approuvé du cœur et de l'esprit» (cf. 341). Sous peu, de nouveaux cahiers vont être présentés, pour remplacer les anciens, désuets. Weishaupt, rapporte encore Reinhold, s'en prend maintenant à Kant, qu'il comprend

encore moins que le but de l'Ordre. «Lui et les siens restent en dehors, l'existence même de l'Ordre leur est tenue secrète» (cf. 342).

De cette lettre, on retiendra que la scission à l'intérieur de l'Illuminisme est, sinon déjà consommée, du moins imminente. Sous l'impulsion de Bode, l'Ordre va recevoir de nouveaux statuts, dans lesquels rien de secret ne sera toléré. Paradoxalement, pour ne pas compromettre ce nouveau départ, l'Ordre qui ne devra tolérer aucun secret devra demeurer secret pour ceux qui l'ont contaminé de secrets. La mention de Kant est dicrète mais de poids. Dans le contexte de la polémique avec Weishaupt concernant l'orientation à donner à l'*Aufklärung*, elle donne à Halem une indication de la direction dans laquelle l'*Aufklärung* positive va devoir se développer.

Examiner de quelle façon, dans la perspective de Reinhold, la philosophie kantienne se prête effectivement à fournir la nouvelle assise scientifique de l'Ordre des Illuminés fera l'objet d'une contribution ultérieure. Nous aimerions pour terminer attirer l'attention sur le fait que la distinction opérée dans la première lettre à Halem entre ce que nous avons appelé une *Aufklärung* négative et une *Aufklärung* positive creuse, au sein de l'Illuminisme, un abîme beaucoup plus profond que Reinhold ne s'en rend lui-même compte, car ce n'est pas uniquement l'*Aufklärung* en pays catholique qui tombe sous l'accusation d'*Aufklärung* négative, mais également tout l'Illuminisme berlinois porté par Nicolai et son clan, protestant s'il en est. Cela Reinhold n'en a pas encore pris conscience. De nombreux points de convergence le relie encore à Nicolai. Il s'est fait, dans le *Teutsches Merkur*, le recenseur enthousiaste des volumes 3 et 4 du «Récit de voyage» (*Reisebeschreibung*) de Nicolai (Reinhold 1784e). Il est très largement d'accord avec la ligne suivie dans la *Berlinische Monatsschrift* de Biester. Il adhère de plein cœur à la polémique contre le magnétisme animal et contre toutes les formes de sciences occultes, qui s'inscrit dans le droit prolongement de ce qu'il défendait déjà à Vienne. La thèse d'un complot cryptocatholique a tout pour le galvaniser et il participe activement à la polémique contre Lavater puis contre Starck. Mais l'accord ne porte que sur les obstacles à abattre en vue de favoriser le libre déploiement de la raison. Dès qu'il s'agira de passer à la partie constructive de l'*Aufklärung*, Reinhold sera amené à prendre la mesure du fossé qui le sépare des Berlinoïis, philosophiquement très proches des Encyclopédistes et des matérialistes français, donc de la ligne de Weishaupt, pour qui il n'y a rien à reconstruire une fois le travail de sape terminé. Lorsque les Berlinoïis déchaîneront leurs attaques contre la nouvelle philosophie, Reinhold se distanciera définitivement d'eux. Il s'avèrera une fois encore que c'est autour de la question de l'interprétation de Kant que se cristallise l'opposition entre *Aufklärung* négative et *Aufklärung* positive.

## Références

Anonymous. 1787a. *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11 und 12 Oktober 1786 vorgefunden wurden, auf höchsten Befehl Seiner Churfürstlichen Durchleucht zum Druck befördert*. Munich: Franz.



- Anonymous. 1787b. *Nachtrag von weitem Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, gewesenen Professor zu Ingolstadt betreffen, und bey der auf dem Baron Bassusischen Schloß zu Sandersdorf, einem bekannten Illuminaten-Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt, sofort auf Churfürstlich höchsten Befehl gedruckt, und zum geheimen Archiv genommen worden sind, um solche jedermann auf Verlangen zur Einsicht vorlegen zu lassen.* Munich.
- Hettner, Hermann. 1877. *Georg Forsters Briefwechsel mit Thomas S. Sömmerring.* Braunschweig.
- Lauth, Reinhard. 1989b. "Reinholds Weg durch die Aufklärung." In *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, by Reinhard Lauth, 73–110. Hambourg: Meiner.
- [Reinhold, Karl Leonhard]. 1784a. "Über den Hang zum Wunderbaren: Eine Rede, von Br. R\*\*." *Journal für Freymaurer* 1, no. 3: 123–38.
- 1784b. "Mönchthum und Maurerey: Eine Rede, Von Br. R\*\*." *Journal für Freymaurer* 1, no. 4: 167–88.
- 1784c. "Gedanken über Aufklärung." *Der Teutsche Merkur* 3: 3–22; 122–33; 232–45. Reprinted in *Batscha*, 351–96. Translated into English by Kevin Geiman as "Thoughts on Enlightenment (1784)," in *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt, 66–77. Berkeley: University of California Press, 1996.
- 1784d. "Die Wissenschaften vor und nach ihrer Sekularisation." *Der Teutsche Merkur* 3: 35–43.
- 1784e. "Über die neuesten patriotischen Lieblingsträume in Teutschland: Aus Veranlassung des 3. und 4ten Bands von Hrn. Nicolai's Reisebeschreibung." *Der Teutsche Merkur* 3: 171–86, 246–64.
- 1785d. "Über die wissenschaftliche Maurerey." *Journal für Freymaurer* 3: 49–78.
- 1810. "Rede bei der Einweihung des Durchl. Bruders Prinzen Bernhard's von Sachsen-Weimar den 9ten September 1809: Von dem Bruder Reinhold in Kiel." In *Analekten der gerechten und vollkommenen Freymaurer-Loge Amalia zu Weimar*, 41–47. Weimar: [Hof-Buchdruckerei].
- 1983. *Karl Leonhard Reinhold Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie*, edited by Faustino Fabbianelli, Eberhard Heller, Reinhard Lauth, Kurt Hiller, Ives Radrizzani and Wolfgang Schrader. Vol. 1, *Korrespondenz 1773–1788*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- August 14, 1783b. "Rede Über die Kunst des Lebens zu genießen." Manuscript. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien. Vertrauliche Akten, cart. 73, fol. 74–75.
- Schröder, Friedrich Ludwig. September 15, 1815. Letter to Karl Leonhard Reinhold. Manuscript in *Badische Landesbibliothek*, Karlsruhe.
- [Zwack, Franz Xaver von, ed.]. 1787. Anhang zu den Originalschriften des Illuminatenordens welche auf höchst Churfürstlichen Befehl zum Druck befördert worden sind. Frankfurt and Leipzig.

## Chapter 3

# Le travail d'*Aufklärer* de Reinhold auprès de ses étudiants d'Iéna

Jean-François Goubet

Dans les explications qu'il comptait donner au sujet de son départ d'Iéna durant l'été 1795, Fichte revint sur son arrivée sur place et sur son accueil positif par les étudiants en mai 1794. Beaucoup de jeunes gens, dont Johann Erich von Berger, n'avaient pas tardé à lui accorder leur confiance et à lui faire part de leur volonté d'œuvrer à l'amélioration morale de la communauté étudiante. La première raison avancée par Fichte pour expliquer l'accueil chaleureux qu'il reçut, accueil en outre d'emblée engagé dans l'action, fut la suivante: «J'étais le successeur d'un homme très honorable, Monsieur le Professeur *Reinhold*, qui avait constamment montré le zèle le plus ardent à occasionner (*bewirken*) l'amélioration morale parmi les étudiants» (GA II.3:418–19).

Le rôle de précurseur joué par Reinhold en matière de spéculation est bien connu. Pour n'être pas moins documenté, son rôle de devancier en tant qu'éducateur éclairé demeure toutefois moins étudié. C'est justement ce point que nous aimerions mettre en lumière. Nous commencerons par prendre acte des préoccupations pédagogiques générales de Reinhold durant sa période d'exercice à Iéna. Nous nous pencherons ensuite sur les témoignages courant jusqu'à son départ pour Kiel. Nous nous demanderons ensuite si les traces de l'action reinholdienne ne peuvent pas être trouvées dans la Société des hommes libres ou dans un texte éducatif de Berger daté de 1795.

### 3.1 Les conceptions pédagogiques de Reinhold

#### 3.1.1 *Les vues générales sur l'éducation*

Ainsi que Reinhold l'écrit à Jens Baggesen en 1791, l'éducation de la personne humaine n'a jamais été un thème qu'il a développé pour lui-même. Certes, il a touché la question de l'éducation du genre humain dans ses *Lettres sur la philosophie kantienne*,

---

J.-F. Goubet  
CERPHI, Lyon

toutefois, il déclare se ranger aux ébauches de conception de son correspondant plutôt que de produire une théorie éducative à ses propres frais (lettre du 4 juin 1791, *Briefwechsel* I:38).

Les prémisses de Baggesen montrent la nette influence de Rousseau: l'homme est perfectible puisque raisonnable, corruptible parce que libre.<sup>1</sup> Le reste de son court propos, quoique compatible avec les vues éducatives de Rousseau, n'en laisse pas moins entendre une tonalité kantienne: «*Le but de l'éducation est la formation la plus grande possible des aptitudes humaines. Il faut que l'éducation façonne (bilden) d'abord des hommes; elle doit cependant principalement former dans l'homme ce qui en fait un homme: la raison, la liberté et la moralité qui en résulte*» (*Briefwechsel* I:34).

Reinhold ne pouvait que souscrire à la finalité éducative que représente le développement harmonieux des facultés humaines. Dans sa leçon inaugurale de 1788 sur le but de l'étude de l'*Oberon* de Wieland, il avait rappelé comment l'unité des aptitudes humaines était l'objectif de toute culture humaniste. En outre, dans le même propos, il n'avait pas manqué de souligner le rôle éminent joué par la raison pratique, la haute main que possédait la liberté sur les autres facultés, en un mot la destination morale de l'homme (v. à ce propos Goubet 2005). S'il est vrai que le professeur de philosophie et de «belles sciences» n'avait pas théorisé ses objectifs pédagogiques, du moins avait-il délivré un message qui les proposait en situation.

### 3.1.2 La leçon inaugurale de 1787

La leçon inaugurale de 1787, «Über den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten» (Reinhold 1788a; *Vermischte Schriften* I:246–70), n'était d'ailleurs pas en reste pour proposer de manière implicite un programme éducatif. Dans ce court texte figurent de précieux renseignements sur le développement équilibré des facultés et sur ce qu'il faut au juste entendre par *Aufklärung*. La place accordée par Reinhold à l'esthétique n'autorise en effet nullement à comprendre cette dernière comme une simple diffusion de connaissances, un simple enrichissement théorique qui rejaillirait par après sur la pratique. La sphère affective, celle du goût et du plaisir, vient en l'affaire se placer comme un troisième terme nécessaire.

Grâce à l'esthétique, à la psychologie empirique et à la critique de la raison, l'Allemagne, qui auparavant avait appris de tous les autres pays européens, est appelée selon Reinhold à devenir désormais «l'école de la plus grande *Aufklärung*» (Reinhold 1788a, 173; *Vermischte Schriften*, I:255) et, en conséquence, à éclairer le reste du continent. Dans cette énumération, l'esthétique figure en tant que science à côté de deux autres disciplines académiques. Les lumières plus importantes qu'elle promet sont donc celles d'une doctrine qui enseignera à mieux agir, qui influera sur

---

<sup>1</sup>L'influence de Rousseau se marquera dans une lettre plus tardive, où Baggesen définira l'être humain par l'action, puisque vivre n'est pas tant végéter qu'agir (*Briefwechsel* I:102). Le poète danois cite ici Rousseau de mémoire, puisque l'*Emile* disait plus exactement «vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir» (Rousseau 1966, 43).

la formation du caractère. Toutefois, si on considère le domaine objectif de l'esthétique, à savoir le goût, les lumières évoquées n'ont assurément plus la même origine. Il s'agit plutôt cette fois de l'influence qu'exerce une sensibilité cultivée sur l'intellect et la faculté d'agir, sur l'esprit et le cœur. L'homme est ainsi éclairé pour autant qu'il est instruit mais également dans la mesure où il est ému et vivifié. En d'autres termes, les Lumières se manifestent par leur désir de voir s'améliorer l'action en général, action soutenue tant par la connaissance que le sentiment.

Petra Lohmann a récemment souligné que, selon cette leçon inaugurale, la culture du sentiment n'empêchait certes pas l'abus du savoir, mais également que, pour autant, le goût n'en représentait pas moins l'un des moyens les plus insignes de cultiver scientifiquement l'entendement et de rendre la volonté plus morale (Lohmann 2006, 149). C'est le rapport à la règle qui permet justement à la culture de la sensibilité d'exercer une action positive sur le penser et l'agir.<sup>2</sup> Il n'est que d'éviter l'absence de loi pour que la culture de la sensibilité rejaillisse positivement sur celle des facultés supérieures. Il existe une culture du goût qui n'est pas sans incidence formative sur la pensée et la conduite.

L'étudiant d'Iéna devait donc se convaincre de l'importance de la doctrine esthétique s'il voulait réellement se cultiver l'esprit et le cœur. Sans cela, il lui aurait été impossible de «travailler au bien de ses congénères» (Reinhold 1788a, 176; 258). Le même étudiant devait avoir à cœur de se démarquer de la «populace savante» (182; 269), de la masse des jeunes gens ayant fréquenté l'université, pour faire un usage plus persuasif et plus convaincant de son savoir. Et Reinhold, avant de laisser ses auditeurs à leurs propres réflexions, de donner l'exemple d'un propos à la fois solide et éloquent pour les exhorter à se conformer à leur destination de savant: «Et maintenant, messieurs, songez à la bénédiction [que représente] un discours enchanteur dans les mains d'un homme dont l'esprit est à la hauteur de l'horizon des sciences [qu'il pratique] dans sa profession, autant que son cœur est à la hauteur de la sphère d'action de ses devoirs» (183; 270).

## 3.2 Reinhold éducateur

### 3.2.1 *Les derniers mots publics du professeur extraordinaire d'Iéna*

Reinhold a ainsi mis en avant dans ses leçons inaugurales le rôle de la culture esthétique dans la formation de l'homme en son entier. Toutefois, le message d'*Aufklärer* du philosophe se donne encore à lire dans un autre témoignage

<sup>2</sup>Cf. Reinhold 1788a, 178–80; *Vermischte Schriften*, I: 63–65. La seconde version diffère considérablement de la première dans le détail de l'argumentation. Selon elle, avec le beau, l'imagination est à même de s'harmoniser avec la faculté de penser et, par là, de se mettre au service de la raison théorique. Avec le sublime, en revanche, la fantaisie entre dans une relation harmonique avec le vouloir moral et, de cette façon, vient se placer sous l'aile de la raison pratique. Ainsi que l'a remarqué Alexander von Schönborn (1989, 71), on trouve des changements entre les pp. 262–68 de la seconde version et les pp. 178–81 de la première: des «formulations kantienne» succèdent à une «esthétique de la perfection».

d'importance. Nous voulons parler des bribes de sa dernière leçon qui nous ont été conservées dans les passages publiés d'une lettre d'étudiant, ainsi que du dernier discours qu'il tint à ceux qui étaient venus l'escorter sur le chemin du départ pour Kiel (Anonymous 1794a; Anonymous 1794c). Les deux documents montrent une nouvelle fois un professeur soucieux du devenir rationnel de ses étudiants et prompt à orner son propos de fleurs de rhétorique pour lui assurer quelque efficacité.

La philosophie avait été jusqu'alors occupée à se mettre d'accord avec elle-même sur ses principes. On était maintenant en droit d'espérer, poursuivait Reinhold, que les sages et les savants conjuguent leurs efforts pour améliorer pratiquement les choses. Car «la raison pensante ne peut possiblement pas être en désaccord avec ce que lui prescrit la raison pratique» (Anonymous 1794a, 251). C'est justement au nom de la raison, véritable Dieu en nous, que Reinhold promet à ses étudiants, non pas les richesses, les plaisirs ou les places d'honneur, mais bien la «concorde entre la tête et le cœur» (252). Le professeur a constamment travaillé à ce que ses auditeurs ne vivent qu'en se mettant au service de la raison pratique. Et pour cela, il a avant tout eu recours à deux biais. Le premier fut de faire des cours «totalement dépourvus de fioriture et d'attrait extérieur» (ibid.), de faire passer la puissance de la raison pure sans redouter que les étudiants ne consentissent pas les efforts nécessaires à sa compréhension. Le second consista plutôt à communiquer des convictions, à éveiller dans les cœurs la «*croyance en la liberté de la volonté, rendant chacun heureux*» (253). Par ce dernier moyen, Reinhold confessa même s'être fait des amis et avoir connu la félicité d'avoir aimé autant que d'avoir été aimé.

Les propos rapportés par l'épistolier sont intéressants en ce qu'ils permettent de mieux cerner la conception que Reinhold se faisait de l'*Aufklärung* en tant que processus éducatif. On voit d'un côté que le professeur reste attaché à l'influence directe du savoir sur l'action, la détermination du pratique par le théorique. Il est un homme de science chargé d'instruire des savants et, par surcroît, de les éduquer à la vertu. Comme il le dit au moment de son départ, la reconnaissance des étudiants doit s'adresser à la «dignité de la science» (Anonymous 1794b, 259; v. aussi la lettre n° 75 de Reinhold à Baggesen, *Briefwechsel* I:341), plutôt qu'à sa personne. En l'occasion, la sensibilité et l'imagination n'ont qu'un faible droit à revendiquer. Reinhold souscrit ici à l'acceptation la plus commune du terme de Lumières, celle qui y voit la communication de connaissances en vue de la vie. Toutefois, cette compréhension habituelle du terme ne doit pas entièrement masquer celle qui point derrière les évocations de la croyance en la liberté. Il s'agit en l'occurrence plutôt d'une *Aufklärung* négative, pour paraphraser Rousseau ou Kant.<sup>3</sup> La grande affaire de

---

<sup>3</sup> «La première éducation doit être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur» (Rousseau 1966, 113–14). «C'est pourquoi une critique qui limite la raison spéculative est *négative* en tant que telle; mais supprimant du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir, elle est en réalité d'une utilité *positive* et très importante» (KrV, seconde préface; tr. Tremesaygues et Pacaud, 22).

Reinhold devait être de préserver la croyance de la spéculation, de la ratiocination. Raisons pratique et théorique ne devaient ne faire qu'un, ce qui ne signifiait cependant nullement la capitulation de la première devant la seconde. Le cœur possédait un droit que l'esprit se devait de respecter. Ainsi, il existe une certaine autonomie de l'esprit et du cœur: ces deux-là ne dépendent pas que du sentiment ou du goût et, en outre, ils peuvent faire valoir une voix propre. Former l'homme entier en tant qu'unité harmonieuse requiert de reconnaître l'existence de facultés se soutenant elles-mêmes; or il n'est d'accord qu'entre pouvoirs distincts.

### 3.2.2 *Les témoignages étudiants de 1794*

Les déclarations propres de Reinhold sont éclairantes sur sa conception des Lumières. Toutefois, s'en tenir à elles seules reviendrait à se priver d'une autre source d'importance lorsqu'il s'agit de dresser un portrait fidèle. Avec les témoignages d'étudiants, nous disposons d'éléments permettant de cerner un peu mieux l'action qu'a effectivement exercée le maître sur les jeunes gens avec lesquels il a été en contact.

L'épistolier qui avait retranscrit les dernières paroles de Reinhold en chaire a également, en son nom propre, caractérisé sa pratique. D'emblée, on apprend que «par ses cours sur la philosophie critique, profondément réfléchis et exprimés aussi clairement qu'aimablement, *Reinhold* n'agissait pas simplement sur l'entendement mais également sur le cœur de ses nombreux auditeurs» (Anonymous 1794a, 245).<sup>4</sup>

Il ne fait nul doute que cette esquisse aurait agréé son modèle, tant elle met l'accent sur l'efficacité instructive et éducative de son discours. Reinhold s'entendait à allier persuasion rhétorique et conviction logique et, ce faisant, il savait influencer sur la pensée personnelle et l'action autonome. Voilà donc qui n'aurait pu que le ravir.

La lettre a même quelque chose de cocasse lorsqu'elle conte que la procession au flambeau la nuit précédant le départ avait vu régner «le calme et l'ordre les plus exemplaires» (249), exception faite d'une Marseillaise qui avait un instant retenti! On voit ici que les enseignements du maître avaient porté plus de fruits qu'il ne l'aurait souhaité. En outre, on aperçoit encore combien pouvait être vive la conscience étudiante de la liberté, notamment après les troubles de juillet 1792.<sup>5</sup> Ces derniers avaient en effet vu des centaines de jeunes gens quitter la ville avant d'y revenir quelques jours plus tard. On mesure mieux les limites de la retenue effective des auditeurs de l'*Alma mater jenensis*.

<sup>4</sup>En 1793, on peut déjà lire des témoignages étudiants allant dans ce sens. Johann Smidt déclare ainsi qu'il a «vécu beaucoup d'heures heureuses chez Reinhold, qui [lui] seront éternellement inoubliables»; il sait gré au professeur de l'avoir introduit dans les choses kantienne en le rétribuant grandement de la peine endurée. Gerhard Lange, en outre, donne à Hermann Coch le conseil d'être assidu aux cours de Reinhold afin que «[son] cœur s'ennoblisse» (cf. E. Fuchs 1995, 146–47).

<sup>5</sup>Thomas Pester rappelle que ces tumultes étudiants ne furent pas une prise de conscience progressive. Des tendances démocratiques et révolutionnaires se mêlèrent à un goût du désordre et de l'excès (cf. Pester [1795] 1991, 113).

Même si Reinhold n'était pas parvenu à convertir la totalité de son public à ses vues, ni même à l'assagir de façon durable, il n'en demeure pas moins qu'une centaine de ses élèves lui confessèrent qu'il leur avait éclairé et aiguisé l'esprit, de même qu'il leur avait fait troquer un état sauvage pour un autre davantage enclin au sentiment moral (cf. 250). L'action éclairante de Reinhold trouve ici un écho certain. Du reste, la médaille frappée en l'honneur du maître le fait également: «*veridicis purgavit pectora verbis*» (249), par ses paroles de vérité, il a purifié les cœurs, y devait-on lire en effet.<sup>6</sup> Le poème qu'on lui remit la veille de son départ atteste une nouvelle fois son action exemplaire d'*Aufklärer*:

De tes lèvres coule l'éloquence  
 qui conquiert l'oreille avec une ardeur maîtresse de tout,  
 et chaque esprit devient plus fidèle à l'authentique vérité,  
 le sens de la noblesse est célébré par chaque cœur. (Anonymous 1794b, 256)

Ajoutons pour finir ce point que la tenue de conversations en soirée avec ses amis et étudiants n'a pas peu contribué au succès de Reinhold à Iéna (cf. Anonymous 1794a, 246).<sup>7</sup>

### 3.2.3 *L'influence du maître sur les mœurs étudiantes*

Comme l'a confirmé Robert Keil, Reinhold organisait deux fois par semaine des rencontres auxquelles nul n'était interdit d'accès. Ces soirées de conversation permettaient de diffuser la propension à penser par soi-même aussi bien que le penchant à travailler ensemble. Ainsi, on comprend que le maître ait «rapidement attiré et attaché à lui les étudiants d'Iéna» (Robert Keil 1885, 25).

Le même interprète souligne l'apport important du professeur à la communauté étudiante. La destination du savant, appelée à une grande fortune, commença d'être thématifiée. Et c'est par l'agrément de son commerce, la hauteur de ses vues, l'élévation de son message et non pas seulement par son goût pour la systématique aride et la philosophie fondée sur un seul principe que Reinhold s'est fait un nom comme philosophe académique: «Une plus digne façon de penser au sujet de la destination d'un savant, une plus grande tendance à penser par soi-même et à collaborer naquirent, l'application et les bonnes manières progressèrent, parmi les quelque 1000 têtes que comptait le corps étudiant, un meilleur ton devint dominant» (Robert Keil 1885, 27). Plusieurs remarques s'imposent tout de même ici.

En premier lieu, il convient de modérer le jugement positif sur l'amélioration de la conduite étudiante. Comme nous l'avons dit, l'année 1792 avait été l'occasion de

<sup>6</sup> Selon la lettre n° 75 à Baggesen déjà citée, l'inscription latine du revers de la médaille était: «*Praeceptoris Philosopho Kiloniam petenti Pietatis et Desiderii causa f. f. Auditorium Jenense. 1794*» (Briefwechsel I:342).

<sup>7</sup> Il apparaît par ailleurs que la majorité de ceux qui l'ont côtoyé, alors même qu'ils pouvaient se détacher de lui sur les matières théoriques, lui conservaient toute leur affection en ne rejetant pas les convictions morales affirmées ensemble (cf. les travaux de Wilhelm Baum, par exemple Baum 1996–1997).

grands troubles, lorsque l'armée était entrée en ville le 14 juillet et que force jeunes gens l'avaient aussitôt quittée (cf. Keil et Keil 1858, 263sq). En outre, comme on le sait, l'année 1795 verra bientôt ressurgir des troubles, lorsque le successeur de Reinhold s'en prendra aux ordres étudiants. Même si l'ambiance générale semble s'être améliorée à Iéna durant la période d'exercice du philosophe, il serait outré d'en dresser un portrait idyllique. Les lumières professorales ne se sont pas toutes transposées en actions vertueuses de la part des auditeurs!

Si un voyageur remarque en 1785 que l'étudiant d'Iéna «estime davantage la coutume estudiantine (*Burschen = Comment*) que toutes les lois, boit fortement et respire l'esprit du duel barbare» (Will 1785, 82), un autre note en 1791 que, dans l'Université, «l'application est le ton dominant généralement» et que, «ainsi, l'un rivalise avec l'autre dans la lutte la plus belle» (Anonymous 1791, 715). Ce dernier s'en prend tout de même aux ordres étudiants, dont l'influence négative sur l'éducation est universellement reconnue et qui éloignent l'étudiant de sa destination malgré toutes les recommandations paternelles et professorales (cf. 721). Comme on le voit, le tableau des mœurs d'Iéna demande à être nuancé.

Le même enseignement se tire d'ailleurs de la consultation des livres d'or étudiants d'Iéna. Si jusque dans les années 1780, les inscriptions célèbrent la joie de vivre (la «philosophie de la vie» a-t-on même dit [Keil et Keil 1858, 238]) en l'espèce des plaisirs alcooliques et féminins, des attraites de la confrérie etc., les années 1790 marquent une nette inflexion. On commence de voir apparaître des messages ne témoignant peut-être pas d'un changement radical de conduite mais tout du moins d'une modification de la perception de l'être propre. En voici une petite sélection:

«Traite chaque homme comme une fin en soi»

«Nous avons Un but: devenir et former de meilleurs hommes»

«L'amour actif des hommes est une silhouette de la Divinité»

«La pureté de notre nature morale est l'approche de la félicité suprême, ce n'est pas le rang, ni la naissance, mais celle-ci qui donne une valeur propre»

«Les vrais privilèges d'un homme se fondent sur la dignité de son caractère». (288–90; les inscriptions sélectionnées par nous courent de 1791 à 1793)

Ces témoignages, tout empreints de kantisme, ne doivent toutefois pas en occulter d'autres, qui marquent une continuité dans l'état d'esprit étudiant. Nous n'en citerons que trois, dont le dernier demeure assez savoureux:

«Pour moi, hormis une jolie, bonne et aimable femme et la prospérité de la République française, je ne souhaite rien»

«Que périsse la police d'Iéna!»

«J'ai davantage de philosophie que Kant sur ce à quoi me sert ma blonde (*Fräulein*)» (288 et 291; les deux premières inscriptions datent de 1790, la dernière de 1794).

En second lieu, tout comme le laisse penser le ton kantien des inscriptions étudiantes dans les livres d'or, il s'agit de replacer l'influence de Reinhold dans le cercle d'action du corps professoral d'Iéna. Le philosophe a certes fait profiter ses auditeurs de ses lumières, mais affirmer qu'il a été le seul à le faire se révélerait tout bonnement excessif. C'est ainsi sur l'ensemble de la profession, et en particulier sur Schiller,



qu'insistent les frères Keil lorsqu'ils écrivent que, après 1789, il aurait été impossible que les étudiants n'aient pas disposé d'une «meilleure pénétration de leur destination» (245).

### 3.3 L'action continuée de l'ancien professeur sur les étudiants d'Iéna

#### 3.3.1 *La lettre de remerciement pour l'envoi de la médaille*

Le corps professoral d'Iéna n'a pas tardé à se renouveler au départ de Reinhold pour Kiel. Comme on le sait, Fichte remplaça prestement son devancier dans les conversations entre étudiants. Pour autant, compter pour rien l'influence du professeur parti serait un leurre, ne serait-ce que parce que ce dernier conserva quelques contacts avec ceux qu'il avait laissés derrière lui.

La lettre que Reinhold envoya à ses anciens auditeurs le 30 mai 1794 (Reinhold 1794) dénote une volonté de conserver quelque efficace à la parole passée. Celui que Friedrich Karl Forberg avait dépeint comme un Jean-Baptiste annonçant la venue du Messie (cf. Forberg cité par Léon [1922], 282–83) prit en l'occurrence les accents du maître. Il rappela les points fort de son enseignement, que ses anciens élèves se devraient de suivre en souvenir de lui; par cette lettre, il serait toujours auprès d'eux.

Reinhold rappelle d'abord comment il lui a toujours importé d'unir les «concepts fondamentaux du savoir humain dans ses éléments derniers» et «les sentiments les plus fins et les plus nobles de l'humanité (*Humanität*)». Les deux versants de son action professorale, celui de publiciste de la moralité et celui de solide chercheur d'un premier principe, étaient ainsi disposés ensemble. En d'autres termes, la philosophie telle qu'elle fut pratiquée à Iéna «ne refroidit nullement les cœurs en éclairant les esprits (*Köpfe*)» (316). Le travail positif d'*Aufklärer* est souligné: le savoir doit former l'homme entier.

L'aspect négatif de toute œuvre d'*Aufklärung* est également rendu quelques lignes plus loin. La spéculation doit s'incliner devant le sentiment moral lorsqu'elle menace de le détruire; le cœur régit un domaine sur lequel l'esprit n'exerce aucune juridiction: «chaque système philosophique au moyen duquel on sème la discorde entre la raison philosopante et le bon sens commun au sujet de la conviction [qu'existe] la liberté de l'arbitre est aussi fausse que nuisible» (318).

L'absence de scission ne concerne d'ailleurs pas uniquement la raison dans son rapport au bon sens puisqu'elle le fait également de la raison prise dans ses deux usages. La raison a la même façon d'agir dans la théorie et la pratique car, à chaque fois, elle range le particulier sous l'universel (cf. 317–18). Il est intéressant de noter que, ici, Reinhold envisage l'unité de la philosophie non tant sous l'angle d'un principe commun à des parties que sous celui d'une opération commune de l'esprit. Le système, conséquemment, tiendrait davantage de l'analogie (la raison se comporte

dans un domaine comme elle le fait dans l'autre) que de la fondation unique (la raison déploie ses théorèmes, tant pratiques que théoriques, depuis un principe). En d'autres termes, Reinhold promouvrait une unité fonctionnelle plutôt que démonstrative.

Sans doute est-il difficile de tirer des conclusions définitives à partir des rares indications de la lettre qui nous occupe. Qu'il ait insisté sur une action de l'esprit ne signifie pas nécessairement qu'il ait renoncé à la philosophie à partir d'un seul principe, même si d'autres textes de 1794<sup>8</sup> inviteraient à formuler une telle hypothèse. Quoi qu'il en soit, un autre passage d'importance, traitant cette fois de l'entente entre les penseurs de bonne volonté, doit être relevé. Il montre un philosophe qui, en des temps politiques troublés, refuse de se retirer des affaires du monde mais tente au contraire d'influer sur le cours des choses. Reinhold déclare en effet qu'on peut seulement attendre de cette Philosophie *sans épithète* la *concorde* entre les penseurs autonomes (*Selbstdenkern*) droitement intentionnés, concorde sans laquelle il faut à ces derniers, travaillant toujours l'un contre l'autre, s'empêcher eux-mêmes de guider l'*opinion publique*<sup>9</sup> (ce qui leur revient)—et concorde grâce à laquelle seulement un peuple peut parvenir à l'opinion publique déterminée et solide ayant le caractère de la raison commune d'accord avec elle-même et de la volonté générale (320–21).

### 3.3.2 *La Société des hommes libres a-t-elle quelque chose de reinholdien?*

Ce dernier passage, qui n'est pas sans faire écho à l'injonction de «travailler au bien de ses congénères» déjà présente en 1787, est d'autant plus intéressant qu'il témoigne d'un engagement politique. S'il ne trouva toutefois pas d'écho direct chez les dirigeants des Etats européens, resta-t-il pour autant lettre morte? C'est justement le point que nous souhaitons examiner en considérant de plus près la célèbre Société des hommes libres, également appelée Société littéraire d'Iéna, fondée en 1794.

La Société se donna une constitution en 1795. La première partie, «De la Société en général», est de loin la plus philosophique. Les cinq articles qui la composent laissent, à notre sens, apercevoir des influences reinholdiennes. L'article I donne pour but à la Société littéraire de «promouvoir l'humanité (*Humanität*)»; or, à cette fin, il convient d'«œuvrer à la diffusion de la vérité» (Marwinski 1992). Plus loin, à l'article 5, il est dit que l'assemblée ainsi constituée ne sépare «de personne dont le visage est humain et le

<sup>8</sup> Sur les changements intervenus dans les *Beyträge* II, voir l'introduction de Fabbianelli (2004b), xi–xxiii.

<sup>9</sup> En français dans le texte. L'expression allemande correspondante est «Lenkung der *öffentlichen Überzeugung*», ce qui, littéralement, renvoie davantage à la conviction qu'à l'opinion.

cœur noble» (5). La dimension humaniste de la Société est conforme au message que Reinhold avait voulu faire passer, depuis ses cours sur Wieland jusqu'à sa dernière lettre. Bien entendu, cette dimension n'est pas uniquement reinholdienne puisqu'une référence comme Herder ne saurait être occultée. Il n'est nul hasard si des lectures furent faites sur les *Lettres pour la promotion de l'humanité* durant l'année 1794 (cf. Raabe 1959, 347).

Toutefois, c'est surtout l'article 3 qui n'est pas sans rappeler l'influence du maître parti pour Kiel. Dans ses développements point à nouveau le souhait de réaliser une concorde entre hommes de bonne volonté afin d'améliorer la vie de tous. Les savants, conscients de leur devoir, déclarent vouloir œuvrer à l'amélioration de la société tout entière: «Nous nous réunissons, emplis de notre haute destination, convaincus du désir universellement répandu de promouvoir le bon et le vrai, pénétrés des obstacles tout à fait insurmontables qui s'opposent à la réunion et au rapprochement d'êtres humains pensant de même et voulant de même» (4).

Encore une fois, affirmer l'influence exclusive de Reinhold sur la Société littéraire serait illusoire. Il est connu que son successeur comme professeur extraordinaire est également intervenu sur ses statuts, et ce, dès juillet 1794. On lit en effet dans le *Protokollbuch* que «Berger porta à la connaissance de la Société quelques-unes des modifications de lois proposées par M. le Prof. Fichte, modifications qui furent acceptées» (347). La Société littéraire s'inscrit dans un vaste mouvement de création de cénacles instruits et dévoués à la cause des Lumières<sup>10</sup>. Evoquer le rôle qu'a joué Reinhold ne doit ainsi pas faire tomber de Charybde en Scylla. Il s'agit pour nous de nuancer le topos d'une Société dévouée à Fichte,<sup>11</sup> non de faire des hommes libres des reinholdiens exclusifs. Les Lumières ont emprunté des chemins diffus pour se produire, si nous pouvons dire. En conséquence, il convient de garder à l'esprit l'image d'un faisceau lumineux si nous voulons entendre tant leur constitution que leur action.

Le rôle joué par Berger dans la révision de la constitution semble avoir été déterminant. Il est un de ceux qui ont souhaité que le lien une fois tissé à Iéna ne disparaisse pas, que l'action engagée continue de rejaillir sur la société en son entier.<sup>12</sup> Cette prise de position, assez radicale, se retrouve d'ailleurs dans ses prises de parole dans la Société, comme lorsqu'il plaida pour ce qu'un citoyen contribuât à l'amélioration de la constitution de son pays (cf. Raabe 1959, 348). Et il n'est pas

<sup>10</sup> V. le début de l'article d'A. Kreibisch (1991). En général, l'*Aufklärung* voit le passage du *Gelehrter*, sans volonté d'action pratique, au *Gebildeter*, réclamant un rôle social et éducatif. Les sociétés de lecture furent l'institut éducatif à proprement parler du dix-huitième siècle, ou en tout cas la forme la plus répandue d'association instruite se démarquant des corporations traditionnelles (cf. Bödeker 1987).

<sup>11</sup> P. Raabe ne mentionne ainsi jamais Reinhold mais parle bien plus amplement de Fichte lorsqu'il rédige son introduction au livre protocolaire (1959). Depuis quelques décennies cependant, le propos semble plus équilibré sur l'apport à la Société littéraire de l'un et de l'autre. Alain Ruiz écrit ainsi que cette dernière était «déjà spirituellement préformée du temps de Reinhold», (1979), 108.

<sup>12</sup> Quelle ne dut pas être sa déception quand Johann Smidt lui annonça en 1795 que la Société renonçait à influencer les autres étudiants pour se donner comme seul but la «culture personnelle»! (cf. Marwinski 1992, 62).

inutile de rappeler que le même Berger fut l'un de ceux qui veilla personnellement à l'acheminement jusqu'à Hambourg de la médaille frappée à l'effigie de Reinhold (cf. Marwinski 1992, 16–17). Tout comme le professeur, l'élève n'était pas un jacobin et ne préconisait pas la révolution comme mode d'action. On comprend dès lors que ce soit davantage dans l'éducation, le travail d'*Aufklärung* à long terme, qu'il ait placé ses désirs de changements sociaux et politiques.

### 3.3.3 *Les visées éducatives personnelles de J. E. von Berger*

Pour Berger, c'est de la vérité qu'il faut attendre l'unité, l'élévation et la libération de l'homme; or la philosophie n'est rien d'autre «que la conscience distincte de son *propre Moi*, de sa *pure humanité*, et chaque homme a le même droit à cette conscience» (Anonymous 1795, 280–81). La destination du savant est mise en avant, avec des accents fichtéens lorsqu'il est question du Moi. La vérité ne viendra pas d'elle-même aux hommes, il faudra donc agir pour les éclairer. Or la réforme empruntera une voie lente et sûre, celle de l'éducation. Il n'est à cet égard pas anodin que l'inscription que Berger a laissée dans le livre d'or de Fichte en septembre 1794 fût un emprunt à Pestalozzi assorti d'un commentaire personnel: «“Les actes enseignent l'homme, les actes consolent l'homme; assez des paroles!” Seul est un homme (*Mann*) libre celui qui, par les actes, a le courage de se rendre libre» (cité d'après Marwinski 1992, 62).

Le *sapere aude* kantien, déjà repris par Schiller, vient ici se joindre aux enseignements de Pestalozzi et de Fichte. Pour que la liste des sources soit complète, il faudrait encore mentionner Rousseau, son injonction à éduquer l'homme pour lui-même plutôt que pour une fin étrangère<sup>13</sup> et sa perfectibilité. Car sans l'«affirmation du *développement infini* de la force humaine» (Rousseau 1966, 279), il n'est nul moyen d'obtenir des hommes parfaits. Et il faudrait également joindre Reinhold à la liste, tant sa présence se fait encore sentir dans les conceptions de Berger.

La vérité, tout d'abord, ne se conçoit pas sans science. La science au plus haut sens du terme a pour objet ce que l'homme doit être absolument; l'enseignant a pour devoir de transmettre à la jeunesse «*la connaissance solide et cohérente*» (280). Les vues doctrinales de Reinhold figurent encore en bonne part sous la plume de Berger. Ainsi, c'est d'un «*système des sciences*» que dépend «l'unique *rédemption de l'humanité*» (282). Ainsi encore, il convient de ne pas perdre de vue que «le monde est dominé par des *représentations*», «que la chaîne des concepts est *une* et que la pensée *dominante* détermine toutes les autres représentations et, grâce à elles, chaque activité externe» (291–92). Ainsi enfin, les savants de bonne volonté sont exhortés à s'unir pour que les rapports politiques et sociaux changent: «Les hommes nobles et sages doivent éclairer (*aufklären*) et conduire leurs frères. C'est une indication de la nature et un commandement de la raison. Est *enseignant*, conseiller et précepteur de la société tout homme qui est parvenu

<sup>13</sup> Cf. Rousseau (1966), 42: «Vivre est le métier que je veux lui apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme».

à la connaissance et à la sagesse, et qui pense à la fois noblement et grandement pour *vouloir* le bien, pour diffuser la vérité, la vertu et le bonheur» (306).

Finalement, c'est encore l'*Aufklärer* Reinhold qui perce sous le texte de Berger. Le jeune homme se sait comme un maillon entre générations, celui qui, dans une communauté éducative, a fait l'expérience de la vérité et de la vertu, et dont le devoir est de brandir une torche pour illuminer l'époque. Certes, l'éducation culmine toujours dans l'auto-éducation, dans la détermination autonome de soi-même. Toutefois, on n'est homme que pour avoir été élevé parmi des hommes, et on ne devient enseignant que pour avoir été enseigné. Ce n'est que parce que le temps de la réforme est venu, que la «*véritable Aufklärung religieuse, le protestantisme*» (289) est éclose, que l'heure de l'action éducative nationale a sonné. Jusque dans son portrait de l'esprit du temps, qui laisse envisager un possible triomphe des Lumières, Berger retrouve les mots et la méthode historique de Reinhold.<sup>14</sup>

## References

- Anonymous. 1791. "Fragmente über Jena und die dortige Universität." *Journal von und für Deutschland* 8: 712–27.
- . 1794a. "Aus einem Briefe von Jena, über Reinhold's Abgang nach Kiel." *Der Genius der Zeit* 2: 245–54. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- . 1794b. "Ihrem unvergeßlichen Lehrer Reinhold, bey seiner Abreise nach Kiel: (Seine Schüler)." *Der Genius der Zeit* 2: 255–58. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- . 1794c. "Reinhold's Rede, als ihm 700 Studenten ein Gedicht under Musik überreichten." *Der Genius der Zeit* 2: 258–59. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- . 1795. "Über die vorhergehenden Bedingungen einer verbesserten Nationalerziehung: Aus der Dän. Minerva, April 1795. Von J. E. Berger." *Der Genius der Zeit* 3: 266–318. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- . 1992. "Constitution der Literarischen Gesellschaft zu Jena." Reprinted in *Wahrlich, das Unternehmen ist kühn ...: Aus der Geschichte der literarischen Gesellschaft der freien Männer von 1794/99 zu Jena*, by Felicitas Marwinski. Jena and Erlangen: Academica & Studentica Jenensia e. V.
- Baggesen Jens. 1831. *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, edited by Carl Baggesen and August Baggesen. 2 vols. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Baum, Wilhelm. 1996–1997. "Der Klagenfurter Herbert-Kreis zwischen Aufklärung und Romantik." *Revue Internationale de Philosophie* 197: 483–514.
- Bödeker, Hans-Erich. 1987. "Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinsbildung der deutschen Aufklärung." In *Aufklärung als Politisierung—Politisierung der Aufklärung*, edited Hans-Erich Bödeker and U. Hermann, 10–31. Hamburg: Meiner.
- Fabbianelli, Faustino. 2004b. Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1794), by Karl Leonhard Reinhold, II:ix–cvii. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

<sup>14</sup>Il serait intéressant d'explorer plus avant la dette souscrite par Berger à l'endroit de Reinhold, notamment lorsque celui-là devint le collègue de celui-ci à Kiel. Les indications que Klaus-Christian Köhnke laisse sur ce sujet sont pauvres (quelle que soit leur imposante richesse par ailleurs) faute d'avoir pris en compte les changements doctrinaux de Reinhold au début du dix-neuvième siècle (cf. Köhnke 1986, 24sq).

- Fichte, Johann Gottlieb. 1962–2005. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edited by Reinhard Lauth, Erich Fuchs, and Hans Gliwitzky. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fuchs, Erich. 1995. "Reinhold und Fichte im Briefwechsel zweier Jenenser Studenten 1793/94." *Fichte-Studien* 7: 143–71.
- Goubet, Jean-François. 2005. "Sullo scopo delle lezioni reinholdiane sull'Oberon di Wieland." *Archivio di Filosofia: K. L. Reinhold alle soglie dell'idealismo* 73, no. 1–3: 327–35.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into French by A. Tremesaygues and B. Pacaud as *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, n.d. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- Keil, Richard, and Robert Keil. 1858. *Geschichte des Jenaischen Studentenlebens von der Gründung der Universität bis zur Gegenwart (1548–1858)*. Leipzig: Brockhaus.
- . 1893. *Die deutschen Stammbücher des sechzehnten bis neunzehnten Jahrhunderts: Ernst und Scherz, Weisheit und Schwank in Original-Mittheilungen zur deutschen Kulturgeschichte*. Berlin: Grote.
- . 1885. *Wieland und Reinhold, Original-Mittheilungen als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens*. Leipzig and Berlin: W. Friedrich.
- Köhnke, Klaus-Christian. 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kreibisch, A. 1991. "Die Gesellschaft freier Männer zu Jena." In *Zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit: Jenaer Freimauerei und studentische Geheimgesellschaften*, edited by Joachim Bauer, 243–85. Jena and Erlangen: Academica & Studentica Jenensia e. V.
- Léon, Xavier. 1922. *Fichte et son temps*. Vol 1. Paris: Armand Colin.
- Lohmann, Petra. 2006. "Systematische und lebenspraktische Perspektiven der Ästhetik bei Reinhold: Analogien und Differenzen zu Heydenreichs ästhetischem Denken." In *K. L. Reinhold: Am Vorhof des Idealismus*, edited by Pierluigi Valenza, 149–66. Pisa and Rome: Istituto Editoriale and Poligrafa Internazionale.
- Marwinski, F. 1992. *Wahrlich, das Unternehmen ist kühn ...: Aus der Geschichte der literarischen Gesellschaft der freien Männer von 1794/99 zu Jena*, by Felicitas Marwinski. Jena and Erlangen: Academica & Studentica Jenensia e. V.
- Pester, Thomas. 1991. "'Der Geist der Renommisterei kämpft um das Leben': Johann Gottlieb Fichtes Einsatz für eine Reform des studentischen Lebens an der Universität Jena im Spiegel seines Briefes an Christian Gottlieb Voigt vom 16. Februar 1795." In *Zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit: Jenaer Freimauerei und studentische Geheimgesellschaften*, edited by Joachim Bauer, 110–28. Jena and Erlangen: Academica & Studentica Jenensia e. V.
- Raabe, Paul. 1959. "Das Protokollbuch der Gesellschaft der freien Männer in Jena 1794–1799." In *Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag am 5. Dezember 1958*, edited by Hans Werner Seiffert and Bernhard Zeller, 336–83. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1788a. "Über den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten: Aus einer akademischen Antrittsrede." *Der Teutsche Merkur* 1: 167–183. Reprinted in *Vermischte Schriften* I:246–70.
- . 1794. "K. L. Reinhold an seine in Jena zurückgelassenen Zuhörer." *Neuer Teutscher Merkur* 2: 315–23.
- . 1796–1797. *Auswahl vermischter Schriften*. 2 vols. Jena: J. M. Mauke.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1966. *Emile* (1762). Paris: Garnier-Flammarion.
- Ruiz, Alain. 1979. "Universität Jena Anno 1793/94: Ein Jakobiner Student und Geheimagent im Schatten Reinholds und Fichtes." In *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur*, edited by Julius H. Schoeps and I. Gess, 95–132. Duisburg: Braun.
- Schönborn, Alexander von. 1989. *Karl Leonhard Reinhold: Eine annotierte Bibliographie*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Will, G. A. 1785. *Briefe über eine Reise nach Sachsen*. Altdorf: G. P. Monathische akademische Buchhandlung.

# Chapter 4

## The Conception of Enlightenment in Reinhold's "Letters on the Kantian Philosophy"

Martin Bondeli

### 4.1 What is Enlightenment

Towards the end of 1783 a theologian called Johann Friedrich Zöllner posed the famous question "What is Enlightenment?" in the *Berlinische Monatsschrift*. Sceptical of modernity, he thought that before one could be enlightened one should really know what enlightenment meant.<sup>1</sup> In September and December 1784, the periodical printed responses favourable to the enlightenment project by Moses Mendelssohn and Kant (see Mendelssohn 1784; Kant 1784b), and these were followed in the immediately subsequent years by numerous treatises and essays addressed to the concept, the meaning, and the purpose of enlightenment. The Enlightenment, understood as a culture of liberty and human emancipation, was up for debate. And the debate quickly assumed a political edge, for these were the years immediately preceding the French Revolution. The climate of discussion became harsher. The struggle was no longer just against the apologists of the Dark Ages, but also against shallow advocates and presumed covert opponents of the Enlightenment. The Berlin Enlightenment made an especial target of the so-called crypto-Catholicism of the circle around Lavater and Jacobi (see Jacobi [1788] 2007).

One of those who participated in this discourse right from the start and was moreover a decided partisan of the Enlightenment cause was Karl Leonhard Reinhold, writer, philosopher and member of the Illuminati. His essay "Thoughts on Enlightenment" was published in the *Teutscher Merkur* of July and September 1784. We read in this essay that the objective of enlightenment is the creation of "rational men capable of reason," and that the best means of achieving this is through the "illumination and clarification of confused concepts" (Reinhold 1784c, 125). He also indicates the tendencies which currently obstructed the path to an

---

M. Bondeli  
University of Bern, Berne, Switzerland

<sup>1</sup>"Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!" (Zöllner 1783, 516).

enlightened era. First of all there was “school logic,” that stubbornly refused to render its abstract concepts more concrete through experience, sensibility and action. Secondly there was monastic theology, that cultivated a “spirit of ignorance” rather than promoted emancipation and candid reason (16). One cannot miss here the hopes that Reinhold had at this time for Herder’s endeavour to employ nature and history in rendering philosophical conceptualization more concrete; nor can one overlook Reinhold’s aversion to the party of superstition, the Lavater group, nor his sympathy for a natural, rational belief serving an ethics that was then to be found in Lessing and the Fragmentist, Hermann Samuel Reimarus.

The Spinoza dispute that broke out in 1785 awoke Reinhold’s conviction that theological disputation of the question of enlightenment was more complex than commonly supposed. It was in this context that Kant, whose critical treatise he had just begun to study intensively, became his new leading light. The moral theological sections of the *Critique of Pure Reason* (see KrV, A631–43/B659–71; A804–19/B832–47; A828–31/B856–59) pointed him to a more differentiated view of theological opposition, and also to a clearer conception of moral and rational belief. He arrived at a new conclusion: it was not just superstition, recently revived in the form of scholarly ignorance, that fell short of the standard of enlightened reason, but also lack of belief and the new dogmatic rationalism of deism. All of these tendencies missed the critical insight that the existence of God and a future world could be neither proved nor disproved, but only postulated on moral grounds. On this basis Reinhold regarded the emergent contrast in the Spinoza dispute between Jacobi’s supernaturalist belief and Mendelssohn’s dogmatic rationalism as quite outdated, and both superseded by Kant. He likewise rejected a new naturalism or atheism that invoked Spinoza. Kant’s little text of 1786, “What Does it Mean to Orient Ourselves in Thinking?” (see Kant 1786) was here to reinforce Reinhold’s opinions, extrapolated as these were from the *Critique of Pure Reason*.

In addition to this it turned out that the Kant reception also helped Reinhold out in regard to the question of the means of enlightenment. Having been caught in early 1785 between the two sides of the Kant-Herder controversy, he then decided in favour of the founder of Critical Philosophy by midyear (on Reinhold’s part in this controversy see Bondeli 1997). Reinhold saw that the attempt to form clear and concrete concepts based upon a critical mediation of rationalism and empiricism could be incomparably more ambitious and comprehensive than one starting from Herder’s philosophy of nature and history. One could also do without Herder’s chancy hypotheses concerning the invisible forces of natural development.

There can be no doubt that this new position on the means and purpose of enlightenment provided an important foundation for Reinhold’s “Letters on the Kantian Philosophy,” which began to appear in August 1786. Indeed, it is obvious that in the first series of Letters Reinhold is seeking to make this new position known to a broader scholarly public. Moreover, the Letters clearly pursued a more demanding objective. Reinhold was seeking to create a systematic conception of enlightenment. I wish in the following to outline the principal features of this conception, and also to show how this conception involved reflections developed from a theoretical perspective which was at once strategic and purely systemic.



## 4.2 Enlightenment as an Application and a Systematization of Kantian Results

Reinhold's letter of November 1786 to the Weimar Privy Councillor C. G. von Voigt shows that he was planning to present Kant's "principal results" in terms of "external" and "inner grounds" (*äußere, innere Gründe*) (see *Korrespondenz I* [1773–1788], 153). The former would begin from the scholarly and moral "needs of our time," while the latter would involve the interests and tasks "that affect the organization of the Kantian system itself." What Reinhold outlined under the heading "external grounds" included plans and reflections involved in the project of the Kantian Letters, begun in mid-1786 and continuing until 1792. If one focuses upon the Letters from 1786 and 1787, published in revised and extended form in 1790, we can conclude that Reinhold developed his thoughts on the objective and the means of enlightenment in three broad directions.<sup>2</sup>

*Firstly* there is an expansion of the view that Kantian philosophy could provide an ideal mediator between warring parties. Reinhold no longer confines himself to the dispute between Jacobi and Mendelssohn over the relation of rationalism to empiricism. In Reinhold's view, Kant's shift to critical reason could be regarded as also dissolving the systematic opposition of spiritualism and materialism, dogmatism and scepticism, determinism and equilibrium. Reinhold therefore anticipated the disappearance of fruitless debate from the domain of theology and philosophy. There were more important things to do. In the course of writing his *Kantian Letters* Reinhold became convinced that Kant had, with his idea of the "pure sensibility" (*reine Sinnlichkeit*), resolved a psychological puzzle that had plagued philosophers for centuries, making possible an eternal peace among those who argued over the proper relation between reason and sensibility (see *Letters*, 114ff.).<sup>3</sup> And it had finally also been proved that Kant's assumption of a "moral ground of cognition" (*moralischer Erkenntnisgrund*) for religion had rendered superfluous the debate conducted by four groupings over the existence of God (atheism, supernaturalism, dogmatic theism and dogmatic scepticism) (see *Letters*, 186–88).

Along with this first line of thinking there arose the *second*: the idea that Kant's insights could be fruitful for the justification of individual sciences, or philosophical sub-disciplines. Reinhold is here no longer concerned simply with the diffusion of Kantian ideas, but also with the application of the results of Critical Philosophy. Kant's moral theology, especially the postulates of the "existence of God" and of a "future world" (*künftige Welt*) (cf. KrV, A828/B856), together with Kant's concept of moral law, could be applied to metaphysics, religion, ethics, law, aesthetics and history, promoting in each of these spheres the formulation of unambiguous principles and hence unity among the representatives of these branches of knowledge.

To the extent that history, or more precisely, the history of humankind, found a place in this application, there is *thirdly* a historicization of Kantian results.

<sup>2</sup>On the following considerations see also Bondeli (2007b), xxxv–lxvi.

<sup>3</sup>Important background to this point was also Reinhold's critical discussion of the notes concerning history of philosophy in Ernst Platner's *Aphorismen* (see Bondeli 2007a).

Like Kant, Reinhold makes a cosmopolitan (*weltbürgerlich*) understanding of ethics and law the guiding principle of history. In addition to this, he provides historical origins for Kant's two postulates - the two "articles of faith" (*Glaubensartikel*) (A830/B858), as Kant called them - together with a critically elucidated concept of the soul. While Kant is reticent in regards to any eschatological conception of history, Reinhold's own conception is dominated by a "Dawn of Enlightenment" image which has a clear eschatological cast. All previous history is understood as the ascent of the cultural and political spirit to Kantian insights, the coming history as heralding entry into a Kantian era. Reinhold modifies Lessing's idea of a third epoch, or a third gospel (see Lessing [1780] 2003, sections 86–89, 3:656–57). Kantian philosophy has brought forth a "Gospel of Pure Reason" (cf. *Letters*, 49). From this it is quite plain that this aspect of Reinhold's conception of enlightenment links up with Illuminist ideas. A historical philosophy understood in eschatological terms, such as was propagated in particular by Adam Weishaupt, the founder of the Illuminati, now becomes part of the doctrinal canon, but in a form that invokes Lessing, Rousseau and original Christian ideals (see Fuchs 1994, 22–23). The fact that Reinhold speaks of a Kantian Gospel clearly indicates that he is not only in dispute with acknowledged foes of the Enlightenment, but is also engaged in a struggle internal to the ranks of the Illuminati. It was well known that Weishaupt was no friend of Kantian philosophy.

Reinhold did not mention when writing to von Voigt what immediate task he would like to pursue by presenting the main Kantian results in terms of the principles relating to the internal organization of the system of reason. But it seems evident that what is here intended is the line in Reinhold's treatment of Kantian philosophy that leads first to his renewed presentation of the critical system of reason in *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) as well as the drafts of the *Elementarphilosophie* (1790ff.) that immediately followed. Here of course enlightenment motives also played a part in this enterprise. It is also quite plain that this renewed presentation of the critical system of reason is designed for the contemporary teaching curriculum at the University of Jena.<sup>4</sup> And there can be no doubt that Reinhold, in constructing the system of reason on the basis of an adequately defined concept of representation (*Vorstellungsbegriff*) was seeking to achieve a consensus among those favourable to the Enlightenment. These should all become Kantians, and should be able to unite upon certain principles in their understanding of Kant. But it is also clear that there are other dynamics at work here, dynamics which ultimately become predominant. The more detailed Reinhold's efforts at systematization, the greater was the impulse to complete those doctrinal elements of Kantian doctrine that had been imperfectly elaborated, and thus to eliminate the problems that had resulted from them. The ambition of presenting a revised system of reason and consequently prevailing over objections rooted in neo-rationalism and neo-empiricism (or scepticism) now assumed centre stage.

---

<sup>4</sup>Concerning this matter Reinhold was influenced by Christian Gottfried Schütz (see Schröpfer 2003, 309–322).

On this basis it can be said that the line along which Reinhold's thought develops towards an elementary philosophy is certainly rooted in his conception of enlightenment, but that it quickly takes on its own independent and internal theoretical dynamic.

This phenomenon is already evident, although less strongly, in the way that Reinhold elaborates the "external grounds" within this treatment. Up to a certain point there is also here a line of thinking that increasingly separates itself off from the original enlightenment rationale. Reinhold's reflections on the foundation of moral cognition and on the application of both postulates of practical reason are on a twin track. His theoretical argument is primarily strategic. He demands that Kant's doctrine should prevail over other theoretical systems by virtue of its capacity to set strict limits to argument over theses concerning the existence of God and over the materiality or immateriality of the soul. On top of this there was a purely theoretical interest that became more marked over time. The question of how the moral basis for cognition related to the categorical concepts of knowledge and ideas of theoretical-speculative reason became increasingly important – as well as the question regarding the practical certainty that we can attribute to the moral foundation of knowledge and the two postulates. Starting from the moral theological sections of the *Critique of Pure Reason*, Reinhold saw himself encouraged – and not without cause – to assume that there was a strong form of practical certainty with regard to both the existence of a moral foundation for knowledge and its causal connection to the postulates.<sup>5</sup> Working from these presuppositions Reinhold considered that the creation of a philosophical system based upon a moral cognitive foundation held great promise. "*The Critique of Reason*," Reinhold wrote in 1787, had given theology a "*first principle*" in this moral foundation of knowledge. And this foundation can likewise serve as a first principle for the entirety of ontology and metaphysics: "For, just as the moral ground of cognition stands firm as the only one that survives testing, it gives at once content, coherence, and thoroughgoing determination to the notions that are supplied by ontology, cosmology and physico-theology for the doctrinal structure of theology" (*Letters*, 43).

By initiating his system in this way Reinhold betrays the fact that the path to his foundational philosophy does not lead initially through the concept of the faculty of representation (*Vorstellungsvermögen*), but seeks to move forward on the basis

---

<sup>5</sup>Obvious starting-points for this assumption are KrV, A633–34/B661–62: "Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein *postuliert* werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdingsnotwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren; jetzt setzen wir diese Schlußart noch bei Seite"; A829/B857: "der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne."

of a moral-theological epistemology. This in turn provides a model for new attempts to represent Kantian doctrine as a system of liberty and of politico-religious change. Around 10 years later the author of the *Oldest System Program of German Idealism* would select a comparable starting point, presenting a “complete system of all ideas” or “of all practical postulates” developed out of Kant’s idea of moral freedom and of the two postulates (cf. Jamme and Schneider 1984, 11). The fact that Reinhold did not himself follow this systematic approach, but opted instead to develop a theoretical conception of system, has in my view a great deal to do with his reception of the *Critique of Practical Reason* in 1788. It becomes apparent in this text that postulates based upon the *Sittengesetz* can only be ascribed a weak (not apodictic) and subjective practical certainty (see Kant [1788a] AK V:125, 134–35). This shattered the idea that a pure theology had a key role to play in any future system of reason. Nor can it be excluded that Reinhold’s reorientation is related to the fact that around 1787 his interest in historical and systematic questions linked to the postulate of immortality grew stronger. The soul – in Kantian terms, the psychological idea, the thinking self, or original apperception too – comes centre stage. Although this might not definitely be the way that a new attempt was made to determine the first principle of a future system of reason, there seem to be strong grounds to believe so on the basis of existing ways of thinking in the domain of Kant interpretation and of empirical psychology.

### 4.3 Revolutionary Thinking in the Spirit of Kant

Morals and Natural Law are among the themes that Reinhold included under “external reasons” when writing to von Voigt in late 1786, and which could be treated according to Kantian principles as evidenced by the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (see *Korrespondenz* I [1773–1788], 157). He argues that these areas were in need of universally-valid first principles, just as religion was. The *Versuch* of 1789 and the first volume of the *Kantian Letters* in 1790 represented the first major effort to relate these to earlier enlightenment reflection before being given, in 1792, a central place in the second volume of the *Letters*, and being there partly re-oriented in its internal theoretical tendency. It is in this area that Reinhold’s conception of enlightenment is now also determined by a revolutionary context (on this context see Bondeli 2008, xliii–xlvii).

In July 1789 came the storming of the Paris Bastille; in August the French feudal state was abolished, followed by the proclamation of liberty, equality and fraternity and the Declaration of Human Rights. This was the hour of a new, third social estate. The flood of memoranda on the question of enlightenment continued in the form of judgments of the path taken by revolutionary events in France. From this point on Reinhold’s conception of enlightenment became a conception of revolution. Partisanship of enlightenment became partisanship of revolution. No mediation was possible here, since there is no middle ground between revolution and non-revolution. But the cause at stake was open to mediation. It was in this regard

that Reinhold reintroduced his idea that Kant could play the role of a convincing mediator between parties. This was associated with a consistent development of the original method: creating the necessary rigorous unity among different branches of knowledge through the application of Kantian principles. The spheres to which these are now to be applied are above all morals and natural law. The political hazard in such an approach is clear, for natural law became in 1791 the foundation for the politico-legal constitution that the French National Assembly drafted for itself.

To the decisive tasks of enlightenment Reinhold now added the development of a theory of natural law that would provide the representatives of the legal domain with a firm footing.<sup>6</sup> Through this an appropriate mediation between the representatives of natural law and those of positive law could be reached. Reinhold welcomed the position of natural law to the extent that it aided the final establishment of irrevocable human rights. He criticised it when it supported the view that the famous Third Estate was an estate of all humankind that rendered the first two estates superfluous. In opposition, Reinhold supported the partisans of positive law when they argued for the permanence of social estates; and he repudiated them when they declared human rights to be null and void. On this basis there naturally emerged two new fronts on which to struggle. Having for so long struggled against supernaturalists and naturalists as well as neo-rationalists and neo-empiricist popular philosophers, he now entered into dispute against dilettantist revolutionaries and incorrigible conservatives. It became apparent that August Wilhelm Rehberg, who was at the time a fundamental philosophical opponent of Reinhold,<sup>7</sup> belonged among the conservatives. But from the context it was clear that the real opponent was Justus Möser, who in 1790 and 1791 cast doubt in the *Berlinische Monatsschrift* on the legitimacy of human rights (see Möser 1790, 1791).

Reinhold's plan for a theoretical foundation to natural law was realised in the Kantian Letters of 1792 to the extent that he began to create a theory of morals and law based upon Kantian principles.<sup>8</sup> It was taken for granted that this initiated a theoretical dynamic in which problems of definition occupied pride of place. Clarity should be brought into the distinction of natural from positive law, law and morals, legal coercion and legal sanction. From this there also developed an interest in the interpretation of the Kantian view of freedom in such a way that the concept of rational self-determination might be contrasted with that of practical legality. This dynamic ultimately led to the idea of basing the practical part of the *Elementarphilosophie* upon the concept of self-determination, restricting the concept of the

---

<sup>6</sup>This is one of the main topics in the third, fourth and fifth Letters of the 1792 Kantian Letters volume.

<sup>7</sup>The dispute escalated in this field with Rehberg's strong review of *Beyträge* I (see Fabbianelli 2003, 152–66) and Reinhold's counter-attack in *Fundament* (see VIIIff., 139ff.), supported by Johann Benjamin Erhard.

<sup>8</sup>Crucially with the sixth Kantian Letter: "Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts" (*Briefe* [1790–1792] II:174–220).

representation (Vorstellung), hitherto the underlying concept of all Elementarphilosophie, to the theoretical part. The enlightenment motif – the reinforcement of natural law and its reconciliation with the claims of positive law – does not then disappear. This motif is preserved as the basis for a theory of law and of freedom, and hence as the substructure of Elementarphilosophie.

#### 4.4 Conclusion

In the literature dealing with philosophical contributions to the Enlightenment during the later eighteenth century there is a prevailing view that, while Reinhold was very active as a member of the Illuminati, he did very little to present radical enlightenment views to a broader public. It is generally thought that even his statements on the French Revolution lacked audacity and enthusiasm. It is said that Reinhold tacked between progressive and conservative positions and, just like his father-in-law C.M. Wieland, adopted a moderate, sceptical, even apprehensive stance. His Enlightenment prescriptions, it is said, were all in all naively idealistic, moralistic, introverted (this is the judgment of Batscha; see Batscha 1981). No doubt much is true in these assessments. But one should not reduce Reinhold's contribution to the Enlightenment discussion simply to these psychological aspects. It should be recognized that Reinhold's Kantian Letters took Kantian insights and extended them into a coherent and complex conception of enlightenment, and that his Elementarphilosophie is likewise at root an enlightenment project. Insofar as there existed a general aim of developing a theory or system of enlightenment, Reinhold was far ahead of his contemporaries. Reinhold's response to the question "What is Enlightenment?" did not attract attention by virtue of political demands, but put forward instead a comprehensive philosophy of enlightenment. And in this way he shed light on the scholarly and philosophical culture which was the Enlightenment.

#### References

- Batscha, Zwi. 1981. "Reinhold und die französische Revolution." In *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, by Zwi Batscha, 91–127. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bondeli, Martin. 1997. "Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant—K. L. Reinhold." In *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* (Fichte Studies, supplement 8), edited by M. Heinz, 203–34. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.
- . 2007a. "Über eine 'Entdeckung' in der Psychologie. Reinholds Auseinandersetzung mit Platners Bemerkungen zur Geschichte des Seelenbegriffs." In *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Vol 19, *Ernst Platner (1744–1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, edited by G. Naschert and G. Stiening, 327–42. Hamburg: Meiner.

- 2007b. Introduction to *Briefe über die Kantische Philosophie*, edited by Martin Bondeli, I:vii–lxvi. In *K. L. Reinhold: Gesammelte Schriften: Kommentierte Ausgabe*. 2/1. Basel: Schwabe.
- 2008. Introduction to *Briefe über die Kantische Philosophie*, edited by Martin Bondeli, II:vii–lxxxvi. In *K. L. Reinhold: Gesammelte Schriften: Kommentierte Ausgabe*. 2/2. Basel: Schwabe.
- Fabbianelli, Faustino, ed. 2003a. *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. Hildesheim: Olms.
- Fuchs, Gerhard W. 1994. *Karl Leonhard Reinhold—Illuminat und Philosoph: Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*. Frankfurt am Main: Lang.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 2007. "Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist" (1788). In *F. H. Jacobi: Kleine Schriften II: 1787–1817*. Edited by Catia Goretzki and Walter Jaeschke. Vol. 5, part 1 of *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke: Gesamtausgabe*, edited by Klaus Hammacher and Walter Jaeschke, 105–131. Hamburg: Meiner, Frommann-Holzboog.
- Jamme, Christoph and Schneider, Helmut eds. 1984. *Mythologie der Vernunft: Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. December 1784b. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In *Berlinische Monatsschrift*: 481–94. Reprinted in AK VIII:33–42.
- October 1786. "Was heißt: Sich im Denken orientieren?" In *Berlinische Monatsschrift*: 304–30. Reprinted in AK VIII:131–48.
- 1788a. *Kritik der praktischen Vernunft*. In AK V:1–164.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 2003. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). In *Werke in drei Bänden*. Vol. 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Mendelssohn, Moses. September 1784. "Ueber die Frage: was heißt aufklären?" In *Berlinische Monatsschrift*: 193–200.
- Möser, Justus. June 1790. "Ueber das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Constitution." In *Berlinische Monatsschrift*: 499–506.
- November 1791. "Wann und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern?" In *Berlinische Monatsschrift*: 398–401.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1784c. „Gedanken über Aufklärung“. In *Der Teutsche Merkur*: Bd. III, 3–22, 1222–133, 232–245.
- Schröpfer, Horst. 2003. *Kants Weg in die Öffentlichkeit: C. G. Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Zöllner, Johann Friedrich. December 1783. "Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch Religion zu sanciren?" *Berlinische Monatsschrift*: 508–517.

## Chapter 5

# Reinhold, Lavater et les Lumières

Pierluigi Valenza

Deux fois au cours de sa réflexion sur la religion Reinhold a rencontré, de façon plus ou moins polémique, le théologien zurichois luthérien Johann Kaspar Lavater: la première avant la parution sur le «Teutscher Merkur» de ses *Lettres sur la philosophie kantienne*, avec la publication, en 1785, de sa *Herzenserleichterung zweyer Menschenfreunde* (HZM; l'ouvrage toutefois parut anonyme), le sujet principal de mon essai; la seconde pendant le débat sur l'athéisme soupçonné de l'idéalisme de Fichte à la fin du 18ème siècle, lorsque Reinhold publie son *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, en 1799 (Reinhold 1799). La distance temporelle entre les deux écrits et la différence qu'il y a par conséquent entre les débats et le milieu culturel dans lequel ils s'inscrivent ne permettent pas (au cours de cet écrit) une vraie confrontation entre les positions des deux auteurs dans les deux occasions, mais, peut-être, de reconnaître une fidélité fondamentale à soi-même dans les différentes convictions sur le rapport entre philosophie et religion, et donc sur la question de savoir si et comment la raison peut contribuer à comprendre la religion dans une époque qui veut elle-même s'éclairer.

La confrontation de 1785 est sans doute la plus directe étant donné que Reinhold, dans sa *Herzenserleichterung*, discute de façon critique et polémique le livre de Lavater, paru en 1784, *Herzenserleichterung oder Verschiedenes an Verschiedene* (Lavater 1785). Une telle confrontation a un rapport plus direct avec le sujet principal de ce colloque, à savoir les Lumières, non seulement parce que dans le dialogue fictif des deux interlocuteurs de l'*Herzenserleichterung* reinholdienne le point de départ est précisément l'état des Lumières, en général et en Allemagne, mais surtout parce que les deux perspectives sur la religion, à savoir celles de Lavater et de Reinhold, peuvent représenter de façon paradigmatique deux voies fondamentales sur la religion dans l'âge des Lumières: tolérance entre identités fortement établies du côté de chez Lavater, possibilité d'une religion rationnelle unifiante contre l'idée d'une inspiration surnaturelle et donc irrationnelle du côté de chez Reinhold, et par conséquent mise en question du sens essentiel de la tolérance.

---

P. Valenza  
University of Rome, La Sapienza, Rome



Dans la première partie de mon essai je donnerai des renseignements synthétiques sur le contexte historique où s'élaborent les réflexions sur la religion dans les textes respectifs de Lavater et de Reinhold, à savoir quelles sont les positions que ces derniers expriment lorsqu'ils écrivent leurs oeuvres. Dans une deuxième et une troisième partie, les plus importantes de mon essai, je présenterai le noyau des deux perspectives sur la religion selon l'opposition indiquée, ce qui implique également la conception du sens de l'église et son rapport avec la sphère juridique et politique. Enfin dans mes conclusions je ferai référence à la rencontre suivante, celle de 1799, afin de donner des lignes possibles pour une lecture de la philosophie de la religion reinholdienne.

## 5.1 Le contexte du débat

L'*Herzenerleichterung* de Lavater a, entre autres, le caractère d'une défense de l'auteur face aux accusations de fanatisme (*Schwärmerei*) et, plus en général, face aux dissentiments, qu'il rencontre même au sein de sa communauté de Zurich. Pour encadrer le débat avec Reinhold c'est la première accusation qui mérite d'être brièvement considérée car elle revient plusieurs fois dans le texte de Lavater.<sup>1</sup> Lavater avait été impliqué dans une semblable polémique sur le rapport entre raison et foi, déjà lors la plus connue, lorsqu'il avait cru voir dans les positions de Moses Mendelssohn, philosophe juif et l'un des représentants les plus connus des Lumières berlinoises, les signes d'une proximité avec la religion chrétienne.<sup>2</sup> Sans voir dans les détails les termes de cette polémique, Lavater avait certainement acquis à cette occasion la réputation d'un missionnaire zélé qui allait chercher partout les traces d'une conversion possible, réputation accrue par les nombreux ouvrages littéraires, théologiques et pastoraux d'une production très riche et largement diffusée. S'il avait retenu l'attention de ses contemporains pour ses recherches sur la physiognomique, ses positions religieuses avaient toutefois détourné de lui, entre autres, Goethe et Wieland, précisément dans la période précédant la publication de l'*Herzenerleichterung*, dans la première moitié des années quatre-vingts du 18ème siècle. L'éloignement de Wieland est, pour notre sujet, plus considérable parce que Wieland va jouer un rôle dans la préparation et la publication de l'écrit reinholdien. La part de Wieland dans l'affaire et ses positions à l'égard de Lavater peuvent être bien identifiées dans ses lettres à l'éditeur, Philipp Erasmus Reich, en particulier dans la première, du 28 mars 1785, qui exprime l'impatience de Wieland pour cet écrit (v. Wieland [1781–1785] 1992–1994, 8.1:432–433). Dans sa proposition à l'éditeur, Wieland apparaît pour le moins réticent sur les raisons qui le poussent à publier cet écrit: «Je désire que soit expédié le plus tôt possible à l'imprimerie

<sup>1</sup> V. Lavater (1785), 3, 217–20. On peut reconnaître plusieurs allusions aussi dans maintes propositions de la déclaration sur sa propre religion (v. 289–333, surtout 331–33).

<sup>2</sup> Pour les textes sur cette polémique v. Mendelssohn (1974). V. et aussi, surtout pour la position de Mendelssohn S. Zac (1983), 219–54.

et soit diffusé partout, pour les meilleurs motifs, un petit écrit sous le titre *Briefwechsel zweyer Freunde über Hrñ Lavaters Glaubensbekenntnis*, mais, N.B., sans mentionner mon nom (il est opportun pour plusieurs raisons)» (433). On a formulé l'hypothèse qu'avoir rapproché les thèses de Lavater de certaines positions de Wieland pourrait être l'une des causes du désir de Wieland de voir publiée la critique de Reinhold (v. 8.2:355). Mais déjà deux ans avant, Wieland avait déclaré s'être détourné de Lavater après la publication de l'ouvrage *Pontius Pilatus* (8.1:26).<sup>3</sup>

L'oeuvre de Lavater présente un caractère composite et bien exprimé par le titre: *Herzenerleichterung oder Verschiedenes an Verschiedene*, donc choses différentes pour hommes différents. La première partie comprend des propositions sur sa propre vie, même quotidienne, ses habitudes, ses propos littéraires, son activité pastorale, destinées aux amis, aux lecteurs de ses oeuvres et à ceux qui les achètent, à leurs critiques, à ceux qui lui écrivent des lettres, à ses concitoyens, à ses paroissiens, etc. (v. Lavater 1785, 7–158). A ces diverses catégories Lavater donne des renseignements sur la conduite à tenir envers lui-même et donc sur ce que ces différents interlocuteurs peuvent attendre et recevoir ou pas de lui. Cela, au niveau personnel, et ensuite les parties consacrées à ses principes moraux et religieux contribuant à un portrait qui devrait justifier ses positions doctrinales et sa pratique en tant que pasteur à l'intérieur de sa communauté et à l'égard du monde intellectuel en général. Plusieurs fois revient de façon polémique le terme «fanatique» (*Schwärmer*) entendu comme terme que ses critiques utilisent tout simplement pour nommer l'appartenance cohérente à une communauté religieuse. Nous verrons que la thèse fondamentale de l'incompatibilité du déisme et du christianisme a un rapport très étroit avec la revendication d'une telle appartenance.

Du côté reinholdien la discussion de l'ouvrage de Lavater tombe dans une phase de vive polémique anticatholique, après sa fuite de Vienne, la conversion au protestantisme, et le séjour chez Wieland à Weimar. Il suffira de rappeler qu'au moment de la publication de l'écrit lavaterien Reinhold proposait ses réflexions sur l'état des Lumières en tenant compte des transformations religieuses en Europe avec un regard tout particulier sur la réforme religieuse introduite par Joseph II en Autriche. Particulièrement les essais *Gedanken über Aufklärung* et *Über die neuesten patriotischen Lieblingsträume in Teuschland*, parus en 1784 sur le «Teutscher Merkur», présentent des idées sur les Lumières qui inspirent la discussion avec Lavater: si le mot «Lumières», dans la signification plus large, veut dire «rendre rationnel les hommes capables de raison» (Reinhold [1784a] 1977, 372), cette capacité est présente partout et toujours et laisse envisager la possibilité que les Lumières s'affirment même là où les conditions semblent être les plus difficiles, car dans ce cas on sent le besoin de sortir d'un état de misère. Une conception qui voit donc les Lumières comme une force de l'histoire contrariée surtout par la superstition religieuse, mais qui ne veut pas être l'annonce d'une victoire facile et certaine.

---

<sup>3</sup> Pour Wieland il est intolérable que Lavater se présente comme un prophète.

Les enseignements que Reinhold tire de la réforme religieuse en Autriche montrent la résistance du pouvoir religieux face aux changements, mais aussi la faiblesse et les ambiguïtés du pouvoir politique: les rêves des patriotes allemands (protestants) qui envisagent l'unification possible avec les Autrichiens, désormais indépendants de l'église de Rome, ne tiennent pas compte, selon Reinhold qui peut faire valoir sa connaissance directe, de la situation en Autriche, une critique qui, elle aussi, se retrouve dans la présentation de l'état des Lumières avant de discuter les thèses de Lavater.<sup>4</sup> Donc Reinhold n'avait pas particulièrement besoin d'être poussé par Wieland pour considérer Lavater comme un adversaire et un péril, ou bien, comme on le verra, même pour cela un signe du progrès des Lumières.

## 5.2 Révélation et religion rationnelle

Une première lecture de l'*Herzenerleichterung* de Lavater peut paraître un peu déconcertante: on a à faire à un mélange de propositions très tranchées sur la vérité surnaturelle de la révélation chrétienne dans la façon dont elle est exprimée dans les Écritures et, en particulier, dans les Évangiles; et aussi sur une interprétation absolument pas métaphorique et figurée du contenu des Écritures, et de la force, pourrait-on dire, d'identité de l'adhésion à une église et de la légitimité d'une église à prétendre la fidélité à ses propositions dogmatiques d'un côté, et de l'autre des propositions qui constituent un plaidoyer pour le plus fort respect pour les droits de l'homme, pour la liberté de pensée et de foi, donc pour la tolérance entre convictions différentes, une idée qui n'est pas typique des Lumières, mais qui avait chez les Lumières des épigones importants. On peut lire d'emblée le même jugement dans les premières lignes de l'*Herzenerleichterung* de Reinhold consacrées à l'ouvrage de Lavater, là où Reinhold la définit «un exemple bizarre de ce qu'on nomme aujourd'hui orthodoxie puisse s'accorder avec le degré le plus haut des Lumières scientifiques et morales, réunis tous deux dans le même homme» (HZM, 32–33). De cette bizarrerie les deux interlocuteurs fictifs de l'ouvrage reinholdien, Lichtfreund et Wahrmond, tirent des conséquences différentes: Lichtfreund y voit le signe du progrès inexorable des Lumières, même là où on cherche à défendre la religion face à la raison; Wahrmond, tout au contraire, croit pouvoir y reconnaître la capacité de la superstition de renaître toujours renouvelée et plus dangereuse, car elle a appris à utiliser les outils qu'on a tourné contre elle.

Mais en ce qui concerne le noyau du rapport entre religion et raison, le contraste est bien clair: la thèse fondamentale de Lavater est qu'«unifier deux choses incompatibles pour l'éternité, déisme et christianisme» est contradictoire (Lavater 1785, 291). Deux choses que l'on peut synthétiser dans les deux propositions présentées

<sup>4</sup> Sur ce dernier point v. la deuxième partie de Reinhold [1784b] 1977, 422–40; v. aussi HZM, 3–4, 9–10.

d'abord par Lavater: la thèse fondamentale du déïsme, à savoir «Dieu est suffisamment connaissable même sans Christ. On peut être dépourvu de Christ si on a Dieu» et les passages de l'Évangile selon lesquels personne ne sait qui est le Père si ce n'est le Fils (291–92), passages qui soulignent la valeur irremplaçable de la révélation de Christ comme Dieu. Lavater soutient le rôle central de l'Évangile par une herméneutique qui revendique une soumission au sens littéral de l'Écriture dans la mesure où, dans la lecture d'un ouvrage quel qu'il soit, on va chercher dans la parole écrite l'intention de l'auteur. Ce critère-ci appliqué au Nouveau Testament laisse reconnaître l'intention évidente des auteurs d'affirmer Dieu comme Père du Christ et le Christ comme Fils de Dieu (v. 271–72). De la divinité du Christ découlent par conséquent toutes les attributions surnaturelles, de sa naissance extraordinaire à sa résurrection après la mort, jusqu'à son royaume sur tous les hommes, royaume lui aussi pensé d'une façon réaliste (v. 272–75, 277–78).

Les critères et les résultats de l'herméneutique de Lavater constituent le point d'attaque de la critique de Reinhold dans l'*Herzenerleichterung*: lorsque Wahrmond, dans le dialogue fictif avec Lichtfreund, va discuter le contenu de l'ouvrage de Lavater, il commence justement par les passages de l'Évangile qui servent à Lavater pour opposer déïsme et christianisme (v. HZM, 51–52 et les passages bibliques concernés [Lc 10, 22; Jn 14, 6; 2 Jn 1, 9]). Une telle herméneutique littérale a pour but de légitimer, par les mots-mêmes du Nouveau Testament, l'exclusion d'autres possibilités d'accès à Dieu et donc, selon cette interprétation poussée jusqu'au fond, d'affirmer que si l'on n'est pas chrétiens on ne peut pas connaître Dieu. Ce qui signifie être athées. Les objections de Lichtfreund laissent entrevoir une possibilité différente d'interpréter l'incompatibilité du déïsme et du christianisme par le biais de laquelle Lavater veut marquer l'exclusion du déïste de ce qui définit la foi chrétienne dans les différentes confessions chrétiennes; mais, par l'utilisation même des mots «déïsme» et «déïstes», il refuse d'identifier le déïste avec l'athée (v. HZM, 60–63). Il s'agit d'une interprétation qui va placer l'opposition de Lavater à la raison dans le milieu religieux à l'intérieur d'une vision de l'état des Lumières en général et en Allemagne en particulier. Je reviendrai sur ce point rapidement. Mais la lecture radicale de Wahrmond pose une question théorique qui n'est pas marginale à l'égard de l'affirmation lavaterienne de la tolérance: est-elle une véritable tolérance compatible avec une conception exclusive de la vérité? Si la révélation à travers le Christ est le seul accès à Dieu, ne réduit-on pas la tolérance à la simple concession d'un espace pour ce que l'on conçoit quand même comme une erreur? Sur ce point la véritable opposition de Reinhold à Lavater peut être saisie dans les propositions sur la possibilité de rejoindre une religion unique rationnelle, ou un noyau unique, lui aussi rationnel, du christianisme. Au début de son texte Reinhold donne une généalogie de la superstition: la superstition vient de l'ignorance originnaire—des «ancêtres» dit Reinhold (v. 12)—que toutefois la science moderne a vaincu définitivement. Ce progrès de la raison est visible aussi au niveau pratique: «nous avons maintenant encore une fois—écrit Reinhold—une morale qui est indépendante de tous les systèmes de religion et de toutes les positions de foi» (13) et par cela Reinhold fait, par allusion à la philosophie morale de l'âge classique, grecque et romaine, une lecture historique du rapport entre morale et

religion que l'on peut comparer avec le parallèle de Christ et de Kant dans les *Lettres sur la philosophie kantienne*.<sup>5</sup> Enfin ce progrès laisse envisager le but d'une religion rationnelle: «on conçoit qu'on ait une religion qui ne contienne aucune contradiction ni manifeste ni cachée, et que cette religion-ci soit la seule religion dans laquelle tous les peuples du monde peuvent s'unifier tôt où tard et, par conséquent, elle est la seule qui mérite d'être appelée, au sens propre, catholique» (HZM, 14). Il s'agit, avant tout, d'une religion rationnelle, car elle ne tolère pas de contradictions et, quelques lignes plus bas, Reinhold nie qu'on puisse avoir encore dans une telle religion des mystères et des miracles. Il s'agit aussi d'une religion unique, au moins comme but de l'histoire, et non pas d'une eschatologie, terme seulement idéal de l'histoire. Il s'agit, enfin, d'une religion sans révélation, car elle admet pour seule révélation la nature et cette dernière donne le critère de compréhension des Écritures, étant donné que le grand livre de cette révélation réunit les Écritures saintes et profanes du genre humain (v. 14–15). On peut lire dans la même ligne le projet, formulé aussi par Lichtfreund, d'une recherche d'unification des significations de mots fondamentaux, par exemple «révélation», «mystère», «miracle», qui devrait être poursuivie par les théologiens de différentes confessions chrétiennes: recherche qui montre des liaisons avec plusieurs projets de clarification linguistique que Reinhold poursuivra pendant toute son élaboration philosophique (v. 99–101).

Reinhold, en proposant cette unification religieuse, ne prend pas parti pour le déisme contre le christianisme: à propos de la clarification linguistique du christianisme il affirme que le pur déisme et la foi du charbonnier sont tous les deux inadéquats par rapport à l'âge historique, car le déisme est trop en avance et la foi du charbonnier trop arriérée (v. 101). De là on comprend que le déisme représente pour Reinhold un point d'arrivée qui requiert cependant une transition constituée, ou du moins on semble pouvoir conclure cela, par un christianisme purifié dont le protestantisme serait, comme facteur de modernisation, la voie.

Cela correspond à l'interprétation que Reinhold donne des Lumières de son époque et qui ouvre la possibilité d'une lecture positive même de la théologie de Lavater. Dès les premières lignes de l'*Herzenerleichterung* Reinhold, par le moyen de Lichtfreund, expose la conviction que les Lumières en Allemagne ne risquent pas d'être surpassées par l'obscurantisme religieux, même si celui-ci est soutenu par des régisseurs occultes (v. 4–5, 18–19). Au même moment il est critique envers ceux qui proclament tous les jours que l'objectif des Lumières est très proche voire déjà conquis: en résumant la discussion avec son interlocuteur sur l'état des Lumières en Allemagne, Lichtfreund affirme que «nous n'avons pas un siècle éclairé (*aufgeklärtes Zeitalter*), mais certainement un siècle d'éclaircissement (*Zeitalter der Aufklärung*)» (58; pour la critique de la conviction que les Lumières

---

<sup>5</sup>V. *Briefe* [1790–1792] I:147–49, 154–55: Reinhold écrit que Jésus-Christ devait renouveler la mentalité de ses contemporains à propos de la religion, parce que celle-ci avait la plus grande efficacité, tandis que seulement des sectes philosophiques possédaient une morale indépendante de la religion. Même ici, dans ces passages de l'*Herzenerleichterung* apparaît la situation différente de l'âge moderne dans laquelle la morale a beaucoup plus d'influence.

sont déjà conquises v. 3–4), donc un siècle qui progresse en direction de la réduction de la superstition dans le milieu religieux. Cela est la conviction même de Reinhold, fait confirmé par les jugements sur son époque exprimés dans la discussion, déjà citée, du *Reisebeschreibung* de Nicolai, parue au mois d'août du 1784 sur le «*Teutscher Merkur*».<sup>6</sup> Quel rôle pourrait jouer Lavater dans une condition historique ainsi interprétée? Celui, selon l'argumentation de Lichtfreund, d'un provocateur: la clarté du défi à propos de la compatibilité entre christianisme et religion rationnelle devra pousser la théologie contemporaine vers l'effort de clarification avant tout linguistique, ce qui pourrait favoriser la définition d'une essence du christianisme et d'une doctrine acceptée (v. HZM, 104 et svv. pour l'argumentation de Lichtfreund).

On a observé que les idées présentées dans la confrontation avec Lavater dans le *Herzenerleichterung* se reflètent dans les convictions sur la religion des *Lettres sur la philosophie kantienne* (v. Pupi 1966, 34, 67). La base morale de la religion que Reinhold, dans les *Lettres*, tire de la critique de la théologie rationnelle dans la *Critique de la raison pure* porte à une religion de pure raison qui pourrait affirmer l'existence et certaines propriétés de Dieu et par cela fonder une religion du coeur. Face à une religion fondée sur la seule foi Reinhold requiert une «évidence universelle» et dans le même sens propose une «foi rationnelle» grâce à laquelle la solution kantienne des contradictions de la théologie sur l'existence de Dieu peut constituer la base d'une théologie rationnelle qui maintient, du côté moral, la même exigence de démonstration (*Briefe* [1790–1792] I:86, 171, 209–210).

### 5.3 Deux conceptions de la tolérance

J'ai annoncé au début de mon essai le thème de la tolérance comme l'autre terrain de confrontation entre Reinhold et Lavater. Il s'agit, comme nous l'avons vu, d'un terrain qui n'est pas séparé de la question du rapport entre déisme et christianisme. La justification d'une vie en commun possible entre différentes confessions religieuses ou entre différentes religions semble, dans la vision reinholdienne exposée dans l'*Herzenerleichterung*, s'appuyer sur une religion rationnelle commune comme but des différentes religions. Cela n'est pas le cas pour Lavater. La vérité unique dont parle Lavater, unique comme l'est le droit, se rapporte au principe théorique énoncé au début de la partie consacrée aux principes que Lavater veut soumettre à l'attention de ses lecteurs: rassembler une certaine quantité de vérité pure, démontrable, dont on a la même certitude que sa propre existence pour chercher de convaincre, au même degré de certitude, les autres (Lavater 1785, 172–73).

<sup>6</sup>V. Reinhold [1784b] 1977, 409–410; d'un côté pour Reinhold l'esprit allemand n'a jamais été dans une meilleure situation, mais d'un autre côté «tout serait à nouveau perdu, si nous imaginions avoir déjà rejoint l'état des Lumières (*Aufklärung*) duquel nous attendons de l'aide».

D'une telle nature sont les principes moraux, comme par exemple faire aux autres ce qu'on voudrait que les autres fassent pour nous-mêmes, l'amour pour le prochain, se soumettre à la volonté de Dieu exprimée comme appel à moi dans ma conscience, mais aussi les principes de ce que l'on pourrait nommer un théisme élémentaire, par exemple Dieu comme cause première du monde séparé du monde (v. 176–77, 182, 183–84). Mais presque dès le début de l'exposition de ces principes Lavater remarque les coïncidences avec des expressions de l'Évangile: là où, sur le plan rationnel et sur celui du sentiment, la vérité se donne en toute évidence, tout ce qui est contraire sera à placer du côté de l'erreur. La vérité peut donc être constituée par le contenu d'une révélation et peut être absolue, même si cette absoluité ne vient pas seulement de la démonstration mais a les contours d'une certitude immédiate. Cette idée absolue de la vérité n'implique pas de coercition, car elle s'arrête devant la liberté absolue des autres: «La haute estime pour la liberté de la volonté de chaque homme qui ne soit pas furieux ou brutalement vicieux... me conduit en particulier au principe, pour moi extrêmement bienfaisant, de la tolérance à l'égard de toutes les religions, les théories et les positions de foi des autres» (195). La tolérance se réalise dans l'attitude personnelle, comme ouverture personnelle de Lavater à tous ceux qui veulent le contacter; elle se réalise aussi sur le plan politique et juridique, car personne ne peut être discriminé à cause de ses opinions et Lavater est très attentif à distinguer le niveau de la polémique théorique, c'est-à-dire de la discussion où se confrontent des thèses différentes et dans laquelle le zèle pour la vérité impose la polémique, et le niveau de la défense du droit de tous à exprimer ses propres convictions (v. 206–7). L'exception importante que Lavater pose à ce principe, exception inspiratrice d'une partie considérable des réflexions qui suivent l'énonciation de ce même principe, concerne la tolérance à l'intérieur d'une société, entendant par cela une société dont on a accepté librement d'être membre et dont on a par conséquent accepté aussi les règles qu'elle a imposées à ses membres. Si une telle société a été établie de ne pas tolérer la diffusion de certaines doctrines, dans ce cas, observe Lavater, on pourrait protester contre celui qui diffuse de telles doctrines, dans la mesure où il est membre de la société (v. 195–96). De façon générale la légitimité de la part d'une société de limiter la liberté d'expression de ses membres vient du principe de l'acceptation du contrat qui est à l'origine de la société: comme pour la société politique, le membre qui fait partie de ce genre de société a échangé sa liberté illimitée contre des avantages qu'il reçoit: il lui a donc donné un pouvoir qu'il ne peut pas nier par la suite lorsqu'il est utilisé contre lui.

Évidemment, même à la lumière de beaucoup d'argumentations que Lavater propose dans son écrit, la société par excellence envisagée par cette exception est l'église. Ces thèses de Lavater contrastent avec la polémique que Reinhold avait conduit dans la même période pour défendre la liberté individuelle des membres de l'église, surtout contre la condition des religieux dans la confession catholique. Dans la discussion avec Lavater dans l'*Herzenserleichterung* ce sont les aspects théoriques plus généraux qui sont au premier plan. Reinhold considère surtout le régime d'exception soutenu par Lavater: il y voit l'acceptation de la base rationnelle de discussion et donc de la raison comme base de la confrontation sauf pour la propre confession religieuse et donc pour sa propre église (v. HZM, 44–45, 80–81).

Cela a une conséquence importante dans la confrontation entre Lumières et foi religieuse: derrière la tolérance pourrait se cacher l'effort de limiter le débat libre à l'intérieur de sa propre confession de foi et de favoriser le contrôle des églises sur la mentalité des fidèles, donc de limiter grâce aux outils des Lumières la diffusion des Lumières mêmes (v. 45–46). Enfin, selon cette critique, la tolérance apparente est, en réalité, intolérance contre la «saine raison». Le régime d'exception pour les églises pose encore un problème sur la distinction entre la communauté religieuse et l'état politique et juridique: Lavater affirme que s'il avait des charges publiques et gouvernementales, il permettrait à tous de professer publiquement leur foi, mais Reinhold remarque que la tolérance pensée de cette façon serait quelque chose d'octroyé, une gracieuse permission d'un pouvoir et non un droit reconnu effectivement pour tous (v. Lavater 1785, 219 et la discussion qu'en fait Reinhold HZM, 81 et svv.). Dans ses réflexions sur la réforme religieuse en Autriche, la requête d'un espace public garanti pour la tolérance envisageait aussi la possibilité du pouvoir public comme défenseur des droits individuels, même à l'intérieur de l'église, donc la supériorité du pouvoir public sur les limites opposés par les églises comme sociétés privées.

Cela d'autant plus que la défense d'un espace privé en exclusion du débat public se lie chez Lavater, selon le jugement de Reinhold, à une conception de l'inspiration surnaturelle de l'église, de la présence réelle du Saint-Esprit dans la vie d'une communauté. L'idée du divin dans la communauté était, remarque Reinhold, le moyen grâce auquel dans l'histoire du christianisme les hérétiques ont été condamnés par les pouvoirs religieux de chaque époque. Face à cette vision du surnaturel dans l'église il faut, pour Reinhold, admettre le caractère historique des religions et des églises, leurs rapports avec les idées morales, scientifiques, philosophiques, politiques et donc la dimension toute humaine des organisations religieuses (v. HZM, 126–27). Partant de cette critique Reinhold arrive très facilement à la remarque, peut-être la plus malicieuse de sa discussion critique, exposée dans plusieurs pages de son écrit: sans le vouloir Lavater avec sa conception de la présence divine dans l'église favorise l'affirmation, en principe, du catholicisme contre la révolution protestante, car il sera difficile, une fois admise la présence du Saint-Esprit dans l'assemblée de la communauté religieuse, de nier que les conciles de l'histoire de l'église de Rome ne pouvaient pas, avec un pouvoir plus qu'humain, reconnaître la vérité dans les doctrines religieuses et distinguer orthodoxie et hérésies (142 et svv.; mais aussi 40, 132). Il sera donc difficile de nier le principe de l'infaillibilité de l'église qui, à l'époque, n'avait pas encore été sanctionné par un concile officiel de l'église de Rome.

D'après les réactions de Lavater ce dernier point semble être le plus dangereux et le plus lourd de conséquences pour une réponse: le deuxième tome de *Rechenschaft an seine Freunde, Jesuitismus und Catholicismus an Herrn Professor Meiners* est presque tout entier consacré à une réplique véhémement contre cette accusation qui a été formulée par plusieurs critiques de Lavater, étant donné qu'il se lamente même d'une utilisation tendancieuse de sa correspondance privée. On peut toutefois remarquer que Lavater formule autrement son appartenance à une église, et l'église habitée par le Saint-Esprit est l'église invisible: «Je crois—écrit Lavater—une église sainte, universelle, chrétienne, qui est ici une communauté des saints. Cette église-ci, comme église, je ne la vois pas, je la crois.



Elle est invisible, le noyau de l'église visible» (Lavater 1786, 69). Avec plus de clarté par rapport à l'*Herzenserleichterung* Lavater exprime le caractère idéal de la communauté centrée sur la révélation comme au-delà des différences des confessions chrétiennes.

## 5.4 Conclusions

La tolérance fait ressortir de la critique de Reinhold à Lavater une question plus politique que religieuse. Et si le pouvoir politique doit prendre soin du progrès de la liberté de ses citoyens et donc de leur capacité de choisir, il ne pourra pas s'arrêter face aux limites posées par les églises à son autorité. On peut observer chez Reinhold une méfiance à l'égard de la tolérance proche de celle exprimée par Kant, où celui-ci pose la tolérance en contradiction avec une politique inspirée par les Lumières.<sup>7</sup> Car même si l'on peut avoir des doutes sur la capacité de la raison d'atteindre une foi rationnelle, au moins sur le plan philosophique la tolérance semble impliquer une possession de la vérité de façon absolue et non une recherche qui pourrait rendre compatibles les différentes perspectives religieuses.

Lorsque Lavater en 1799 demande à Reinhold un mot raisonnable sur la querelle de l'athéisme soupçonné de Fichte au nom de la priorité de la foi (v. la lettre de Lavater du 16 février 1799, en E. Reinhold 1825, 410–11), il va recevoir dans le *Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott* une réponse qui encore une fois affirme très clairement les droits de la raison et de la philosophie dans le milieu religieux. Mais désormais dans une perspective qui n'est plus sûre de la force démonstrative d'une théologie rationnelle, même basée sur la morale. Si on lit les propositions qui ouvrent le *Sendschreiben* on serait tenté de croire que Reinhold s'est converti à la conception de Lavater: il parle d'une «foi divine» comme «conscience immédiate de Dieu», le «divin en nous» qui reconnaît le divin hors de nous (Reinhold 1799, 19). Il s'agit d'une révélation qui pour Reinhold est «aussi bien claire que certaine par excellence» (ibid.): révélation de l'existence de Dieu comme l'être qui donne tout le donné (v. 20). Mais une telle révélation a besoin d'une médiation rationnelle: la foi humaine est pour Reinhold l'éloignement de la première évidence de la foi divine et, dans l'écart entre les deux, s'ouvre l'espace de ce que Reinhold nomme la «science de la religion,» science philosophique qui doit distinguer et mettre en relation spéculation et conscience morale et qui est la seule façon de traiter philosophiquement la révélation. Par ce lien la révélation est révélation pour l'homme, c'est-à-dire que l'homme peut obéir, donc agir, en réponse à la révélation directe de Dieu. Entre cette vision plus sceptique et problématique et la

---

<sup>7</sup>On voit sur cela l'opposition entre tolérance et politique selon les principes des Lumières dans *Qu'est-ce que les Lumières?* (v. Kant [1784] AK VIII:40).

conviction de l'*Herzenserleichterung* et ensuite, je dirais, du moins en partie, des *Lettres sur la philosophie kantienne*, d'une théologie rationnelle capable d'unifier les religions dans une foi rationnelle, il y a le changement de perspective sur le rapport entre la saine raison et la raison philosophique qui marque la mise en question du premier système centré sur la représentation et le passage à la *Doctrine de la science* fichtéenne, lorsque Reinhold adopte un point de vue qui fixe la priorité des convictions pratiques sur le revêtement théorique.<sup>8</sup> Le recours à une ontologie minimale, dans laquelle Dieu est l'Autre de moi-même, proche de moi autant que libre et différent de moi et proche de la nature autant qu'être réel nécessaire, est la base pour reconnaître les révélations comme données historiques (sur l'ontologie minimale exposée ici par Reinhold v. 100–1). De ce point de vue, encore une fois contre Lavater qui insiste sur la médiation nécessaire du Christ pour la foi, Reinhold place la révélation intérieure et donc universelle au-dessus de la révélation positive.<sup>9</sup>

On peut dire que Reinhold n'a pas cessé de poursuivre une révélation commune et, comme je l'ai déjà dit, par des voies qui encore une fois envisagent le langage comme clé pour la purification de la pensée. A distance de plusieurs années et dans un contexte différent, les deux interlocuteurs qui avaient polemiqué dans les écrits ici discutés, donnent un exemple d'un dialogue possible au-delà de leur respective fidélité à des perspectives qui restent éloignées l'une de l'autre.

## References

- Baggesen Jens. 1831. *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, edited by Carl Baggesen and August Baggesen. 2 vols. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Kant, Immanuel. December 1784. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In *Berlinische Monatsschrift*: 481–94. Reprinted in AK VIII:33–42.
- Lavater, Johann Kaspar. 1785. *Herzenserleichterung oder Verschiedenes an Verschiedene*. Sankt Gallen: Reutiner jünger.
- 1786. *Rechenschaft an seine Freunde. Zweytes Blatt: Über Jesuitismus und Catholicismus an Herrn Prof. Meiners in Göttingen*. Winterthur: Steiner.
- Lazzari, Alessandro. 2004. "Das Eine, was der Menschheit Noth ist": *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1974. *Gesammelte Schriften*. Vol. 7, *Schriften zum Judentum I*, edited by S. Rawidowicz. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

<sup>8</sup>On voit sur cela d'une façon exemplaire la lettre que Reinhold a envoyée à Baggesen le 21 février 1797 sur sa conversion philosophique (Baggesen 1831, II:166–67). Sur le détour de Reinhold en direction du point de vue de la conscience commune v. Lazzari (2004).

<sup>9</sup>Dans la lettre déjà citée Lavater insiste sur cette nécessité du Christ: «Chaque moment, cher Reinhold, mon Christ me devient de plus en plus indispensable. Il est, comme il est, pour moi le vrai postulat de la raison, de la conscience, du coeur» (E. Reinhold 1825, 410–11).

- Pupi, Angelo. 1966. *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold 1784–1794*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reinhold, Ernst. 1825. *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophirender Zeitgenossen an ihn*. Jena: Frommann.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1785. *Herzenerleichterung zweyer Menschenfreunden, in vertraulichen Briefen über Johann Kaspar Lavaters Glaubensbekenntnis*. Frankfurt and Leipzig: Weidmann (abrév.: HZM).
- 1790–1792. *Briefe über die Kantische Philosophie*. 2 vols. Leipzig: Göschen. Reprint edited with commentary by Martin Bondeli. Basel: Schwabe, 2007.
- 1799. *Sendschreiben an J. K. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*. Hamburg: Perthes.
- 1977. Gedanken über Aufklärung [1784a]. Über die neuesten patriotischen Lieblingsträume in Teuschland [1784b] en *Karl Leonhard Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784*, edited by Zwi Batscha. Bremen and Wolfenbüttel: Jacobi.
- Wieland, Christoph Martin. 1992–1994. *Wielands Briefwechsel*. Vol. 8, *Juli 1781–Juni 1785*, edited by A. Schneider. Parts 1 and 2. Berlin: Akademie Verlag.
- Zac, Sylvain. 1983. “La querelle Mendelssohn-Lavater.” *Archives de Philosophie* 46: 219–54.

# Chapter 6

## Bürgerliche Aufklärung und streng systematische Philosophie. Zum Verhältnis von Leben und Philosophie bei K. L. Reinhold

Michael Gerten

### 6.1 Einleitende Bemerkungen

Die sich ausweitende Reinhold-Forschung der jüngeren Vergangenheit hat nach den bekannteren Phasen der Philosophie von Karl Leonhard Reinhold zunehmend auch dessen Verhältnis zur Aufklärung – sowohl als Epoche wie als Geisteshaltung – in den Blickpunkt ihrer Untersuchungen gerückt. Wenn auch die Aufklärung (als Epoche) sinnvoll zu einer biographischen Phase Reinholds erklärt werden kann, so darf damit jedoch nicht etwa ein eigener *systematischer* Standpunkt dieses wohl bekanntesten “Standpunkt-” oder “Systemwechslers” der Philosophiegeschichte behauptet werden.<sup>1</sup> Dass man den Ursprung von Reinholds Philosophie in der Aufklärung sehen kann, soll nicht nur zeitlich, in Verbindung mit seiner Wiener und frühen Weimarer Aufklärungsphase, sondern eben auch logisch verstanden werden. Es ist mittlerweile wohl unstrittig, dass weder der Frühkantianer und Kant-Popularisierer, noch der Elementarphilosoph Reinhold, noch auch seine weitere philosophische Entwicklung adäquat verstanden werden können ohne den Bezug zu dem aufklärerischen Gedankengut, das seinem systematischen Philosophieren

---

M. Gerten  
Bamberg, Deutschland

<sup>1</sup>Nach meiner derzeitigen Einschätzung lassen sich in *philosophischer* Hinsicht folgende Phasen Reinholds in chronologischer Reihenfolge unterscheiden: (1) Vorkantische Phase: Klostersaufenthalt als Studierender und Lektor, dabei mehr oder weniger intensives Studium, z.T wohl auch Lehre scholastischer Philosophie und Theologie (wahrscheinlich weniger im Original als in Kompendien und neuzeitlichen theologischen Überformungen), neuzeitlicher Klassiker (v.a. Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Wolff und die deutsche Schulphilosophie); (2) Protagonist der Wiener Aufklärung, Hörer Platners in Leipzig, Weimarer Aufklärung; (3) Entdeckung, Studium und kommentierende Verbreitung der Kantischen Philosophie (im *systemphilosophischen* Sinne ist dies Reinholds erster *Standpunkt*); (4) Versuch einer Fundierung Kants durch seine eigene Elementarphilosophie (erster Standpunkt- oder Systemwechsel, hier, wie bei den weiteren Phasen, müsste die jeweilige Bezeichnung als neuer, eigener *systematischer Standpunkt* genauer untersucht werden); (5) Abrücken von der Elementarphilosophie und Annäherung an Fichte; (6) Annäherung an Jacobi; (7) Übergang zu Bardili; (8) Sprachphilosophische Phase (wohl ohne den Boden des Bardilischen ‘Rationalen Realismus’ zu verlassen, vgl. dazu meinen Beitrag: Gerten 2006); (9) letzte Phase: Spätwerk.

nicht nur voranging, sondern es auch in sich verändernder Form begleitete und beeinflusste.<sup>2</sup> Die – in meinem Titel formulierte – Spannung zwischen Reinholds vorphilosophischem (und daher eher philosophietranszendent und exoterisch zu nennendem) Anliegen allgemeiner, bürgerlicher Aufklärung einerseits, und seinen philosophieimmanenten (für den Nichtsystematiker esoterisch anmutenden) Bemühungen um die wissenschaftliche Form einer letztbegründeten und “strengsystematischen”<sup>3</sup> Philosophie andererseits ist konstitutiv für Reinholds Philosophieren.

Dieses Verhältnis von Aufklärung und Systemphilosophie bei Reinhold ist nicht nur äußerst vielschichtig. Es umfasst das allgemeine Verhältnis von Praxis und Theorie, von Leben und Philosophie (in Reinholds Worten: von “Handlung” im “wirklichen Leben” und “Spekulation” (Reinhold 1784c, 6), die besonderen Verhältnisse von theoretischer und praktischer Vernunft, von populärer und wissenschaftlicher, von reiner und angewandter Philosophie, von Propädeutik, Kritik und System der Philosophie, von gemeinem und gesundem Menschenverstand, von Alltagsverstand bzw. Alltagsstandpunkt und philosophischem Verstand bzw. Standpunkt, und schließlich auch das Verhältnis der inneren, philosophischen, und der äußeren, gesellschaftlichen Bedingungen nicht nur der ursprünglichen Erfindung und Erarbeitung, sondern darüber hinaus auch der interpersonalen, gesellschaftlichen Verbreitung und Anwendung der wahren philosophischen Erkenntnis. Über die sachliche Komplexität hinaus sind die entsprechenden Begriffe und Lehrbestandteile bei Reinhold auch noch in dynamischer Veränderung begriffen, was eine zusätzliche Herausforderung für die Forschung darstellt. In den folgenden Ausführungen soll die zeitliche Veränderung der Konzeption weitgehend außer Acht bleiben; ich beschränke mich auf die wesentlichen Zusammenhänge, wie sie sich bei Reinhold bis einschließlich seiner elementarphilosophischen Phase darstellen.

Dabei bin ich noch immer (wie bei meiner ersten Beschäftigung mit Reinhold vor zehn Jahren) der Meinung, dass das Verhältnis zwischen aufklärerischem Zweck und wissenschaftlicher Form der Philosophie sowie das zwischen Philosophie und Leben bei Reinhold die “zwei entscheidenden, miteinander zusammenhängenden Grundspannungen in seinem Philosophiebegriff” ausmachen, und dass “auch die Grundsatz-Philosophie Reinholds [...] in Verbindung mit seinem praktischen Interesse zu sehen” ist (Gerten 2003, 160, 166). Meine damalige Ansicht, dass “in der deutlichen Erkenntnis des *Zusammenhangs* der *letzten* Gründe des *Wissens* mit dem *Endzweck* alles *Seyns* und *Thuns*”<sup>4</sup> das durch *alle* Standpunktwechsel

<sup>2</sup> Umso begrüßenswerter erschien das Thema der dem vorliegenden Tagungsband zugrunde liegenden 4. Internationalen Reinhold-Tagung 2007 in Montreal: “Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment”.

<sup>3</sup> Im *Fundament* (Meiner) redet Reinhold von seiner Elementarphilosophie als einer “strengsystematischen” (128); vgl. auch den (Titel und Programm einer Schrift von Edmund Husserl, 1911, vorwegnehmenden) Beitrag Reinholds “Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft” (in *Beyträge* I). Schon im *Versuch* schreibt Reinhold der Philosophie als wesentlich die “Form der strengen Wissenschaft” zu (10). Für die Forderung der notwendigen Systemform beansprucht Reinhold explizit kein Erstrecht: “Diese Idee des Systems als der wesentlichen Form jeder philosophischen Wissenschaft ist nichts weniger als neu” (*Beyträge* I, 119).

<sup>4</sup> So Reinhold in seinem programmatischen Aufsatz “Über den Einfluß der Moralität des Philosophen auf den Inhalt seiner Philosophie”, *Vermischte Schriften* I, 33.

Reinholds sich durchhaltende Grundmotiv seines Philosophierens zu erkennen ist, möchte ich nunmehr zu der Behauptung ausbauen, dass in Reinholds Beiträgen zur Problematisierung und Erhellung der Verhältnisse von Leben und Philosophie, von vorphilosophischem Gewissen und philosophischem Wissen, von Sittlichkeit und Erkenntnis, von reiner und angewandter, systematisch prinzipienorientierter und populär anwendungsorientierter Philosophie, von innerlichen und äußerlichen Bedingungen systematischer Philosophie die bleibenden philosophischen Verdienste und die aktuell interessantesten Themen seines so erstaunlich vielschichtigen und reichhaltigen Denkens und Schreibens zu sehen sind.<sup>5</sup>

Diese Beiträge Reinholds, den Endzweck mit den ersten (bzw., je nach Blickrichtung, letzten) Gründen, die Bestimmung des Menschen und die Bestimmung und Form der Philosophie zusammenzudenken, sind weniger bekannt als das, was bislang Reinholds vorrangige Wirkungsgeschichte ausgemacht hat: seine Kant-Popularisierung, seine Elementarlehre, seine Erhebung des "Satzes des Bewusstseins" zum philosophischen Erstprinzip, seine Fichte-Rezeption. Letztere sind unverzichtbar zum Verständnis der zeitgenössischen Debatten und waren äußerst fruchtbar für den philosophischen Fortschritt, auch wenn dieser in systematischer Hinsicht über Reinhold hinausgegangen ist. Ein Urteil darüber, ob und wie weit dies auch für Reinholds philosophiebegriffliche Beiträge gilt, setzt voraus, dass diese adäquat herausgearbeitet und mit vorhergehenden und nachfolgenden Bemühungen verglichen werden. Schon jetzt scheint mir aber sicher zu sein, dass Reinholds ausdrückliche wie implizite Beiträge zu einer "Philosophie der Philosophie" an Bedeutung hinter seinen wirkungsgeschichtlich bekannteren philosophischen Bemühungen keineswegs zurückbleiben.<sup>6</sup> Sie sind wegen ihrer Wirkung auf die Zeitgenossen (vgl. Fichte) nicht nur philosophiegeschichtlich interessant; vielmehr lohnt sich eine Rezeption für die gegenwärtige Philosophie auch in systematischer Hinsicht.<sup>7</sup> Nicht zuletzt sind auch Missverständnisse von Reinholds Philosophie selbst fast unvermeidlich, wenn man die begrifflich, aber auch gesellschaftlich verschiedenen

---

<sup>5</sup> Mein vorliegender Beitrag führt diesbezüglich auch Gedankengänge fort, die ich in meinem (unpublizierten) Vortrag auf der 2. Internationalen Reinhold-Tagung 2002 in Luzern über "Die exemplarische Bedeutung Reinholds für eine philosophische Propädeutik" entwickelt hatte.

<sup>6</sup> Reinholds herausragende Stellung bezüglich einer erst zu einem sehr späten Zeitpunkt der Philosophiegeschichte auftretenden "Philosophie der Philosophie" wird auch und gerade an der Ausdrücklichkeit sichtbar, mit der er bis in Titelformulierungen hinein die Frage nach dem Begriff der Philosophie stellt: "Über den Begriff der Philosophie", "Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie", "Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft" (alle drei in *Beyträge* I), "Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens" (in *Beyträge* II); vgl. auch entsprechende Titel Reinholds in seinen *Beyträge[n] zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes, 1801–1803.

<sup>7</sup> Bekanntlich hatte auch Fichte ein klares und deutliches Bewusstsein des Unterschiedes zwischen reinem und angewandtem Teil, zwischen wissenschaftlichem und populärem Vortrag der Philosophie. Dass dieses Bewusstsein nicht etwa philosophisches Allgemeingut war oder ist, beweisen allein schon die zahlreichen Missverständnisse der Philosophie Fichtes (und z.T. auch Reinholds) durch Rezipienten, die schlicht die Differenz zwischen streng wissenschaftlichen und populären Textsorten bei beiden Philosophen übersehen.

Ebenen seines Philosophierens nicht hinreichend unterscheidet. Wie wenige Philosophen vor oder nach ihm hat Reinhold diese Ebenen nicht nur unreflektiert betreten und eingenommen, sondern seine verschiedenen philosophischen Tätigkeitsarten mit ständigen Meta-Reflexionen begleitet und zu begreifen, zu begründen und vor allem auch zu rechtfertigen versucht.<sup>8</sup>

Diese Meta-Reflexionen Reinholds mag man als Beiträge zur Meta-Philosophie bezeichnen. Treffender wäre allerdings die von Reinhold selbst verwendete Bezeichnung *“Philosophie der Philosophie”* im Sinne einer philosophischen Erörterung des Begriffs der Philosophie (*Beyträge* I:55). Die Reflexion des Begriffs der Philosophie – wie der jeder anderen Wissenschaft – ist eben nicht noch einmal auf einer wissenschaftlichen Meta-Ebene *über* der Philosophie anzusiedeln (eine solche gibt es nicht!). Vielmehr bilden die Bestimmung des Begriffs der Philosophie und deren Selbstbegründung und gesellschaftliche, letztlich sittliche Rechtfertigung einen nicht nur propädeutisch, sondern auch systematisch fundamentalen Teil der Philosophie selbst. Reinhold selbst weist mehrfach darauf hin, dass wie alle anderen Tätigkeiten auch die des Philosophierens historisch dem *Begriff* dessen, *was* man da eigentlich tut, vorangeht, dass ein klarer und deutlicher Begriff der Philosophie selbst erst sehr spät in der Philosophiegeschichte erarbeitet werden kann.<sup>9</sup> Noch immer wird allzu oft der Begriff der Philosophie selbst im *“Alltagsgeschäft”* der Philosophen übersehen – mit fatalen Konsequenzen nicht nur für die Philosophie. Das Mindestziel müsste sein, wenigstens hinter den historisch schon einmal erreichten Stand der *“Philosophie der Philosophie”* nicht mehr zurückzufallen.

Zu den in meinem Titel angesprochenen Problemkomplexen bei Reinhold gibt es mittlerweile wichtige und verdienstvolle Beiträge, eine Gesamtdarstellung fehlt noch (und kann wohl auch nur Gegenstand einer eigenen Monographie sein).<sup>10</sup> Auch meine folgenden Ausführungen verstehen sich als ein weiterer Beitrag, die Vielschichtigkeit des Spannungsverhältnisses zwischen Aufklärung und systematischer Philosophie, zwischen populärer und wissenschaftlicher Form der Philosophie und zwischen Leben und Philosophie bei Reinhold aufzuzeigen und damit seine *“Philosophie der Philosophie”* weiter zu erhellen.

---

<sup>8</sup> Angesichts der Einflüsse auf Reinhold ließen sich viele von dessen philosophiebegrifflichen Ansichten sicher auch bei Kant rekonstruieren, wenn auch nur unter wesentlich größerem Interpretationsaufwand, da Kant seinen Philosophiebegriff nicht annähernd in der Ausdrücklichkeit und Komplexität entfaltet hat wie Reinhold.

<sup>9</sup> Vgl. etwa *Beyträge* I:18–19, sowie die Vorrede zum *Fundament*; vgl. dazu auch Heinz (2004). Reinhold lässt keinen Zweifel daran, dass auch für einen adäquaten Begriff von Philosophie die von Kant begonnene, von Reinhold weitergeführte Revolution der Philosophie die historische Bedingung sei (vgl. etwa *Beyträge* I:58).

<sup>10</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier in chronologischer Reihenfolge Arbeiten genannt, die sich mit dem historischen Verhältnis Reinholds zur Aufklärung bzw. dem systematischen Verhältnis von Leben und Philosophie, Aufklärung, Popularphilosophie und Systemphilosophie bei Reinhold beschäftigen: Pupi (1966), Gliwitzky (1974), Batscha (1977), Lauth (1989), Sauer (1982), Schrader (1983), Fuchs (1994), Roehr (1995), Kim (1996), Ahlers (2003), Ameriks (2003b), Zöllner (2003), Lohmann (2004), di Giovanni (2004), Lazzari (2004), Bondeli (2007). Vgl. außerdem weitere Beiträge im vorliegenden Band.

Als Interpretationshilfe stelle ich zuerst – unabhängig von Reinholds Konzeption – vorbegriffliche und entsprechend vorläufige Erörterungen zu den in meinem Titel angesprochenen Begriffsverhältnissen an (Punkt 2). Dann folgt eine für den Philosophie-Begriff relevante Darstellung von Reinholds Aufklärungskonzeption vor seiner Kant-Rezeption (Punkt 3). Die Weiterführung und der Ausbau dieser Konzeption schließlich zu einer differenzierten “Philosophie der Philosophie“ (Punkt 4) und eine Erörterung der gegenseitigen Bedingtheit kulturell-gesellschaftlicher und wissenschaftlich-philosophischer Entwicklung (Punkt 5) bilden den Hauptteil meiner Ausführungen.

## 6.2 Vorbegriffliche Erörterungen zum Verhältnis von Aufklärung, Philosophie und Leben

Bevor die entsprechende Strukturierung bei Reinhold näher betrachtet wird, seien zunächst und gewissermaßen vorbegrifflich die Entgegensetzungen im Titel meines Beitrages erläutert. Das erste Gegensatzpaar meines Titels: “Bürgerliche Aufklärung und streng wissenschaftliche Philosophie”, ist eine Weiterspezifizierung des zweiten Gegensatzpaares: “Leben und Philosophie”. Mit “Leben” ist hier natürlich nicht der biologische Lebensbegriff, sondern der Begriff des geistigen Lebens gemeint, mit der zusätzlichen Beschränkung auf den endlichen, menschlichen Geist in Einheit mit seinen ideellen Produkten. Der Inbegriff menschlichen geistigen Lebens wäre dann der der menschlichen Kultur überhaupt, die menschliche Geschichte in ihrer Totalität. Nun gehört zu diesem umfassenden Lebensbegriff auch das Philosophieren, das ja einen Teilbereich der menschlichen Kultur und Geschichte darstellt. Da Begriffe nur durch einander, durch Entgegensetzung, bestimmt werden können, braucht auch der Begriff Philosophie eine Entgegensetzung. Die Relation von Philosophie und Leben (der die von Spekulation und Handlung bzw. von spekulativem und alltäglichem Denken entspricht) scheint mir in ausgezeichneter Weise geeignet, den Begriff von Philosophie selbst zu erhellen. Damit nun aus “Leben und Philosophie” ein Gegensatzpaar wird, zwischen beiden Begriffen eine Spannung eintreten kann, muss innerhalb des die Philosophie mitumfassenden Lebensbegriffs eine Differenzierung vorgenommen werden: nämlich die in *vorphilosophisches* Leben und *philosophisches* Leben, wobei sich aus der Frage der Differenz beider dann auch das Problem ihrer Einheit im Lebensganzen, im umfassenden Lebensbegriff ergibt.

Entsprechendes gilt für das erste Gegensatzpaar. Hier dürfen Philosophie und Aufklärung nicht einfach vollidentisch gesetzt werden, weil dadurch die für unsere Thematik entscheidenden Differenzen außer Blick geraten. Natürlich ist (wahre) Philosophie immer auch ein Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Aufklärung und selbst auch Aufklärung; aber nur in einem sehr verflachten, seichten Begriff von Philosophie ist jede Aufklärung schon Philosophie. Bei Aufklärung wie bei Philosophie handelt es sich um einen sehr reflektierten, qualitativ hoch entwickelten Vernunftgebrauch; darin unterscheiden sie sich vom eher unreflektierten Vernunftgebrauch im nicht-philosophischen und auch nicht-aufgeklärten Leben



(wobei natürlich die Formulierung “qualitativ hoch entwickelt” und mit ihr der Begriff der Aufklärung zusätzlich erläutert werden muss). Damit Philosophie auch Aufklärung, Aufklärung und Philosophie aber nicht vollidentisch sind, sondern einen begrifflichen Gegensatz ausdrücken, müssen der Philosophiebegriff und der Aufklärungsbegriff weiter spezifiziert und differenziert werden.

Der philosophische Vernunftgebrauch überhaupt wird spezifiziert zur grundprinzipien- und systemorientierten, streng wissenschaftlichen Philosophie einerseits, die die Basis für eine in Form und Aufgabe zu unterscheidende angewandte Philosophie andererseits bildet. In diesem philosophischen Vernunftgebrauch unterscheidet sich der philosophische “Gelehrte” vom nicht-gelehrten Teil des Volkes, wobei “Volk” in dieser Bedeutung die umfassende Einheit beider meint. Dagegen drückt der Begriff “Volk”, wenn er den Gelehrten ausschließt, nur den Gegensatz aus und wäre so identisch mit dem Begriff des “gemeinen” (quantitativ die Mehrzahl bildenden, qualitativ die gewöhnliche, nicht-gelehrte Bildung vorweisenden) Volkes. Die idealerweise von der philosophischen Vernunft durchdrungene “Volksaufklärung” wäre dann die erste und ausgezeichnete Aufgabe einer angewandten Philosophie.

Der aufgeklärte Vernunftgebrauch überhaupt wird entsprechend differenziert in eine vorphilosophische (im Sinne streng wissenschaftlicher Philosophie) Aufklärung und in eine (bezüglich dieses Philosophiebegriffs) philosophisch durchreflektierte Aufklärung. Sofern die Aufklärung im Gegensatz zur Philosophie keine wissenschaftliche Disziplin, sondern eine gesamtkulturelle, im Leben verankerte Geisteshaltung ist mit dem Ziel einer vernunftgesteuerten und vernunftgemäßen Formung der gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse, kann man sie auch “bürgerliche Aufklärung” (Volksaufklärung) nennen.

Wir hätten nach diesen Differenzierungen also folgende Ebenen, die sich in ihrem Vernunftgebrauch durch einen immer höheren Grad an Reflexion und Prinzipienwissen unterscheiden:

1. Unaufgeklärtes, vorphilosophisches Leben (instinkthafter, durch Gefühle, noch nicht durch das Bedürfnis und Erkenntnis deutlicher Begriffe geleiteter Vernunftgebrauch)
2. Aufgeklärtes, vorphilosophisches Leben (reflektierter, in den wichtigen geistig-kulturellen Angelegenheiten durch das Bedürfnis und die Erarbeitung immer deutlicherer Begriffe geleiteter Vernunftgebrauch)
3. “Spekulation”, streng wissenschaftliche Philosophie (systematische Vernunftreflexion mit dem Ziel einer auf durchgehend klare und deutliche Begriffe beruhenden, systematisch zusammenhängenden Erkenntnis der fundamentalen apriorischen Prinzipienstruktur der Vernunft und damit auch der Wirklichkeit). Die dritte Position ist als reflexive Spekulation/Philosophie dem unmittelbaren Handeln/Leben entgegengesetzt. Um diese Entgegensetzung auch wieder aufzuheben, muss die reine, streng systematische Philosophie wieder mit dem Leben vermittelt werden. Dies ergibt eine weitere, letzte, nicht mehr zu überbietende Ebene des menschlichen Vernunftgebrauchs:
4. Weiterbestimmung und Anwendung der rein philosophischen, streng wissenschaftlichen Prinzipienkenntnisse auf das ganze Leben, also durchreflektierter

Vernunftgebrauch. Wie jede Weiterbestimmung und Anwendung apriorischer Prinzipien auf empirische Verhältnisse setzt dieser philosophisch fundierte und geleitete Vernunftgebrauch nicht nur philosophische Vernunft, sondern auch – nur durch das Leben selbst zu bildendes – Urteilsvermögen voraus. Fichte bezeichnet diese erfahrungs- und lebensbezogene Anwendung, der eine reine theoretische “Vernunftwissenschaft” vorangehen muss, sinnvoll als anwendungsorientierte praktische “Vernunftkunst” (vgl. z. B. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, GA I.8:308, 321). Zu ihr gehört auch die – auf eine vorphilosophische Phase der Aufklärung folgende – Vollendungsphase der Aufklärung einschließlich einer angewandten populärphilosophischen Volksbildung.

### 6.3 Reinholds vorkantischer Aufklärungsbegriff

Eine Rekonstruktion des in der Spannung zwischen bürgerlichem Aufklärungszweck und streng wissenschaftlicher Form stehenden Philosophiebegriffs bei Reinhold hat nun mit dessen eigenem vorphilosophischen Aufklärungsbegriff anzusetzen, wobei “vorphilosophisch” sich hier auf die Zeit vor seiner Entdeckung Kants und seines eigenen, dadurch angeregten systematischen Philosophiebegriffs bezieht. In seinen “Gedanken über Aufklärung” (daraus die folgenden mit bloßer Seitenangabe nachgewiesenen Zitate) zählt Reinhold entscheidende Bestimmungen und Bedingungen auf für einen adäquaten Begriff und eine bürgerliche Verbreitung von Aufklärung.

Die erste und oberste Voraussetzung für eine gesellschaftliche Realisierung von Aufklärung ist, dass entgegen einem falschen, fideistischen Religionsverständnis im Gebrauch der Vernunft kein Übel mehr gesehen wird. Indem im Gegenteil die “Vernunftbildung” plötzlich “unter den übrigen sittlichen Pflichten als eine der Vorzüglichsten auf[trat, ...] war nun etwas zum Besten der Aufklärung gethan” (7). Aber die Aufklärung hat ebenso schädliche Gegner in ihren eigenen Reihen. Viele, die verbal die Aufklärung verteidigen, haben einen verkürzten und damit falschen Aufklärungsbegriff. Nach dem Motto “Einreißen wäre noch einmal so leicht als aufbauen” (19) zerstören sie dem Volk lediglich die falschen Moral- und Religionsvorstellungen, “ohne ihm dafür etwas besseres geben zu können” (20). Durch diese falsche Aufklärung wird der Eindruck erweckt, Moral und Religion überhaupt seien vernunftfeindlich und man hätte nur die Alternative zwischen Aberglaube und Unglaube.

Aufklärung überhaupt bestimmt Reinhold als die “Zusammenfassung aller Anstalten und Mittel”, um “aus vernunftfähigen vernünftige Menschen” zu machen, wozu in erster Linie gehört, “die verworrenen Begriffe in deutliche aufzuhellen” (123). Nun kann zwar letztlich alle Begriffsklärung als Aufklärung bezeichnet werden, damit wird dieser Begriff in seiner eigentlichen Funktion und Verwendungsweise jedoch unbrauchbar. In diesem Sinne heißt Aufklärung die Verdeutlichung und “Entwicklung wichtiger Begriffe” bezüglich der höheren Zwecke der Menschheit, letztlich – so Reinhold in dieser seiner vorkantischen Phase – der “menschliche[n] Glückseligkeit” (125; diese Stelle des höchsten Zwecks wird Reinhold unter Kants Einfluss dann ausdrücklich der sittlichen Vervollkommnung einräumen). Nur diese höhere Vernunftbildung, und nur

soweit sie in einer Gesellschaft über eine gelehrte Minderheit hinaus auch den “gemeinen Mann” erreicht, von Reinhold – keinesfalls abwertend – “Pöbel” genannt (von lat. *populus* = Volk), heißt Aufklärung im höheren Sinne einer geistigen Zustandsbeschreibung einer Nation oder einer Epoche (127). Dabei werden den Gelehrten, allen voran den Philosophen, und dem gemeinen Volk verschiedene Haltungen zur aufklärerischen Begriffsverdeutlichung zugeschrieben (von woher man überhaupt erst ihre gesellschaftliche Positionierung vornehmen kann): “Die Fähigkeit des Pöbels zu deutlichen Begriffen ist mehr leidend als wirkend; die des Philosophen mehr wirkend als leidend; der Philosoph lehrt, der Pöbel lernt; der Philosoph zergliedert den Begriff; der Pöbel fasst den zergliederten auf” (128). Damit wird von Reinhold zugleich die Differenzierung der Aufklärungsarbeit in den esoterischen Teil der philosophischen Aufklärung als Voraussetzung des exoterischen Teils der “Volksaufklärung” vorgenommen. Diese Differenzierung in Gelehrte und gemeines Volk ist nun, so Reinhold, keineswegs der Natur anzulasten, die etwa die Verstandesgaben so ungleich verteilt hätte. Sie kann auch durchaus als positiv verstanden werden im Sinne einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung, wie sie einer “gesitteten Nation” entspricht (131). Aber auch wo die Unterteilung in Gelehrte und Pöbel negativ, diskriminierend ist, wo der Pöbel “in eine so verächtliche Classe herungesetzt wird” (235), kann dies keineswegs etwa der Natur angelastet werden. Reinhold legt Wert auf die Feststellung, dass diese gesellschaftlichen Verhältnisse, im Positiven wie im Negativen, Ergebnis menschlicher Handlungen und der aus ihnen sich ergebenden Situationen sind:

Die Anlage zu allem, was der Mensch auf der Welt werden kann, ist das unmittelbare Werk der Natur. Das, was der Mensch wirklich geworden ist, ist das Resultat aller Situationen, die er durchlaufen hatte. [...] Je tiefer man zu den untersten Klassen herabsteigt, desto augenscheinlicher wird die Ursache der Unwissenheit und der Irrthümer, desto mehr fällt der Mangel an Gelegenheit und Mitteln, die Menge und die Macht der Hindernisse in Absicht auf Vernunftbildung, in die Augen. [...] Der gewöhnliche Dummkopf wird also nicht gebohren, sondern erzogen, und würde unter besseren Umständen wirklich das geworden seyn, was die wenigen Glücklichen sind, denen diese Umstände zu Theil wurden. Der größere Theil der Menschen bringt also wirklich so viele Fähigkeiten mit sich auf die Welt, als er nöthig hat, um weise zu werden, das heißt, um sich über die Gegenstände, die auf seine Glückseligkeit eine beträchtlichen Einfluß haben, eine verhältnismäßige Menge deutlicher Begriffe zu erwerben. (233ff.)

Über die individuelle und gesellschaftliche Komponente hinaus erhält das Zu-sich-selbst-Kommen der Vernunft durch wachsendes Bewusstsein der höheren Vernunftzwecke und die zunehmende Deutlichkeit der dafür wichtigen Begriffe eine universalgeschichtliche Bedeutung bei Reinhold. Geschichte *ist* dieses Zu-sich-selbst-Kommen der Vernunft. Der *Motor* der Geschichte ist die Vernunftaufklärung, genauer: der antagonistische Kampf zwischen den “Einen”, die “ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihre Gesundheit und ihr Leben für die Aufklärung ihres Vaterlandes [...] wagen”, und den “Andern”, die “für ihre Gemächlichkeit, ihre Reichthümer, ihr Ansehen gegen diese Aufklärung [...] kämpfen” (238). Diese Geschichtsdialektik wird von Reinhold in schillernden Farben ausgemalt. Die aufklärenden und mittels “Volksaufklärung” (240) befreienden Kräfte haben auf lange Sicht gegenüber den “Verfinsternern” (239), den “Despoten, Baalspaffen und Bonzen” (238), die besseren Karten, weil sich “das Reich der Dummheit selbst zerstören” muss (245). Selbst wenn der “Pöbel” den Genuss des Weisen, den dieser an der Wahrheit und der höheren Vernunfttätigkeit schon allein um

ihrer selbst willen hat, nicht kennt, so arbeitet für die Aufklärung doch das unausrott-bare Bedürfnis nach Freiheit und Wohlergehen, an das sich nämlich auf einer gewissen Stufe der Vernunftseinsicht das Bedürfnis nach Aufklärung notwendig koppelt:

So müssen die Geistesfinsternisse eines Volckes so dicht werden, dass der Pöbel mit seinen Köpfen daran stößt, wenn sich dieser beyhergehen lassen soll, nach Licht umzusehen. Je stärker und unmittelbarer der Einfluß ist, den Wahrheiten, die uns Unwissenheit nicht kennen, Irrthum verkennen macht, auf unser Wohl haben, desto weniger kann unsre Unwissenheit und unser Irrthum auf die Länge aushalten. Je weiter wir uns von der Wahrheit entfernen, desto empfindlicher wird unser Elend. Es muß endlich so empfindlich werden, dass wirs nicht aushalten können, auf die Ursachen aufmerksam werden, nach Rettung seufzen, und jeden der uns zurecht weisen kann und will für unsren Retter ansehen. Aufklärung ist dann Bedürfnis das befriedigt werden muß, und nie sind wir gelehriger, als wenn es auf ein Bedürfnis ankömmt das uns unüberwindlich geworden ist. (241)

Diese, auch auf eigenen biographischen Erfahrungen dieses Antagonismus zwischen Aufklärung und Gegenklärung beruhenden, aufklärerischen Grundüberzeugungen wird Reinhold nicht mehr aufgeben. Sie sind auch bestimmend dafür, "was für eine Philosophie" er "wählt", genauer: hervorbringt, konzipiert.<sup>11</sup> Es liegt in der Logik des Gesagten, dass in dieser menschheitlichen Aufklärungsgeschichte ein besonderer Wendepunkt erreicht ist, wo die aufklärerische Arbeit an der Verdeutlichung der für die Menschheit wichtigsten Begriffe sich ausdrücklich auf den *Begriff der Aufklärung selbst* richtet, wo die Aufklärung reflexiv wird (und Philosophen Aufsätze schreiben mit Titeln wie "Gedanken über Aufklärung", "Was ist Aufklärung?" u.ä.). Die Aufklärung als ausdrückliche Vernunftkenntnis hat ihren eigentlichen inneren, philosophischen Kulminationspunkt wiederum da, wo in der Tätigkeit der Vernunftaufklärung Subjekt und Gegenstand, Aufklärung *durch* die Vernunft und Aufklärung *über* die Vernunft zusammenfallen, wo die Vernunft sich über sich selbst aufklärt. Diese ausdrückliche systematische, philosophische Aufklärung der Vernunft durch und über sich selbst erkennt Reinhold in Kants Vorhaben und Ansatz einer "Kritik der reinen Vernunft" in programmatischer und historisch revolutionärer Weise initiiert.

#### 6.4 Bürgerliche Aufklärung und streng systematische Philosophie – zur Grundkonzeption von Reinholds "Philosophie der Philosophie"

Auch wenn Reinholds Kant-Rezeption im Einzelnen und auch im Grundlegenden von Missverständnissen (auch von schwerwiegenden) nicht frei ist, so bleibt es sein Verdienst, durch seine *Briefe über die Kantische Philosophie* wie kein anderer vor ihm die außerordentliche Bedeutung von Kants Grundansatz für die praktische

<sup>11</sup>Wie so vieles, hat auch Fichtes bekanntes Bonmot aus seiner *Ersten Einleitung*: "Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist" (GA I.4:195), bei Reinhold einen Vorläufer, wenn er über den angehenden Selbstdenker schreibt: "Überhaupt wird seine Philosophie, die ihm nicht *gegeben* seyn, sondern nur von ihm selbst *hervorgebracht* werden kann, wie der Zweck seines Philosophirens beschaffen seyn" (*Fundament* [Meiner], xiv).

Aufklärung wie für den theoretischen innerphilosophischen Streit um die perennierenden Probleme der Philosophie einer breiten Öffentlichkeit dargestellt und näher gebracht zu haben. In dem weder dogmatisch vernunftfeindlichen, noch schwärmerisch vernunft euphorischen, sondern *vernunftkritischen* Ansatz sieht Reinhold nicht nur die von ihm geteilten allgemeinen aufklärerischen Zwecke gesichert. Er kann anhand der *Kritik der reinen Vernunft* (vor allem der Ideenlehre und der Transzendentalen Methodenlehre) auch seine philosophiebegrifflichen Konzepte, wie er sie schon in seiner Aufklärungsphase vor Kant angelegt hatte, vertiefen und sie zu systemarchitektonischen Überlegungen über die Binnenstruktur der Philosophie und das Verhältnis von Philosophie und Leben fortbilden. Diese übergeordneten philosophiebegrifflichen Reflexionen Reinholds behalten im übrigen ihren Wert weitgehend (nicht völlig) unabhängig von der Frage nach der sachlichen Richtigkeit seiner Kant- oder Fichte-Interpretation, seiner eigenen Elementarphilosophie samt ihrer Konzeption der *konkreten* Form und Architektur und des *konkreten* Grundsatzes der Philosophie, und schließlich auch seiner Darstellung des Verhältnisses von praktischer Vernunft und freiem Willen.

Beide Bedürfnisse, das nach allgemeiner, gesellschaftlicher Aufklärung und das nach besonderer, binnenphilosophischer Aufklärung über die Form der Philosophie, drückt Reinhold in zwei verwandten, schlagwortartigen, oft verwendeten Formulierungen aus:

Die wahre gesellschaftliche, "bürgerliche" Aufklärung geht auf das Wesentliche, das "Eine, was der Menschheit Noth ist" (*Beyträge* I:365; vgl. auch *Fundament* [Meiner], xvi). Sie richtet sich nach außen, ist exoterisch in einem doppelten Sinne: ihr *Adressat* sind alle Bürger; ihr *Gegenstand* geht alle an, ist von individuellem, gesellschaftlichem ("staatsbürgerlichem") und letztlich und zuhöchst von "weltbürgerlichem", ganz eigentlich menschheitlichem Interesse.<sup>12</sup>

Die wahre Philosophie wiederum, so Reinhold vor allem ab seiner elementarphilosophischen Phase, geht auf das "Eine, was der Philosophie Noth ist" (*Beyträge* I:94–95, 365; *Fundament* [Meiner], xvii). Sie richtet sich *zuvorderst* nach innen, ist esoterisch im doppelten Sinne: ihr *Adressat* ist die Zunft der Philosophen von Profession, die Fachphilosophie; ihr *Gegenstand* ist zunächst sie selbst, ihr eigener Begriff, ihre eigene Form, ihr eigenes Fundament und ihr eigentliches Objekt. Sofern die Philosophie gegenüber dem Leben und seinem höchsten Zweck die dienende Funktion eines Mittels hat, ist auch ihr *höchster* Zweck der staatsbürgerliche und weltbürgerliche.

In vielen Varianten formuliert Reinhold das, "was der Menschheit Not ist", als das "große Thema aller Philosophie", als ihren "vornehmsten Zweck", ihr "vornehmstes Problem", nämlich: "der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem, und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingiltige Aufschlüsse zu geben" (vgl. u.a. *Briefe* I:109; *Versuch*, 74; *Fundament* [Meiner], xiv; *Beyträge* I:83,

<sup>12</sup>Wegen der Möglichkeit des (auch vor Krieg und Vernichtung nicht zurückschreckenden) Interessenstreits zwischen Staaten kann für Reinhold (wie schon für Kant) das begrenzte staatsbürgerliche Interesse nicht das letzte sein und ist einem weltbürgerlichen unterzuordnen; entsprechend wird der Mensch da, wo er als "Mensch im strengsten Sinne" betrachtet wird, "als Weltbürger" bestimmt (*Briefe* I:337).

217). Dieses “große Thema” ist deswegen der *vornehmste* Zweck der *Philosophie*, weil es der vornehmste der Menschheit ist, die Philosophie aber als Teilbereich menschlichen Daseins kein erhabeneres Thema und Interesse, keinen *noch* höheren Zweck haben kann, als den Endzweck der Menschheit selbst. Diesen Zweck, dieses Interesse bestimmt Reinhold – wie erwähnt – nach seiner Entdeckung Kants nicht mehr wie noch in seiner Aufklärungsphase als Glückseligkeit, sondern als “sittliche Veredlung der Menschheit” (*Fundament* [Meiner], v). Zu dieser gehören aber nach Reinhold unmittelbar die Überzeugungen von den “Pflichten und Rechten in diesem und der Hoffnung für das künftige Leben”. Den Status des höchsten Bedürfnisses, der letzten existenziellen Bedeutsamkeit spricht Reinhold wie selbstverständlich und ohne weitere Begründung den Überzeugungen rechtlicher, moralischer und religiöser Art zu, sofern jede dieser Überzeugungen mit dem “allgemeinsten und heiligsten Interesse der Menschheit so innig zusammenhängt”, wie etwa “die große Frage: ob ein *Gott* sey” (*Versuch*, 76) – ein Zusammenhang, von dem Reinhold fraglos ausgeht.<sup>13</sup>

Reinhold unterscheidet nun genau zwischen den wichtigen Überzeugungen selbst und den Gründen. Die Überzeugungen nennt Reinhold in inhaltlicher Hinsicht die “*Grundwahrheiten*”, durch welche Religion und Moralität als “Inbegriffe gewisser Neigungen und Thätigkeiten des Willens” ermöglicht werden. Von Moralität und Religion in diesem ursprünglichen Sinne müssen die *Wissenschaften* der Moral und der Religion entsprechend unterschieden werden. (In der Regel führt Reinhold in der Aufzählung der Wissenschaften zusätzlich noch die Wissenschaft des Naturrechts an, weil er Moral(lehre) und Naturrecht(lehre) konfundiert und beide auf Moralität zurückführt.<sup>14</sup>) Die Gründe dieser Überzeugungen nehmen in der wissenschaftlichen Erkenntnis, den Wissenschaften von Naturrecht, Moral, Religion, die Form von Grundsätzen, Prinzipien an. “Erkenntnisgründe” können die Gründe dann erst heißen, wenn sie “zureichende” Gründe sind (*Versuch*, 75). Nur als solche zureichenden Erkenntnisgründe können die Gründe die Funktion von Grundsätzen

---

<sup>13</sup> Nur mit denen, die das “heiligste“, nämlich sittliche Interesse und die Schätzung zumindest der *Bedeutung* der damit verbundenen Überzeugungen teilen, will Reinhold in einen philosophischen Disput treten. Das Interesse, das hinter den höchsten Überzeugungen steht, wird selbst nicht zum Thema einer Begründung gemacht. Ich gehe an dieser Stelle nicht näher auf das Problem ein, ob es sich dabei um einen vermeidbaren Mangel handelt. Nur so viel: Heißt ein Interesse *begründen* nicht: es also Implikation eines höheren Interesses darzustellen? Dann liegt es nahe, dass alle Interessen Spezifizierungen eines einzigen höchsten Interesses sind, welches sich deshalb der Begründung entzieht, weil es selbst nicht aus höheren folgen könnte – und vielleicht auch darin sich als das “vornehmste“, “erhabenste“, “heiligste” erweist. Das entbindet natürlich nicht von der Aufgabe der Erläuterung der *Begriffe* für die Regionen der höchsten Interessen und Überzeugungen (bei Reinhold: der Rechte, sittlichen Pflichten und religiösen Hoffnungen).

<sup>14</sup> Durch seine mangelnde Unterscheidung zwischen Recht und Moral verwechselt Reinhold Rechtsforderungen mit moralischen Pflichten, das rechtlich Erlaubte (legales Recht/Erlaubnis) mit dem moralisch Erlaubten (moralisches Recht/Erlaubnis). Er macht dadurch den Rechtsfortschritt statt von einem aufgeklärten eigennützigem Interesse *allein* von einem sittlich-moralischen Interesse und Fortschritt abhängig. Auf die wichtigen Korrekturen seiner geschichtsphilosophischen Konzeption sowie seiner Ansicht über das Verhältnis von streng wissenschaftlicher und angewandter Philosophie, die sich von dieser Unterscheidung her ergeben, welche durch die Differenzierung von Moral und Religion noch zu ergänzen wäre, kann ich hier nicht weiter eingehen.

der entsprechenden Wissenschaften einnehmen. Denn es gibt noch einen anderen Typus von "Grund" für diese Überzeugungen, dem zwar zeitlich, aber eben nicht logisch das Privileg des *ersten* Grundes zukommt: das Gefühl. Solange die Vernunft nicht über klare und deutliche Begriffe verfügt, kann sie sich in ihren Urteilen (und nur diese können wahr sein) nur durch das – für sich allein betrachtet wohl klare, aber niemals deutliche – *Gefühl* leiten lassen. Sofern diese Gefühlsgewissheit, dieses Überzeugungsgefühl, moralisch, also "Wirkung der praktischen Vernunft ist", ist es "untrüglich". Reinhold nennt die darauf gestützten Urteile der Vernunft "*Aussprüche des gesunden Menschenverstandes*", der so als moralisch qualifizierter gewöhnlicher (nicht-prinzipienphilosophischer) Menschenverstand in sein unverzichtbares Recht eingesetzt wird. Denn seine Urteile "gehen den Urteilen der *philosophierenden* oder *sich selbst durch* BEGRIFFE LEITENDEN *Vernunft* vorher, begleiten dieselben, und berichtigen, läutern und ergänzen die unvollkommenen Begriffe, durch welche diese Vernunft, bevor sie durch eine vollständige Entwicklung der *Grundbegriffe* mit sich selbst über die letzten Principien einig geworden ist, sich selbst mißleiten müßte" (*Briefe* II:144).

Völlig falsch wäre es jedoch, dieses negative Mittel des gemeinen Menschenverstandes gegen *Irrtum* zum gesuchten positiven *Erkenntnisgrund* zu machen, was Reinhold der sich ständig auf die Instanz des gesunden Menschenverstandes zurückziehenden Popularphilosophie vorwarf. Dieses "Mittel gegen Verirrungen des *Denkens*" werde dann "ein tödtendes Gift", wenn es "nicht als Arznei, sondern als eigentliche Nahrung aller philosophischen Vernunft gebraucht" werde (*Fundament* [Meiner], 52–53). Zureichende Gründe sind keine Sache des Gefühls, sondern von Verstand und Vernunft. Nach der Systemarchitektonik Reinholds sind auch die Grundsätze von Recht, Moral, Religion und Ästhetik (auf der Ebene der Naturlehre hat Reinhold nicht gearbeitet) als rein vernünftige *philosophisch* und liegen den empirischen Wissenschaften dieser Bereiche voraus. Aber auch wenn in der philosophischen Rechtslehre, Morallehre, Religionslehre und Geschmackslehre – als der jeweiligen Grundlage der empirischen Teile dieser Wissenschaften – die ersten Prinzipien der jeweiligen materialen Disziplin enthalten sind, so sind diese doch selbst wiederum begründungsbedürftig. Es muss allen diesen Disziplinen gemeinsame, vorgeordnete Prinzipien geben. Sie sind die letzten und obersten Prinzipien überhaupt, die nach Reinholds anfänglichem, eher linearem Begründungsverständnis in *einem* höchsten Prinzip, dem (deduktiv) ersten oder (reduktiv) letzten Grundsatz zusammenhängen. Die Wissenschaft nun, die diesen obersten Prinzipienzusammenhang, das unverzichtbare Fundament alles zureichenden Begründens thematisiert und begründet, bezeichnet Reinhold als "Elementarphilosophie" oder mit dem klassischen Terminus als Erste Philosophie, *Philosophia Prima*.

Mit der Aufklärung, dem Zeitalter der Vernunft, werden die Selbstverständlichkeiten der existenziell bedeutsamen 'Glaubens'–Überzeugungen (rechtlich-politischer, sittlich-moralischer und religiöser Art) brüchig, fraglich. Das Streben nach sicherer Erkenntnis kann sich immer nur vorläufig beruhigen, solange es auch nur mit vorläufigen Begründungen abgespeist wird. Nur durch eine zureichende vernünftige, und das heißt: *philosophische* Verdeutlichung und Begründung ist die Rettung der für die Menschheit und damit für Reinholds Aufklärungsbegriff

wichtigsten Überzeugungen möglich.<sup>15</sup> Mit der wachsenden Einsicht nun, dass alles Wissen nur dann ein zureichend vernünftig begründetes ist, wenn es Teil eines stringent auf einem letztbegründeten Fundament aufgebauten und allein darin streng wissenschaftlichen Systems ist, wird Reinhold zunehmend klar, dass das *vornehmste* und *erhabenste* Problem der Philosophie nicht deren *nächstes* und *vordringlichstes* ist. Der erhabenste, letzte Zweck der Philosophie bleibt derselbe wie der der Menschheit überhaupt. Doch wird zum Vordringlichen, zu dem “was der Philosophie Not ist”, die Reflexion über die Systemform der Philosophie selbst erklärt. Das *existenzielle* Bedürfnis generiert unter dieser Bedingung (der Einsicht in Notwendigkeit und grundsätzliche Probleme der Begründung) das *wissenschaftliche* Bedürfnis. Der “exoterische”, auf das Leben gewandte Zweck der Philosophie erfordert als notwendiges Mittel und vordringlichste innerphilosophische Aufgabe die “esoterische” Reflexion auf die Form der Philosophie als strenger Wissenschaft, d.h. als einer einheitlichen, systematischen, auf einem gewissen und evidenten Fundament begründeten *Philosophia Prima*.

In dieser Konzeption bedingen sich aufklärerischer Zweck und wissenschaftliche Form der Philosophie gegenseitig. Dadurch vermeidet Reinhold von vornherein die einseitigen Fehlformen von Aufklärung und Philosophie: einerseits bürgerliche Aufklärung und Weltverbesserung ohne zureichende systematisch-philosophische Reflexion zu betreiben; andererseits die systematische philosophische Reflexion ohne Bezug auf ihren menschheitlichen Zweck, ihre historische Anwendbarkeit zu betreiben. Beide Einseitigkeiten bestehen darin, dass das eine Interesse durch das jeweils andere entweder vernichtet oder aber falsch überformt wird. Das engagierte, gesellschaftsäufklärende und -verändernde Interesse steht in der Gefahr, sich für die anstrengende, oft auch isolierende Beschäftigung mit der prinzipienphilosophischen Fragestellung nach dem richtigen System und den ersten Gründen zu schade zu sein; sie erspart sich dieselbe ganz, oder aber geht diese innerphilosophische Frage nicht nach deren eigenen strengen Maßstäben, sondern bloß unter Maßgabe der schnellen und leichten Anwendbarkeit an. Daraus resultieren die Fehlformen einer bloß pragmatizistischen, eklektizistischen, popularistischen (Pseudo-)Aufklärung und der ihr entsprechenden unfundierten, frei schwebenden (Pseudo-)Philosophie. Umgekehrt ist sich das einseitige streng systematische, aber anwendungsignorante innerphilosophische Interesse wiederum für Fragen der Vermittlung der philosophischen Prinzipienkenntnisse mit dem Leben zu schade und betreibt Philosophie als *l’art pour l’art*.

Ein falsches Verständnis des Verhältnisses von reiner und angewandter, systematisch-wissenschaftlicher und populärer Philosophie hat nicht nur fatale Folgen für die Philosophie. Weit schlimmer noch sind die Folgen für den politischen und geistig-moralischen Zustand einer Welt, die sich noch immer in einem Übergang von einem Zeitalter des rechtlich-politischen, moralischen und religiösen

---

<sup>15</sup> Auch von dem ungelösten, von Reinhold vielleicht gar nicht erkannten Problem des Verhältnisses von philosophischer Begriffserläuterung und philosophischer Begründung kann für unsere Zwecke hier abgesehen werden.



Autoritätsglaubens zu einem beginnenden Zeitalter der Vernunftaufklärung befindet – einem Übergang, der zwar behindert, aber nicht aufgehoben werden kann, weil sich in ihm das zum klaren Bewusstsein erwachende, an sich unveränderliche Interesse der Vernunft an sich selbst, an ihrer Selbsttätigkeit und Freiheit manifestiert. Die damit einhergehenden Änderungen der gesellschaftlichen Differenzierung und Arbeitsteilung stehen in Wechselwirkung mit der entsprechenden Arbeitsteilung der philosophischen Tätigkeit. Dieser Arbeitsteilung wird die von Reinhold deswegen scharf angegriffene eklektizistische Popularphilosophie nicht mehr gerecht. Die Volksaufklärung wird populistisch, wenn sie nicht an die Ergebnisse der streng systematischen *Philosophia Prima* rückgebunden bleibt; die Fachphilosophie wird seicht, wenn sie die streng wissenschaftliche Arbeit an ihrem Fundament mit den Aufgaben der Volksaufklärung verwechselt.

Zur Konzeption einer eigentlichen, streng wissenschaftlichen Philosophie gibt es zwei Gegenbegriffe – einen relativen und einen kontradiktorischen. Der relative Gegensatz ist die Nichtphilosophie, die hinsichtlich der eigentlichen Philosophie keine Negation, sondern eine Enthaltung darstellt. Es ist dies der vorphilosophische Standpunkt des gesunden, hinsichtlich eines strengen Philosophiebegriffes aber ungebildeten Menschenverstandes. Hier wird lediglich aus pragmatischen Bedürfnissen und innerhalb ihrer Grenzen über bestimmte Probleme des Erkennens und Handelns nachgedacht ohne den Versuch, diese Reflexion zu einem über pragmatische Bedürfnisse hinausgehenden *Ende* zu führen oder gar die über die nächsten erforderlichen Gründen reichenden letzten, fundierenden Prinzipien schlechthin zu ergründen. Auf diesem Standpunkt wirkt zwar die *praktische Vernunft* nach Reinhold unmittelbar und unfehlbar, doch hat die Vernunft in theoretischer Hinsicht noch nicht den Boden der eigentlichen Philosophie betreten, wiewohl sie dafür *offen* ist.

Der kontradiktorische Gegensatz zur streng systematischen Philosophie und damit der eigentliche Gegner Reinholds ist nicht der vorphilosophische Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, sondern die Unphilosophie, die genau dadurch den Boden des gesunden Menschenverstandes verlässt, dass sie denselben als letzte Instanz und Fundament ihres populärphilosophischen Bemühens missbraucht. Diese Pseudophilosophie ist der Standpunkt des verbildeten, also “kranken”, keineswegs mehr allen gemeinen Menschenverstandes. Hier wird mit dem Anspruch, Philosophie zu sein, entweder bloß historisch über Philosophie referiert, also nicht selbst gedacht, oder aber eben das Unsystematische, Zufällige, Rhapsodische zum Prinzip einer Philosophie gemacht, die an das berühmte hölzerne Eisen erinnert, wenn sie zugleich Philosophie (gründliche Prinzipienwissenschaft) und eklektizistisch sein will.

Dieses Zerr- und Gegenbild der eigentlichen Philosophie wird von Reinhold immer wieder in seinen falschen Prinzipien und Konsequenzen ausgemalt. Im Verlauf der “Herzenerleichterung”, die sich Reinhold im ersten Buch des *Versuchs* durch die polemische Schilderung der Unphilosophie verschafft, schreibt er über den Popularphilosophen:

Er hat kein System, das zergliedert; keine Grundsätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Gesichtspunkte zusammengefasst werden könnte. Das synkretistische übelzusammengestoppelte Aggregat unbestimmter vieldeutiger Sätze, mit

dem er unter dem Namen *eklektischer* Weltweisheit prahlt, und das er durch seine ewigen Protestationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeley vor aller Prüfung zu verwehren sucht, kann wohl von keinem, dem Philosophie am Herzen liegt, [...] ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden. (*Versuch*, 139)

Eigentliche Philosophen sind dagegen Selbstdenker, indem sie die Philosophie nicht nur aus Erzählungen von anderen, also historisch, sondern durch eigenes Denken kennen und vollziehen. Die eigentliche Philosophie konstituiert sich durch ein Problem, das die Popularphilosophie gar nicht kennt: nämlich durchgehende Einheit und Notwendigkeit in ihre Erkenntnisse zu bringen.

Von der Popularphilosophie (als Ersetzung wissenschaftlicher Philosophie) unterscheidet Reinhold deutlich den populärphilosophischen Vortrag (als Ergänzung zum wissenschaftlichen): “Der wissenschaftliche und der populäre Vortrag thun sich wechselseitig Abbruch, wenn sie vermengt, sie unterstützen sich, wenn sie genau abgesondert werden” (*Briefe* II:32). Der streng wissenschaftliche Teil der Philosophie und die ihr entsprechenden Ausführungen haben die “*letzten*, und in dieser Eigenschaft allein zureichenden Gründe” (24) zum Gegenstand, wogegen der populäre nur “die *nächsten* Gründe anzugeben hat” (32).

Es ist also nicht der Versuch, verständlich zu sein, der beide Vortragsarten unterscheidet – jeder Vortrag sollte so verständlich wie möglich, aber nicht alle können *allgemeinverständlich* (populär) sein. Es sind die Funktionen und entsprechend die Adressaten, durch die sich wissenschaftlicher und populärer Vortrag unterscheiden. Der wissenschaftliche, der die Fundamente der Philosophie überhaupt (Philosophia Prima) und die Fundamente der Bereichsphilosophien betrifft, richtet sich an ein philosophisches Fachpublikum, an die Selbstdenker. Natürlich hat Reinhold auch hier das Anliegen, seine Konzeption von Philosophia Prima, seine Elementarphilosophie, auf möglichst allgemeinverständliche Prinzipien aufzubauen. Aber auch wenn es manchmal bei Reinhold den Anschein hat, die Allgemeinheit, für die das philosophische Fundament verständlich sein will, sei jeder überhaupt, das ganze Volk, so macht das doch von der gesamten Anlage seines Philosophiebegriffs aus wenig Sinn. Die Ansicht, Reinhold wolle seine Philosophie populär, allgemeinverständlich machen, ihr zu allgemeiner Geltung verhelfen, ist sicher zu undifferenziert. Es genügt, wenn das Fachpublikum, für das die Kernbereiche des Fachs bestimmt sind, sich über die Grundlagen verständigen kann und sich so in die Lage versetzt, auch die sich weiter in Richtung der Peripherie erstreckenden Gebiete des Fachs zu bearbeiten. Der nächste, weiter außen liegende Adressatenkreis wäre das gelehrte Publikum überhaupt, die (einzel)wissenschaftlich oder überhaupt geistig Gebildeten. Den äußersten Kreis bildet dann das Volk, das als “gemein” und nicht wissenschaftlich gebildet dem Gelehrten, und erst Recht dem philosophisch Gelehrten entgegengesetzt ist. Doch kann es sich unter Wahrung des gesunden Menschenverstandes sogar in philosophischen Gebieten (am ehesten wohl in denen der praktischen Philosophie) erfolgreicher bilden, als der *verbildete* Gelehrte oder Fach-Philosoph, der mit seinen falschen oder verworrenen, pseudo-wissenschaftlichen Begriffen von den “wichtigsten und vornehmsten”, das Leben unmittelbar betreffenden Themen der Philosophie auch noch seinen gesunden Menschenverstand aufs Spiel setzt.

## 6.5 Die gegenseitige Bedingtheit kulturell-gesellschaftlicher und wissenschaftlich-philosophischer Entwicklung

Wessen die Menschheit hinsichtlich ihrer rechtlichen, sittlichen, religiösen Kultivierung bedarf, das kann nach Reinhold letztlich nicht ohne Reflexion auf das, was die Philosophie für ihre wissenschaftliche Form erfordert, erkannt, begründet und verwirklicht werden. Umgekehrt ist zwar nicht die Geltung, wohl aber die historische Genese und Realisierung der streng wissenschaftlichen Form der Philosophie von einer bestimmten rechtlichen, sittlichen und religiösen Kulturstufe der Gesellschaft abhängig.

Die dem allgemeinen Zweck der Menschheit und der besonderen historischen Situation der Aufklärung angemessene Systemphilosophie kann nach Reinhold nur in einer schon entwickelten bürgerlichen Gesellschaft entstehen. "Bürgerlich" ist für Reinhold eine Gesellschaft, sobald sie sich überhaupt eine Form durch positive Gesetze gibt (*Briefe* I:335, 338). Diese Gesetze, durch die den Bürgern positive Pflichten und Rechte bestimmt werden, enthielten zunächst "nur sehr schwache Spuren der Moralität" (335). In dem Maße erst, wie die Menschheit von den Bedrohungen durch die Natur und durch die eigene Gattung befreit ist, kann sich auch die moralische Gesinnung über einzelne hinaus entwickeln. Den entscheidenden historischen Übergang von der bloß von Nutzen- und Machtkalkül geprägten politischen Kultur der Menschheit zur weltbürgerlich-moralischen Kultur sieht Reinhold mit dem Christentum in Gang gebracht. Wie es der wahre Begriff der Moralität erfordert, ist das Gesetz des Christentums nicht auf ein bestimmtes Volk beschränkt, sondern gilt universal für die ganze Menschheit, ist nicht durch Gewalt aufgedrungen, sondern Sache des inneren Willens, hat schließlich keineswegs "den äußeren Wohlstand weder ganzer Nationen, noch ihrer Bürger, sondern *Veredlung* der Menschheit zum Zweck" (342).

Hier ist der Punkt, wo der Begriff der *bürgerlichen Aufklärung* seine eigentliche Stelle erhält. Der Begriff der Aufklärung ist unlösbar an den Begriff des Vernunftgebrauchs gebunden. In ihr wird der Vernunftgebrauch reflexiv, macht sich zum Gegenstand seiner selbst bis hin zu Erkenntnis des Bewegungsprinzips der Geschichte: "Allmählicher Übergang aus der Herrschaft des bloßen Instinktes zur Selbstbeherrschung der Vernunft" (364).

Während die allgemeinen kulturellen Verhältnisse immer stärker durch die Vernunft geprägt werden, ist umgekehrt das Reflexivwerden der Vernunft in der Philosophie seinerseits historisch bedingt durch den allmählichen Kulturfortschritt im Bereich der physischen Bedürfnisse wie im Bereich der politischen Ordnung. Reinholds Rekonstruktion der realen Entstehungs- und Fortschrittsbedingungen der Philosophie erinnert an Hegel (etwa seine Ansicht, die Entwicklungsgesetze der Kulturgeschichte überhaupt spiegelten sich in den Entwicklungsgesetzen der Philosophiegeschichte) und Karl Marx (Aspekte von dessen historischem Materialismus, ergänzt um Elemente des dialektischen Materialismus). Extreme fordern Gegenextreme; nur über deren Vermittlung schreitet die Geschichte vorwärts zu Freiheit und Vernunft. Der Despotismus, d.h. die Willkürfreiheit der Regenten bei gleichzeitiger Sklaverei der Untertanen,

führt zwangsläufig zur Revolution und zur Anarchie, d.h. der Willkürfreiheit der Untertanen bei gleichzeitiger Sklaverei der Regenten.<sup>16</sup>

Analog wird die Vernunft in den verschiedenen, Alleinherrschaft beanspruchenden Systemen der Philosophiegeschichte immer wieder despotisch zu eng gefasst, während der Versuch, sie aus diesen Fesseln zu befreien, in das Gegenextrem des anarchischen, systemlosen Synkretismus der Popularphilosophie führt. Durch eine „wohltätige Einrichtung der Natur“, so Reinhold, schränken sich die Extreme immer wieder gegenseitig ein und führen so – wir werden an Hegels spätere „List der Vernunft“ in der Geschichte erinnert – zu einer zunehmenden Unabhängigkeit von den gedanklichen Einseitigkeiten und zu einer wachsenden Freiheit und zugleich Vernünftigkeit der philosophischen Ansicht. Das auf der exoterischen Makroebene der Gesellschaft „in einem immerwährenden, bald merklichen, bald unmerklichen Kampfe begriffene Streben nach Despotismus und Anarchie hat die Grade von politischer Freiheit erzeugt“, die auf der esoterischen Mikroebene der Philosophie Voraussetzung dafür waren, dass diese sich „auf die ansehnliche Stufe von Ausbildung emporgeschwungen hat, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet“ (*Briefe* II:422).

Reinhold bettet die historische Entwicklung der Philosophie nicht nur in die im engeren Sinne politische, sondern auch in die sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung ein. Ein entscheidendes Ereignis sieht er darin, dass es „dem Fleiße und den Talenten der *arbeitenden Klassen* gelungen“ sei, „in ihren *wohlhabenderen* Gliedern“ neben Adel und höherer Geistlichkeit einen dritten Stand zu bilden, den Reinhold von den höheren Ständen und dem niederen Volk ausdrücklich „durch den Namen des Mittelstandes unterscheid[e]t“. Erst nachdem es diesem Mittelstand gelungen sei, sich „nach und nach ein *Eigenthum* zu verschaffen“, konnte er sich auch den „Rang eines konstituierenden Theils der Nationen“ erobern (426–27, 430), eine Stellung, die er – wie Reinhold weitsichtig prophezeit – nicht wieder verlieren wird.

Die äußeren politischen und wirtschaftlichen Umstände schaffen die Bedingungen, dass aus diesem Mittelstand eine neue Klasse von Selbstdenkern hervorgeht, die die Philosophie in ihre entscheidende Epoche bringen: den Streit um ihren Begriff und ihre eigene angemessene Form. Innerhalb der Zunft der Philosophen selbst kommt es zu einem weiteren Antagonismus. Diejenigen unter den Selbstdenkern, die die höchste Stufe, die des mündigen, durch keinen bloßen Eigennutz mehr verblendeten Selbstdenkens, noch *nicht* erreicht haben, werden durch den wachsenden Wohlstand über den gröberen Eigennutz überhoben und zu einem verfeinerten Eigennutz geführt. Ruhm, Ehre, Wohlstand sind die Motive einer neuen verbürgerlichten Philosophenklasse, die „für die *große Welt philosophierenden schönen Geister*“. In dem Bestreben, zu ihrem eigenen Glanz und zur Bequemlichkeit des Publikums Philosophie schlechthin nur noch populär zu betreiben, wirken sie einerseits positiv, indem sie allgemein die Phantasie beleben, die Denkkraft wecken, den Geist veredeln. Aber davon abgesehen, dass sie selbst *so* nie zu den letzten Gründen der Pflichten

<sup>16</sup>*Briefe* II:421–22; vgl. auch obenstehende Ausführungen zu Reinholds antagonistischen Geschichtskonzepten schon in der Aufklärungszeit.

und Rechte der Menschheit, oder gar zu den ersten Prinzipien der Philosophie überhaupt kommen, schaden sie auch allgemein dem dafür notwendigen Gedanken der Gründlichkeit und der wissenschaftlichen Strenge (449–50).

Die Popularphilosophie ist eine Philosophie mit Verfallsdatum, weil sie ihre scheinbare Kraft und ihren äußeren Erfolg nur aus dem bezieht, was sie mit ihrem Publikum, dem mit ihr wachsenden und wohl auch mit ihr wieder schwindenden Haufen der Verbildeten, gemein hat: die gemeine, eigennützige Gesinnung und die gemeine, oberflächliche Vorstellungsart, die sich philosophisch in dem Bestreben ausdrücken, sich und “ihren Zuhörern und Lesern die ernste, trockene, peinliche Arbeit des – Denkens zu ersparen.” Das sind die Schattenseiten der – an sich notwendigen – Verbürgerlichung der Philosophie, die Reinhold klar erkennt. Mit der Zahl und der “Konkurrenz der *Universitäten*” stieg die “Menge der auf denselben nach Brod und Ruhm ringenden Lehrer” der populären Form der Philosophie. Verbunden mit der Konkurrenz des Buchhandels ergibt sich eine Kapitalisierung der wissenschaftlichen Tätigkeit und “Herabwürdigung der Gedanken des Lehrstandes zur *käuflichen Waare*” (447).

Dagegen sind die Philosophen, die ihrer Philosophie einen gegenüber dem eigenen Wohlergehen oder allgemeinem Wohlwollen höheren Zweck setzen, sich in ihrer weltbürgerlichen Gesinnung einig – aber bis jetzt eben nur in dieser wahrhaft philosophischen Gesinnung, nicht dagegen in der Denkart. Ihre Einigkeit besteht eben nur, solange sie *nicht* über die Ebene des Gefühls, der Gesinnung hinaus auf die Ebene des Verstandes, des Begriffs übergehen, und endet notwendig im Streit, sobald sie diese theoretische Ebene der Begriffe und der Gründe für ihre Gesinnung betreten.

Auf das gesellschaftliche, staatliche Leben kann die Philosophie als angewandte praktische Philosophie von Recht und Moral, d.h. als bürgerliche Aufklärung, erst dann einen ausdrücklichen, über die unterschwellige Wirkung hinausgehenden Einfluss nehmen, wenn der Streit über die Grundsätze positiv, in einer Einigung der mündigen Selbstdenker, beendet ist.

In dem Verhältnis von Philosophie und Leben erörtert Reinhold also schließlich auch die Schnittstelle von wissenschaftlicher Systemphilosophie und Politik. Es genügt nicht, wenn ein selbstdenkender Philosoph die allgemeingültigen Rechte und Pflichten einschließlich ihrer Gründe in ihrem Zusammenhang kennt; diese Erkenntnis muss allgemeingeltend, allgemein anerkannt werden. Reinholds Argumentationsschritte lassen sich wie folgend strukturieren (vgl. *Beyträge* I:96–97):

- (a) Endzweck des menschlichen Lebens ist die sittliche Veredelung der Menschheit.
- (b) Diese Veredelung geschieht durch Befolgung moralischer und rechtlicher Gesetze, die, sofern sie frei und bewusst Gegenstand unseres Willens sein sollen, vorhergehende Erkenntnis voraussetzen.
- (c) Von dieser Erkenntnis und ihrer Beschaffenheit hängen Wert und Zustand der Individuen, der Gesellschaft und der staatlichen wie internationalen Institutionen ab.
- (d) Bei einem noch unentwickelten Stand der Selbsterkenntnis der Vernunft und damit der Philosophie, *mittels derer* ja die Vernunft zu sich selber kommen

muss, ist die Ordnung der die Rechte und Pflichten der Menschheit betreffenden *Verhältnisse* den bloß sinnlichen Bedürfnissen, den Leidenschaften, dem Zufall überlassen.

- (e) Soll diese Ordnung durch Vernunft und Freiheit gestaltet werden, müssen die Pflichten und Rechte der Menschheit sowie ihr Bestimmungsgrund einem Teil der Bürger bekannt und von ihnen anerkannt sein; diese Bürger müssen auf die Begriffe von Vertretern der Legislative, direkt oder über die Stimme des Volkes, Einfluss haben.
- (f) Dieser Teil der Gesellschaft, der über die Erkenntnis- und Bestimmungsgründe verfügt, sind die selbstdenkenden Philosophen, die wahrhaften Gelehrten.
- (g) So lange der Gelehrtenstand über die Rechte und Pflichten nichts Sicheres weiß und die Selbstdenker unter den Fachphilosophen über die wesentlichen Begriffe und Gründe dieser Rechte und Pflichten nicht einig sind, kann kein frei bewusster und systematischer, sondern nur ein über undeutliche Begriffe und Gefühle geleiteter Einfluss der Vernunft auf Gesetzgebung und Regierung erfolgen: Es regiert weitgehend der Zufall.
- (h) Für alle anderen (auch den Gesetzgeber), die nicht im streng wissenschaftlichen Sinne selbst denken, muss ihr Urteil, soll es nicht völlig willkürlich sein, letztlich durch die Selbstdenker bestimmt werden; folgerichtig ist das, was unter den Selbstdenkern streitig ist, für die anderen *gar nicht da*.
- (i) Wenn also die Gesetzgeber nicht selbst eine Partei unter den streitenden Selbstdenkern bilden, so können und werden sie auf die *streitigen* Pflichten und Rechte der Menschheit keine Rücksicht nehmen.
- (j) Bis sich die Selbstdenker geeinigt und so die Hürde für ihren Einfluss beseitigt haben, sind die Begriffe und Gründe der Rechte und Pflichten nur für Einzelne da; selbst wenn sie allgemeingültig wären, so wäre dieses nutzlos, weil sie unter den Philosophen nicht allgemeingeltend, allgemein anerkannt wären.
- (k) Was die Akzeptanz der öffentlichen Gesetze durch die Masse der Bürger angeht, so darf der Grund für eine mangelnde Akzeptanz jedenfalls nicht in den Gesetzen selbst liegen. Er liegt aber in denselben, solange die Selbstdenker *nicht* über den Begriff und die Begründung der Rechte und Pflichten einig sind.

Es muss also, vom notwendigen Mittel-Charakter der Philosophie für den Endzweck des Lebens her gesehen, notwendig einen Übergang von der Allgemeingültigkeit der wahren Philosophie zur Allgemeingeltung geben. Der Zweck der Menschheit fordert von den Philosophen Einigkeit und nicht perennierenden Streit, weil ihre Stimme sonst zu Recht ungehört im Gewirr der gesellschaftsverändernden Kräfte verhallen muss.

Einigung der Philosophen in den wichtigsten Streitpunkten ist aber die Voraussetzung für eine Anwendung der Philosophie, die durch Vernunft kontrolliert und nicht dem Zufall oder der Macht des Stärkeren ausgeliefert ist – eine Macht übrigens, die längst nicht mehr nur physisch, sondern institutionell und strukturell (politisch, ökonomisch, durch Medienpräsenz usw.) zu verstehen ist. Den Anfang dieser Einigung der Philosophen bildet sinnvoll der Streit um den Begriff, die Form und das Fundament der Philosophie selbst. Dazu versuchten Reinhold und – in kritischer Rezeption – der vorliegende Interpretationsversuch einen Beitrag zu leisten.

## References

- Ahlers R (2003) Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben. *Fichte-Studien* 21: 1–25, 229–235.
- Ameriks K (2003b) Reinhold's challenge: systematic philosophy for the public. In: Bondeli M, Schrader WH (eds) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Fichte studies, supplement 16). Rodopi, Amsterdam/New York, pp 77–103.
- (2004) Reinhold über Systematik, Popularität und die historische Wende. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel, pp 303–333.
- Batscha Z (1977) Introduction to *K. L. Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784*, edited by Batscha Z. Jacobi, Bremen/Wolfenbüttel, pp 9–93.
- Bondeli M (2007) Introduction to *Briefe über die Kantische Philosophie*. Bd. I, pp vii–lxvi. In: Bondeli M (ed) *K. L. Reinhold: Gesammelte Schriften: Kommentierte Ausgabe*, Bd. 2/1 Schwabe, Basel.
- Bondeli M, Lazzari A (eds) (2004) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel.
- Bondeli M, Wolfgang HS, Schrader WH (eds) (2003) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Rodopi, Amsterdam/New York.
- Di Giovanni G (2004) Die Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität von 1798 oder Reinhold als Philosoph des gemeinen Verstandes. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel, pp 376–396.
- Fuchs GW (1994) *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph: Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*. Lang, Frankfurt am Main.
- Gerten M (2003) Begehren, Vernunft und freier Wille: Systematische Stellung und Ansatz der praktischen Philosophie bei K. L. Reinhold. In: Bondeli M, Schrader WH (eds) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Fichte studies, supplement 16). Rodopi, Amsterdam/New York, pp 153–189.
- (2006) Sprache und System. Zu K. L. Reinholds viertem, sprachphilosophischem Systemwechsel. *Archivio di Filosofia: K. L. Reinhold alle soglie dell'idealismo* (Pisa and Rome) 73/2005 (1–3): 167–191.
- Gliwitsky H (1974) Carl Leonhard Reinholds erster Standpunktwechsel. In: Lauth R (ed) *Philosophie aus Einem Prinzip: Karl Leonhard Reinhold*. Bouvier, Bonn, pp 10–85.
- Heinz M (2004) Untersuchungen zum Verhältnis von Geschichte und System der Philosophie in Reinholds *Fundamentschrift*. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel, pp 334–346.
- Kim Y (1996) *Religion, Moral und Aufklärung: Reinholds philosophischer Werdegang*. P. Lang, Frankfurt am Main.
- Lauth R (1989) Reinholds Weg durch die Aufklärung.' In: Lauth R (ed) *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Meiner, Hamburg, pp 73–110.
- Lazzari A (2004) "Das Eine, was der Menschheit Noth ist": Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792). Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Lohmann P (2004) Reinholds Philosophie im Spiegel der Kritik von Heydenreich und Fichte. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel, pp 82–103.
- Reinhold KL (1784c) Gedanken über Aufklärung. *Der Teutsche Merkur* 3: 3–22; 122–133; 232–245. Reprinted in Batscha (1977), pp 351–396.
- (1789a) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Wiedtmann and Pauke, Prague/Jena. Reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.

- Pupi A (1966) *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold (1784–1794)*. Vita e pensiero, Milano.
- (1790–1792) *Briefe über die Kantische Philosophie*. 2 vols. Leipzig: Göschen. Reprint edited with commentary by Bondeli M. Schwabe, Basel, 2007, 2008.
- (1790–1794) *Beyträge zur Berichtigung der bisherigen Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Fabbianelli F. Meiner Hamburg, 2003, 2004.
- (1791a) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: J. M. Mauke. Reprint edited by Schrader WH. Meiner, Hamburg, 1978.
- Reinhold KL (1796) *Auswahl vermischter Schriften*. Erster Teil. Jena: Mauke.
- Roehr S (1995) *A primer on German enlightenment: with a translation of Karl Leonhard Reinhold's The fundamental concepts and principles of ethics*. University of Missouri Press, Columbia/London.
- Sauer W (1982) *Josephinische Aufklärung und Kantischer Vernunftglauben: Reinhold*. In: Sauer W (ed) *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Tradition*. Rodopi, Amsterdam, pp 57–106.
- Schrader WH (1983) *Systemphilosophie als Aufklärung: Zum Philosophiebegriff K. L. Reinholds*. In: Müller K, Schepers H, Totok W (eds) *Studia Leibnitiana*. Steiner, Stuttgart, 15:72–81.
- Zöllner G (2003) *Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie: Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold (1799–1801)*. In: Bondeli M, Schrader WH (eds) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*. Rodopi, Amsterdam/New York, pp 217–240. Published in English as “The unpopularity of transcendental philosophy: Fichte’s controversy with Reinhold.”\* *Pli: Warwick J Philos* 10 (2000):50–76.



**Part II**  
**Reinhold and the Historical Turn**

## Chapter 7

# Reason's Changing Needs: From Kant to Reinhold

Daniel Breazeale

The following remarks concern an episode that occurred in the context of a broad debate during the 1780s concerning the “needs” and “interests” of reason. Though this debate was in many ways a product of the *Pantheismusstreit* between Jacobi and Mendelssohn and the followers of both, the person most responsible for giving it its specific form during the period in question was Kant, first in some remarks near the end of the *Critique of Pure Reason*, and then in his own contribution to the Jacobi/Mendelssohn debate in his essay “What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?” The latter provoked a passionate response from Thomas Wizenmann in the form of a long essay, *To Professor Kant from the Author of the Results*,<sup>1</sup> which directly challenged Kant’s strategy of orienting thinking about supersensible realities by appealing to the “needs of reason.” Wizenmann’s criticism encouraged Kant to rethink his own position on this issue and to incorporate into the *Critique of Practical Reason* a much more extensive account of the needs and interests of reason. All of this took place within a very brief period, indeed, scarcely more than a year, between October 1786 and the end of 1787.<sup>2</sup>

This was the same period during which Reinhold was publishing in Wieland’s *Teutscher Merkur* his original series of eight “Letters on the Kantian Philosophy,”

---

D. Breazeale  
University of Kentucky, Lexington

<sup>1</sup>“An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate.” This title refers to Wizenmann’s earlier contribution to the *Pantheismusstreit*, written in defense of Jacobi’s position at a time when Wizenmann was living as an invalid in Jacobi’s home: *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnischen Philosophie Kritisch erlautert von einem Freywillgen*, published in May 1786.

<sup>2</sup>Kant’s *Orientation* essay appeared in the October 1786 issue of the *Berliner Monatsschrift*; Wizenmann’s *To Kant* appeared in the *Deutsche Museum* in February, 1787; and the printing of the second *Critique* was completed by the end of that same year. (Though the official date of publication of the *Critique of Practical Reason* is 1788, Kant announced in his December 16, 1787 letter to Marcus Herz that the second *Critique* had just been published.)

with the first Letter appearing in the August 1786 issue<sup>3</sup> and the final one in the September 1787 issue.

The claim of these Kantian Letters is that Kant's philosophy is the only one that satisfies the legitimate "needs of reason" as such, as well as the most pressing needs of the present. Though Reinhold here represents himself as an enthusiastic and uncritical proponent of Kantianism, his conception of reason's needs differs, as we shall see, from Kant's in several striking ways. Most importantly, he defends a thoroughly *historical* conception of the "interests" or "needs" of reason as changing over time and in different circumstances.

My discussion of this theme will be more exegetical than interpretative or critical. The reason for this is that, with a very small number of quite recent exceptions – and here I am thinking, above all, of some recent essays by my esteemed colleague Karl Ameriks, to whose thesis the following remarks should be considered as providing supplementary support (see Ameriks 2004, 2005a, b, 2006)<sup>4</sup> – there has been almost no attention paid to this aspect of Reinhold's thought in general, nor, specially, to this theme as developed in the Kantian Letters. One of my main aims, therefore, is to provide a fairly detailed description of Reinhold's astonishingly original conception of what one might call, with apologies to Heidegger et al., the "historicity of reason and its needs." But the best way to gain an appreciation of the originality of Reinhold's position concerning the needs and interests of reason is to contrast it with Kant's view of the same, and I therefore begin with a brief account of the latter.

On this occasion, moreover, I will limit myself to a comparison of Reinhold's conception of reason's needs in the original "Letters on the Kantian Philosophy" with those of Kant in the above mentioned work and will be unable to consider Wizenmann's critique of Kant's appeal to the needs of reason nor Kant's own further development of this theme in the second *Critique* and elsewhere. Nor will I have any time to discuss the further development of this same theme in the writings of Fichte and others, including, of course, Hegel, whose very first work, the *Differenzschrift*, begins with an explicit discussion of "the needs of philosophy" and of its relationship to the "need of reason." Instead, I will conclude simply by mentioning a few of the historical and systematic issues raised by Reinhold's remarkable account of the "changing needs of reason."

---

<sup>3</sup>"Briefe über die Kantische Philosophie." The original eight letters were subsequently revised and expanded to 12 and published in book form in 1790. Two years later, in 1792, a second volume, consisting of 12 entirely new letters, was published. In what follows, reference will be made almost exclusively to the original edition of the Kantian Letters, as these appeared in the *Teutscher Merkur*. Between the time of the original publication and the first collected volume of the letters Reinhold had moved from a position of mere advocacy of the Kantian philosophy to one of developing his own, systematically revised and "improved" version of the same, the so-called *Elementar-Philosophie*, and thus was no longer content to be, as he had described himself in his October 12, 1787 letter to Kant, "a voice in the wilderness preparing the way for the second Immanuel" (Kant 1999, 265).

<sup>4</sup>Reinhold's innovative, historical approach to the discussion of systematic philosophical issues is also discussed in Breazeale (1998).

## 7.1 The Interests and Needs of Reason According to Kant's *Critique of Pure Reason*

The first edition of the *Critique of Pure Reason* predated the *Pantheismusstreit*, which erupted a few years later and which succeeded in placing the question concerning the relative powers and rights of reason and of faith with respect to cognition of supersensible realities at the forefront of contemporary debate. Yet the first *Critique*, particularly the Transcendental Dialectic, contains numerous passages that are clearly relevant to this issue, particularly those in which Kant discusses what he calls the “needs” or “interests” of reason itself.

The term “need of reason” [*Bedürfnis der Vernunft*] first appears in the introduction to the Dialectic (KrV, A309/B366; English translations are from the Pluhar translation, with a few minor changes), where it is asserted that reason – by which Kant here means theoretical or speculative reason – generates transcendent “ideas” in order to satisfy its own “need” for completely determining all the conditions of appearances and of things. The Dialectic itself contains numerous additional references to reason’s “interest” in systematic completeness, as well as several discussions of the heuristic, “regulative” function of the ideas of reason as a guide to empirical inquiry. The “interest of reason” satisfied thereby is sometimes described as the “formal” or “architectonic” interest of the same (A616/B644, A475/B503).<sup>5</sup>

In addition to its theoretical or speculative interest in understanding things in terms of their origins (that is, in *knowing*), reason is also concerned with *doing*, that is, with *producing actions*. Understood in this latter sense, reason is, as Kant puts it, “*determinative*, but not *determinable*” (A556/B584). In other words, it is *practical* (A550/B578), and, as such, it is interested not in knowing what *is*, but rather in bringing about what *ought to be*. Though reason itself is a single power, it has two very different uses, and consequently two very different “interests” or “needs,” and some of the more provocative and influential portions of the Dialectic and the Doctrine of Method are devoted to analyzing the *relationship between* these different “needs of reason.”

In a section near the end of the Antimony of Reason, significantly entitled “The Interest of Reason in this its Conflict,” Kant argues that reason is unable to be indifferent to its own antimony, in part because of its speculative interest in completion, but, even more importantly, because of its “practical interest” in the ideas in question (in this case, the idea of freedom, understood as the unconditioned condition of an action), an interest, according to Kant, “shared by any well-meaning person if he understands what is truly to his advantage,” inasmuch as the theses that make up one side of the Antimony of Reason represent “so many foundation stones of morality and religion” (A466/B495). No such practical interest is attached to the side of the antithesis, however much the latter may appeal to the

---

<sup>5</sup> Sometimes Kant distinguishes two different speculative interests of reason – an interest in the greatest possible *range* of genera (that is, in the most general categories) and an interest in the greatest and most manifold determinate *content* of these general categories (an interest in the most complete specification of differences) (A654/B682). However, he later observes that reason (by which, as the context makes clear, Kant here means *speculative* reason) has but a single or unified [*einig*] interest, namely, its interest in *completeness*, “and the dispute between reason’s maxims is only a diversity and reciprocal limitation of the methods used to satisfy this interest” (A666/B694).

purely theoretical interests of reason. Indeed, throughout this section Kant appears to be describing a real *tension*, if not an outright *conflict* between the interests of speculative and of practical reason. Yet the force of these two interests is by no means equal, as is indicated by the fact that, though it is conceivable that one might suspend one's theoretical interest in the antitheses when one recognizes the theoretical undecidability of such questions, this can never be expected to occur in the case of reason's practical interest in the theses. When it comes to doing and acting, says Kant, one will always continue to select one's principles "according to practical interest" (A475/B503).<sup>6</sup>

After introducing the notion of reason's practical interest simply by *contrasting* this with reason's speculative interest, Kant then, in the Canon of Pure Reason, examines the former in its own right, and now he argues that the theoretical interest of reason is actually not so independent of its practical interest as was previously suggested, but is, in fact, grounded upon the latter, whereas reason's practical interest is identical to "the interest of humanity, which is not subordinate to any higher interest" (A798/B826).<sup>7</sup> This implicit identity between (a) the ultimate interest or need of reason as such, (b) the interest of practical reason, and (c) the interest of humanity will become a major theme of Reinhold's "Letters on the Kantian Philosophy."

Despite its theoretical need for completeness in its explanations (which is the need that first drives reason to produce speculative ideas of the freedom of the will, the immortality of the soul, and the existence of God), reason's purely speculative interest in such transcendent objects remains, in comparison with its interest in nature, "only very slight" (A798/B826). How then can we explain the enormous amount of effort that speculative reason has, in fact, over the centuries devoted to these ideas and to the project of demonstrating or denying the reality of the same? What this reflects, according to Kant, is the fact that we, as *human beings*, recognize, however obscurely, that these same ideas of reason *somehow correspond to our deepest need and interest*, which is not an interest in knowing, but rather, an interest in determining "what is possible through freedom" (A800/B828).<sup>8</sup> And the truly positive and appropriate

---

<sup>6</sup>Moreover, that completeness of conditions, which is such a burning need of speculative reason, is, writes Kant, "of no concern whatsoever to reason's practical interest" (A776/B804).

<sup>7</sup>"Reason is impelled by a propensity of its nature to go beyond its use in experience, to venture outward – in a pure use and by means of mere ideas – to the utmost bounds of all cognition, and to find rest for the first time in the completion of its sphere, i.e., in a self-subsistent systematic whole. Now," asks Kant, "is this endeavor based merely on reason's speculative interest, or is it, rather, based solely and exclusively on its practical interest?" (A797/B826). The thesis of this section (On the Ultimate Purpose of Pure Reason) is that the speculative interest of reason is ultimately grounded upon and subordinate to its practical (i.e., moral) interest.

<sup>8</sup>Kant makes the same point, though only in passing, much earlier in the text, at the beginning of the Dialectic, when he notes that, according to Plato, "ideas flowed from highest reason, from where they have been imparted to human reason" and explains this as follows: "Plato well discerned that our cognitive power feels a much higher need than merely to spell out appearances according to synthetic unity in order to be able to read them as experience, and that our reason naturally soars to cognitions which go far beyond the point where any object capable of being given by experience could ever be congruent with them, but which nonetheless have their reality and are by no means mere chimeras. Plato found his ideas primarily in whatever is practical, i.e., whatever rests on freedom – freedom in turn being subject to cognitions that are a product peculiar to reason" (A313/B370).

object of such practical interest is not the prudential use of practical reason to achieve pre-established goals, but rather, the radically unconditioned employment of the same that is associated with *morality*, by means of which reason determines and limits itself by laws that it freely imposes upon itself. The genuinely practical interest of pure reason is therefore confined to the moral law and to whatever else might be inextricably connected with the same – namely, the concept of the highest good and the two ideas of reason directly pertaining to the same: God and the immortality of the soul. Reason cannot help but care about the existence of these two transcendent realities, and hence they are the sole objects of cognition for which reason can be truly said to have a practical *need* (A803/B831).

Kant seems to have realized that with this move to the postulates he had already gone beyond his earlier, sharp distinction between reason's speculative and practical interests. In a famous passage introducing "The Ideal of the Highest Good as a Determining Basis of the Ultimate Purpose of Reason," he asserts that *all of reason's interests* are united in three questions: What can I know? What ought I do? And what may I hope? If the first of these questions expresses reason's theoretical need and the second its practical interest, then what need or interest is reflected in the third? Kant's answer is that both interests are here combined in such a way "that the practical [element] is only a guide that leads to the answering of the theoretical question and – if that question rises high – to the speculative question" (A805/B834). The object of hoping is always happiness, and the only way, according to Kant, that reason can discover what he calls the "practically necessary connection" between the hoped-for system of happiness and obligatory system of morality is through the concept of moral worthiness for happiness (the highest good), a concept that requires postulation of the reality of a future life and of the existence of God (A810/B839).

In this case, then, theoretical reason is determined by practical interest, and this, Kant at least suggests, is actually *always* the case, inasmuch as reason, in order to have any *interests* and *needs* of its own, must also possess intrinsic *aims* or *purposes* [*Zwecke*] of its own, which is to say, it must be fundamentally *practical*. What we see in the case of the postulates, namely, the capacity of practical reason to determine a cognition on the basis of our "highest interest" (A818/B846), can thus be extended to our view of the system of nature as a whole as a morally purposive unity and implies what Kant will later, in the second *Critique*, describe as the universal and unconditioned "primacy" of the practical interest of reason in relationship to its theoretical interest.<sup>9</sup>

Furthermore, it is in the ultimate interest of humanity itself that speculative reason should find itself unable to establish the existence of these objects of our highest hope and that we must instead rely upon "rational faith" based upon practical interest. For it is in everyone's interest that such "matters of concern to all human beings, without distinction" should also be accessible to everyone by means of a *power* (the power of practical reason) that we must all be presumed to share equally

---

<sup>9</sup>"But the highest purposes are those of morality, and these are purposes that only pure reason can allow us to cognize" (A816/B844; see Kant [1788a] AK V, book II, ch. II, section On the Primacy of Pure Practical Reason in its Linkage with Speculative Reason).

and which announces itself within and to us by means of an *interest* (the interest in morality) that everyone must be assumed to possess.<sup>10</sup>

## 7.2 Kant's "Orientation" Essay and the "Need of Practical Reason"

Kant's account, in the first *Critique*, of the interests of reason, and particularly of the interest of *practical* reason, provides the immediate background for his own contribution to the *Pantheismusstreit*: the essay "What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?" which was composed and published in 1786, while he was writing the *Critique of Practical Reason*. The title alludes to Mendelssohn's proposal that, in order to cognize supersensible realities such as God, theoretical reason must always "orient" itself and be guided by the dictates of what Mendelssohn calls "common sense" (*Gemeinsinn*) or "healthy understanding" (*gesunde Verstand*) or "plain human understanding" (*schlichte Menschenverstand*) (Kant [1786] AK VIII:133; Wood tr., 7).

Despite his obvious sympathy with Mendelssohn in his debate with Jacobi, Kant objects to this proposal on the grounds that in addition to achieving the worthy goal of recognizing the limits of speculative reason, it threatens to eliminate altogether the rights of reason in religious matters and to replace it with a conception of "common healthy reason" that is alarmingly similar to Jacobi's conception of "faith" as an irrational faculty of "transcendent intuition." Mendelssohn thus appears to have unwittingly transformed "common sense" into "a principle of enthusiasm [*Schwärmerei*] in the dethroning of reason" (Kant [1786] AK VIII:134; Wood tr., 8).<sup>11</sup>

Kant's contribution to this debate was to introduce into the same the new notion of *practical reason* outlined near the end of the *Critique of Pure Reason*. This allowed him to endorse Mendelssohn's recognition of the limits of *speculative* reason without also having to endorse his dangerous idea of "orienting" the latter by means of an ambiguous and easily manipulated notion of "healthy common sense" or to embrace Jacobi's denial of the capacity of reason as such to provide us with cognitions of God and immortality. What makes this essay particularly germane to our

---

<sup>10</sup>"The human mind takes (as, I believe, it happens necessarily with any rational being) a natural interest in morality, although this interest is not undivided and not preponderantly practical. Solidify and increase this interest, and you will find reason very teachable and even further enlightened for the task of uniting with the practical interest also the speculative interest" (A830/B858n; see too A831/B859).

<sup>11</sup>Indeed, Kant claims that this is precisely how Mendelssohn's proposal has already been interpreted by the anonymous person to whom he refers simply as "the acute author of the *Results [of Jacobi's and Mendelssohn's Philosophy according to a Volunteer]*" [*Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch erläutert von einem Freywilligen*] – actually Thomas Wizenmann, a young philosopher who was then living as an invalid in Jacobi's home. By stressing the parallels between the positions of Mendelssohn and Jacobi, Wizenmann, according to Kant, ran the real danger of transforming common sense into "a principle of enthusiasm [*Schwärmerei*] in the dethroning of reason."

present topic, however, is Kant's assertion that reason gets its bearings in the supersensible realm not from any objective grounds of judgment, but rather from what he describes as a certain *subjective* ground of determination: namely, "reason's feeling of its own need" (Kant [1786] AK VIII:136; Wood tr., 10).<sup>12</sup> And this, according to Kant, provides us with the key for resolving the entire dispute between Mendelssohn and Jacobi regarding the capacity of reason to illuminate the topics of religion: "Now there enters *the right* of reason's *need*, as a subjective ground for presupposing and assuming something which reason may not be presumed to know through objective grounds; and consequently for *orienting* itself in thinking, *solely through reason's own need*, in that immeasurable space of the supersensible, which for us is filled with dark night" (Kant [1786] AK VIII:137; Wood tr., 10; emphasis added).<sup>13</sup>

Anxious not to be misunderstood, Kant readily concedes that there are a great many cases in which reason contemplates a supersensible object without feeling any genuine *need* whatsoever to assume the existence of the same and that one must not confuse the aforementioned "need of reason" with mere "impertinent inquisitiveness." Nevertheless, there are cases – for example, our concept of that *original being* who is at the same time a supreme intelligence, a concept directly linked to our concept of the highest good – in which we find that there is a genuine *need on the part of reason itself* to assume the existence of a real being corresponding to this concept.

Though one can properly speak of a "need of reason" even in its purely theoretical or speculative employment – e.g., its need to assume a highest condition for all that is conditioned or to assume a supersensible, intelligible ground for the purposiveness of nature – such purely theoretical needs are always *conditioned* by something else, namely, by some practical purpose. *If* one wishes to make judgments about the first cause of everything, then one is allowed by the need of theoretical reason to assume, for the purposes of empirical inquiry, such an intelligent cause, though one must never think that this in any way proves that such a cause actually exists.

The situation, however, is quite different in the case of reason's practical employment and with respect to the specific needs of the same. The practical employment of reason – or rather, the *pure* employment of practical reason of the sort associated with recognition and legislation of the moral law – is conditioned by nothing whatsoever outside of itself. Here, writes Kant, "we are necessitated to presuppose the existence of God not only because we *want* to judge, but because we *have to judge*. For the pure practical use of reason consists in the precepts of moral laws. They all lead, however, to the idea of the *highest good* possible in the world insofar as it is possible only through *freedom: morality*." And these same precepts lead directly to the concept

<sup>12</sup>"Das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses."

<sup>13</sup>"Allein hiedurch, nämlich durch den bloßen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu orientiren."



of the greatest happiness insofar as this accords with morality (i.e., the concept of the highest good), and from there to something else that “reason *needs* to assume for the sake of such a *dependent* highest good, [namely,] a supreme intelligence as the highest *independent* good” (Kant [1786] AK VIII:138; Wood tr., 12).

The correct way to “orient oneself in thinking” about such objects is therefore neither through extra-rational belief nor through transcendent intuition nor through “common sense” (at least not as that concept is normally understood) nor through theoretical reason (the incapacity of which to obtain theoretical knowledge of the supersensible is precisely why we here require “orientation” in the first place); instead, the only way to orient oneself in such thinking is to heed the voice of practical, which is to say, of moral reason, a voice which announces itself not only as a *need* to *act* in a certain way but also as a need to think of certain objects and to posit or to postulate the reality of the same. And the presence of such a need is announced, not by any kind cognition at all, but by means of what Kant calls a “a *felt need* of reason” (Kant [1786] AK VIII:140; Wood tr., 12; emphasis added).<sup>14</sup>

Finally, in an effort to come to Mendelssohn’s defense, Kant suggests – somewhat problematically, to be sure – that this must have been what Mendelssohn meant when he wrote about orienting thinking by means of “common sense.” He simply could not have meant that the final touchstone of judgment could be anything other than reason itself, “whether in the choice of its presuppositions it is guided by insight or [whether, instead, it is guided by] mere need and the maxim that is advantageous to reason itself. He called reason in its latter use ‘common human reason’; for this always has its own interest before its eyes” (Kant [1786] AK VIII:141; Wood tr., 12).<sup>15</sup> But, as Wizenmann’s response to Mendelssohn’s proposal proves, the term “common sense” or “healthy understanding” is fatally ambiguous. It *might* be understood in the manner just described, but it might also be understood in a very different way, as something not really “rational” at all, as a kind of sheer “inspiration.”

In order to avoid such misunderstanding and in order to emphasize the “rationality” of judgments based on the needs of practical reason, Kant calls such judgments articles of “rational faith” [*Vernunftglaube*]. They are not instances of knowledge, since they involve no manifold of sensible intuition, but they are still cognitions with a *rational* ground, namely the felt need of pure (practical) reason itself: specifically, its need to presuppose the existence of a future life and of a supreme being. And then, in a remark that may perhaps remind us of his previous identification

---

<sup>14</sup> Anxious as always not to be misunderstood in a manner that might suggest any possible bridge between this new concept of “reason’s practical need” and anything resembling religious enthusiasm, Kant appended a footnote to this passage reminding us that “reason does not feel; it has insight into its lack and through the *drive for cognition* it effects the feeling of a need. It is the same way with moral feeling, which does not cause any moral law, for this arises wholly from reason; rather it is caused or effected by the moral laws, hence by reason, because the active yet free will needs determinate grounds” (Kant [1786] AK VIII:140n.; Wood tr. 12n.).

<sup>15</sup> At one point, Kant even goes so far in his effort to stress the alleged similarities between Mendelssohn’s notion of “healthy common sense” and his own concept of “practical reason” as to refer to the latter as “healthy reason” (Kant [1786] AK VIII:134; Wood tr., 8).

of the interests of reason in general with the interests of practical reason and of both with the interest of humanity at large, Kants adds that this need of reason is one that will remain a need “as long as we are human beings.”<sup>16</sup>

### 7.3 Reason's Changing Needs According to Reinhold's “Letters on the Kantian Philosophy”

The story of Reinhold's “conversion” (and surely this is correct term) to Kantianism is a familiar one, nicely summarized by Reinhold himself in his first letter to Kants, dated October 12, 1787 (i.e., immediately following the publication of the final “Letter on the Kantian Philosophy,” of which he identifies himself to Kants as the author, before soliciting some sort of official testimonial to the accuracy of his understanding of the *Critique of Pure Reason*.) In this letter Reinhold describes “the salutary revolution in my thinking that occurred 2 years ago, a revolution through which *you* became the greatest and best benefactor to me that ever one human could be to another.” He then adds that “I was led to the study of the *Critique of Pure Reason* by *your* development of the *moral foundation* of our knowledge of religious fundamentals, which I encountered in the abstract of *your book* published in the [*Allgemeine*] *Literaturzeitung*, the only part of the whole abstract that was comprehensible to me.”<sup>17</sup>

Reinhold then proceeds to link Kant's achievement as a philosopher, not to the “needs of reason” as such, but rather, directly to *his own personal needs as an individual human being*. At the time that he read the review in the *ALZ*, he explains, he was torn between the parties of dogmatic reason and irrational belief, between Mendelssohn and Jacobi, as it were, and in need of some therapy for his soul, which is precisely what he tells Kants he found in his writings: “I sensed, I sought, and I found in the *Critique* the medicine – people hardly think it possible anymore – to relieve me of the unfortunate disjunction: either superstition or unbelief. I was well acquainted with both of these diseases from my own experience.... My joy at the radical recovery from these illnesses and my desire to spread the valued remedy I had discovered, a remedy which my contemporaries for the most part still

---

<sup>16</sup>“*Rational faith*, which rests on a need of reason's use with a *practical* intent, could be called a *postulate* of reason—not as if it were an insight which did justice to all the logical demands for certainty; but because this holding true (if only the person is morally good) is not inferior in degree to knowing, even though it is completely different from it in kind” (Kant [1786] AK VIII:141; Wood tr., 14).

<sup>17</sup>Actually, the article to which Reinhold is here referring was not Johann Schultz's *Erläuterungen über des Herm. Professor Kant kritik der reinen Vernunft*, which was published in 1784, and which Reinhold did eventually study with great care, but the long, serial review of the same published the next year in the *ALZ*, and particularly to the portion devoted to the Canon of Reason, which appeared in the July 30, 1785 issue of that journal (Anonymous 1785).

misunderstood, led me to write the aforementioned *Letters concerning the Kantian Philosophy*” (Kant 1999, 265).

And in fact, this is precisely how Reinhold’s published Kantian Letters begin, that is, by projecting upon humanity as a whole the spiritual illness from which he himself had so recently recovered with the help of Dr. Kant’s strong medicine: hence the title of the first Letter: “The Need for a Critique of Reason [*Bedürfnis einer Kritik der Vernunft*].” Such a critique is “needed” precisely because the results of the same (and Reinhold expressly confines himself in these Letters to the *results* of Kant’s philosophy, without making any effort whatsoever to explain *how* these results were obtained) address and satisfy “the important needs of the age” – which, as we shall now see, correspond both to the perennial and the contemporary, the unchanging and the changing, needs of reason itself (*Letters*, Fourth Letter, 50n; *Briefe* 4, 117).<sup>18</sup>

The most pressing need of the age, according to Reinhold, is for a definitive answer to the question that originally provoked the *Pantheismusstreit*: the question concerning the capacity of reason to provide any sure knowledge of God and its ability to shed light on religious questions in general. Though certainly a philosophical question, this is by no means an arcane issue of interest only to a small circle of scholars, but is an issue with a direct bearing upon “the all-important and ever-active interest that humanity itself takes in a conviction concerning God’s existence” (*Letters*, First Letter, 10; *Briefe* 1, 115), which explains why, thanks to the doubts raised by the Jacobi/Mendelssohn controversy, we can now be said to live during a period of “universal shaking of all our previous doctrine structures” (*Letters*, First Letter, 8; *Briefe* 1, 111). Moreover, as this same controversy has eloquently demonstrated, the pervasive spiritual crisis of the age has its deepest roots in a crisis within philosophy, a crisis concerning nothing less than the powers of reason itself; and that is why the general need of the present day coincides with the specific need of philosophy to resolve this issue. It is for this reason that the “need of the present age” can be addressed satisfactorily only by means of a “critique of reason” (*Letters*, First Letter, 16; *Briefe* 1, 124).

Despite his rather dire description of the contemporary spiritual landscape, Reinhold nevertheless insists that there is actually reason to rejoice in these circumstances, since in the absence of such a crisis reason would surely *not* have been forced to examine itself in this manner and thus there would have not have been even the possibility of resolving the crisis in the way made possible by Kant’s *Critique*. Thus even in this first Kantian Letter we find Reinhold already making what Karl Ameriks

---

<sup>18</sup> In this footnote Reinhold expresses this point by saying that he will not, in these Letters, be presenting the “internal grounds” of the *Critique*, but only the “external” ones; i.e., he will be considering “the results of the Critique of Reason only in regard to the important needs of the age.” See too the following comment from the third Letter of the 1790 edition: “I shall report the results themselves, independently of the premises for them that are developed in the Critique of Reason, by tying them instead to convictions that are already present and by seeking to make visible their connection to the most essential scientific and moral needs of our age, their influence on the settling of old and new disputes of philosophers, and their agreement with what the most profound philosophical minds of all time have thought with regard to the most remarkable problems of philosophy” (*Letters*, 177; *Briefe* [Reclam], 96).

has described as “the historical turn” and suggesting something that will be developed in detail in the following Letters: namely, that reason itself develops and advances over time, and that it does so largely by means of conflict with itself and by coming to terms with and overcoming its own prior history. Without the preceding centuries-long conflict over the powers of reason with respect to religious matters, without long, open, and bitter warfare between the partisans of “faith” and of “reason,” there could never have been a critique of reason. Such conflicts simply chart the “course that the human spirit had to take in order to arrive at this problem [of reason itself]” and are the “indispensable prerequisites” of the latter: “Every fate that our philosophy has experienced until now *had to be undergone* before one could think in earnest of posing this problem, let alone solving it” (*Letters*, First Letter, 11; *Briefe* 1, 117; emphasis added).

Accordingly, the main body of Reinhold's Kantian Letters is devoted to explaining how Kant's philosophy – or, rather, the conclusions of the same – addresses the needs both of the age and of reason itself and thereby satisfies the interests of humanity in general and its ineradicable need to establish the existence of God and a future life. So let us now attend more closely to Reinhold's account of the “needs of reason,” focusing, first of all, upon the perennial and unchanging character of the same, then upon how the specific needs of reason change over time, and finally upon Reinhold's understanding of the mechanism of this historical development of reason and the necessity of the same.

In fact, Reinhold's Kantian Letters have little to say, at least directly, concerning the universal and unchanging needs of reason, though it is clear that some conception of the same is presupposed by his historical account of the changing needs and interests of the same; and thus he does, on occasion, refer to the “secure and unchanging *essence* of reason” (see *Letters*, Third Letter, 44; *Briefe* 3, 30),<sup>19</sup> which is the ground of the permanent *need* of the same, which turns out to be reason's need to affirm the reality of God and a future life. He also contends that we possess a pre-theoretical awareness of this unchanging need of reason, not in the form of any kind of *thinking*, but rather through *feeling* – and specifically, through the feeling of a “moral need.”<sup>20</sup> The latter precedes and underlies the subsequent development of any intellectual cognition of the same or of its foundation in the essence of reason itself. And, as we shall soon see, Reinhold has a definite story to tell about how reason's clear awareness of its need and of its own unchanging essence develops over time and gives rise to a series of ever-changing needs.

Even as reason strives to understand its own essence and to comprehend its own essential need, it is always guided by an inchoate awareness of the latter.

---

<sup>19</sup>“The ground of cognition that [the principles of the moral law] contain for the existence and properties of the deity is ... not only as secure and unchanging as the *essence* of reason itself, but also as intuitive and illuminating as the self-consciousness that a human being has of its rational nature” (emphasis added).

<sup>20</sup> What, asks Reinhold in his fourth Kantian Letter, is the actual ground of the universally shared religious convictions of common sense concerning the existence of God and the reality of a future life, a ground that has always been operative but has only very recently been identified by philosophy? “It turns out that this ground could consist in nothing other than the feeling of the moral need, which the Critique of Reason has resolved into distinct concepts and elevated to the single and highest philosophical ground for cognition of religion” (*Letters*, Fourth Letter, 51; *Briefe* 4, 120).

Following Mendelssohn and anticipating Kant, Reinhold calls our facility for such an awareness of the universal, unchanging needs of reason “healthy understanding” or “common sense” [*gesunde Verstand*] as well as *sensus communis* – though his understanding of the same is identical neither to Mendelssohn’s nor to Kant’s. Reinhold’s distinctive application of the term “common sense” is evident in the second Kantian Letter, which begins with a declaration that since the existence of God is something that “is pronounced by universal human agreement and confirmed by the equally universal interest of humanity, [it] is therefore a judgment of common sense and must rely on irrefutable and universally evident grounds. These grounds, taken together as a whole, must have been ever present and continuously operative and consequently are capable of being discovered and developed, but not invented or altered” (*Letters*, First Letter, 18; *Briefe* 1, 127).<sup>21</sup> “Common sense” is therefore an infallible guide to the discovery of reason’s unchanging needs, but not to the discovery of the grounds of the same in the essence of reason – for that, thought, and indeed, philosophy is required.

But if reason possesses permanent needs, the ways in which it tries to satisfy the same are constantly – if gradually – changing over time. Actual human reason always finds itself in a historical situation that has already been adapted, albeit imperfectly, to its permanent needs, which means that reason’s present needs and thus its self-understanding will be conditioned by the specific era in which it appears and by the historical context within which it tries to satisfy its perennial need by overcoming the inadequate efforts to satisfy the same in the past. In this sense, what reason “needed” in the first century is not at all what it needed in the fifteenth, let alone in the eighteenth.

In fact, the most striking single feature of Reinhold’s Kantian Letters is arguably the amount of space devoted to quasi-historical accounts of the changing needs of reason: including historical accounts of the development of morality, of religion, of the relationship between morality and religion, and of philosophical conceptions of God and the soul (indeed, the last three Letters are given over entirely to the latter). Indeed, it might be argued that what Reinhold tried to accomplish in these Letters is precisely what Kant himself, at the very end of the *Critique of Pure Reason*, in the section titled “The History of Pure Reason,” identified as one of the remaining needs of the Critical philosophy itself, understood as a system – the need for a *history of pure reason itself* – a need that, according to Kant “still remains and must be filled in the future” (KrV, A852/B880).<sup>22</sup> It is tempting to imagine Reinhold

---

<sup>21</sup> In the eighth Letter of the 1790 edition, Reinhold glosses this “common sense” interest in God and immortality as grounded in the necessity (be it merely felt, as in the case of “common sense,” or distinctly developed by philosophy) “which reason encounters in the original constitution of its own nature [*ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur*]” (*Letters*, 190; *Briefe* [Reclam], 174).

<sup>22</sup> The actual content of this brief section is not “historical” at all, but is devoted to a stark juxtaposition of the views of competing schools of metaphysicians regarding the proper *object* of rational cognition, the actual *origin* of pure cognitions, and the proper *method* of metaphysics, concluding with the observation that, as a result of the standoff between the dogmatic and skeptical methods of philosophizing, as represented by the schools of Wolff and Hume, “the *critical* path alone is still open” (A856/B884). This too is a suggestion that may well have inspired Reinhold’s account, not only of the historical development of reason’s changing needs, but also of the necessity for these changes.

reading these words and immediately resolving to fulfill this particular systematic “need of the Critical philosophy” at the same time that he was fulfilling the far more pressing “need of the age” for a popular presentation of the salubrious results of this philosophy. Be this as it may, Reinhold was clearly aware of the degree of innovation involved in his effort to provide an historical account of the development of reason and its needs, and thus, in the fourth Letter of the 1790 edition of the Kantian Letters, he calls attention to “my *historical–philosophical result*,” which, he observes – quite correctly, in my view – differs “quite sharply from previous manners of representation [*Vorstellungsarten*]” (*Letters*, Sixth Letter, 80; *Briefe* [Reclam], 195).

Over and over again in these Letters, the reader encounters new variations on the same basic historical narrative. As an example of this, let us consider his history, in the second and third Letters, of the evolution of the concept of God – and therefore of the interest of reason in the same – and of the dynamic roles played in the this development by both religion and morality. Here is the story: The pre-Christian era was characterized by a complete divorce between religion and morality, in which the former was still a matter of “crude historical faith,” while the latter had hardly developed at all. Indeed, it was only among Socrates and his followers that the idea of pure morality – that is to say, of a morality derived from the essential nature and needs of reason itself – first took root, albeit in a form inaccessible to the greater portion of humanity, but still in a form that corresponded more closely to the fundamental need of reason itself than did any prior conception of morality. Meanwhile, by the time of Jesus, genuine religion (i.e., monotheism) had ossified into a formal, doctrinal affair, and thus the most pressing need of reason during that period was for a purer morality, one based not upon a rational challenge to the doctrinal authority of religion, but rather upon a direct and universally accessible appeal to the human heart, though still couched in the language of religious sanctions. What Jesus did was to synthesize religion and pure morality in a manner accessible to all, thereby satisfying the contemporary need of reason. (To be sure, the idea that the development of the concept of religion required the prior development of a pure concept of morality was already suggested by Kant, but Reinhold turned this bare suggestion into a full fledged historical narrative and picked up the story where Kant’s suggestion had only left it.<sup>23</sup>)

Orthodox Christianity soon degenerated into an authoritarian religion of blind faith, which was dominant for centuries, only to be followed by a period that saw the rise of crude theologies of “natural religion.” During this protracted historical era – which presumably stretched from the Roman to the early modern period, religion once again degenerated into a cold and lifeless doctrinal affair in which

---

<sup>23</sup> See Kant’s very brief remark in the Canon regarding the “the history of human reason”: namely, that before moral concepts had been developed to a certain stage, religious concepts of the deity were based only on nature and were consequently crude and erratic (KrV, A817/B845). But a more penetrating treatment of moral ideas “sharpened reasoning for dealing with this [divine] object, through the interest that this treatment compelled people to take in this object [*viz.* God as a practical postulate].”

there was little place for a pure morality – which accordingly, in the early modern period, was revived outside of and often in explicit opposition to religion. And this is where we find ourselves today (i.e., in 1786). Hence the most pressing need of the present age – that is to say, the contemporary need of reason itself – is similar though not identical to the need of reason nearly two millennia ago: namely, a synthesis of religion and morality. But whereas what was called for during the time of Jesus was the joining of a purer morality to an existing religion, what is called for now is the joining of purer concept of religion to an existing morality.<sup>24</sup>

What really changes over time are the efforts of reason to explain the *grounds* of its (common sense) judgments concerning God and immortality, not the judgments themselves. As Reinhold's history is supposed to demonstrate, the role of reason in proving God's existence has "surfaced only gradually, and only to the extent that, as society achieved higher degrees of culture, the need for more definite and explicit direction from reason become more pressing" (*Letters*, Second Letter, 19; *Briefe* 2, 128–129). Now however, thanks to the "universal shaking of the foundations" of religious conviction symbolized by the *Pantheismusstreit*, "never before has reason been so urgently called upon to specify that role [i.e., its role in grounding religious convictions upon its own permanent practical needs *as* reason] in a definite and universally satisfying way" (*Letters*, Second Letter, 19; *Briefe* 2, 129). And with this, the specific, historically conditioned need of the age, i.e., the most pressing contemporary need of reason itself, has finally become identical with reason's permanent and unchanging need and concern.<sup>25</sup>

This explains what might otherwise appear to be a puzzling ambiguity in Reinhold's account of the "most pressing need of the age," which is sometimes, as we have just seen, identified as "the need for a pure religion" but is elsewhere said to be a "critique of reason" itself. The need can be described in either way, inasmuch as the satisfaction of the latter need is a necessary condition for the satisfaction of the former one. "The problem regarding what is possible through reason is thus prepared, set as a task, and necessitated by the prevailing circumstances of our day" (*Letters*, First Letter, 14; *Briefe* 1, 122–23) – specifically, by the need for a new, higher synthesis of reason and morality, which will become possible through the satisfaction of another need, the need for a synthesis of common sense and philosophy, of the mere feeling of moral need with the clear cognition of the ground of the same in the nature of practical reason itself. The former is a perennial need of the human spirit, whereas the latter is a historically conditioned need of the present day.

---

<sup>24</sup> "Pure religion is the need of the present age in precisely the same sense that pure morality was the need of the age eighteen centuries ago" (*Letters*, Third Letter, 33; *Briefe* 3, 11–12).

<sup>25</sup> "The question of God's existence was always the occupation of reason's highest concern and the most general subject of faith. Yet never before has reason's occupation with such an important question been so rigorously examined, never before have the roles that both reason and faith must have in the answer been sorted out so precisely, and never before have the legitimate claims of both to universal conviction been so clearly exhibited and so completely confirmed, as with this new [Kantian] answer" (*Letters*, Second Letter, 22; *Briefe* 2, 124).

Fortunately, both of these needs are on the verge of being satisfied, for we are now in possession of a philosophy which promises to satisfy the needs of reason in both its perennial and its present form by establishing a permanent synthesis of religion and morality, not, as in the case of Jesus, upon the basis of mere feeling, but rather upon rational insight into the essential character of reason itself and an accurate understanding of the ground of both its changing and unchanging needs.<sup>26</sup> With this, it would appear, the perennial need of reason will have been adequately satisfied *for all time to come*. Theoretical reason will confess its incapacity to demonstrate the existence of God, and it will be understood that the sole ground of our cognition of God actually is – as it always was, even though this was not clearly understood – practical reason itself in the form of awareness of the moral law. Theoretical reason will thus be “forever suspended from its endless striving for new proofs” and practical reason will be “forever guaranteed its singular pre-eminence” (*Letters*, Third Letter, 37; *Briefe* 3, 19). The dictates of common sense and the insights of reason will at last coincide once and for all,<sup>27</sup> and the concept of God “from now until eternity will rest upon unshakeable foundations” (*Letters*, Third Letter, 43; *Briefe* 3, 29).<sup>28</sup>

Only one thing is still lacking in order to achieve this final synthesis and satisfaction of reason's permanent need: namely, the Kantian solution must become universally accessible to *all* human beings – which is, one might therefore say, the final “need of reason” during the present age, and the one that Reinhold himself, as the self-appointed “popularizer” of the new “gospel of pure reason” (*Letters*, Third Letter, 49; *Briefe* 3, 39), took upon himself. (It is easy to ridicule Reinhold for his insistence that philosophical propositions have to be not only “universally valid” [*allgemeingültig*] but also “universally accepted” [*allgemeingeltend*]; but

---

<sup>26</sup> Kant thus “completes by means of reason the unification of religion and morality that was introduced through Christianity by means of the heart” (*Letters*, Third Letter, 29; *Briefe* 3, 5). At last we have arrived, according to Reinhold, at “the point of time when philosophy can and must repay [the] great service [it originally received from religion: *viz.* disseminating the most sublime and important results of practical reason in the actual world, in the form of the moral teachings of Jesus] has presently arrived. Reason is being urgently pressed to secure cognition and worship of the deity against unphilosophical errors, to justify it against philosophical doubts, and to bolster it against enthusiasm and indifference, to do to religion what Christianity in its way did to morality, then as Christians led from religion to morality by means of the heart, so philosophy must lead from morality back to religion by means of reason” (*Letters*, Third Letter, 34; *Briefe* 3, 12–13).

<sup>27</sup> “Speculation has never before justified itself better to common sense, ... the deliverances of the latter have never before agreed more closely with the results of the former, and ... philosophy and history have never before been so united on a more important matter than in the present case. An investigation, whose depth is as unprecedented as the astuteness with which it was carried out, has derived the highest principle of all philosophy of religion from the nature of pure reason. And this principle contains nothing more and nothing less than a formula expressing the need that has all along obliged reason to prescribe to itself two articles of faith” (*Letters*, Fourth Letter, 51; *Briefe* 4, 119–20).

<sup>28</sup> Or see the fifth Letter, where Reinhold claims that Kant, by reconciling religion and philosophy, has achieved both the satisfaction of the fundamental need of reason itself and “the rescue of the basic truths of religion from present-day attacks and their establishment *for all future ages*” (*Letters*, Fifth Letter, 71; *Briefe* 5, 178; emphasis added).



when one understands his fundamentally *practical* understanding of the task of philosophy in relationship to the changing and unchanging needs of reason one can then appreciate why he thought that he *had* to place such a requirement upon philosophy.) Once the Critical philosophy has achieved such universal acceptance, then there will be no danger of any future reoccurrence of a conflict between reason and faith, inasmuch as everyone will recognize (and here Reinhold cites Kant's recently published "Orientation" essay) that "reason has the right to speak *first* in matters concerning supersensible objects" (*Letters*, Third Letter, 40; *Briefe* 3, 23).

According to Reinhold, it is not simply that the needs of reason actually *have* developed in the way just described, but rather that they *necessarily had to develop in precisely this manner, in accordance with an internal logic of their own*. Thus, for example, when properly interpreted, the history of metaphysics from the Greeks to the present reveals, according to Reinhold, not just the path that happened to be taken by human reason in its effort to grapple with and to understand its own essence, but rather "the path that the human spirit *had to take* in order to arrive at this problem" (*Letters*, First Letter, 11; *Briefe* 1, 117). Indeed, a crucial feature of Reinhold's "historical turn" is his insistence upon the internal necessity of the development in question, in which the more recent developments absolutely presuppose and are thus made possible only by the earlier, which, in turn, harbor within themselves tensions and problems that demand a solution, and hence lead to new configurations of reason and to new needs of the same. Morality, for example, "had to be driven to a high degree of development before it was to become possible, and in the end even necessary, for religion to build the ground of its conviction on precisely that morality which was, at least in large part, indebted to the motives of religion for its establishment and dissemination" (*Letters*, Fourth Letter, 52; *Briefe* 4, 122). Before human beings could have even a vague, common sense feeling of the moral need for positing God, moral feeling itself had to be cultivated and purified by reason, because only then could one distinctly grasp the practical "need" for postulating God.<sup>29</sup> And yet one of the means of moral cultivation was precisely the authority of positive religion.

---

<sup>29</sup>In the sixth, seventh, and eighth Letters, Reinhold offers a similar account of the necessary historical development of belief in a future life, beginning with a vaguely felt need of reason and culminating in a clear understanding of the practical grounds of this belief. Underneath all the folk tales, myths, and positive religions of the past one can discern the same, universally shared wisdom of "common sense," i.e., the commonly shared belief in the reward or punishment of morally good and bad deeds after death, a presupposition that, "had no other basis than the felt need of reason to assume future rewards and punishments" (*Letters*, Fifth Letter, 69; *Briefe* 5, 174). As in the case of belief in God, it took a very long time for reason to reach the point in its self-development where it could clearly *recognize* the true ground of its conviction concerning the immortality of the soul, and in the meantime philosophers and theologians offered a plethora of metaphysical (or "speculative") and "hyperphysical" (or "supernatural" or "historical") proofs of immortality. But Reinhold insists that "these two pseudo-grounds of cognition were just as unavoidable as they were indispensable on the way to [the] discovery and recognition" of the true cognitive ground of this belief and that such errors were "absolutely indispensable for the preparation" of Kant's discovery of the moral basis of the belief in immortality (*Letters*, Fifth Letter,

At each step of the historical development of reason there is therefore a complex, dialectical interplay between morality and religion, leading to – indeed necessitating – the creation of ever higher and purer versions of each, culminating at last in reason's own clear self-understanding of its own nature, limits, and needs, something achieved by neither religion nor morality, but rather by philosophy, a domain of spiritual activity that, as Reinhold tries to show in the Kantian Letters, also had to undergo a long period of historical development before it could satisfy the need for self-understanding that motivated such an activity in the first place, though at each stage of its development it faced specific needs that drove it to the next and higher stage of its development.<sup>30</sup>

To say that morality, religion, and philosophy all necessarily undergo a protracted period of historical development in order, finally, to satisfy the need of reason that impelled them in the first place is simply to say that reason itself requires historical development and has different specific “needs” at different times, and that the process of satisfying these historically contingent needs continually produces new needs of this sort, until finally the underlying and unchanging necessary needs of practical reason itself could be satisfied.<sup>31</sup> As Reinhold puts it in his fourth Letter, “at a certain stage in its development, reason found itself forced to give an account of its conviction.

---

70; *Briefe* 5, 176). Moreover, even the most misbegotten efforts on the part of dogmatic metaphysicians to prove the immortality of the soul were all part and parcel of the “legitimate endeavor in which the human spirit struggled for its own inner conviction,” inasmuch as they were, according to Reinhold, “the only means for asserting the independence of reason during that period when reason had not yet developed enough to recognize the moral ground of cognition [..., and] the only means of keeping reason itself in actual possession of those rights without whose use its true nature and the entire extent of its domain would have necessarily remained unknown to us” (*Letters*, Sixth Letter, 78; *Briefe* 6, 70–71). See too the eighth Letter, in which, after a scathing criticism of efforts by all the Greek schools of philosophy to understand the distinction between the body and the soul, a failure based upon their faulty grasp of the faculty of cognition itself, Reinhold then adds: “This misunderstanding was unavoidable until the human spirit had continued exercising its powers long enough to become capable of an analysis of its faculty of cognition as precise and complete as that which the Critique of Reason has supplied” (*Letters*, 114; *Briefe* 8, 263–64).

<sup>30</sup>“Before the moral interest could be even vaguely discerned, moral feeling (the indistinct expressions of practical reason) first had to be awakened into a certain measure of activity. Before it could be traced back to determinate and distinct concepts, the scientific cultivation of morality had to advance fairly far. And before the moral interest could be derived apodictically – as far back as the limits of the comprehensible reach – from its first source, the nature of practical reason, there first had to be that unexpected self-cognition of reason which we owe to the Critical investigation of our entire cognitive faculty” (*Letters*, Fifth Letter, 66–67; *Briefe* 5, 169–70).

<sup>31</sup> Another way to express Reinhold's achievement is to see it as a synthesis of “relativistic historicism” and “systematic ahistoricity,” as suggested by Karl Ameriks: “Although Reinhold had special respect for Herder and Leibniz, the *Letters* exhibited a new and immediately influential style of writing that aimed at leading modern philosophy beyond the forced choice of either relativistic historicism or systematic ahistoricity” (2005b, xxii). “Ironically, it was precisely the difficulties in the reception of Kant's own writings that forced Reinhold eventually to insist all the more on the ‘historical turn’ in philosophy, and to stress that a special hermeneutical perspective was needed in order for us properly to appreciate the underlying rationality of our philosophical development and its ultimate compatibility with common sense” (Ameriks 2005b, xxiii; cf. Ameriks 2006, 175).

It found itself forced to seek grounds for truths that urged themselves upon it without its being able to know whence these truths were coming; and it found itself forced to accept these grounds – which at some point became just as indispensable to reason as those truths themselves – in the form in which they were able to present themselves to it given its state at the time” (*Letters*, Fourth Letter, 52–53; *Briefe* 4, 122–23). But the effort to grasp the grounds in question, and the concepts by means of which philosophy tried to do this, were riddled with errors and shortcomings, and thus philosophy moved further and further from the obscure feeling of practical need with which it began until it eventually degenerated into a purely theoretical enterprise, a shell game of empty concepts, at which time a “philosophy of faith” rose up in opposition, reasserting the practical need of reason as felt by common sense. And yet, according to Reinhold, “reason needed to be led through [these] two extremes,” in order to hit upon “the middle path of truth” (*Letters*, Fourth Letter, 59; *Briefe* 4, 135).<sup>32</sup>

Call it what one will – “the path of reason” (*Letters*, Fourth Letter, 56; *Briefe* 4, 129), “the legitimate endeavor in which the human spirit struggled for its own conviction” (*Letters*, Sixth Letter, 78; *Briefe* 6, 70), or the historical process by which the “the unmetaphysical child of nature” (*Letters*, Seventh Letter, 96; *Briefe* 7, 153) moved from an initial reliance upon feeling and intuition, then to a trust in tradition and authority, then to a reliance upon pure theoretical reason, until finally arriving at a clear understanding of reason itself and of the practical grounds of its religious convictions – and Reinhold employs all of these descriptions – each stage of this process must be understood both as the necessary solution to problems inherent in the previous stage and as the “indispensable preparation” for the next, and hence as a necessary rung on that long path of self-development through which reason “was drawing [ever] nearer to the horizon of the human spirit” (*Letters*, Fourth Letter, 55–56; *Briefe* 4, 126–27).<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> This point is forcefully reiterated in the third Letter of the 1790 edition, where Reinhold maintains that that the checkered history of philosophical efforts to understand the basis for our cognition of God represents “the course that the human spirit had to take in order to arrive at these problems.... All the more essential fates that our speculative philosophy has experienced until now had to be *undergone* before one could think of even *posing* these problems – let alone solving them” (*Letters*, 170; *Briefe* [Reclam], 84–85). This path was “unavoidable” and “indispensable,” because “without the zeal of the dogmatists, which was sustained and enlivened by a sweet imagining of found truths, those numerous and in part marvelous preliminary exercises of the philosophical spirit would not have been achieved to which reason owes that degree of development which more profound undertaking presupposes. During this protracted period the merit of *skepticism* consisted in little else than forcing the dogmatists partly to sharpen their old proofs and partly to think up new ones, setting bounds to their self-complacency, and keeping their zeal alive.” As a result, we have now reached the point where we can see the possibility of a third path (other than that of dogmatism or skepticism), and “nothing is more understandable than why this moment did not come sooner” (*Letters*, 71; *Briefe* [Reclam], 86). A comparison with the earlier version of this same passage (*Letters*, First Letter, 11–12; *Briefe* 1, 116–17) shows that by 1790 Reinhold had gained a new appreciation of the role of *skepticism* in keeping the historical process of philosophy in motion. This is consistent with the his interesting 1793 essay “Über den philosophischen Skepticismus.”

<sup>33</sup> See too the references in the seventh Letter to “the period of philosophy’s immaturity” and to “the childhood and early youth of the human spirit” (*Letters*, 93; *Briefe* 7, 148).

This is also why there can be no going back to older, discredited positions along this path, solutions that answered to the needs of reason itself at an earlier stage of its development but can no longer address the needs of contemporary reason. Hence the fruitlessness of the impasse between the partisans of Jacobi and of Mendelssohn, each of whom defends a position that has already been left behind by the movement of reason itself. Consequently, the need of reason and the need of the age can be successfully addressed only by moving forward into what Reinhold calls “the unknown domain of reason” (*Letters*, First Letter, 11; *Briefe* 1, 116)

Ultimately, Reinhold offers two explanations of the “necessity” of the development of reason: on the one hand, there is the *dialectical necessity* we have just been describing, in which the internal shortcomings and problems of a particular way of satisfying the need of reason at a particular moment generate a new need of reason and new means of satisfying the same. On the other, there is also at work in this account what Karl Ameriks has called Reinhold’s “teleology of reason” (see Ameriks 2005b, xxv; Ameriks 2006, 177), a teleology that is rooted in the distinction between the unchanging or essential need of reason and its ever-changing needs along the path of its historical development. A clear statement of this *teleological necessity* of reason’s changing needs comes in the sixth Letter, where Reinhold remarks that what reason can tell us theoretically about the soul is not enough to satisfy its “other needs” – which is why reason has so often felt the need to appeal to fantasy and imagination to fill out its empty, purely metaphysical concept of the spirit. What this desperate tactic reveals, according to Reinhold, is the perplexity into which reason can be driven “when it becomes aware of the incongruity between its essential needs and its previous means of satisfying these needs, and when it is forced to sin against its own laws – laws by which it cuts down fanaticism – in order to set limits to brooding non-belief” (*Letters*, Sixth Letter, 87n; *Briefe* 6, 86n). And yet this very perplexity turns out to be reason’s own good fortune, since it is precisely what drives it on to the point where it finally succeeds in cognizing itself and thus in discovering the moral basis of its cognition of its own immortality. Without all of the preceding false moves and without the effervescent series produced by reason’s ever changing need to rectify its own errors, the true solution would never have been discovered and reason’s essential need would have remained forever unsatisfied.

## 7.4 Some Conclusions and Topics for Further Inquiry

By way of a conclusion, I will simply enumerate a few issues and problems regarding Reinhold’s history of reason and its needs that seem worthy of further research. I will begin with some suggestions for further *historical* investigation:

1. Despite its innovative character and its strategy of connecting a discussion of the inherent and unchanging structure and needs of reason itself with a complex narrative of the historical development of the needs of reason, Reinhold’s “historical turn” is surely to some degree anticipated by the widespread new interest in

historical approaches to human development that was such a distinctive feature of late eighteenth century thought. It would therefore be interesting to study the possible influence upon Reinhold of, say, Lessing's *Education of the Human Race* (1777) and Herder's *Another Philosophy of History Concerning the Development of Mankind* (1774) and *Ideas Concerning a Philosophy of Human History* (1784ff.). Here it is worth recalling that Reinhold was a admirer of Herder immediately prior to his conversion to Kantianism and even published a defense of Herder's *Ideas* in response to Kant's caustic review of the same. And, speaking of Kant, one may also detect in Reinhold's "historical turn" some influence from Kant's writings on history, even though the latter was more interested in the history of the development of political institutions than in the history of philosophy. Still, such works as "What is Enlightenment?" (1784) and "Ideas for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" (1784) certainly may have had some influence on Reinhold's history of reason. Consider, for example, the "Fourth Thesis" of the latter: "The means employed by nature to bring about the development of all the capacities of men is their antagonisms in society, so far as this is, in the end, the cause of a lawful order among men" (Kant [1784a] AK VIII:21; tr., 15). Surely Reinhold may have found such a proposal suggestive for his own account of how morality, religion, and philosophy – and thus reason itself – develop by means of their mutual and internal "antagonisms."

2. An even more promising line of historical inquiry is the one concerning the possible influence, both direct and indirect, of Reinhold's "historical-philosophical" method upon other philosophers, above all Hegel. Indeed, in presenting Reinhold's account of the development of reason and its needs, from mere feeling and instinct to full rational self-consciousness, by means of a long process of conflict and correction, I have often had to restrain myself from pausing to point out parallels with certain features of Hegel's philosophy, which will, I am sure, be familiar to readers of this chapter. So far as I am aware, however, no one has really considered the possibility of a direct influence of Reinhold upon Hegel with respect to these features. In part, of course, this is because of Hegel's notorious and unfair comments upon Reinhold's superficiality as a philosopher. But perhaps there is more to this story than has yet been realized.

Turning now from purely historical to what might be called "systematic" issues, I would suggest that the following aspects of Reinhold's approach to the development of reason's needs merit closer scrutiny and criticism:

1. As we have seen, one of the implications of Reinhold's Kantian Letters is that the "needs" of humanity are, in the end, identical to the needs of reason itself, which are identical to those of morality and religion and philosophy – as well as to the most pressing "needs of the age." But surely one may wonder if Reinhold, in his zeal to proselytize on behalf of his new-found gospel of reason, is not sometimes guilty of overlooking essential differences between these various needs? Perhaps the key to understanding why he may have preceded in this manner is to be found in his first letter to Kant, in which he confessed how directly the *Critique of Pure Reason* spoke to his *own needs as a human being* wracked by internal conflicts

concerning the relationship between religion, morality, philosophy, and reason. But is it prudent to assume, as Reinhold sometimes seems to do, that these are also the needs of “the human spirit” as such? And if so, why?

2. A particularly vexed question that arises from Reinhold's historical narratives concerns the “necessity” he claims for the movement he describes. Even if we grant the general accuracy of these histories (which would certainly be a very charitable admission!), it is hard to see how Reinhold avoids committing a version of the *post hoc ergo propter hoc* fallacy: even if this is the path the human spirit *did* take from a mere feeling of reason's essential need to a clear awareness of the ground of the same, why, one may ask, does it follow that this is the path that reason *had* to take and the *only* way in which it could have arrived at such an insight? This, of course, is a very difficult question indeed, and one that applies with equal force to those later, nineteenth century philosophers who may or may not have been influenced by Reinhold in this regard – Hegel very much included.
3. Another controversial issue is Reinhold's rather glib invocation of “common sense” – understood as the repository of an immediate and unselfconscious awareness of the essential needs of reason. Surely this presupposition demands to be examined and criticized. Though Reinhold is certainly not a “commonsense philosopher,” his use of “healthy understanding” as an informal “criterion” for evaluating the changing needs of reason is open to the same potential objections as is all versions of “commonsense philosophy,” past and present: namely, *who speaks for commonsense?* And with what infallible authority? Furthermore, what justifies Reinhold's apparent assumption that the needs and interests of “common sense,” unlike those of “reason,” do *not* change over time?
4. A final issue raised by Reinhold's effort to construct a history of reason based upon an account of the changing needs of the same has to do with the very idea of such a purely “intellectual” history of the human spirit, told in terms of conflicts between abstractions such as “morality” and “religion,” “faith” and “reason.” What, one yearns to ask, is the connection between this history (the history of what Hegel would later call “absolute spirit”) and human history in the larger social, economic, and political sense associated by Hegel with “objective spirit”? Interestingly, there is one passage in the original series of Kantian Letters in which Reinhold shows that he is, in fact, aware of this issue and is not as guilty as he might otherwise seem to be of abstracting the history of reason from the history of actual human beings. This occurs in the seventh Letter, where he observes, albeit briefly and only in passing, that “reason developed at the same rate as the culture and leisure time of social life.”<sup>34</sup> But, of course more, much more, remains to be said about this connection.

---

<sup>34</sup>This suggestion is reinforced by two other, similar remarks in the 1790 edition of the *Letters*, the first in the eighth Letter, where Reinhold concedes that the moral powers of the “child of nature” can be cultivated only in society and by virtue of “civic relations” (*Letters*, 192; *Briefe* [Reclam], 176–77), and the second in the more protracted discussion, in the twelfth Letter, of the relationship between, on the one hand, the development of morality, religion, and philosophy and, on the other, the development of religious and civic *institutions* (*Letters*, 206–24; *Briefe* [Reclam], 264–89).

There are, of course, a wealth of other issues, both historical and philosophical, or perhaps “philosophical–historical,” raised by Reinhold’s original series of “Letters on the Kantian Philosophy.” My hope is that by focusing upon the issue of the needs of reason and the historical development of the same I may have encouraged others to look at these documents with fresh eyes and open minds. Yes, they played an important historical role in exposing Kant’s philosophy to a broad public and in spreading certain conceptions about the true nature of Kant’s achievement; but, in addition to this, they remain fascinating and rewarding objects of continual study in their own right.

## References

- Ameriks, Karl. 2004. “Reinhold über Systematik, Popularität und die ‘Historische Wende.’” In *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, edited by Martin Bondeli and Alessandro Lazzari, 303–33. Basel: Schwabe. Printed in English as “Reinhold on Systematicity, Popularity, and the ‘Historical Turn.’” In *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations/Frühromantische und Frühidealistiche Konstellationen*, edited by Rolf Ahlers, *The New Athenaeum* 7 (2004): 109–138. Reprinted in *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, edited by Karl Ameriks, 185–206. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- 2005b. Introduction to *Letters on the Kantian Philosophy*, by Karl Leonhard Reinhold, edited by Karl Ameriks, translated by J. Hebbeler, ix–xxv. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Anonymous [Christian Schülz]. 1785. “Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft von Johann Schulze.” *Allgemeine Literatur-Zeitung* 3, no. 162: 41–44; no. 164: 53–56; no. 178: 117–18; no. 179: 125–28.
- Breazeale, Daniel E. 1998. “Putting Doubt in its Place: Karl Leonhard Reinhold on the Relationship Between Philosophical Skepticism and Transcendental Idealism.” In *The Skeptical Tradition around 1800*, edited by Johann van der Zande and Richard H. Popkin, 119–32. Netherlands: Kluwer.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into English by Werner S. Pluhar as *Critique of Pure Reason*. Indianapolis: Hackett, 1996. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- 1784a. “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View.” In AK VIII:15–31. Reprinted in *Kant: Political Writings*, edited by Hans Reiss, 41–53. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Translated into English by Lewis White Beck in *Kant: On History*, by Immanuel Kant, edited by Lewis White Beck, 11–26. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
- October 1786. “Was heißt: Sich im Denken orientieren?” In *Berlinische Monatsschrift*: 304–330. Reprinted in AK VIII:131–48. Translated into English by Allen W. Wood as “What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?” in *Religion and Rational Theology*, by Immanuel Kant, edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, 7–18.
- 1788a. *Kritik der praktischen Vernunft*. In AK V:1–164. Translated into English by Lewis White Beck as *Critique of Practical Reason*. New York: Macmillan, 1956. Mary J. Gregor as *Critique of Practical Reason*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1997.
- 1999. *Correspondence*, edited and translated by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

- Reinhold, Karl Leonhard. 1786–1787. “Briefe über die Kantische Philosophie.” *Der Teutsche Merkur* no. 3 (1786): 99–127, 127–41; no. 1 (1787): 3–39, 117–42; no. 2 (1787): 167–85; no. 3 (1787): 67–88, 142–65, 247–78.
- . 2005. *Letters on the Kantian Philosophy*, edited by Karl Ameriks, translated by James Hebbeler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schultz, Johann. 1784. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft*. Königsberg: Dengel.
- Wizenmann, Thomas. 1786. *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch erläutert von einem Freywilligen*. Leipzig: Göschen.
- . February 1787. “An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobi’scher und Mendelssohn’scher Philosophie.” *Deutsches Museum* 1: 116–56.



# Chapter 8

## Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy

Karl Ameriks

“Jeder weitere Fortschritt der philosophierenden Vernunft setzt die vorhergegangene voraus, und ist nur durch sie möglich. (Reinhold 1791a)”<sup>1</sup>

This remark from Reinhold’s most famous single essay, “On the Foundation of Philosophical Knowledge,”<sup>2</sup> surprisingly reveals that, even in a work where he can seem to be in his most foundationalist stage and most clearly oriented toward grounding Critical philosophy – and thus all knowledge – on a “Cartesian,” pure, and atemporal basis, it is nonetheless obvious from the very beginning that he feels equally compelled to treat philosophy as essentially rooted in the phenomenon of history. However familiar this orientation might seem now,<sup>3</sup> Reinhold’s statement should still strike us as anything other than obvious, for it is a very bold and controversial thesis to insist that “all” philosophical progress is possible “only through” a close relation to prior developments. We still need to ask: What exactly does the thesis mean? Why would anyone think something like this? Why did Reinhold think it at the particular time and in the particular way that he did? How was his thinking related to somewhat similar sounding views connected with other philosophers of his time, especially Kant and Hegel? And what are the consequences of these connections? It is impossible to settle such large questions in a short essay. Here I will merely lay out, in a first section, my own reasons for reading even Reinhold’s “Foundation” essay as an important contribution to his general historical turn, and then, in a second section, I will extend this reading to explain how it may help in addressing four further questions about the

---

K. Ameriks  
University of Notre Dame, Notre Dame, IN

<sup>1</sup>“Each progressing step of philosophical reason presupposes the previous ones and is possible only through them”.

<sup>2</sup>Portions of this essay are translated in Reinhold 1791a, but many of the passages I refer to here are only in the full German edition, cited above.

<sup>3</sup>In addition to Daniel Breazeale, the list of other scholars with significant recent research bearing on the theme of Reinhold and history includes Frederick Beiser, Martin Bondeli, George di Giovanni, Manfred Frank, Paul Franks, Marion Heinz, Dieter Henrich, Sabine Roehr, Marcelo Stamm, and Vittorio Hösle.

relation between Reinhold's philosophy and history that are raised in this volume in a closely related essay by Daniel Breazeale (in this volume).<sup>4</sup>

## 8.1 The Limits of Reason

Some of these questions are already discussed in a chapter on Reinhold in *Kant and the Fate of Autonomy*, but that study is concerned primarily with the background and impact of Reinhold's foundationalist tendencies rather than specifically with his insistence on an explicitly historical orientation for philosophy (Ameriks 2000, 81–160; see also Ameriks 1989a, 2004). My later discussion of Reinhold in the introduction to the translation of his *Letters on the Kantian Philosophy* (Ameriks 2005b, Reinhold 2005) reflects a shift in interpretive focus, from the largely negative emphasis on the systematic complications that Reinhold's "representational foundationalism" and its influence created, to a more positive exploration of the new opportunities for philosophy that what I have called his "historical turn" generated in the idealist era and then later, at least indirectly, in our own. The difference in these objects of focus should not be emphasized too much, however, for it is clear that throughout Reinhold's career, as well as in many recent discussions of him and related writers, systematic and historical considerations are very closely intertwined with one another. There is, moreover, a more general underlying "original duplicity" that is involved here, one that goes beyond the theme of history alone. This duplicity comes into view immediately if one simply considers the titles of typical contemporary books on this era, such as *The Fate of Reason*, *The Invention of Autonomy*, and *Der Grund im Bewusstsein* (Beiser 1987; Schneewind 1998; Henrich 1992, 2004), as well as typical key phrases from the idealists themselves, such as "critique of reason," "fact of reason," "fact of consciousness," "need of reason," and, finally, "reason in history." All of these combinations of terms are meant to draw attention to the complex notion that, although there is something truly inescapable in the Critical philosophy's defining emphasis on pure reason, it is equally true that its stress on reason has to be qualified, or at least understood as highly vulnerable. Nevertheless, precisely because there is a variety of ways to express the general issue of the "duplicity" of reason and its "other," history can seem to be but one of many concepts worth featuring in this context, and so Reinhold's striking emphasis on it in particular requires special explanation.

---

<sup>4</sup>I now see that several especially important points about the connection between Reinhold and history are already elaborated in Breazeale (1998). I am not sure whether I had studied this essay in the course of drafting this essay and researching recent publications on Reinhold, but it is obvious to me now that there are many ways in which it anticipates and overlaps my views. I am in any case already explicitly indebted in other publications (see Ameriks 2000, 81–160; Ameriks 1989a, 2004, 2005b, 2006) to several other path-breaking essays on the period by Breazeale.

## 8.2 The Threat of History

The invocation of terms such as “fate” or “invention” is indebted to the idealist’s original historical turn even when the main focus remains on a specific systematic concept, such as autonomy. To speak specifically of something such as the “fate” of autonomy is, after all, to draw attention to a specific historical development – in this case, the fact that the very emphasis on autonomy itself, once it becomes a drive to be completely self-determining, can – and did – lead to varieties of subjectivism that can undermine the original ideal of autonomy. The core of Kant’s original notion of autonomy is, to be sure, defined by an objective type of self-legislation that cannot be arbitrary but requires of all free agents a recognition of inescapable necessary and universal laws governing normative reason itself (see Langton 2007; Ameriks 2003a, Ch. 11). But when this fundamental ahistorical aspect of Kant’s notion is minimized or rejected, as it has been by many post-Kantian and contemporary ethicists, then essentially historical hypotheses can arise, such as that of an “invention” (rather than simply a discovery) of autonomy. Such talk immediately suggests that the very notion of autonomy – thought of now in an ultimately subjective way – is by no means a self-evident ideal, and that its fate is highly uncertain because it may have come to prominence by accident or fabrication rather than genuine insight. Similar worries have been raised about Kant’s model of “self-legislation” in the theoretical realm, where his transcendental deductions may seem to imply merely subjective constraints on what we can know, and the metaphysics of his transcendental idealism may seem to imply an ultimately subjective doctrine of what there is. It is therefore no wonder that some interpreters have gone even so far as to propose understanding the idealist era under the heading of “the fate of reason” itself. Precisely because reason’s fate in general was then so closely tied to controversial doctrines such as the Critical notion of autonomy and its alleged underlying “subjectivism,” the problems attached to such notions could then appear to threaten the very status of reason, and to explain the emergence of various kinds of skepticism and irrationalism (or at least non-rationalism) inside modern philosophy and throughout its broad sphere of influence (see Beiser 1987).<sup>5</sup>

This appearance of a self-undercutting drive of reason cannot be accounted for simply by reference to a series of crudely mistaken interpretations that Kant’s successors merely foisted onto his own “clearly” objective doctrines. Even the more extreme views of those who thought that reason could save itself only by doing away, as much as possible, with Kant’s specific deductions and specific versions of idealism and morality, were obviously inspired by extremely ambitious programmatic statements

---

<sup>5</sup>In a review, I contend that for an orthodox Kantian the status of reason itself was never put seriously into doubt in this period, and that the doubts about Critical rationalism that arose then were largely a function of an overly ambitious conception of what mere reason can accomplish (Ameriks 1989b). This is consistent with conceding the historical point that many leading figures of the era did appear to think that reason was suddenly in special danger and required radical vindication – for example, in a Hegelian way (cf. the discussion of Beiser’s more recent work in Ameriks 2006, Ch. 11).

made by Kant himself, and by a desire to overcome numerous seemingly inappropriate dualisms remaining in his system despite its strong claims about reason's absolute systematic unity (see Franks 2005). This point is especially relevant to the fact that, in addition to all the specific issues concerning autonomy that came to a head in the Critical era within the fields of epistemology, metaphysics, and ethics, there was the methodological issue, which comes into its sharpest focus in Reinhold's "Foundation" essay, of the general autonomy of philosophy and reason itself – an issue that involves the complex relation of reason within philosophy as such to its presence in "common" and "public" levels of life in the age of Enlightenment.

### 8.3 Combining Reason and History

The Janus-faced character of this situation is nicely captured by the title of Dieter Henrich's massive Reinhold-influenced retrospective on the era, *Der Grund im Bewusstsein*. To approach the age in terms of the notion of a "ground in consciousness," is at once to suggest two contrasting views: that philosophy, like perhaps all knowledge and existence itself, is epistemically grounded by consciousness; or that there may be a distinct ontological "ground" that is essentially related to consciousness but is even more basic than it. Henrich tends to conceive of this more basic "ground" in terms that come mostly from Hölderlin and Hegel and that are meant as a challenge to the supposedly more subjective Critical perspective of Kant. In a significant twist on this approach, other Henrich-influenced interpreters, such as Manfred Frank, have tended to stress that the notion of a ground that is in some sense more basic than consciousness is found already in the Kantian ideas of figures such as Franz Paul von Herbert – to whom Reinhold dedicated his "Foundation" – and members of the early Romantic circle in Jena, such as Novalis (see Frank 1997, 2007; Larmore 2000). This ambiguity is especially pronounced in Reinhold's thought, because it was precisely Reinhold who insisted, by 1790, both on moving systematically beyond the language of the *Critique* by stressing the notion of consciousness as such, as the fundamental "fact" (*Faktum*, or *Tatsache des Bewußtseins*) and principle (*Satz des Bewußtseins*) for all philosophy, and also on locating, as the opening quotation indicates, his account of consciousness within a story of reason that emphasizes the dependence of our thought on something broader – in his view, a sequence of prior historical developments whose "misunderstandings" need to be constantly worked through in order for philosophy to be well-founded and genuinely progressive. In other words, "Reinhold was thus both the catalyst of the 'Cartesian,' non-historical strands of post-Kantianism, which repeatedly led to a dead end, and the initiator of the non-Cartesian, historical strands of post-Kantianism, which provided a fruitful new paradigm for philosophical writing."<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>This is a reiteration of a parenthetical remark in Ameriks (2006), 23.

## 8.4 Locating Kantian Reason in History

This ambiguity about the self-sufficiency of consciousness, reason, and philosophy is to some degree already inherent in Kant's own notion of a "critique of reason": The fact that the critique is meant to be carried out *by* reason is of course an indication of its autonomy, and yet the fact that there needs to be such a critique, where the *object* is reason itself, at least in some of its basic tendencies, is an indication that reason is subject to fundamental limits of some kind. An awareness of this ambiguity becomes especially pronounced in the Critical writings of the late 1780s, which stress peculiar hybrid notions such as the "fact of reason" and the "need of reason." The whole point of speaking of a "fact" or "need" as essential in our concern with reason is to concede that there is something beyond reason itself, in its purest form, that our use of reason must respect.

Kant himself characterizes this "beyond" primarily in terms of his doctrine of the "primacy of the practical," which signifies that our fundamental project or "interest" is a "constraining" (since we are sensible beings and not beings with reason alone) moral one, so that the truth of reason comes to us above all in the form of a demand given as "necessitating" and overriding. It is thus a "need" that we have to obey in an unconditional way, unlike all the conditional needs that arise in our merely scientific or empirical practical life. In addition, our mode of access in claiming the existence of this moral demand turns out to be a "fact" in the sense that neither it nor its crucial presupposition, the doctrine of absolute freedom, can be deduced by theoretical reason alone, or presented by any kind of argument that can be expected to refute a resolute moral skeptic (see Ameriks 2003a, Ch. 6).<sup>7</sup> And yet, precisely because it is a fact of "reason," this "fact" status is not meant to indicate any dependence on the contingencies of individual persons, societies, degrees of intellect or sensibility – even though, in the first instance, our access to the fact is characterized as essentially a matter of "feeling," a unique sense of pure "respect" that has to be carefully disentangled from several kinds of seemingly similar experiences. This implies that the moral law, which defines reason's dominant "need" and "fact," is not only atemporal in its basic content but also, so it would seem, in principle above all the incidental variations of context and history in its accessibility. Even if it not a matter of theoretical cognition, it should, like the most fundamental truths of theory, presumably provide a "compass" that is available for any normal mature person at any time or place – and all this might seem to make unnecessary the kind of "working through" of the past that Reinhold suggests is fundamental to philosophy. But that some kind of historical work is nonetheless needed here appears obvious from the fact that, for all its claim to be a reflection

---

<sup>7</sup>It is important to keep in mind that for Kant even the moral law's relevance to us presupposes some results from theoretical philosophy, insofar as the doctrine of transcendental idealism is needed to escape the metaphysical objections of those who say that (given the universal natural laws that govern phenomena) the moral law must be a mere chimera because we do not really have the freedom to fulfill it.

of what is found already in universal “healthy understanding” (common sense), Kant’s conception of respect, pure reason, and autonomy was received in its own time as a kind of disturbingly radical innovation.<sup>8</sup> The special need for historical work, especially to explain the sources and influences of long-standing “misunderstandings,” finally became uniquely and irreversibly clear to Reinhold when he saw that, even after the systematic conception of the pure reason was made explicit in Kant’s own *Critiques* as well as in Reinhold’s dramatic exposition of it in his widely read *Letters on the Kantian Philosophy*, the obvious “fact on the ground” was that Kant’s notion of autonomy remained universally disputed rather than accepted.

## 8.5 Locating Reinhold’s Text in History

It was precisely these considerations that led Reinhold to formulate even his “Foundation” essay as a treatise that aims to be historical as well as systematic. This feature is, to be sure, not as prominent here as in Reinhold’s path-breaking Kantian *Letters*, but its presence in the essay is undeniable and all the more surprising in this context. This essay is famous for its foundational insistence on a supposedly evident and absolutely self-determining principle of representation to ground all philosophy. This very fact makes it all the more significant that, even in the context of presenting such a highly abstract and ahistorical principle, Reinhold still considered it essential to review the historical pathway that led to such a principle. Reinhold’s concern here went back to his constant interest in finding a principle that could found not only an abstract “science of philosophy” but also, indirectly, the crucial concrete doctrines of pure practical reason that he felt were absolutely required for the imminent realization of autonomy by modern society and an enlightened public. Reinhold’s preface to the essay already makes clear his guiding belief that it was not only the crisis of academic philosophy but also the critical sociopolitical situation of the age that demanded a historically well-grounded revision of Kantian rationalism. In the journalistic Enlightenment style that is typical of Reinhold’s writing throughout his entire career, his argument in the preface draws special attention to the intense contemporary debates on the slave trade. He was thereby indirectly referring to the extensive Caribbean slave revolts that stunned the populace of even the British empire then and led (it has been argued) to one of the most remarkable reformations in social policy ever effected by pressure coming largely from below – albeit guided by the influential oratory of representatives of leaders of the wealthy intelligentsia such as William Wilberforce, the kind of person Reinhold no doubt had in mind when he called for *Selbstdenker*, that is, independent minds (Reinhold 1791a).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>On Kant’s discussion of the need for enlightenment, see Ameriks (2009a); cf. Pippin (2007), 535.

<sup>9</sup>See Hochschild (2007) for an informative review of a recent film on this event, *Amazing Grace*, which explains how, in addition to Wilberforce, widespread popular movements and boycotts were, apparently for a first time, crucial to the significant change in policy on the slave trade.

Others might contend, of course, that philosophical work and social progress proceed quite independently of one another, and that even if there is a strong correlation between enlightened philosophical “science,” in a broad systematic sense, and enlightened societies, in a broad historical sense, there still may be no tight necessary connection here. But in this case Reinhold explicitly insisted on a necessary, even if not symmetric, relationship. He could allow the possibility that persons and societies might develop rationally while still failing to reach their potential in concrete life – but he could not allow the possibility that an enlightened social life in general, and thus rational progress in its most basic sense, could come about without a rational development of first principles, and an expression of these principles and their implications by the enlightened spokesmen of the age:

So lange nun die Selbstdenker über die letzten Gründe unsere Pflichten Rechte in diesem und unserer Erwartung im zukünftigen Leben unter sich uneinig seyn werden ... so lange wird der menschliche Geist, der sich selbst und nach seinen eigenen Gesetzen nur insoferne regieren kann, als er über diese Gesetze *mit sich selbst einig ist*, die Leitung des Ganges seiner Kultur zufälligen Eräugnissen überlassen, und unter der Vormundschaft der Naturnotwendigkeit ... *unmündig* bleiben müssen. (vi–vii)<sup>10</sup>

This statement should be read as Reinhold’s simultaneously historical and systematic (foundationalist) supplement to Kant’s famous essay on “What is Enlightenment?” (cf. Reinhold 1784c). For Reinhold, the fateful state of “immaturity” must remain with us as long as there is not a “unity” within our thinking as such, a unity that can transparently ground for the public of that time the law and the postulates of practical reason that Kant had asserted but inadequately grounded himself. At the time of the “Foundation” essay, Reinhold happened to believe that only his principle of consciousness could provide the ultimately proper grounding here – and, of course, that principle immediately became highly disputed. The key point in the present context, however, is that whatever one happens to think about that particular controversial principle, Reinhold held that the principle has not only a critical historical *purpose* in providing the sole means for the possibility of a truly enlightened society, but it also itself requires a historical *foundation* in its mode of exposition. That is, the principle must be presented in a way that makes clear how it alone can resolve the crises of modern philosophy that have led in the past to the endless seemingly unprogressive disputes about philosophy as a true science and about reason as a guide to life in general. This means that it must reconstruct a picture of what these crises have been, so that it can be universally convincing in its argument for why a solution can finally appear imminent.

The “Foundation” essay therefore does not insist blindly on one idea but runs through a variety of alternative approaches. Reinhold speaks critically of naïve

---

<sup>10</sup> As long as independent minds are not in agreement with themselves about the ultimate grounds of our legal duties in this life and our expectations in the next ... the course of human culture will be subject to direction by contingent events and the guardianship of natural necessity, and humanity must remain in a state of *immaturity* ... for it can govern itself and do so by its own laws only insofar as *it is in agreement with itself* about these laws.

versions of commonsense philosophy, of hasty appeals to ancient senses of virtue and nobility, of indecisive modern battles over the status of metaphysics, and, most recently, of heated disputes over whether or not one should call oneself a “Kantian” (Reinhold 1791a). The key feature of the new foundation that he is proposing is that, unlike all these approaches, he believes it picks up on the one notion that is generally accepted throughout all strands of modern philosophy. As long as one agrees, as he takes it that his audience surely does, that with modern philosophy both crude naturalism and supernaturalism have been irrevocably surpassed, then it is supposedly obvious that all that remains, in our broadly Cartesian era, is to clarify the *Faktum* of representation, and its principle, which seems to underlie the whole shift into Critical modernity.

For our purposes, it can be conceded that when Reinhold invokes his *Faktum* and identifies philosophy with “the” problem of knowledge, and then identifies the latter in turn with the solution to the question of the “origin” of representations (Reinhold 1791a),<sup>11</sup> his attempt to find a lowest common denominator for *his* period succeeds at most only in an unfortunate *descriptive* sense. From a broader perspective, one can rue the fact that, instead of directly getting beyond all the blind alleys of his era, Reinhold was here still buying into the rhetoric of the “new way of ideas,” recently reinvigorated on the continent by Jacobi’s discussion of Hume and of Kantian idealism as merely a form of confused phenomenalism (see Jacobi 1994). As long as something other than judgment and reason, the key public and non-psychological terms that Kant (and, later, Hegel) emphasized, remained displaced in this way by a “(pseudo-) Cartesian” focus on the mere notion of events of private representation as such, and by the supposition that somehow one must work oneself out from an entirely subjective perspective, Reinhold was able at most to explain how his philosophy could engage the modern tradition *before* Kant. Although he could set up an understandable historical connection with that tradition, the cost of his procedure was that he still remained caught within its classical “Cartesian” framework rather than directly showing a way beyond it. No wonder that his theory of the faculty of representation remained no more than an “attempt,” one that understandably received widespread attention at first, but then was easily criticized for never clearly explaining whether it was ever truly dealing with objects, and hence knowledge, rather than mere representation.

All the same, Reinhold’s account has an unforgettable elegance, for it gives a popular story, indeed the still dominant story perhaps, of how Kant might be read as picking up crucial themes found in Locke, Leibniz, and Hume, and then also – even when managing to go beyond them all – as still falling short in a way that supposedly requires precisely the help of Reinhold’s theory of representation. As the story goes, Locke supplied a reminder only of the wholly contingent “matter” of experience, and Leibniz only of its analytic form (Reinhold 1791a), while Hume, supposedly, provided only the reminder that there was still the need

---

<sup>11</sup> Ever since Thomas Reid’s influence, a similar account of the period has been standard in English literature on the subject (see Reid 1764; cf. Ameriks 2006, Ch. 5).



(if philosophy was ever to succeed in its traditional aspirations) for a proper account of existential necessities. Kant incorporated and transcended all these predecessors by deducing the specific “metaphysical” laws of nature that express the necessary forms of our sensible experience (112–21). At that point, however, rather than solving “the” problem of philosophy as such, he *supposedly* missed the need to give an account of representation in general, be it sensible or supersensible, and to prove, rather than simply assume, that there is experience and necessity, as if these are the very same thing (121).

It can be argued that Reinhold and others in his wake went much too quickly and too far in asserting that Kant “simply assumed” necessity in this way – rather than *arguing* for specific rules as a condition of our kind of judgmental experience. One can also counter that Kant was not being simply careless in assuming “possible experience” instead of trying to derive it from some more ultimate basis, which then could supposedly also provide a foundation for all philosophy, sensory and supersensory, theoretical and practical. The crucial point in the present context, however, is not the systematic correctness or exegetical accuracy of Reinhold’s story (for these are questionable) but rather the long-term persuasiveness of its form: If one can show in detail that one’s philosophy is exactly one crucial step better than the main previous synthesis, which itself can be shown to have incorporated all of the best of the past, then one has done the best that philosophy can offer.

One can appreciate the irreversible methodological value of Reinhold’s historical approach even while granting that it still suffers from serious systematic (as well as exegetical) problems. It can be argued, for example, that he was fishing all along in a stocked pond, one where all past philosophies looked like they needed a “Cartesian” solution not because some version of the so-called Cartesian tradition is truly the only serious option available, but simply because, before Kant, this option was what in fact mesmerized a whole sequence of extraordinarily gifted – but possibly very much off-on-the-wrong-track – philosophers. And yet, if one reads the history of philosophy in Reinhold’s way, as basically the history of a poorly developed “Cartesian” obsession, then, as with all such obsessions, one can easily understand the force of the Reinholdian conviction that a “talking cure,” a working through of the whole narrative of our past trauma, is necessary after all (although then one has to be careful not to fall prey oneself to the narrow horizon of the sickness). The powerful attraction of this conviction should be clear enough from the fact that so many later important philosophers, such as Dewey, Wittgenstein, Rorty, and Cavell, have profitably continued to confront this tradition by starting from a very similar reading of modern philosophy, even if they did not always go into very much historical detail, and even if they (unlike Reinhold) were primarily interested in coming up with a wholly non-Cartesian alternative. In their content, writings by these more recent philosophers obviously look very much unlike the “Foundation” essay, and yet they do share Reinhold’s broadly retrospective style. This style has now also taken a central place in broad areas of contemporary systematic philosophy, such as ethics (where the history of ethics has grown significantly at the cost of ahistorical metaethics) and (post-Kuhnian) philosophy of science – areas that go far beyond Reinhold’s specific

concerns in the essay. Hence, whatever qualms one may have about the unavoidable foundationalist kernel of the “Foundation” essay, the easily overlooked historical shell that Reinhold packages it in (just like most his other works) lives on. In sum, sometimes the shell is more worth saving than the kernel.

## 8.6 Was Reinhold too Historical?

To test the enduring value of Reinhold’s original historical turn, I turn to commenting on how it can be evaluated and defended in the light of a series of important questions raised by Daniel Breazeale in his latest contribution on the topic. In investigating “topics for further inquiry” concerning Reinhold’s “history of reason,” Breazeale raises four major issues (Breazeale, in this volume; I have altered the order of Breazeale’s four topics):

1. Did Reinhold focus too much – to borrow terms from Hegel – on the history of “absolute spirit” in contrast to the “objective” spirit that may underlie it?
2. Did Reinhold at times conflate his own “personal” needs with what he called the needs of the “human spirit”?
3. Did Reinhold rely too much on invoking the notion of “common sense”?
4. Did Reinhold illegitimately project “necessity” onto the pathway of reason that he traced?

With regard to issue (1), it cannot be denied that Reinhold does not engage in a detailed study of social, economic, and political conditions in anything like the manner of a social scientist, or even a typical philosophical social theorist. Nonetheless, it can be argued that Reinhold, like many philosophers of this era, tended to be in fact much *more* influenced by and interested in “objective” and concrete spirit rather than “absolute” or purely intellectual spirit. Although he certainly had an original and keen eye for distinguishing philosophical history as such from closely related issues (Reinhold 1791b), Reinhold’s background was mainly in the area of what we might now call social agitation, and he remained constantly influenced by this background. It is true that he was originally trained to be a scholastic priest, but he started his career even then not by emphasizing academic technicalities but by pleading, quite prolifically and effectively in a journalistic context, for radical social reforms (see Reinhold 1977). His plea in the beginning of the “Foundation” essay concerning the slave trade was thus entirely in keeping with his life-long orientation. Despite his later fame, he paid for his radicalism by a life of exile and a deep involvement in secret societies dedicated explicitly to revolutionizing Europe and reversing the dominance of the traditional upper classes (see G.W. Fuchs 1994). One can argue, therefore, that the main danger for his thought is that – rather than neglecting social history – he tied his whole conception of philosophy all too often and too quickly to the production of programs of the moment that seemed effective primarily for rallying the audiences directly in front of him. One could even

go so far as to argue that, in Reinhold's wake, Fichte and Hegel at times also trimmed their work in pure philosophy all too much by following this example. They offered inspiring models of dialectical thought that had special appeal in the activist contexts of objective spirit, and its institutional structure and history, but proved to be less convincing in relation to nature, logic, and abstract philosophy in general.

## 8.7 Was Reinhold too Subjective?

All this is closely related to the second issue that Breazeale raises: the possibility that Reinhold conflated his own needs with the need of philosophy or reason as such. This is certainly a possibility, given his very pronounced special interest in finding certain principles that could bridge the tensions he was familiar with from his own social situation as an exiled former priest. All the same, one can argue that on the whole it is best to see Reinhold not so much as an individualistic thinker merely projecting his particular concerns onto the world at large, but as someone who was primarily – and in the best sense – a bellwether. He was extraordinarily sensitive to the changing and truly dominant trends of his time, both social and intellectual, and thus extraordinarily capable of expressing exactly what *others* wanted to hear next. This point is related to Reinhold's oft-maligned eclecticism, his frequent shifts of allegiance from one system to another. These moves can be understood not as matters of mere expedience but as signs of a genuine and laudable openness to what seemed to be, and to a large extent was, truly new and worthwhile in the avant-garde world around him. An example of this openness is the fact that, in a typical reconciling gesture, Reinhold used a quotation from Jacobi as a motto for his "Foundation" essay, a remarkable fact given that only a few years earlier he had sharply attacked Jacobi throughout the first version of his *Kantian Letters*. (All the passages regarding Jacobi were changed considerably in the later version of the *Letters*.) Even before Reinhold's many famous "reversals" in the Fichtean and post-Fichtean era, the fact is that his earlier shifts to Herder, and then from Herder to Kant, and then even away from Kant, are all examples of this same open attitude. They have an understandable "objective" logic to them that goes beyond any psychological quirks or ulterior motives and can be admired as preferable to the obstinacy and harshness of many other writers of that age. And yet, precisely because Reinhold's own personal tendency was to accommodate himself repeatedly to the apparently most "up to date" social strands of his own era, his very interest in social autonomy may have worked against the interest of philosophical autonomy. That is, despite all the apparent "purity" of works such as the "Foundation" essay, it can be argued that Reinhold did injustice to the most radically autonomous capacity of philosophy: its ability sometimes to seem to be able to think wholly afresh, to leave behind even the details of Critical philosophy and to leap in pure thought beyond all past ages and determination "from below." Such at least is what "pure Kantians" themselves might still contend, attracted by

the notion of an absolute view “from nowhere,” even if for many other readers the more pragmatic, proto-Hegelian, and reconciliationist side of Reinhold may seem more appealing.

## 8.8 Was Reinhold too Commonsensical?

A partial defense of Reinhold can also be offered with respect to the third issue, his frequent and seemingly naïve appeals to the notion of “common sense.” Although for philosophy in general common sense can seem to be a very inappropriate standard, it is important to understand that Reinhold, like Kant, has a very nuanced position here. The position definitely recognizes that appeal to common sense can never be a substitute, in the sense of something that provides sequences of justification on its own, for the distinctive and highly reflective theory-building level of philosophy. The Critical appeal to common sense also should never be mistaken for the mere reigning ideology of an era, or the attitude of the school of eighteenth-century so-called popular philosophers, whose talk of common sense was a mask for a radical methodological empiricism intent on undermining the notion of systematic philosophy altogether (see Kuehn 1987). The proper use of “common sense” is instead to acknowledge – simply at the most elementary level of philosophical exchange and before we build any grand theories – that we do in fact accept some common touchstones in presuming that we do not live in entirely private spheres in our thought, will, and feeling. Unless there are some such touchstones that philosophers can appeal to even prior to their demonstrations, all their argumentative efforts would be fruitless, for lack of any premises that can be shared. This is the key truth in Jacobi’s reminder that thought cannot live by demonstration alone. Reinhold’s use of it need not encourage Jacobi’s or Mendelssohn’s extra step to either “faith” or specifically rationalist metaphysical presumptions as the initial guide to our most basic and truly common “orientation.” Despite the “Cartesian” moment of the special stress on the principle of consciousness during one striking period in Reinhold’s thought, the general tendency of his work, before and after, is to be open, without regret, to the broadly realistic presumptions of common sense. It remains true, however, that there is one main area in which, from a contemporary or empiricist perspective, Reinhold can be seriously faulted for just going along with controversial presumptions about what common sense must say, namely his position with respect to claims about our absolute individual freedom. Here Reinhold’s thought reflects one-sided presumptions also found in Rousseau, Kant, Fichte and other diehard libertarians. These philosophers held a substantive and methodological view directly contrary to the alternative Humean position, for they insisted both that the libertarian position is true and also that this is what people in general do and must assume. This is to forget that although “sound” human understanding in general may be inescapable in some theoretical contexts, its basic perspective cannot be identified with what is just one controversial view, among others, concerning the specific issue of the ultimate springs of human action.

## 8.9 Was Reinhold too Teleological?

The fourth and final issue on Breazeale's list concerns the worry that Reinhold's own view of the history of philosophy projected an improper necessity onto it. Breazeale's main concern is the *post hoc ergo propter hoc* fallacy, the worry that even if it might seem to us that the past "had" to go through the stages that it actually did traverse in order to reach us, there still can be alternative ways that things might have gone. This is a serious charge, and to approach it fairly one needs at first to try to be as sympathetic as one can to what might have been Reinhold's understandable implicit premises. Here the key point is the matter of granting that there really has been something like some progress in philosophy at all. This is a highly controversial claim even for Reinhold, because sometimes, like Kant, he implies that, prior to the very most recent steps of his time (such as the "Foundation" project), philosophy itself has been nothing like a "science" but merely a "random groping, and what is worst of all, a groping among mere concepts" (Kant 1787, Bxv). Even to this day, it is not easy to counter the widespread attitude that philosophy (at least insofar as it is not entirely parasitic on the advances of "exact" science) has nothing to do with progress as such, even if, like art, it can perhaps claim some achievements of "lasting" value. Nonetheless, as a typical Enlightenment thinker, Reinhold was absolutely convinced that history in general exhibits some clear instances of human progress that go beyond even the remarkable scientific revolution of his own time. Here again the intricate relations of "objective" and "absolute" spirit are important. In devoting large sections of his work to matters such as the "stages" of the history of religion and of morality, Reinhold believed it is possible to show that not only have our practices and "concrete" attitudes changed but also that there is a clear, even if not always linear and explicit, "logic" to those changes. He is hardly the only one who understandably assumed, for example, that it is clear, in retrospect, that we have developed through extremes of overly sensual (ancient, this-worldly) and overly intellectual (medieval, otherworldly) attitudes, so that in modern times we can finally do justice to both "heart and head" – what Hegel would call the "spiritual daylight of the present," after the [ages of] the "sensuous immediate" and the "remote supersensuous" (Hegel 1807).<sup>12</sup> To believe in any sort of progress like this is already to take a significant stand, a stand far beyond the many thinkers who either just looked nostalgically back to the past, to the stereotypes of either "Athens or Rome," or who, precisely because of their disconcerting experience of modern history and its conflicting genealogies, have been driven to historicism and relativism in general (at least outside the exact sciences).

There is no simple way to settle this issue, but suppose that Reinhold is given his most fundamental supposition here, and it is allowed that there has been something

---

<sup>12</sup>From the section "Self-Consciousness," the last sentence before the subsection "Master and Slave." Very similar images are used in *Letters*.

like “reason in history,” some kind of recoverable philosophical advance in the pattern of past thought. It then follows that there trivially had to be some kind of “stages” that involved moving to whatever relatively advanced point we are at now, a point that has some kind of superior normative necessity. Of course, to say this much is, as Breazeale realizes, not at all to show that (and how) the specific stages that Reinhold identifies are truly the only and very best way to understand this “advance.” But what is most significant here, I believe, is the fact that this whole project still opens up a very appropriate possible project for philosophy. This is precisely the project that I take to be the key feature of the historical turn, namely the methodological insistence on presenting one’s current philosophy as, in detail, precisely the “most rational,” and simply in that sense necessary, outcome of significant earlier stages. No doubt, each notable philosopher who comes along in this tradition will have different progressive narratives to tell, and in fact all of them have told at least slightly different stories even within their own works. Yet, at each point, their understandable aim has been to make things look as “rationally necessary” as possible – because, if one could imagine a better, more rational story, one would of course immediately substitute that as needed. Writing with this kind of “autonomous teleological” rational necessity in mind need not at all involve claiming that there is some kind of deeper metaphysical or providential force making this pathway come about. All that need be claimed is that this is the best way we can make sense of ourselves to the degree that we think that we can show that real “connected” progress has taken place, as opposed to mere stagnation, chaos, or change through wholly unrelated accidents. To this extent, it is hard not to applaud the general idea of Reinhold’s historical turn and all the influence it has had, for it points the way to what has obviously been a fruitful and, to many, a convincing and unique way of doing philosophy in the aftermath of the failure of other models. Even if we often tend to emphasize the contrasts that can be found in such histories – the differences, say, between Hegelian or Marxist or positivist or recent liberal narratives – it is still possible that many of these narratives can have “much truth” within them at the same time, once one distinguishes all the complex strands involved and realizes that, for signs of progress, we do not need one absolutely all inclusive story, any more than the exact sciences do.

Even if all this is granted to Reinhold and his successors, however, one can still agree with Breazeale that it is important to be very wary of the idealist tendency to proclaim that there is necessity in history. The main danger here, I believe, comes not so much from its accounts of the past, for these (as long as one has not become a blind party-follower) are easy enough to correct or appreciate by working through particular details. And even if one does this from the undercutting perspective of figures such as Nietzsche, Heidegger, Foucault, and MacIntyre, who all offer radical alternatives to the mainline Enlightenment story of reason in history, there can remain a peculiar kind of internally necessary teleology in our history – or at least in large chunks of it. After all, even all these modern thinkers of “suspicion” offer what are overarching and still somewhat linear and retrospectively “logical” stories of the patterns of our past, even if these patterns are mostly a matter of regress than progress. Such broadly teleological accounts – for example, Nietzsche’s story of the stages by which “truth” became fable, or Heidegger’s incorporation of this story

in his even longer multi-stage account – are at the very least worth trying out, rather than simply assuming that our philosophical heritage lacks even the “sense” of a madhouse whose archeology can be traced.

The main problems with teleological accounts seem to arise when they claim a clear necessary *end* to development, whether an end that is thought to be basically achieved now – as in Hegel – or glimpsed as just over the mountain – as in Marx – or put off for pure practical reason as a very distant but still allegedly demonstrated stage – as in Kant and Reinhold. And even if one puts aside the issue of a commitment to a demonstrated “final” end, one can ask whether, no matter how well any particular model might work for making sense of the philosophical past, it must still be trusted, by itself, as any guide to future thought. It might be that philosophy is most like true science precisely insofar as it can be open to the radical thought that the most significant progress might still come, as with Newton or Einstein, from directions that are unsuspected in the best thought of whole past eras of genuine progress. Or, it also might eventually turn out to appear, less dramatically, as if all the numerous supposedly entirely new and worthwhile theories that have emerged did in fact have antecedents that, upon analysis, go back, as Mill thought, to something as simple as just filling in “pearls on a string.” But, even in that case, we need not presume, as Reinhold and his successors still did, that our intellectual past and present is a substantive guide to any *necessities* in the future. Anticipations of this open and less presumptuous attitude can be found in the German Romantics as well as in more prosaic thinkers such as William Whewell, who combined a deep appreciation for both history and Kant’s notion of ideas of reason, but stressed that these ideas could be fruits of individual genius, and not necessarily parts of a dialectical pattern, even in Kant’s relatively modest sense. (It is revealing that, despite his influential work invoking the notion of genius, Kant himself rejected the notion of genius in science or philosophy [see Kivy 2001; cf. Ameriks 2009b].)

## 8.10 The Legacy of Reinhold’s Style

I conclude with some brief observations on Reinhold’s specific relation to Hegel and Kant on history. Although, as Breazeale also stresses, we now inevitably associate the history of reason theme with Hegel, it is often forgotten how much this theme has roots in Reinhold. Reinhold’s influence on Hegel was long obscured, because it is understandable that Hegel had numerous motives for wanting to keep from explicitly invoking, let alone praising, figures who, by the time Hegel himself had become a teacher, seemed already to belong to the unfashionable past. Nonetheless, the structure of Hegel’s thought, especially with regard to history and the conception of how to approach Kant, as well as his very terminology – for example the treatment of need (*Bedürfnis*) and thing in itself – betrays this Reinholdian influence, time and time again.

The relation between Reinhold and Kant is more complicated. Kant’s thought remains fundamentally unlike what is crucial to what I call the “historical turn”

because, although he certainly had views about a necessary course of history, he did not proceed as a systematic philosopher by embedding his arguments in detailed narratives about previous philosophical positions. The special sensitivity in Reinhold for the historical turn becomes clear from the way that he was heavily influenced by Herder, that is, prior to and independently of an appreciation of Kant. The important point here is that Reinhold at that time was already the kind of thinker who could be receptive to themes in Herder. Yet he was also capable of not being too closely tied to Herder, or any relapse into anti-rationalism, and so he was able to move on quickly toward Kant and even later rationalist figures such as Bardili. As Reinhold's earliest writings show – and these are of fundamental importance in revealing his general style and orientation – he had a rationalist backbone that could never be twisted by historicist suggestions in writers inspired by Herder. And yet, unlike Kant, who began largely as a natural scientist, or theorist of nature, and was basically at home in his fairly homogeneous academic environment, Reinhold from the beginning felt a need to address the dramatically shifting society around him. Living in the Roman culture of Vienna, with Catholics and even Jesuits as his immediate family, and yet simultaneously immersed in the most advanced reformist and Masonic levels of Austrian society, it was natural that Reinhold would take a long historical view and, given his talents, ask himself how to make sense of, and appeal to, all the very different attitudes around him, present at once like layers of sediment in a complex geological exhibition. The result was a mode of writing that, time after time, constantly tried to locate the most extreme tendencies around, along with their historical background, and then aimed at presenting a philosophical alternative that would bring out what was best in these tendencies. In this way, Reinhold felt he had the best chance to appeal to all his readers, for his approach explained exactly where they were coming from and why they needed to converge on an enlightened Reinholdian solution.

Reinhold's "Foundation" essay is simply one more instance of this style, where the audience happens to be primarily the academic appreciators of the classical sequence of modern philosophy through Descartes, Locke, Leibniz, Hume and Kant – and so it is no wonder that this audience has always had a special interest in that essay. Taking a longer view, however, we can now see that it is not so much the familiar, immediately challenged, and quite questionable foundationalist content of that essay, but rather the broadly historical style and aim of its surrounding explanation that has had the most lasting impact, and properly so.

## References

- Ameriks, Karl. 1989a. "Reinhold and the Short Argument to Idealism." In *Proceedings of the Sixth International Kant Congress 1985*, edited by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm. Vol. 2, part 2, 441–53. Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology and the University Press of America.
- . 1989b. Review of Frederick Beiser, *Kant and the Fate of Reason*. In *The Philosophical Review* 98: 398–401.



- . 2000. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003a. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2004. "Reinhold über Systematik, Popularität und die 'Historische Wende.'" In *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Martin Bondeli and Alessandro Lazzari, 303–33. Basel: Schwabe. Printed in English as "Reinhold on Systematicity, Popularity, and the 'Historical Turn.'" In *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations/Frühromantische und Frühidealistische Konstellationen*, edited by Rolf Ahlers, *The New Athenaeum* 7 (2004): 109–138. Reprinted in *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Karl Ameriks, 185–206. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- . 2005b. Introduction to *Letters on the Kantian Philosophy*, by Karl Leonhard Reinhold, edited by Karl Ameriks, translated by J. Hebbeler, ix–xxv. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2009a. "The Purposive Development of Human Capacities." In *Kant's "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim,"* edited by Amelie Rorty and James Schmidt, 46–67. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009b. "Interpretation After Kant." *Critical Horizons* 10: 31–53.
- Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Breazeale, Daniel E. 1998. "Putting Doubt in its Place: Karl Leonhard Reinhold on the Relationship Between Philosophical Skepticism and Transcendental Idealism." In *The Skeptical Tradition around 1800*, edited by Johann van der Zande and Richard H. Popkin, 119–32. Netherlands: Kluwer.
- Frank, Manfred. 1997. "*Unendliche Annäherung*": *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2007. *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Franks, Paul. 2005. *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fuchs, Gerhard W. 1994. *Karl Leonhard Reinhold—Illuminat und Philosoph: Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*. Frankfurt am Main: Lang.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg and Würzburg.
- Henrich, Dieter. 1992. *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- . 2004. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen–Jena (1790–1794)*. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hochschild, Adam. 2007. "English Abolition: The Movie." *The New York Review of Books* 52, no. 10: 73–75.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 1994. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch*. Breslau: 1787. Translated into English by George di Giovanni as "David Hume on Faith, or Idealism and Realism: A Dialogue (1787)." In *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel "Allwill,"* edited and translated by George di Giovanni, 253–338. Kingston and Montreal: McGill–Queen's Press.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- Kivy, Peter. 2001. *The Possessor and the Possessed: Handel, Mozart, Beethoven and the Idea of Musical Genius*. New Haven: Yale University Press.
- Kuehn, Manfred. 1987. *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800*. Kingston and Montreal: McGill–Queen's University Press.
- Langton, Rae. 2007. "Objective and Unconditioned Value." *The Philosophical Review* 116: 157–85.

- Larmore, Charles. 2000. "Hölderlin and Novalis." In *The Cambridge Companion to German Idealism*, edited by Karl Ameriks, 141–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. 2007. Review of Bernard Williams' *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. *The Journal of Philosophy* 104: 533–39.
- Reid, Thomas. 1764. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. London: A. Millar and Edinburgh: A. Kincaid and J. Bell.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1784c. "Gedanken über Aufklärung." *Der Teutsche Merkur* 3: 3–22; 122–33; 232–45. Reprinted in *Batscha*, 351–396. Translated into English by Kevin Geiman as "Thoughts on Enlightenment (1784)," in *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt, 66–77. Berkeley: University of California Press, 1996.
- 1791a. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: J. M. Mauke. Reprint edited by Wolfgang H. Schrader. Hamburg: Meiner 1978. Partial translation into English as "The Foundation of Philosophical Knowledge (excerpt)" by George di Giovanni in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, edited by George di Giovanni and H. S. Harris, 51–103. 2nd edition. Albany: SUNY Press, 2000.
- 1791b. "Über den Begriff der Geschichte der Philosophie: Eine Akademische Vorlesung." In *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, edited by G. G. Fülleborn, 5–35. Züllichau and Freistadt: Frommann. Reprinted in *Vermischte Schriften* II:207–45.
- 1977. *Karl Leonhard Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784*, edited by Zwi Batscha. Bremen and Wolfenbüttel: Jacobi.
- 2005. *Letters on the Kantian Philosophy*, edited by Karl Ameriks, translated by James Hebbeler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneewind, J. B. 1998. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Part III**  
**Reinhold in Struggle with Religious**  
**and Moral Issues**

# Chapter 9

## K. L. Reinhold und der Glaube der Vernunft

Alessandro Lazzari

Reinhold hat mehrmals die fundamentale Rolle betont, die religiösen Motiven in der Bestimmung seiner frühen philosophischen Laufbahn zukommt. Von sich in dritter Person sprechend, verweist er in der Vorrede zu seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* auf seine Erziehung, welche “ihm Religion nicht nur zur ersten, sondern gewisser massen zur einzigen Angelegenheit seiner früheren Lebensjahre gemacht” hatte (*Versuch*, 52). Diese zentrale Rolle religiöser Motive unterstreicht Reinhold vor allem bezüglich seiner ersten Annäherung und darauffolgenden Anlehnung an den Kritizismus. Aus seinem ersten Brief an Kant vom 12. Oktober 1787 geht hervor, dass sich Reinhold aus der Lektüre von Kants *Kritik der reinen Vernunft* nichts weniger als die Heilung von seinem Unglauben versprochen hatte, und dass dieses Versprechen von der *Kritik* eingelöst wurde.<sup>1</sup> Wie Reinhold auch in der Vorrede zum *Versuch* betont, werden seine bisherigen Zweifel hinsichtlich der “Grundwahrheiten” der Religion und der Moral (*Versuch*, 53–56) “auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entscheidende, sowohl ganz unerwartete Weise beantwortet” (56).

Eine ganz andere Sicht der kantischen Moralthologie geht aus Reinholds Brief an Baggesen vom 22. Juni 1792 hervor, in dem er voller Begeisterung von Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* berichtet. Reinhold spricht zunächst von einer

---

A. Lazzari  
Universität Luzern, Lucerne, Switzerland

<sup>1</sup>“Der von Ihnen entwickelte *moralische Erkenntnißgrund* der Grundwahrheiten der Religion, das einzige Morceau das mir aus dem ganzen in der // Litteraturzeitung gelieferten Auszuge *Ihres* Werkes verständlich war, hat mich zuerst zum Studium der Kritik d[er]. r[einen]. V[ernunft]. eingeladen. Ich ahndete, suchte und fand in derselben das kaum mehr für möglich gehaltene Mittel, der unseeligen Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben überhoben zu // seyn. Beyde Seelenkrankheiten habe ich in einem seltenen Grade durch eigene Erfahrung kennen gelernt, und ich weiß nicht ob ich von der letztern, von der mich die K[ritik]. d[er]. r[einen]. V[ernunft]. geheilt hat, nicht eben so empfindlich gelitten habe, als von der erstern [...] Meine Freude über meine radikale Genesung, und der Wunsch zur Verbreitung des von mir so bewährt gefundenen, und gleichwohl von meinen Zeitgenossen zum Theil noch so sehr verkannten Heilmittels das Meinige beyzutragen, haben die erwähnten *Briefe über die kantische Philosophie* veranlasset” (*Korrespondenz* I [1773–1788], 271ff.).

“gewissen Kälte”, die er an sich selbst gegenüber der kritischen Religion wahrgenommen habe, und über die Verwunderung hinsichtlich des geringen Einflusses der kritischen Religion auf die eigene sittliche Gesinnung. Anschliessend fährt er mit diesen Worten weiter:

Baggesen! dieses Räthsel ist nun aufgelöset, und [...] die Veranlassung dazu gehoben. Ich weiß nun, daß ich nur die Hälfte der religiösen Überzeugung besessen habe, welche *unsere* philosophische Moralthologie gewährt; ich weiß, daß mein Herz Recht hatte, durch diese Hälfte sich nicht ganz befriedigt zu finden; weiß nun, daß *Offenbarung* möglich ist, und inwiefern sie möglich ist, begreife diese Möglichkeit aus der Natur der praktischen Vernunft, und glaube an die Göttlichkeit des Christenthums im eigentlichsten Verstande. Dieses Wunder ist diese Woche durch ein Buch in mir bewirkt worden: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. (*Briefwechsel* I:198)

Es ist augenscheinlich: Wenige Jahre nach seinen ersten begeisterten Äusserungen liefert Reinhold eine veränderte Beurteilung von Kants Moralthologie. Während sie 1789 hinsichtlich der “Grundwahrheiten” der Religion und der Moral den optimalen und definitiven Nachweis leistet, ist die Kantische Moralthologie, auf die sich Reinhold 1792 bezieht, höchstens noch für die Vernunft befriedigend, nicht mehr für das Herz. Sie hat fast keinen Einfluss mehr auf das sittliche Handeln, und, war sie bis 1789 noch alleiniger und hinreichender Inhalt von Reinholds religiöser Überzeugung, macht sie 1792 nur noch die Hälfte derselben aus.

Gegenüber diesen und ähnlichen Äusserungen Reinholds ist freilich Vorsicht geboten. Denn der Gefühlsanteil ist in ihnen gross—sie könnten ganz der Begeisterung aus der Lektüre von Fichtes *Offenbarungsschrift* zuzuschreiben sein. Es könnte aber auch sein, dass Reinhold schon früh mit Kants Moralthologie nicht ganz so zufrieden war, wie es an vielen Stellen den Anschein hat. Denn schon in den *Merkur-Briefen über die Kantische Philosophie* sind Momente enthalten, die über das enge Kantische moralische Verständnis von Religion hinausweisen—ich denke an Reinholds Gegenüberstellung von Jesus Christus, der Religion als Triebfeder für die Moral einsetzt, und dem kritischen Messias, der Moral als den Ausgangspunkt zur “Wiederherstellung des Christentums” nimmt.<sup>2</sup> Wozu—könnte man hier fragen—eine “Wiederherstellung des Christentums,” wenn die Moral bereits Eingang in die Gemüter gefunden hat und der Zweck des Christentums gerade der ist, der Moral Eingang in die menschlichen Gemüter zu verschaffen? (vgl. *Briefe* 3, 7). Muss man hier nicht annehmen, Reinhold habe eine umfassendere “Wiederherstellung des Christentums” im Sinne, als nur die eines streng moralischen Christentums, und dass die Lektüre der *Offenbarungskritik* ihn nun dazu veranlasst habe, diesen Punkt offen auszusprechen?

---

<sup>2</sup> “[S]o wie damals”—heisst es im *dritten* der *Briefe über die Kantische Philosophie*—die Religion als eine der gemeinsten und wirksamsten Triebfedern des menschlichen Herzens, in Bewegung gesetzt werden musste, um einer wenig bekannten, und den herrschenden Gewohnheiten so sehr entgegengesetzten Moral Eingang zu verschaffen: so muß eben diese Moral, die heut zu Tag unter die gewissesten, kultiviertesten und populärsten Kenntnisse gehört, von allen denjenigen zum Grunde gelegt werden, die das Ihrige dazu beitragen wollen, das reine Christenthum in dem von Aberglauben und Unglauben usurpirten “Besitz zu setzen” (*Briefe* 3, 12).

Ich glaube nicht, dass dieser Schluss zwingend ist. Es scheint mir aber überhaupt sinnvoller, die unterschiedliche Beurteilung der Kantischen Moraltheologie durch Reinhold zunächst mit einer anderen Frage zu konfrontieren, der nämlich, ob in den Texten nachweisbare theoretische Veränderungen für sie verantwortlich sind. Denn wenn das der Fall ist, dann haben wir auch starke Gründe anzunehmen, Reinhold habe seine Beurteilung ernst gemeint und die Veränderung derselben sei wirklich und nicht nur scheinbar. Ich möchte deshalb im folgenden zunächst nach theoretischen Gründen dieser veränderten Einstellung fragen. Gibt es theoretische, philosophische Gründe, die Reinhold 1792 dazu veranlasst haben könnten, Kants Vernunftreligion gerade hinsichtlich ihres religiösen Aspekts als unzureichend und unbefriedigend zu beurteilen und seine frühere Einschätzung nachträglich zu revidieren? Erst nach Beantwortung dieser Frage werde ich mich der Rolle zuwenden, die Fichtes *Offenbarungsschrift* in dieser Sache spielt.

Ich werde in drei Schritten vorgehen. In einem *ersten Schritt* werde ich mich der Hypothese zuwenden, wonach Reinholds veränderte Einstellung gegenüber Kant auf theoretische Veränderungen zurückzuführen sein könnte, die zwischen der Moraltheologie der *Kritik der reinen Vernunft* und der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* geschehen sind. Zu diesem Zweck werde ich diese theoretischen Momente kurz miteinander vergleichen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass es zwar Veränderungen gibt zwischen den moraltheologischen Abschnitten der ersten und der zweiten *Kritik*, diese aber nicht verantwortlich sein können für Reinholds veränderte Beurteilung dieses Theorems. In einem *zweiten Schritt* werde ich dahin argumentieren, dass Reinholds unterschiedliche Beurteilung dieses Theorems auf Veränderungen zurückzuführen sein könnte, die seine theoretische und praktische Philosophie zwischen 1789 und 1792 auszeichnen. Dabei handelt es sich um Veränderungen, die sich einerseits aus Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens (1789), andererseits aus der neuen Konzeption von Freiheit und praktischer Vernunft des zweiten Bands der *Briefe über die Kantische Philosophie* (1792) für den Gottesbegriff ergeben. In einem *dritten Schritt* möchte ich schliesslich etwas über die Bedeutung sagen, die Reinholds Verweis auf Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* in diesem Zusammenhang zukommt. Ich werde dahin argumentieren, dass Reinholds Begeisterung für diese Schrift nicht einfach—wie von Reinhold selbst nahegelegt wird—dadurch erklärt werden kann, dass sie die Lösung für Reinholds Schwierigkeiten liefert, sondern so erklärt werden muss, dass sie Anlass ist für Reinhold, in der eigenen philosophischen Position eine Lösung dieser Schwierigkeiten zu entdecken.

## 9.1 Kants Moraltheologie zwischen der ersten und zweiten *Kritik*

Ich wende mich also zunächst der Hypothese zu, wonach Reinholds Neubeurteilung von Kants Moraltheologie auf eine Veränderung der letzteren zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* zurückzuführen sei, und möchte zunächst Kants entsprechende Stellen aus der ersten *Kritik* näher betrachten.

Kant bespricht den moralischen Beweis der Existenz Gottes an zwei Stellen der *Kritik der reinen Vernunft*: einmal im 7. Abschnitt des Kapitels “Das Ideal der reinen Vernunft” in der Transzendentalen Dialektik, (Kant, A633–34/B661–62) dann im 2. Abschnitt des Kapitels “Des Kanons der reinen Vernunft” (A804ff./B832ff.).

Die *erste* der genannten Stellen liefert zunächst eine Beschreibung der Struktur des Arguments, das im Wesentlichen folgenden Verlauf haben soll: Wenn es schlechthin notwendige praktische Gesetze gibt, die irgendein Dasein als Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft notwendig voraussetzen, dann muss dieses Dasein praktisch postuliert werden. Da aber die moralischen Gesetze notwendige praktische Gesetze sind, die ein Dasein als Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft notwendig voraussetzen, muss dieses Dasein praktisch postuliert werden.

Die *zweite* der genannten Stellen liefert unter dem Titel “Von dem Ideal des höchsten Guts” ein doppeltes Argument. Davon ist das *erste* die eigentliche Durchführung des angekündigten Arguments aus der verbindenden Kraft des Moralgesetzes. Da—so der Verlauf des Arguments (A811–12/B839–40)—die moralischen Gesetze verbindende Kraft haben, letztere aber voraussetzt, dass “a priori angemessene Folgen,” “Verheißungen und Drohungen” mit ihrer Regel verknüpft werden, muss eine Instanz angenommen werden, in der diese Verknüpfung geleistet wird. Dies kann aber nur “in der intelligibelen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer” geschehen (A811/B839), deren Dasein somit notwendig angenommen werden muss.<sup>3</sup>

Eine von der Ankündigung abweichende Fassung des moralischen Gottesbeweises findet sich nur wenige Seiten zuvor, im Zusammenhang der Erörterung der Frage “Was darf ich hoffen?” (A809–810/B837–38). Ausgangspunkt des Arguments ist nicht mehr die verbindende Kraft des Moralgesetzes, sondern die notwendige Übereinstimmung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit. Weil—so das Argument—die moralischen Prinzipien in *praktischer* Hinsicht notwendig sind, zugleich aber in *theoretischer* Hinsicht notwendig eine Übereinstimmung zwischen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit angenommen werden muss, müssen auch die Bedingungen einer solchen Verknüpfung als erfüllt gedacht werden. Erfüllt sind diese Bedingungen aber nur dann, “wenn eine *höchste Vernunft*, die nach “moralischen” Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird,” (A810/B838) so dass das Dasein einer solchen höchsten Vernunft notwendig angenommen werden muss.

Vergleicht man die moralischen Gottesbeweise der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem im Postulaten-Abschnitt<sup>4</sup> der *Kritik der praktischen Vernunft* enthaltenen, dann ist eine Veränderung festzustellen. Während in der ersten *Kritik* zwei unterschiedliche Argumente zu diesem Beweis vorgebracht werden—das Argument aus

<sup>3</sup>Eine Seite später findet sich eine zweite Variante dieses Arguments, auf die ich hier nicht eingehe. Sie unterscheidet sich von der ersten Fassung nur darin, dass die verbindende Kraft des Moralgesetzes als Fähigkeit verstanden wird, “Triebfeder [ ] des Vorsatzes und der Ausübung” (A813/B841) zu sein.

<sup>4</sup>“Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft” (Kant [1788a] AK V:124–32).

der Verbindlichkeit des Moralgesetzes und das aus der notwendigen Übereinstimmung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit—, findet sich in der zweiten *Kritik* nur eine stärker ausgearbeitete Fassung dieses letzteren, das nunmehr von der Pflicht zur Verwirklichung des höchsten Guts ausgeht. Das Argument aus der Verbindlichkeit des Moralgesetzes kommt in Kants zweiter *Kritik* nicht nur nicht vor, es ist dort auch Gegenstand einer selbstkritischen Bemerkung.<sup>5</sup>

Kann nun diese Veränderung in Kants Moralthologie zwischen 1781 und 1787 als Grund für Reinholds unterschiedliche Beurteilung derselben angesehen werden? Ich glaube, diese Frage muss aus zwei Gründen negativ beantwortet werden.

Erstens ist die Veränderung in Kants Position nicht hinreichend, um auf seiten Reinholds eine Umkehrung seiner Beurteilung zu rechtfertigen. Der moralische Gottesbeweis der zweiten *Kritik* ist bereits in der ersten *Kritik* enthalten. Die Unterschiede zwischen beiden sind nur gering; im Wesentlichen handelt es sich um denselben Beweis, der in der *Kritik der praktischen Vernunft* nur detaillierter durchgeführt ist. Es gibt in Reinholds Schriften vor 1788 keinen Hinweis darauf, dass er zwischen dem Kantischen Argument aus der Verbindlichkeit des Moralgesetzes und dem aus der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit unterschieden und ersteres dem letzteren vorgezogen habe, Hinweis, der einen Gesinnungswandel Reinholds nach Lektüre der zweiten *Kritik* nahe legen könnte. Wie Kant selbst<sup>6</sup> sieht auch Reinhold in den oben angeführten Textstellen aus der ersten *Kritik* nicht verschiedene Argumente, sondern verschiedene Formulierungsversuche ein und desselben Arguments, so dass das Unterbleiben *eines* dieser Formulierungsversuche und dessen Zurückweisung durch Kant in der zweiten *Kritik* Reinhold keineswegs zu einer neuen Beurteilung der kantischen Moralthologie veranlasst haben muss.

Der zweite Grund, weshalb die dargestellte Veränderung in Kants Moralthologie keinen triftigen Grund für Reinholds Neuurteilung derselben darstellt, ist darin zu sehen, dass sich bis 1792 keine Anzeichen dieser Neuurteilung feststellen lassen. Wäre die dargestellte Veränderung in Kants Moralthologie ein triftiger Grund für Reinholds Meinungswandel, hätte sich dieser bei der ersten Gelegenheit, spätestens aber im ersten Buch des *Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (bei Bearbeitung des sogenannten Erkenntnisgrunds der Grundwahrheit der Religion) bemerkbar machen müssen. Stattdessen ist hier keine wesentliche Veränderung gegenüber den *Mercur-Briefen über die Kantische Philosophie* festzustellen, und die Begeisterung für Kants moralischen Gottesbeweis ist intakt.

<sup>5</sup>“Auch wird hierunter [unter subjektiver moralischer Notwendigkeit, A. L.] nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, nothwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)” (Kant [1788a] AK V:125–26; Hervorhebung im Originaltext).

<sup>6</sup> Vgl. Kant, A811/B839, wo Kant unmittelbar nach dem oben wiedergegebenen Argument aus der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit und unmittelbar vor dem Argument aus der Verbindlichkeit des Moralgesetzes hinzufügt: “Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.”



## 9.2 Reinholds Philosophie und die Krise der Kantischen Moralthologie

Wenn nicht eine Veränderung in Kants Moralthologie für Reinholds Neubeurteilung verantwortlich ist, dann ist die Frage nahe liegend, ob diese nicht auf eine Veränderung in Reinholds eigener Position zurückzuführen sein könnte. Lassen sich aber in Reinholds Philosophie Anhaltspunkte dafür erkennen? Ich möchte diese Frage im folgenden positiv beantworten.

Die Zeitspanne zwischen dem Erscheinen der *Mercur-Briefe über die Kantische Philosophie* (1786–1787) und der Veröffentlichung des zweiten Bandes der *Briefe* von 1792 ist bekanntlich eine Periode grosser Veränderungen in Reinholds Denken, sowohl im Bereich der theoretischen wie in dem der praktischen Philosophie. Es ist zunächst die Zeit des Übergangs von einer genuin Kantischen Position zur Theorie des Vorstellungsvermögens, zur Elementarphilosophie aus einem obersten Grundsatz und den ersten Ansätzen einer Reorganisation der Elementarphilosophie.<sup>7</sup> Zugleich ist es die Zeit einer einsetzenden Distanzierung zur praktischen Philosophie Kants, die in der Trennung und Neufassung der Begriffe von Willen, Freiheit und praktischer Vernunft ihren Mittelpunkt hat.<sup>8</sup> Wenn meine Vermutung korrekt ist, dann müssen sich innerhalb dieser Veränderungen Gründe für Reinholds Neubeurteilung der Kantischen Moralthologie ausfindig machen lassen. Dass dies der Fall ist, geht aus einer Mitteilung Reinholds an seinen Freund Baggesen vom 28. März 1792 hervor, in der explizit auf eine Konsequenz hingewiesen wird, die sich aus der Theorie des Vorstellungsvermögens für den Gottesbegriff ergibt: “Ich weiche unter Andern auch darin von Kant ab, daß ich mir kein Vorstellungsvermögen ohne reine Sinnlichkeit, und keine reine Sinnlichkeit ohne Raum und Zeit denken kann. Entweder hat der erste Seraph am Throne Gottes kein Vorstellungsvermögen, oder er schaut die Dinge außer sich im Raume an: *vide* Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens” (*Briefwechsel* I:168).

Angespielt wird hier auf das von der *Kritik der reinen Vernunft* inspirierte Theorem der “Stufenleiter der Vorstellungsarten” (Kant, B376–77), welches das Rückgrat von Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens darstellt und eine eigentümliche Beziehung zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft vorsieht. Diesem Theorem zufolge teilen sich die Vorstellungen, die allesamt aus einer Form und einem Stoff zusammengesetzt sind, in Vorstellungen der Sinnlichkeit (Anschauungen), Vorstellungen des Verstandes (Begriffe) und Vorstellungen der Vernunft (Ideen) ein. Die *Stufenleiter* unter diesen Vorstellungsarten besteht darin, dass die jeweils niedrigere Vorstellungsart den Stoff für die jeweils höhere ausmacht. Während sich Anschauungen aus den reinen Formen derselben (also Raum und Zeit) und dem groben sinnlichen Stoff zusammensetzen, bilden sie selbst den Stoff der Vorstellungen der nächsthöheren Stufe, also der Vorstellungen des Verstandes

---

<sup>7</sup>Zu den in dieser Zeitspanne erfolgten Veränderungen in Reinholds Denken vgl. vor allem Bondeli (1995a), Frank (1997), Henrich (1997b), Fabbianelli (2003b, 2004b, “Anmerkungen” zu *Beiträge* I und II), Henrich (2004) und Lazzari (2004).

<sup>8</sup>Vgl. hierzu vor allem Lazzari (2004) und die darin angegebene Literatur.

oder der Begriffe, deren Formen die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sind. Wiederum bilden Begriffe den Stoff der nächsthöheren Stufe, der Vorstellungen der Vernunft oder Ideen, deren Formen die reinen Ideen des absoluten Subjekts, der absoluten Ursache und der absoluten Gemeinschaft sind. Reinholds Behauptung, er könne sich kein Vorstellungsvermögen ohne reine Sinnlichkeit und keine reine Sinnlichkeit ohne Raum und Zeit denken, muss vor diesem Hintergrund verstanden werden. Es kann kein Vorstellungsvermögen ohne reine Sinnlichkeit geben, weil reine Sinnlichkeit notwendiger Bestandteil der Anschauung ist, *diese* notwendiger Bestandteil des Begriffs und *dieser* notwendiger Bestandteil der Idee—oder anders ausgedrückt: Es kann kein Vorstellungsvermögen ohne reine Sinnlichkeit geben, weil reine Sinnlichkeit die erste Stufe der Stufenleiter der Vorstellungsarten ist, ohne die es keine höheren Stufen geben kann.<sup>9</sup>

Reinhold zieht hieraus unmittelbar Konsequenzen für den Gottesbegriff. Weil es kein Vorstellungsvermögen geben kann ohne reine Sinnlichkeit und keine reine Sinnlichkeit ohne die Anschauung externer Gegenstände in Raum und Zeit, muss auch Gott als sinnliches Wesen, das die Dinge ausser sich in Raum und Zeit anschaut, betrachtet werden, wenn ihm ein Vorstellungsvermögen zugeschrieben wird, eine problematische Schlussfolgerung für jemanden, der zugleich Anhänger der Kantischen Moralthologie ist. Denn der Gott, den wir nach Kant durch praktische Vernunft zu postulieren genötigt sind, ein allmächtiger, allwissender und gütiger Gott, kann als Resultat der Theorie des Vorstellungsvermögens *unmöglich gedacht werden*, da es sich hier um einen Gott handeln würde, dem ein Vorstellungsvermögen als Voraussetzung der Allwissenheit zugeschrieben wird, ohne ihn zugleich als sinnliches Wesen zu betrachten—dies um die Einschränkungen zu umgehen, die Gottes Sinnlichkeit für seine Allmacht und Güte bedeuten würde. Dass aber die widerspruchsfreie Denkbare von etwas eine notwendige Bedingung darstellt, um dieses etwas in praktischer Hinsicht als wirklich annehmen zu können, ist eine Forderung, die bereits Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (Bxxviii-xxix) gestellt hatte, und der sich Reinhold—*noch*—anschliesst.

Reinhold sieht spätestens im März 1792, dass die zur Legitimierung der Hauptresultate der Kantischen Kritik entwickelte Theorie des Vorstellungsvermögens das Kantische Resultat hinsichtlich der Existenz Gottes nicht nur nicht legitimiert, sondern als problematisch erscheinen lässt. Reinholds Mitteilung an Baggesen vom 28. März 1792 zeigt aber ein noch deutlicheres Bewusstsein der Distanz zwischen der eigenen praktischen Philosophie und der Kants:

Du wirst [...] finden, daß ich mich sogar über den Begriff von Sittlichkeit von Kant entferne, indem ich mir ohne *Sinnlichkeit* keine Sittlichkeit denken kann. Ich finde den Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Vorschriften der Vernunft nur darin, daß die Letztern die Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennütigen Triebes

<sup>9</sup>Nicht so klar ist, was Reinhold meint, wenn er sagt, es lasse sich keine reine Sinnlichkeit ohne Raum und Zeit denken. Denn wenn mit "reiner Sinnlichkeit" die reinen Formen der Sinnlichkeit bzw. die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit gemeint sind, wie es den Anschein hat, dann ist die Behauptung, reine Sinnlichkeit lasse sich unmöglich ohne Raum und Zeit denken, eine Trivialität.

betreffen; wo keine solche Forderungen sind, da ist keine praktische Vernunft. Gott kommt Sittlichkeit, sowie jedes andere Prädikat, das wir ihm beilegen, nur in Rücksicht auf unsere Vorstellungart, nicht als Dinge an sich, zu. Gänzlich entferne ich mich von Kant und den Kantianern im Begriffe vom Willen, den ich [...] als ein von der Vernunft und Sinnlichkeit gleich verschiedenes Vermögen *der Person* halte, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens (Forderung des eigennütigen Triebes) zu bestimmen [...] Gott hat also auch nur durch einen Anthropomorphismus *Willen*, den kein Wesen ohne eigennütigen Trieb haben kann. (*Briefwechsel* I:168–69)

Reinhold bezieht sich hier auf die wenig später im zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie* (Oktober 1792) verwendete praktisch-moralische Begrifflichkeit, die sich zur Zeit seiner Mitteilung an Baggesen gerade in Arbeit befindet. Ihr zufolge steht der Wille als eigenständiges Vermögen in der Mitte zwischen dem eigennütigen, sinnlichen Trieb und dem uneigennütigen, sittlichen Trieb, der die Forderungen des Moralgesetzes verkörpert. Beide Triebe sind bei jedem Akt des Wollens vorhanden, doch nie als hinreichende Gründe der Willensbestimmung, sondern lediglich als veranlassende Gründe. Der Wille als Vermögen, “sich selbst durch Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennütigen Triebes zu bestimmen,” (*Briefe* [1790–1792] II:273) ist selbst sein einziger Bestimmungsgrund. Der Wille allein und nicht die praktische Vernunft ist eigentlich frei, denn nur der Wille ist sowohl im negativen als im positiven Sinne frei zu nennen: im *negativen* Sinne als Unabhängigkeit der Person von der Nötigung durch die Forderung des sinnlichen und des sittlichen Triebes einerseits, als Unabhängigkeit der Vernunft von der Nötigung durch die Forderung des sinnlichen Triebes andererseits, im *positiven* Sinne hingegen als das “Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz” (272). Dass aber der Wille in diesem Sinne frei ist, lässt sich nach Reinhold aus dem Selbstbewusstsein schliessen, “durch welches sich die Handlung dieses Vermögens als eine *Thatsache* ankündigt, und den *gemeinen und gesunden Verstand* berechtigt, von ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schliessen” (282–83; Hervorhebungen im Original).

Die Begriffe des Willens und der praktischen Vernunft werden in dieser Konzeption als zwei mögliche Beziehungen oder Einstellungen zum eigennütigen sinnlichen Trieb definiert, so dass es *per definitionem* unmöglich ist, Gott Sittlichkeit oder einen Willen zuzuschreiben, ohne ihm Sinnlichkeit zu verleihen, und auch dies ist eine problematische Folgerung für den Anhänger der Kantischen Moraltheologie, die Gott Sittlichkeit und einen Willen gibt, ohne ihn zugleich als sinnliches Wesen zu betrachten. Spannungen bestehen jedoch 1792 nicht nur zwischen einzelnen Begriffsdefinitionen Reinholds und Kants Moraltheologie, sondern zwischen Reinholds und Kants praktischer Philosophie insgesamt. Reinholds Gedanke der Willensfreiheit als Tatsache des Selbstbewusstseins widerspricht gleich drei fundamentalen Theoremen der *Kritik der praktischen Vernunft*: *erstens* der Annahme des Bewusstseins des Sittengesetzes als dem einzigen Faktum der Vernunft, *zweitens* der Annahme der Freiheit als abgeleitete *ratio essendi* des Sittengesetzes, *drittens* der Annahme der Freiheit als Postulat der reinen praktischen Vernunft. Denn wenn man annimmt, Freiheit des Willens sei eine nicht-empirische Tatsache des Selbstbewusstseins, dann folgt *erstens*, dass das Sittengesetz oder das Bewusstsein desselben nicht “das einzige” nicht-empirische Faktum sei (vgl. Kant [1788a]

AKV: 31, *zweitens*, dass man auf Freiheit nicht lediglich schliessen kann als auf die *ratio essendi* des Sittengesetzes (4), da wir von ihr als Tatsache ein unmittelbares Bewusstsein haben, und *drittens* dass Freiheit aus demselben Grund auch nicht als Postulat der reinen praktischen Vernunft betrachtet werden kann.

Reinhold sieht im März 1792 zu Recht, dass sowohl seine Theorie des Vorstellungsvermögens als auch seine im Wandel begriffene praktische Philosophie ihm nicht mehr erlauben, an der Kantischen Moralphilosophie und am moralischen Gottesbeweis uneingeschränkt festzuhalten. Das, was aus seiner gegenwärtigen philosophischen Position hinsichtlich dieser Fragen hervorgeht, ist für ihn selbst unbefriedigend und erklärt die in seiner Mitteilung an Baggesen enthaltene Enttäuschung. Aus seiner gegenwärtigen Position ergeben sich nach Reinholds eigener Einschätzung Resultate, von denen wir wissen, dass sie zwar aus unseren Hoffnungen und Bedürfnissen hervorgehen und diesen entsprechen, von denen wir aber auch wissen, dass sie lediglich das Produkt unserer eingeschränkten "Vorstellungsart" sind—Reinhold spricht auch von "Anthropomorphismus"—und nicht der wirklichen Beschaffenheit der "Dinge an sich" entsprechen, ein Ergebnis, das den Schluss nahe legt, dass wir höchstens in unserer eingeschränkten "Vorstellungsart", nicht aber wirklich Grund haben, an ein Dasein Gottes und an ein künftiges ewiges Leben zu glauben.

### 9.3 Reinhold und Fichtes *Offenbarungskritik*

Reinhold weigert sich jedoch, diesen Schluss zu ziehen, und der Grund dafür hängt mit seiner Rezeption von Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* zusammen. Dieser Zusammenhang ist nicht so, wie es zunächst den Anschein haben mag. Reinholds Einsicht in die Möglichkeit der Offenbarung, seine Entdeckung der Lösung für die Schwierigkeiten, die aus den Veränderungen der eigenen philosophischen Position für die Annahme des Kantischen Vernunftglaubens entstanden sind, ergeben sich nicht einfach aus der Lektüre der *Offenbarungskritik*, wie aus Reinholds Wortlaut in seinem Brief an Baggesen hervorzugehen scheint (vgl. *Briefwechsel* I:198). Vielmehr erklärt sich Reinholds Begeisterung aus dem Umstand, dass ihn Fichtes Offenbarungsschrift dazu führt, in der eigenen philosophischen Position den Ausweg aus seinen Schwierigkeiten und die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung zu erblicken. Dass dies die richtige Erklärung ist, wird durch Reinholds Brief an Baggesen vom 23. Juli 1792 nahegelegt:

Du wirst nun, seit Du die Kritik der Offenbarung gelesen hast, natürlich finden, wie ich zu einer neuen Form meiner bisher bloß natürlichen Religion gelangen konnte [...] Der bloße *reine* praktische Glaube, von dem ich alle übernatürliche äußere Ankündigung der Gottheit sorgfältig absondere, war Überzeugung für mich. Aber ich fühlte es, daß dieser Überzeugung noch Manches zu derjenigen Lebhaftigkeit, Anschaulichkeit möchte ich sagen, fehlte, welche sie nun erhalten hat, da meine praktische Vernunft, von der theoretischen ganz ungehindert, in der Sinnenwelt den Finger des lebendigen Gottes dem Auge des Glaubens sehen läßt [...] Mein nun völlig entwickelter Begriff vom Willen kommt mir dabei trefflich zu statten. Ich sehe nun ein, wie der Glaube durch das Sittengesetz geboten werden kann, wie er durch dasselbe vom Willen abhängt, und wie ich glauben *kann, wenn ich will* (219–20).

In gedrängter Form lässt Reinhold hier die Hauptgedanken seiner neuen praktischen Philosophie als Grund der Einsicht in die Möglichkeit einer Offenbarung und eines Vernunftglaubens an den christlichen Gott auftreten. Und dies nicht ohne Grund, wie ich durch eine kurze abschliessende Rekonstruktion von Reinholds Worten an Baggesen vor dem Hintergrund des zweiten Bandes der *Briefe über die Kantische Philosophie* zu zeigen hoffe:

Die Schwierigkeiten—so der rekonstruierte Gedankengang—die sich aus der theoretischen Philosophie, aus der Undenkbarkeit eines allwissenden, gütigen Gottes ohne Sinnlichkeit für die Kantische Moralthologie ergeben, treffen die praktische Vernunft nur insofern, als sie mit dem Willen identisch gedacht wird, nicht mehr hingegen, wenn beide als unabhängige Vermögen gedacht werden. Wenn praktische Vernunft lediglich als das Vermögen gedacht wird, wodurch das Sittengesetz aufgestellt wird, der Wille hingegen als das Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen, dann steht der Wille nicht mehr unter der Jurisdiktion der theoretischen Vernunft. Denn der freie Wille, der als unabhängiges Vermögen zwischen dem sinnlichen (eigennützigen) und dem sittlichen (uneigennützigen) Trieb steht, ist dem Selbstbewusstsein als Tatsache gegeben, was “den *gemeinen und gesunden Verstand* berechtigt, von [seiner] Wirklichkeit auf [seine] Möglichkeit zu schliessen” (*Briefe* [1790–1792], II:282–83). Dies bedeutet aber nicht nur, dass der gemeine und gesunde Verstand nicht das Urteil der theoretischen Vernunft über die Möglichkeit eines freien Willens abwarten muss, um von dessen Wirklichkeit überzeugt zu sein. Es bedeutet auch, dass sich von der Wirklichkeit des freien Willens auf die Möglichkeit desselben schliessen lässt, und dass ein anders lautender Schluss der theoretischen Vernunft falsch sein muss. Aus dem Gebot der reinen praktischen Vernunft geht nach wie vor die praktische Notwendigkeit des Glaubens an einen allmächtigen und gütigen Gott hervor. Oder, wie Reinhold sagt, der Glaube wird nach wie vor “vom Sittengesetz geboten.” Doch der Umstand, dass hier etwas geboten wird, das vom theoretischen Standpunkt aus unmöglich ist, stellt kein Problem mehr dar. Denn dem Gebot kann dennoch Folge geleistet werden. Dass der *Wille* an einen allmächtigen und gütigen Gott glauben soll, kann nämlich nichts anderes bedeuten, als dass er *wollen* soll, es gebe ein derartiges Wesen. Der Wille kann aber wollen, dass es einen allmächtigen und gütigen Gott gibt; er kann sogar wollen, dass es den Gott des Christentums gibt. Und wenn es zu diesem Wollen kommt, dann ist die Behauptung der theoretischen Vernunft, ein solches Wesen sei undenkbar, kein Hindernis mehr für den Glauben.

## References

- Baggesen Jens. 1831. *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, edited by Carl Baggesen and August Baggesen. 2 vols. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Bondeli, Martin. 1995a. *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Fabbianelli F (2003b) Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1790), by Karl Leonhard Reinhold, I:xi–xxxviii. Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Fabbianelli F (2004b) Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1794), by Karl Leonhard Reinhold, II:ix–cvii. Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Fichte, Johann Gottlieb]. 1792. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Königsberg: Hartung.
- Frank, Manfred. 1997. “Unendliche Annäherung”: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter, ed. 1997b. *Immanuel Carl Diez: Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen–Jena (1790–1792)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Henrich, Dieter. 2004. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen–Jena (1790–1794)*. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into French by A. J.-L. Delamarre and F. Marty in Kant: *Œuvres philosophiques*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1980; and by A. Tremesaygues and B. Pacaud as *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, n.d. Cited according to AK and the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- Kant I. 1788a. *Kritik der praktischen Vernunft*. In AK V:1–164.
- Lazzari, Alessandro. 2004. “Das Eine, was der Menschheit Noth ist”: *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1790, 1794. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2003, 2004.

# Chapter 10

## Reinhold a Kantian? “Practical Reason” in Reinhold’s “Briefe über die Kantische Philosophie” and *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*\*

Karianne Marx

### 10.1 Introduction

Although Reinhold scholarship is growing steadily, some interesting and important aspects of Reinhold’s work have been under-represented, such as Reinhold’s appropriation of Kant’s philosophy and the role played by Reinhold’s own pre-Kantian philosophical development in this appropriation. Viewing Reinhold’s version of Kantianism primarily as a critical reaction to Kant certainly has its own value, but investigating it from Reinhold’s own perspective will provide us with a more complete understanding of what “Kantianism” meant to Reinhold. Such a perspective will include Reinhold’s own reasons for turning to Kant,<sup>1</sup> which can be clarified by looking at his earlier works on Enlightenment. From this perspective it is clear that Reinhold not only believed that philosophy had an elevated task in establishing the basis of human rights and duties, but also that he believed that the conflict-ridden philosophy of his day was not doing a particularly good job fulfilling this task. It is within this framework of his pre-Kantian convictions about the status of philosophy that Reinhold greeted Kant as the Messiah of that discipline. Looking at Reinhold’s work from this angle has the benefit of providing a more complete view of Reinhold’s interest in practical philosophy, the importance of which has been underestimated.<sup>2</sup>

Within this general approach to Reinhold, the current paper focuses on Reinhold’s conception of “practical reason” and its development in the works in which Reinhold appropriates Kant’s philosophy. “Practical reason” is of particular

---

K. Marx  
Vrije Universiteit, Amsterdam

\*The research for this paper was carried out within the project “The Quest for the System in the Transcendental Philosophy of Immanuel Kant,” subsidized by NWO (Netherlands Organization for Scientific Research) and directed by Dr. Ernst-Otto Onnasch.

<sup>1</sup>Karl Ameriks has already pointed out the importance of Reinhold’s pre-Kantian perspective for the developments from Kant to German Idealism (Ameriks 2000, 84, 159).

<sup>2</sup>Alessandro Lazzari brought the importance of practical philosophy for Reinhold to the fore in his dissertation (2004).

interest, because it is a crucial element in Reinhold's "Briefe über die Kantische Philosophie" (1786–1787), Reinhold's first public discussion of Kant's philosophy. Regarding these Letters, I will argue that, although Reinhold uses the Kantian term "practical reason," his understanding of the term strongly relates to his pre-Kantian conceptions of reason. The second point of reference for this paper will be Reinhold's first main theoretical work, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), which marks a second phase in Reinhold's reception of Kant. Although the *Versuch* shows that Reinhold has read Kant's *Critique of Practical Reason* (1788),<sup>3</sup> he never refers to it directly. This would be no cause for surprise; after all, the *Versuch* is a work of theoretical philosophy. However, "practical reason" does figure prominently at the end of the work, in the curious "Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens." The role of the practical here is not clear at first sight. I will argue that the direct context of Reinhold's discussion of practical reason in the *Versuch* is not Kant's second *Critique*, but rather the critical review of it by August Wilhelm Rehberg (Rehberg 1788a, cited in Schulz 1975, 230–56).<sup>4</sup> In this review, Rehberg had contested the main claim of Kant's second *Critique*: that pure reason is practical. This entailed that Rehberg denied the transcendental or absolute freedom that Kant had attributed to the human will. At the end of his *Versuch*, Reinhold reasserts the Kantian line in a way that not only defends Kant, but also aims at saving his own skin, as Rehberg's objections to Kant pose questions for his own theory as well. In this process of dealing with problems, Reinhold shows that, with regard to practical reason, he still employs the same ways of thinking that had determined his reception of Kant in the Kantian Letters.

## 10.2 Practical Reason in the "Briefe über die Kantische Philosophie"

The title of the first article in the series of Kantian Letters, "The need for a critique of reason" shows the author's particular perspective on Kant's project. Reinhold presents Kant's first *Critique* (Kant 1781) as something badly needed, which invites an explanation as to what the *Critique* is needed for. The Letters explain that only a Critique of Reason could show how the misconceptions of reason have caused many conflicts among philosophers. Misunderstandings regarding the nature of

---

<sup>3</sup>Reinhold's discussion of the grounds of moral obligation appears to be an elaboration of Kant's table on the "Practical Material Determining Grounds" (see *Versuch*, 102–114; Kant [1788a] AK V:40).

<sup>4</sup>August Wilhelm Rehberg (1757–1836), who had studied in Göttingen, was an author and politician in Hannover. He was sympathetic to Kant, but interpreted his philosophy from his own philosophical framework, which can be described as a form of Spinozism. Reinhold and Rehberg had already come across one another, as Reinhold had reviewed Rehberg's book *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion* (Reinhold 1788c; Rehberg 1787), and Rehberg had produced an answer to that review that was published in *Der Teutsche Merkur* (Rehberg 1788b).



reason had led philosophers to believe that reason as such was identical with the use of reason in speculative metaphysics (cf. *Briefe* 1, 121; *Letters*, 13). This mistaken belief had resulted in the Pantheism dispute, concerning the role of reason in rational theology.<sup>5</sup> In Reinhold's description of the dispute, Mendelssohn defended the claim that reason is capable of proving God's existence, whereas Jacobi and his adherents denied this. Now, if the parties in this dispute had been aware of Kant's *Critique*, Reinhold claims, the dispute would not even have started, the issue having already been settled in 1781 (cf. *Briefe* 2, 137–38; *Letters*, 24). The dispute highlights the conflicting results of metaphysics. The solution, as Reinhold presents it, consists in a new, differentiated conception of reason, which distinguishes between speculative or theoretical reason on the one hand and practical or moral reason on the other (cf. *Briefe* 3, 20; *Letters*, 38). This will show that both parties in the Pantheism dispute are partly right and partly wrong. Kant has shown that reason is limited in its speculative use, as it cannot demonstrate the existence of supersensible objects, which means that Jacobi rightly insists on speculative reason's incapability of proving the existence of God. However, Kant has also shown that reason in its practical use can provide a rational ground for the conviction of the existence of such objects. This means that Mendelssohn rightly insists that there is a rational ground for the belief in the existence of God. Differentiating between speculative and practical reason makes it possible to satisfy the demands of both parties to the extent that they are right. Practical reason is able to provide a foundation that is practical, not speculative (Jacobi) yet rational (Mendelssohn). Due to their one-sided approaches both parties are partly right and partly wrong. Accordingly, there is a position – and Reinhold believes that it is Kant's – that incorporates the true elements of the previous positions, while dispensing with the mistakes.

As Reinhold claims that Kant has solved the issue of the grounds for the conviction that God exists by basing this conviction on the rational requirements of morality, one might expect him to provide some indication of how Kant would achieve this, that is of Kant's "moral argument." Although Kant was to present the moral argument in detail only later, in his second *Critique* (see Kant [1788a] AK V:124–32),<sup>6</sup> a brief indication of it can be found in the essay "Was heißt: sich im Denken orientiren?" (Kant [1786] AK VIII:131–47).<sup>7</sup> There Kant implied that the moral argument he had in mind was more sophisticated than had been suggested in both Schultz's *Erläuterungen* and Schütz's review of it. These Kantians had highlighted

<sup>5</sup>For a thorough overview of the origins and implications of this dispute, cf. Beiser (1987), especially chapters 2–4. Beiser's chapter 8 on Reinhold presents a similar account of Reinhold's position with regard to this dispute as the one presented in the current paper, especially section 8.3, 232–36.

<sup>6</sup>Kant's *Prolegomena* (1783) and *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) would have been available to Reinhold, but do not focus on the moral argument. We only have evidence for Reinhold's knowledge of the *Prolegomena* at the time (see Reinhold's letter to Christian Gottlob von Voigt, written at the beginning of November 1786; *Korrespondenz* I [1773–1783], 148).

<sup>7</sup>Reinhold was apparently impressed with the essay as he cited it at length (*Letters* 3, 39–40; *Briefe* 3, 22–23). The passage cited by Reinhold corresponds to Kant [1786] AK VIII:142–43.

Kant's claim from the first *Critique* that belief in God and a future life are necessary incentives (*Triebfeder*) for moral action (see KrV, A813; Schultz 1784, 176; Schütz 1785, 128).<sup>8</sup> In the "Orientation" essay Kant had retracted that argument, because the hopes and fears installed by religion would not count as genuinely moral motives (see Kant [1786] AK VIII:139).

Reinhold does not follow Schultz and Schütz, or the "Orientation" essay, but remains vague on the nature of the moral ground of cognition (*moralischer Erkenntnisgrund*) of God's existence. At the point where he comes closest to giving an argument his starting point is that speculative reason fails to provide a rational ground or proof, while practical reason succeeds. This is not an apodictic proof of God's existence, as demonstration is the domain of speculative reason, but it is a rational ground for the conviction that God exists. In his understanding, speculative reason fails because its ideas have no object in possible experience, as Kant had argued. In the third Kantian Letter he construes a picture in which this reason for the failure of speculative reason is mirrored by the suggestion that practical reason succeeds because its ideas *do* have their objects in experience, that is, in moral actions.

Whereas all ideas of speculative reason are without exception void of all intuition - that is, they have no object that could occur in an actual or possible experience, which are the only grounds of cognition of all that exists - the ideas of pure practical reason are definitely destined [*durchaus bestimmt*] to be given [*erhalten*] their objects in an actual experience (in the moral actions of human beings) (*Briefe* 3, 30; my translation).

Note that the argument does not actually conclude that practical reason can provide a rational ground for believing that God exists. It presents the relation of ideas (speculative or practical) to experience as the crucial difference between speculative and practical reason. This crucial difference might then be considered the reason why speculative reason fails to provide a rational ground for the conviction that God exists, while practical reason succeeds. Still, there is no straightforward argument here. First of all, Reinhold would have to argue that the idea of God is among the ideas of pure practical reason. Further, the claim that this idea will be given its object in the moral actions of human beings would require more argumentation. Especially if the idea of God is an idea of practical reason, this claim would be hard to understand.

Reinhold's argument makes more sense, however, if it is seen as hinting at the version of the moral argument in Kant's first *Critique*, figuring in an abbreviated form in the "Orientation" essay (see KrV, A808–810; Kant [1786] AK VIII:139). In both cases, Kant argues that in order for the practical ideal of a moral world (to be realized by our moral actions) to have objective reality, the idea of the highest good must be accepted by us as having objective reality and with it the idea of God, who would make this highest good possible. There is a parallel between Kant stressing the role of the idea of a moral world as an ideal to be brought about in the sensible world and Reinhold's phrase that ideas of practical reason are "destined to

---

<sup>8</sup>A modern edition of Schütz (1785) is available in Landau (1991), 147–82.

be given their objects” in moral action.<sup>9</sup> Although Reinhold may be hinting at Kant’s moral argument as it was available at the time, his version of it is at best partial and omits crucial steps. Reinhold appears to believe that it is the connection to experience that allows practical reason to provide a rational foundation where speculative reason fails to do so. If this is the case, he overlooks the circumstance that the failure to connect to intuition is only a problem when one tries to speculatively *prove* that something exists. By stressing the connection to actual experience Reinhold suggests that practical reason can do something equivalent to apodictically proving God’s existence.

In the fourth Kantian Letter, Reinhold presents a variation of his “moral argument” based on the thought that practical reason remedies the failure of speculative reason to incorporate intuition. There he approaches the subject from the angle of the rational faith brought about by practical reason. After introducing the three elements of this rational faith, viz. the necessity of a rational concept of the deity, the incomprehensibility of divine existence and the “command of practical reason,” (*Geboth der praktischen Vernunft*) he presents this last element as connecting the first two.

As long as the irresistible command of practical reason is not recognized, the incomprehensibility of divine existence is not compatible in one and the same representation with reason’s necessary concept of the deity. This command requires connecting the concept of existence, which cannot be proven in this case, with the concept of reason, which certainly must be proven, and it completes the ground of conviction in religion by making up, in a satisfying way, for that which must forever remain indemonstrable in this ground (*Letters*, 63–64; *Briefe* 4, 141).

In line with the earlier passage, the incomprehensibility of divine existence is to be understood to intend that the rational concept of the deity has no object that can be experienced, which renders any speculative proof for the existence of its object impossible. The advantage of practical over theoretical reason appears to be its authority, which compels us to accept the rational concept of the deity even if there is no speculative proof that its object, God, exists. Although the precise nature of this command of practical reason is not clear, Reinhold describes it as “the voice of moral feeling,” which was “the first summons to faith in the deity” (*Letters*, 63; *Briefe* 4, 140). The description of this command in terms of feeling suggests that while no sensible evidence for the necessary concept of the deity can be given, practical reason does connect to sensibility and necessitates the conviction that its object exists by appealing to our feelings.

The common denominator of the two passages cited from the third and fourth Kantian Letters is the assumption that practical reason does connect to sensibility in some way or other, while speculative reason does not. In a more general context we can see a similar positioning of practical reason in between speculative reason

---

<sup>9</sup>It is for this reason that I have given my own translation here, instead of Hebbeler’s, which reads: “the ideas of pure practical reason are thoroughly determined, for they have objects in an actual experience” (*Letters*, 44). I believe this is a serious misinterpretation of the phrase “durchaus bestimmt ... ihre Gegenstände zu erhalten.”

on the one hand and sensibility on the other. In the Pantheism dispute, one party relied on apodictic proofs of reason, while the other relied on revelation, based on the senses (cf. *Letters*, 45–46; *Briefe* 3, 32). In Reinhold's description the dispute can be solved by practical reason, which is able to mediate between reason and sensibility. Using what is good or true in both claims at stake and dispensing with what is wrong or false, practical reason leads to a rational faith that supersedes the previous positions in the Pantheism dispute. As apodictic proofs are the product of speculative reason and blind faith is the product of sensibility, the faculty of practical reason can be regarded as mediating between these two cognitive faculties. In its connection to reason, practical reason is rational; in its connection to sensibility, it is practical.

Although the Kantian terminology of “practical reason” is only introduced in the Kantian Letters, the thought that a mediation is needed between abstract reason and the concrete world of the senses is to be regarded as a continuation of Reinhold's earlier views on reason. He already expressed these views in two essays published in 1784, “Gedanken über Aufklärung,” written for the general public of *Der Teutsche Merkur*; and “Mönchthum und Maurerey,” written as a speech for the Vienna Lodge. In the latter, Reinhold strongly connects reason and its development to the social practice of human life. At the end of the article he claims that Freemasonry promotes reason by helping its members to be good husbands, fathers, citizens and subjects (Reinhold 1784b, 183). The institution of monasticism is blamed for doing the opposite: hindering reason by requiring of its members that they forsake their humanity by means of the vows of poverty, chastity and obedience (180). Becoming a member of a monastic order entails forsaking participation in personal and civil relations that would require the use of reason. It is clear that Reinhold does not oppose abstract reason to the concrete world of the senses here, but rather conceives of reason as intimately connected to the practices of human life. In the tripartite article “Gedanken über Aufklärung,” which aims at answering the question “What is Enlightenment?” we do find an opposition, one that requires mediation. There is a strong parallel to the Kantian Letters, as Reinhold describes two parties, in need of mediation, *viz.* philosophers and common men. The philosophers have developed clear and distinct concepts that would benefit the masses suffering from blind superstition. Mediation is needed because the clear concepts are much too abstract and speculative to be directly understood by the masses. Reinhold proposes to bridge the gap by means of concepts that are common to both parties, as both are human beings (Reinhold [1784c]; *Batscha*, 379). Thus, the abstract concepts acquire a way of access that is common to all human beings, not just to those with philosophical training. Reinhold gives the following example: The philosopher can clarify the concept of God's justice to a common man by connecting the concept of God to the common concept of a father, who only punishes out of love. This will suffice for the common man not to resent God's justice, but to love this quality just as he loves God in general (380). Here, as in the comparison of monasticism and Masonry, Reinhold presents the aim of Enlightenment as consisting in a completion of the development of reason. In the ideal situation the abstractions of reason and the concrete facts of human life are

intimately connected. In this sense, Reinhold appears to have a genuinely “practical” concept of reason, even if he does not yet use the term. The proper use of reason is a practical use, quite distinct from the philosopher’s theoretical rationality.

Reinhold’s actual use of the term “practical reason” in its distinction from theoretical reason is closely connected to his getting acquainted with Kant’s philosophy. In the Kantian Letters, however, his employment of the distinction is just as clearly related to his pre-Kantian conceptions of reason. Even before the Pantheism dispute, with his article on Enlightenment, Reinhold sought to promote Enlightenment as mediating between the abstract speculation of philosophers and the superstition of common men, by means of establishing a connection (in practical reason) between rationality and sensibility. With regard to that dispute and the role of Kantian philosophy in solving it, he uses the same scheme to promote the Kantian philosophy. The Kantian concept of practical reason in Reinhold’s use of it can thus be regarded as a new vocabulary to serve Enlightenment purposes already familiar.

### 10.3 Practical Reason in *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*

Reinhold’s *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, published in 1789, is the impressive expression of the second phase of Reinhold’s engagement with Kant’s philosophy. The success of the Kantian Letters had secured him a professorate in Jena, requiring engagement with Kant’s philosophy at an academic level. Meanwhile, Kant had published the *Critique of Practical Reason* in 1788, which had not gone unnoticed by his friends and foes. The 600-page *Versuch* aims at creating unanimous support for the Kantian philosophy. In the first book, entitled “On the Need for a New Investigation of the Faculty of Representation,” Reinhold argues, as he had done in the Kantian Letters, that the problems regarding the philosophy of religion and morality necessitate a critique of reason. He also argues, however, that this critique of reason must be preceded by or founded on an investigation of the faculty of representation, since the central concept of Kant’s first *Critique*, cognition (*Erkenntnis*), is but a species of the more general concept of representation (*Vorstellung*) (*Versuch*, 189). This investigation, intended as a foundation for the Kantian philosophy, is presented in the second book of the *Versuch*, entitled “Theory of the Faculty of Representation.” In the third book, the “Theory of the Faculty of Cognition,” Reinhold claims to deduce the Kantian results from that foundation. In doing so, Reinhold roughly follows the structure of Kant’s first *Critique*.<sup>10</sup> This means that the *Versuch* as a whole can be characterized as a work of theoretical philosophy. However, the Kantian results that it seeks to establish do have

---

<sup>10</sup>For an overview of the structure of the Third Book of Reinhold’s *Versuch* in relation to Kant’s first *Critique*, see Lazzari (2004), 75–81.

a practical character: a rational ground for the basic concepts of religion and morality (God, the soul, freedom). We have seen that in the Kantian Letters, Reinhold attached a crucial importance to practical reason with regard to such an effort to provide rational grounds. Although one would therefore expect Reinhold to determine these rational grounds on the basis of practical reason in greater detail in his first main work, this is not exactly what happens in the course of the third book. Reinhold's strategy by following Kant's first *Critique* rather appears to be to show how the ideas of God, the soul and freedom are necessarily related to our cognitive faculties, which in turn would tell us what can and cannot be done with these ideas. The exact manner in which these ideas can be used to ground religion and morality is not part of the scope of the *Versuch*. Given these circumstances, it is a little surprising to find that practical reason figures prominently at the very end of the work, in a curious chapter entitled "Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens." Although this may be thought to follow from the practical significance of the Kantian project in Reinhold's eyes, I will argue that the prominence of "freedom" and the problems discussed in relation to this notion suggest a more concrete reason for Reinhold to discuss practical reason at this point, i.e., Rehberg's review of Kant's second *Critique*.<sup>11</sup>

As the "Grundlinien" chapter immediately follows section 86, understanding the role of practical reason as presented in the "Grundlinien" will involve understanding the place of section 86 in the "Theory of Reason": the final part of the third book. This book discusses the ideas of reason, or forms of rational unity. Like Kant, Reinhold introduces the ideas of reason by means of the three specific forms of syllogistic reasoning, that is, the forms of categorical, hypothetical and disjunctive syllogisms (see KrV, A405–6/B432–33). In Reinhold's terminology, these syllogistic forms are connected to the ideas of "absolute subject," "absolute ground or cause," and "absolute community," respectively (see *Versuch*, 522). Unlike Kant, Reinhold proposes a further specification. A distinction is made with regard to the different objects of outer and inner sense. The rational unity (*Vernunftseinheit*) of empirical cognition is thus split up in objective and subjective rational unity, relating to "the objects outside us" and the "representations in us." Six ideas of reason are thus established in section 83 and discussed in more detail in the subsequent sections, in three pairs, where one member expresses the objective unity, and the other the subjective unity of reason. In this manner, section 84 discusses the ideas of the absolute subject, section 85 the ideas of the absolute cause and section 87 the ideas of absolute community.<sup>12</sup>

Interestingly, section 86 does not fit this framework as it deals with the idea of absolute cause in relation to the causality of reason. It appears to be an appendix to the second part of the preceding section (section 85, final paragraph), where the idea of an absolute cause is related to the representing subject (*Versuch*, 557–58). Reinhold's

---

<sup>11</sup> This review and its criticism on the Kantian conception of freedom do not receive sufficient attention in Lazzari (2004).

<sup>12</sup> More concretely, Reinhold discusses the ideas of the external object, the representing subject, the unconditioned first cause of objects, the subject as unconditioned cause, the physical world and the moral world respectively. Reinhold's taste for systematicity has clearly produced a system of ideas that differs from Kant's account of the psychological, cosmological and theological ideas.

introduction of two sets of new terminology in the first paragraph of the section confirms that this section is deviant: “By means of the idea of the absolute cause, insofar as it must be related [*bezogen*] to the causality of reason, the representing subject is represented as *free* cause; that is, as *comparatively free*, insofar as reason is active in *thinking* and determines the *faculty of desire a posteriori*; as absolutely free, insofar as it [reason] determines the faculty of desire *a priori*” (558; my translation).

The new terminology introduced here concerns (1) the distinction between absolute and comparative freedom, and (2) the faculty of desire. The introduction of the first set may well be related to the critical review of Kant’s second *Critique* by August Wilhelm Rehberg in the *Allgemeine Literatur-Zeitung*, as Rehberg had argued that morality is not compatible with absolute freedom, only with comparative freedom (Rehberg 1788a, 357; Schulz 1975, 248). As it is not obvious that the *Versuch* in itself would require such a distinction,<sup>13</sup> introducing this complicating distinction would make sense as a reaction to Rehberg’s views on freedom. Rehberg’s contention that morality does not require absolute but only comparative freedom is intimately connected to his rejection of the Kantian claim that pure reason can be practical, as we shall see in the following. In Rehberg’s view only sensible incentives (*Triebfeder*) can determine the faculty of desire. In this context, Reinhold’s second introduction of new terminology is not surprising. In order to counter Rehberg’s criticism of Kant, Reinhold would need to show that pure reason can indeed be practical, that is, determine the faculty of desire. The introduction of the faculty of desire has a precursor in section 83, where Reinhold differentiates between the practical and theoretical *Vorstellungsvermögen*, relating the theoretical faculty to cognition and the practical to acts of will (see *Versuch*, 537). The actual term “faculty of desire,” however, and a substantial discussion of this faculty only occur in section 86 and the “Grundlinien.”

Making sense of the rationale behind section 86 requires taking a closer look at the terminology of comparative and absolute freedom introduced here by Reinhold. In his *Critique of Practical Reason*, Kant had used the term “comparative freedom” several times in relation to the problem of accountability in a world determined by natural causal laws. One who acts according to an inevitable law of nature cannot be held accountable for his actions. Kant believes it is “a wretched subterfuge to seek to evade this by saying that the *kind* of determining grounds of this causality

---

<sup>13</sup> Although Alessandro Lazzari attributes Reinhold’s attempt to prove absolute freedom here to problems with the notion of “absolute cause” and the theory of degrees of spontaneity (2004, 95–108), I believe that Reinhold has in principle already resolved these problems with this theory. It would suffice to analyze the structure of reason as to ensure that we need to think of the representing subject as an absolute cause, i.e., a free cause. Lazzari’s claim that Reinhold’s theory of degrees of spontaneity is not sufficient because it does not prove that the subject is absolutely free, only makes sense insofar as it can be shown that proving absolute, not comparative freedom is Reinhold’s aim from the outset. However, I do not believe that this can be shown conclusively, as the distinction between absolute and comparative freedom is absent from the remainder of the work. In the First Book, where Reinhold introduces freedom as the basic truth (*Grundwahrheit*) of morality, he claims that common sense is as convinced of the reality of freedom “as of a fact.” It is up to the philosophers to prove at least the logical possibility of freedom, that is, to present freedom as something thinkable (*Versuch*, 91–94; cf. Kant [1788a] AK V:47).

in accordance with natural law agrees with a *comparative* concept of freedom” (Kant [1788a] AK V:96; Kant 1996, 216–17). The reason why it is such a miserable defense is that, for instance, the movement of the hands of a watch is not determined externally, but is still determined in accordance with natural causal laws.<sup>14</sup> The agent cannot be held responsible for any action following from this comparative kind of freedom, which is only freedom from one kind of natural causation (external), but not from another (internal) kind of natural causation. Based on the second *Critique*, C. C. E. Schmid describes comparative freedom in his *Dictionary* as follows: “when only a certain type of cause, e.g., external, mechanical, does not determine the action necessarily” (Schmid 1788, 178).<sup>15</sup> As we shall see, Reinhold’s definition of comparative freedom is closely related to Schmid’s. A similar definition must have been at the back of Rehberg’s mind.

In his critical assessment of Kant, Rehberg used the distinction between absolute and comparative freedom in such a way as to conclude that morality is connected to comparative, not to absolute freedom.<sup>16</sup> He deems absolute freedom, which he connects to the practicality of pure reason, to be improvable (Rehberg 1788a, 357; Schulz 1975, 248). His line of argument is the following: In order to know that there is such a thing as absolute freedom, we must know that pure reason can indeed be practical, that is, can be the cause of an empirically perceivable action. However, we cannot understand how this might be the case. Therefore, we cannot accept that pure reason is practical and we cannot accept absolute freedom. Rehberg takes Kant’s discussion of the moral feeling of *Achtung* as an attempt to provide a transition from pure reason to action in the sensible world and claims that this attempt fails (cf. Schulz 1975, 16–20). With the failure of the attempt to prove that pure reason is practical, any attempt to prove the reality of absolute freedom must fail. Indeed, Kant had never claimed that it could be proven. In order to guarantee the connection between moral reason and action in the world of the senses, reason must depend for its existence on God, as does the sensible world. In that scheme, however, reason is not totally independent and hence only comparatively free. At the same time, Rehberg appears to agree with Kant that freedom entails freedom from natural causation, as he insists that morality is not endangered by his version of comparative freedom, for it is still based on reason. Reason’s being part of a “system of intelligible necessity” is no problem, as far as Rehberg is concerned. We would not be able to get rid of this “intelligible fatalism” without at the same time rejecting the idea of an original being (Rehberg 1788a, 357; Schulz 1975, 248). Although Rehberg claims his theory is only a slightly moderated version of Kant,

---

<sup>14</sup>This would be a more or less Spinozistic approach to the issue of freedom, which Kant clearly rejects. In light of Rehberg’s criticism, it is worthwhile to note that Rehberg had fewer problems with Spinozism (see di Giovanni 2005, 125–36).

<sup>15</sup>“Freyheit; *relativ*, comparativ; wenn nur eine gewisse Art von Ursachen z.B. äussere, mechanische, die Handlung nicht nothwendig bestimmt.”

<sup>16</sup>For an evaluation of Rehberg’s review from a Kantian point of view, see Schulz (1975), 9–42; for an evaluation more sympathetic to Rehberg’s points of criticism on Kant, see di Giovanni (2005), 125–36.



it is not. First of all, Kant rejected the idea that God is to be regarded as the creator of the sensible world (see Kant [1788a] AK V:102). Further, Kant saw absolute freedom as the only guarantee for the independence of morality from the sensible world and natural inclinations. With regard to the distinction between absolute and comparative freedom, it must be noted that Rehberg does comply with Kant's objections against comparative freedom, which demand that neither external nor internal natural causes are involved. He introduces another kind of comparative freedom, however, consisting in the dependence of reason on God. The related claim is that reason on its own cannot relate to sensibility, that is, that pure reason cannot be practical.

Reinhold's description of comparative freedom, "in case of which a certain kind of foreign [*fremde*] cause does not determine the action necessarily" (*Versuch*, 558), is very similar to Schmid's. Reinhold describes its opposite, absolute freedom, as follows: "In case of which no foreign cause at all contributes to the determination of an action" (*ibid.*). As Reinhold adds "foreign" to "a certain kind of cause," it is clear that for him the distinction between comparative and absolute freedom is about the involvement of foreign causes; an action being absolutely free if no foreign causes at all determine it, while comparative freedom only rules out a specific type of foreign causation. Rehberg's comparative freedom would fit this description as well, as dependence on God would entail dependence on a cause foreign to human reason, even if it also entails independence from sensibility, which would be another kind of foreign cause. According to Reinhold, causes foreign to reason can be at work even if there is no empirically given material, thus denying Rehberg's contention that morality would depend upon reason alone, for it would depend on the cause of reason (God) as well. Rehberg's description of reason as dependent upon its cause bears a resemblance to Reinhold's own description of the comparatively free activity of reason in thinking. In thinking, Reinhold admits, reason only acts comparatively freely, as its material (the manifold of categories) is not created by it, but given in the structure of the faculty of representation (559). In a way the structure of the faculty of representation is condition for Reinhold's "reason," just as God is a condition for Rehberg's "reason." In claiming that this kind of freedom is not sufficient for morality Reinhold denies Rehberg's claim that his version of comparative freedom would save morality, without further argumentation. Rehberg reinterpreted "comparative freedom," so as to entail internal dependence upon non-sensible causes. Precisely such a description would apply to Reinhold's account of the free activity of reason as the highest degree of spontaneity as well (cf. footnote 13). For although this activity is independent from sensibility, its material still needs to be given. Assuming that Reinhold took Kant's claim that morality requires absolute, not comparative, freedom seriously, he would need to make sure that the activity of reason with regard to morality involves absolute, not comparative, freedom. In section 86 Reinhold indeed admits that the activity he assigned to reason earlier in the *Versuch* entails only comparative freedom, as we have seen above with regard to thinking. The next step is showing that, contrary to Rehberg's contentions, the activity of reason in morality must be thought of as being absolutely free, as it must be understood as determining the faculty of desire in an a priori way.

The chapter “Grundlinien der Theorie des Begehungsvermögens” is appended to section 86 at the point where the account of the determination of the faculty of desire by reason, both a posteriori and a priori, is due. On the one hand it belongs to section 86, supplementing the partial argumentation of that section.<sup>17</sup> On the other it does not really belong to the “Theory of Reason,” because it deals with the faculty of desire and not with the faculty of cognition, which is the context where the “Theory of Reason” is treated.<sup>18</sup> In the “Grundlinien” Reinhold gives a rather sketchy account of different kinds of drives, related to the receptive and spontaneous capacities of our faculty of representation in relation to the representing power.<sup>19</sup> In the purely rational, moral drive, Reinhold identifies the pure activity of reason, since the object of this drive is the realization of the form of reason itself (*Versuch*, 569). Therefore, it needs nothing foreign to itself, and, as a drive, it is a priori. Rehberg would of course object that it cannot be proven that this a priori drive determines the faculty of desire and that we therefore cannot say that pure reason is practical. Like Kant, Reinhold does not attempt to *prove* the reality of absolute freedom and of its influence on the faculty of desire, but addresses the issue by means of the effects of the moral law as an incentive. In comparison to Kant’s account in the third chapter of the *Analytic of the second Critique*, the feeling of *Achtung* for the moral law is missing from Reinhold’s picture. This can be explained by Rehberg’s misuse of the notion as a quasi mediator between pure reason and feeling that should prove the influence of pure reason upon sensibility. Like Kant, Reinhold does not claim to know how reason can become an incentive, but rather focuses on its effects when it is. These effects, called *Achtung* by Kant, are described by Reinhold as an “ought” directed at sensibility. This “ought” is a “commanding” with regard to the faculty of desire, although it is a “free willing” with regard to practical reason itself (574). Instead of emphasizing the feeling that is effected by the moral law, Reinhold stresses the manifestation of the moral law in sensibility as an “ought.” This neatly avoids Rehberg’s suggestion that the moral feeling is a mediator. With Kant, Reinhold holds that no mediator is needed; moral feeling is the effect of practical reason being both rational and practical.

---

<sup>17</sup>For argumentation regarding the partiality of the argumentation provided in section 86, see Lazzari (2004), 94.

<sup>18</sup>Later, Reinhold claimed that the title of the Third Book was incorrect, as the “theory of the faculty of cognition” only covers the forms of representation, insofar as they are applied to objects. Insofar as they are applied to the representing subject, they are not “forms of knowing,” but rather “forms of desiring.” Only the first two parts of the so-called Theory of the Faculty of Cognition are strictly limited to the application of the forms of representation to objects (*Beyträge* I:277). Moreover, Reinhold had come to believe that he had not given a theory of cognition “in general” (*überhaupt*) in the Third Book of the *Versuch*, which makes the title incorrect in another way (cf. 397–98).

<sup>19</sup>This is not to say that Reinhold claims here that the faculty of desire is no more than a species of the faculty of representation, as some commentators have claimed from a Fichtean perspective (see Klemmt 1958, vii; more recently Lohmann 2004, 93). For yet another view, namely that the faculty of representation becomes a species of the faculty of desire, see Beiser (1987), 264–65. Beiser relates the problems Reinhold encounters in this field to Wolff’s problems with his “single-faculty” theory of mind.

As Reinhold's main defense against Rehberg at this point consists in reasserting the Kantian point of view in relation to his own theory of the faculty of representation, it is not very likely that Rehberg would have been impressed. He could still claim that, Reinhold, like Kant, needs to prove that a pure and absolutely free reason can influence our faculty of desire a priori. This means that the Kantian-Reinholdian concept of absolute freedom is still under pressure.<sup>20</sup> Instead of elaborating a further defense, Reinhold comes to share at least part of the criticism. In the second volume of the *Briefe über die Kantische Philosophie* (1792), Reinhold gives up on the Kantian identification of the free will with practical reason. He admits that Rehberg's review of Kant's second *Critique* has taught him that reason cannot be called practical, "as if it would entail the complete ground of an act of will, determined by itself" (*Briefe* [1790–1792] II:x).

However, the conception of practical reason as it appears at the end of Reinhold's *Versuch* is in many ways a Kantian conception. Reinhold defends the absolute freedom of the will in following the law prescribed by practical reason, while the rational following of natural inclinations is only comparatively free, because of heteronomy. In addition to reasserting those Kantian points that Rehberg had objected to, Reinhold uses the "Grundlinien" to link these points to his own theory in order to distance it from the problematic Rehbergian views regarding the freedom of reason.

## 10.4 Conclusion

The term "practical reason" enters Reinhold's vocabulary with his knowledge of Kant's philosophy and plays a crucial role in his portrayal of it in his "Briefe über die Kantische Philosophie." In the current paper I have argued that the roots of the content of Reinhold's conception predate his acquaintance with Kant's work. In his works on Enlightenment, Reinhold already has a "practical" concept of reason, that is, a concept of reason that included its use outside philosophy, in everyday life. Such a concept of reason requires that it is not isolated from sensibility but rather intimately connected to it. It is precisely this intimate connection of reason and sensibility that underlies Reinhold's understanding of practical reason in his Kantian Letters, as became clear from his argumentation concerning the role of practical reason in providing rational grounds for the conviction that God exists.

As Reinhold was writing his *Versuch*, the Kantian claim that reason could really be practical was attacked in Rehberg's review of Kant's second *Critique*. Not only did Rehberg's understanding of comparative freedom threaten Reinhold's description of freedom in the work in progress, Rehberg also denied the core of Reinhold's conception of reason, namely that rationality and practicality can be and indeed are combined. His reassertion of the connection between practical reason and sensibility

---

<sup>20</sup>Lazzari does not relate this pressure on Reinhold's thoughts on freedom to Rehberg's review (Lazzari 2004, 157–63).

in terms of a felt command or authority shows that Reinhold in the *Versuch* is still, at least in this respect, working within the same framework as when he wrote the Kantian Letters. Reinhold, therefore, is not dealing with the Kantian project on its intrinsic terms, but on his own terms. He is not trying to revise it, but to employ it in his vision of the task of philosophy.

## References

- Ameriks, Karl. 2000. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005b. Introduction to *Letters on the Kantian Philosophy*, by Karl Leonhard Reinhold, edited by Karl Ameriks, translated by J. Hebbeler, ix–xxv. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Di Giovanni, George. 2005. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- . 1788a. *Kritik der praktischen Vernunft*. In AK V:1–164.
- . 1902ff. *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften*, edited by Royal Prussian Academy of the Sciences. Berlin: Reimer.
- . 1996. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klemmt, Alfred. 1958. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie: Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Hamburg: Meiner.
- Landau, Albert, ed. 1991. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie: 1781–87*. Bebra: Albert Landau Verlag.
- Lazzari, Alessandro. 2004. “Das Eine, was der Menschheit Noth ist”: Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792). Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Lohmann, Petra. 2004. “Reinholds Philosophie im Spiegel der Kritik von Heydenreich und Fichte.” In *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, edited by Martin Bondeli and Alessandro Lazzari, 82–103. Basel: Schwabe.
- Rehberg, August Wilhelm. 1787. *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*. Berlin: August Mylius.
- . August 6, 1788a. “Riga bei Hartknoch: Kritik der praktischen Vernunft, von Immanuel Kant. 1788.” *Allgemeine Literatur-Zeitung* 188a and b: 345–60.
- . September 1788b. “Erläuterungen einiger Schwierigkeiten der natürlichen Theologie.” *Der Teutsche Merkur* 3: 215–33.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1784b. “Mönchthum und Maurerey: Eine Rede, Von Br. R\*\*.” *Journal für Freymaurer* 1, no. 4: 167–88.
- . 1784c. “Gedanken über Aufklärung.” *Der Teutsche Merkur* 3: 3–22; 122–33; 232–45. Reprinted in Batscha, 351–96.
- . 1786–1787. “Briefe über die Kantische Philosophie.” *Der Teutsche Merkur* no. 3 (1786): 99–127, 127–41; no. 1 (1787): 3–39, 117–42; no. 2 (1787): 167–85; no. 3 (1787): 67–88, 142–65, 247–78.

- June 26, 1788c. “Berlin, bey August Mylius: Über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion, von August Wilhelm Rehberg, geheimen Kanzley-Sekretair im Hannover. 1787.” *Allgemeine Literatur-Zeitung* 153b: 689–96.
- 1789a. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague and Jena: Widtmann and Mauke. Reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
- 1790, 1794. *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2003, 2004.
- 1977. *Karl Leonhard Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784*, edited by Zwi Batscha. Bremen and Wolfenbüttel: Jacobi.
- 1983. *Karl Leonhard Reinhold Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie*, edited by Faustino Fabbianelli, Eberhard Heller, Reinhard Lauth, Kurt Hiller, Ives Radrizzani and Wolfgang Schrader. Vol. 1, *Korrespondenz 1773–1788*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 2005. *Letters on the Kantian Philosophy*, edited by Karl Ameriks, translated by James Hebbeler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmid, C. C. E. 1788. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. 2nd edition. Jena: Cröker.
- Schultz, Johann. 1784. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg: Dengel.
- Schulz, Eberhard Günter. 1975. *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik: Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*. Wien and Köln: Böhlau Verlag.
- Schütz, Christian. 1785. “Königsberg, bey Dengel. Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze.” *Allgemeine Literatur-Zeitung*, no. 162: 41–44; no. 164: 53–56; no. 178: 117–18; no. 179: 121–24, 125–28; and supplement (July): 12–3

# Chapter 11

## Le «besoin de la raison» dans les *Lettres sur la philosophie kantienne* (1786–1787)

Claude Piché

### 11.1 Kant, Reinhold et la querelle du panthéisme

Au départ, Kant n'avait nullement l'intention de s'immiscer dans la querelle du panthéisme qui éclata en Allemagne au milieu des années 1780. Si, à la fin, il s'est résolu à le faire, c'est parce qu'il a cédé aux instances, entre autres, de ses correspondants berlinois Marcus Herz et Johann Erich Biester (Herz à Kant, 27 février 1786, AK X:431–33; Biester à Kant, 11 juin 1786, AK X:453–58). Ce dernier, directeur de la *Berlinische Monatsschrift*, lui fit comprendre que l'enjeu de la querelle entre Mendelssohn et Jacobi n'était rien de moins que l'avenir des Lumières allemandes. La remise en cause de la raison qu'implique le fidéisme de Jacobi et l'exhortation de Wizenmann à effectuer un retour aux religions historiques exigeaient une réaction ferme. C'est donc dans la livraison d'octobre 1786 de la revue de Biester que paraîtra l'intervention de Kant «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?»

Plusieurs raisons pouvaient nourrir les réticences de Kant à intervenir dans ce débat. Au nombre de celles-ci, il y a sans doute le fait que Reinhold avait entamé à l'été 1786 la publication de sa série de *Lettres sur la philosophie kantienne*, dans lesquelles il entendait mettre à profit les «résultats» de la *Critique de la raison pure* pour rétablir dans ses droits la raison contre la *Schwärmerei*, mais aussi pour la restreindre à ses prétentions légitimes, à l'encontre du rationalisme dogmatique d'un Mendelssohn (*Briefe* 1, 125). Kant pouvait aussi se croire au départ libéré de l'obligation de prendre part à la querelle, d'autant plus que Reinhold avait eu la clairvoyance de miser sur l'élément le mieux à même de montrer la pertinence du criticisme en ces matières: la croyance rationnelle. Ceci est si vrai que tel sera précisément l'angle d'approche que retiendra Kant lui-même dans son petit essai sur la question de l'orientation dans la pensée.

Il est dès lors légitime de s'interroger sur la réaction de Reinhold à la contribution de Kant au débat, contribution qu'il n'avait bien sûr pas prévue dans le projet original de ses *Lettres*, lui qui s'était justement assigné le rôle de porte-parole du

---

C. Piché  
Université de Montréal, Montréal, Québec, Canada

criticisme. Il va de soi qu'il ne pouvait manquer de prendre acte de l'article de Kant et c'est précisément ce qu'il fera dans la troisième *Lettre*, qui paraît dans le numéro de janvier 1787 du *Teutscher Merkur*, les deux premières *Lettres* ayant été publiées ensemble dans le numéro d'août de l'année précédente. La question qui se pose alors est la suivante: de quelle manière Reinhold intègre-t-il dans sa propre démarche l'argumentation développée par Kant? Nous aurons l'occasion de voir quels éléments il a retenus de la discussion de Kant et pour quelles raisons. Pour l'instant, il convient de mentionner que ces éléments empruntés à l'article de Kant s'insèrent à vrai dire dans une démarche qui, dès le départ, avait été soigneusement planifiée par Reinhold. Si l'on se réfère, par exemple, à l'esquisse d'une missive destinée à Christian Gottlob von Voigt qui date du début de novembre 1786, on découvre une description en seize points du contenu des *Lettres* qui devaient composer le premier volume. Tout porte à croire d'ailleurs que Reinhold, au moment où il rédige cet aperçu global, n'a pas encore pris connaissance de l'article de Kant, auquel il ne fait aucune allusion dans ce brouillon.

On note dans cet aperçu du contenu des *Lettres* que le titre de la première rubrique correspond précisément à celui de la première des deux *Lettres* qui ont été publiées à l'été 1786: «Besoin d'une critique de la raison». Pour ce qui est des quinze autres rubriques cependant, Reinhold n'énonce pas de titres en bonne et due forme<sup>1</sup> mais se contente de décrire la teneur de son programme en faisant débiter chacun des éléments par le mot besoin (*Bedürfnis*). En référence à ce qu'il appelle, ici comme dans les deux premières *Lettres*, les «besoins de notre temps» (Reinhold, brouillon de lettre à Voigt, *Korrespondenz* I [1773–1788], 153; v. *Briefe* 1, 124 et 2, 133), Reinhold énumère une série de desiderata qui, s'ils sont comblés, contribueront à dénouer l'impasse dans laquelle se trouve plongée l'Allemagne cultivée en matière de foi et de religion. Dans la liste des «besoins» qui viennent spécifier ce qu'il entend par la nécessité d'une critique de la raison, on découvre bien sûr l'annonce de ce qui constituera le contenu des six *Lettres* ultérieures. Mais ce qu'il importe de souligner, c'est que le projet global du premier volume comportait un programme plus ambitieux que ne le laissent entrevoir les huit *Lettres* qui seront finalement publiées dans le *Teutscher Merkur*. Si les questions de nature religieuse touchant l'existence de Dieu et la vie future telles qu'elles seront traitées dans les *Lettres* publiées – la huitième s'intéresse encore à la psychologie rationnelle en rapport avec la question de l'immortalité – y sont présentes, le projet initial comprenait un volet de philosophie théorique finement articulé qui devait aborder en outre la question de l'«origine des concepts», de la «sensibilité pure», de la distinction entre le conditionné et l'inconditionné, tous des thèmes repris de la *Critique de la raison pure*, dont Reinhold entend bien mettre en valeur les avancées.

---

<sup>1</sup> Si telle avait été son intention, Reinhold aurait pris soin de reproduire textuellement le titre de la seconde *Lettre*, déjà publiée: «Das Resultat der Kantischen Philosophie, über die Frage vom Daseyn Gottes». Dans son brouillon de lettre à Voigt, on trouve plutôt: «Bedürfnis einer endlichen Entscheidung über den streitigen Antheil der Vernunft an der Überzeugung vom Daseyn Gottes» (v. le brouillon de lettre à Voigt, début novembre 1786, *Korrespondenz* I [1773–1788], 154–55).

Ces précisions sont importantes si l'on veut, comme c'est mon intention ici, exposer les divergences qui se font jour entre l'approche reinholdienne et l'approche kantienne en regard de la question de la croyance rationnelle. Nous venons de voir que par ses *Lettres* Reinhold entend combler un ensemble de besoins théoriques afin de consolider la croyance rationnelle dans ses prétentions légitimes. Pour ce, il est donc «besoin d'une critique de la raison», c'est-à-dire d'un travail philosophique rigoureux visant à tirer au clair ce qui constitue l'assise tant théorique que pratique de la croyance rationnelle. Chez Kant, l'argumentation du texte de 1786 porte aussi sur un besoin, sur un «besoin de la raison», mais cette fois non pas au sens où l'on a besoin de la raison. C'est plutôt la raison elle-même qui éprouve un besoin: celui qui se trouve à la base de la croyance rationnelle. C'est parce qu'un besoin émane de la raison, ou mieux c'est parce que le sujet rationnel ressent – au sens littéral – un besoin, que la croyance est possible. En d'autres mots, quand il est question d'un besoin de la raison chez Reinhold, le mot raison apparaît dans cette expression comme un génitif objectif: le besoin est tourné vers la raison, il porte sur elle comme son objet. En revanche, cette expression signifie chez Kant non pas que l'on a besoin de la raison, mais que la raison elle-même recèle un besoin, en sorte que dans ce cas le génitif devient subjectif. Cette distinction purement grammaticale peut nous servir d'indice en vue de retracer la différence fondamentale des approches respectives de Kant et de Reinhold, encore que toutes deux soient au service d'une cause commune: la défense et l'illustration de la croyance rationnelle. Et c'est précisément cette divergence que j'aimerais examiner en analysant d'abord la position de Kant dans son texte «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» et en la comparant non pas avec l'ensemble des huit *Lettres* parues en 1786–1787, mais uniquement avec les passages où le thème kantien du «besoin de la raison» est intégré par Reinhold dans sa démarche. C'est bien évidemment l'esprit dans lequel Reinhold reprend cette thématique qui nous intéresse ici. Il conviendra en outre de nous demander pourquoi Reinhold a tendance à minimiser le rôle du sentiment (*Gefühl*) par lequel se manifeste le besoin de la raison selon Kant.

On a l'habitude de dire du Reinhold des *Lettres sur la philosophie kantienne* de 1786–1787 qu'il est encore entièrement kantien (v. à ce sujet Gerten 2003, 170; Lazzari 2004, 39). Ce jugement est certainement fondé, dans la mesure où Reinhold ne s'y écarte pas fondamentalement de la philosophie critique. Toutefois l'accent qu'il met sur la nécessité d'une élucidation entièrement convaincante des premiers principes de la philosophie théorique et pratique laisse déjà entrevoir *in nuce* la prise de distance qui apparaîtra au grand jour dans *l'Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* de 1789. Pour ce qui nous intéresse ici, il convient simplement de montrer que si, selon Kant, la croyance rationnelle trouve de manière essentielle son point d'ancrage dans la subjectivité individuelle, celle-là même qui éprouve le «besoin de la raison» sous la forme d'un sentiment, pour Reinhold, en contrepartie, la force de conviction de cette croyance morale est essentiellement tributaire de la validité universelle des principes sur lesquels elle repose. Lorsque l'on considère ces deux approches – complémentaires, il faut l'avouer - dans la perspective de la querelle du panthéisme, force nous est de conclure que Kant cherche à faire voir au «supranaturaliste» Jacobi, au partisan des religions



traditionnelles Wizenmann et sans doute aussi au rationaliste Mendelssohn, que la raison n'est pas coupée de la croyance. Au contraire la raison mène à la croyance lorsque l'on saisit qu'un besoin provient d'elle sous la forme d'un sentiment, c'est-à-dire de quelque chose non pas d'abstrait et d'impersonnel, mais de purement subjectif. Par ailleurs, aux yeux de Reinhold, c'est le manque de clarté et d'évidence des principes de la raison qui est en grande partie responsable, d'une part, des dérives dans l'irrationnel et, de l'autre, des spéculations oiseuses du rationalisme dogmatique. En dernière analyse, ces divergences entre Reinhold et Kant sur la question de la croyance rationnelle sont imputables, comme nous allons le voir, à la conception de l'*Aufklärung* que l'on défend de part et d'autre.

## 11.2 Kant. Le caractère subjectif de la croyance

La nouveauté de l'intervention de Kant en 1786 par rapport à la *Critique de la raison pure* tient à la présence dans son texte de deux éléments, le «besoin de la raison» et le «sentiment», qui étaient absents du chapitre du Canon de la raison pure intitulé «De l'opinion, du savoir et de la croyance». En vérité, ces deux éléments, qui interviennent dans la discussion sur le statut de la croyance, sont solidaires puisqu'il est en outre question du «sentiment du besoin propre à la raison» (*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*) (Kant [1786] AK VIII:136; tr. Jalabert, 533).<sup>2</sup> Nous l'avons vu, le besoin de la raison se manifeste chez Kant sous la forme d'un sentiment.

Lorsque Kant fait reposer la croyance sur un besoin de la raison, il ne rompt pas vraiment avec les développements de la première *Critique*. Il vient en fait les compléter. Ainsi, dans le chapitre du Canon évoqué à l'instant, la croyance possède des «fondements subjectifs» qui sont identifiés en A829/B857 à la «disposition morale» de l'individu. Or, Kant revient en 1786 sur le «fondement subjectif» de la croyance, pour l'identifier cette fois au «besoin de la raison»: «À ce point, survient le droit du besoin de la raison, en tant que principe subjectif, de supposer et d'admettre une chose qu'elle n'est pas autorisée à prétendre savoir en fonction de principes objectifs... » (Kant [1786] AK VIII:137). C'est dire que, pour Kant, il y a à l'origine de la croyance une conviction proprement morale qui, dans «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» traduit un «besoin de la raison», ce que l'on peut accorder sans problème.

Par l'introduction du sentiment dans le texte de 1786, Kant confère cette fois un rôle à la sensibilité qui risque de surprendre, d'autant plus qu'il est question ici de croyance «rationnelle». De surcroît, si on prend en compte le contexte dans lequel intervient la contribution de Kant, l'insistance sur le rôle du sentiment dans la croyance morale apparaît, du moins au premier abord, comme une manœuvre

---

<sup>2</sup>Il est à noter que Kant conservera le concept de “besoin de la raison” pour expliquer la croyance rationnelle (v. Kant [1788a] AK V:125, 126, 142, 143, 144n, 146).

dangereuse. En effet, n'est-ce pas là faire trop de concession à Jacobi, ennemi déclaré de l'*Aufklärung*? On sait fort bien que dans sa lutte contre la métaphysique rationaliste, Jacobi a précisément recours au sentiment pour fonder la croyance. Ainsi dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, il forge l'expression «sentiment de l'être» (en français dans le texte) pour désigner «la conscience absolue, pure et immédiate dans l'être universel» (Jacobi 1785, 140–41). Le mot sentiment lui apparaît plus approprié que le concept de conscience (*Bewusstsein*) pour désigner la modalité authentique du rapport à Dieu. Ce rapport se situe clairement pour lui au plan sentimental et il ne doit rien à quelque forme de raisonnement que ce soit. Cela étant, il importe de s'interroger sur les motifs qui poussent Kant, du moins selon toute apparence, à poser un geste analogue, lui qui à deux reprises dans son texte reconnaît pourtant à Mendelssohn le mérite de s'en être tenu, envers et contre tous, à la raison, à la raison pure (Kant [1786] AK VIII:134, 140).

À considérer les choses de plus près, on réalise qu'en introduisant dans sa discussion le thème du sentiment, Kant entend donner raison à Jacobi, du moins jusqu'à un certain point. Si l'un des principaux enjeux de la querelle du panthéisme porte sur le statut de la croyance, Kant se doit de cerner ce phénomène avec précision. Or il s'avère que Jacobi, dans ses écrits, a identifié un aspect essentiel de la croyance. C'est avec beaucoup d'insistance qu'il souligne en effet le caractère strictement subjectif de ce phénomène. Et Kant ne peut qu'y acquiescer, même lorsque l'argument de Jacobi est tourné contre le concept de raison que défend, entre autres, Mendelssohn, comme il ressort de l'extrait suivant qui vise les rationalistes dogmatiques: «La cause de cette épouvantable erreur est qu'ils considèrent comme reconnue *de manière objective* (voire comme *la seule qui existe*) une vérité qui se présente *de manière simplement subjective*...» (Jacobi 1786, 269; tr., 235). L'accent mis par Jacobi sur la dimension subjective de la croyance vise en fait à montrer la place qui doit revenir à l'individu, à la personne, dans le phénomène de la croyance. Il est évident qu'il cherche par là à justifier sa critique de la philosophie rationaliste, qui n'accorde pas de rôle spécifique au sujet individuel, au moi unique et irremplaçable. Il est bien connu qu'à ses yeux le spinozisme, qui est l'aboutissement d'une philosophie placée sous l'égide de la raison procédant par démonstrations, élimine d'emblée toute prétention à établir une relation avec Dieu, conçu comme une personne.<sup>3</sup> Nous savons pour notre part que Kant par sa *Critique de la raison pure* a su éviter cet écueil et qu'un Dieu doué d'une intelligence et d'une volonté y est encore possible. C'est ce qui explique que Kant, même en

<sup>3</sup> V. à ce propos Ameriks (2005a), 20: «For Jacobi, it is not only Spinoza or Lessing but traditional theoretical philosophy in general that leads to pantheism because it can do nothing more than link contingent particulars together with one another as part of a necessarily connected all-inclusive whole. This conception leaves no room for thinking of oneself as a free and independent individual, related to other free individuals, or to a personal God who is beyond the world-whole». Cf. Ameriks (2005b), xviii; v. également di Giovanni (2005), 11–12: «Jacobi was now saying that in the end this humanism [celui de Lessing et de Mendelssohn], based as it was on an abstract idea of rationality, artificially construed for the sake of satisfying the speculative needs of philosophers, denied in fact the reality and the moral significance of human individuality».

pleine querelle du panthéisme, puisse savoir gré à Jacobi, sans craindre de sombrer lui-même dans la *Schwärmerei*, d'avoir mis en relief le caractère personnel de la croyance, et par suite l'importance qu'y joue le sentiment.

D'ailleurs, le geste de Kant n'est sans doute pas aussi innocent qu'il n'y paraît. En vérité, Kant intervient en 1786 dans un débat qui est déjà bien entamé, en sorte qu'il se doit de tenir compte des écrits de ceux qui l'ont précédé. Les références dans les notes de bas de page de «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» et plus encore la discussion menée dans l'article lui-même, montrent qu'il a bien pris connaissance des textes de Mendelssohn, Jacobi et Wizenmann. Il n'est donc pas sans savoir qu'il est d'emblée partie prenante à la querelle dans la mesure où la philosophie critique y a déjà été prise à témoin. Je songe ici à l'ouvrage de Jacobi *Réponses aux accusations de Mendelssohn dans sa Lettre aux amis de Lessing* d'avril 1786, dans lequel Jacobi invoque l'autorité de Kant précisément pour étayer sa thèse du caractère subjectif de la croyance. Il y cite de larges extraits du chapitre du Canon de la raison pure sur l'acte-de-tenir-pour-vrai (*Fürwahrhalten*) pour montrer, à la suite de Kant, qu'il y a une différence fondamentale dans la manière dont il faut concevoir l'assentiment dans le cas d'une vérité obtenue à l'issue d'une argumentation théorique et d'une certitude qui relève de la croyance. Dans ce dernier cas, estime Kant, «la conviction n'est pas une certitude *logique*, mais une certitude *morale*» (Jacobi 1786, 257; tr., 231; le passage de la KrV en question se trouve en A829/B857). Il va sans dire que Jacobi, en insérant cette citation dans son ouvrage, doit ici faire abstraction du contexte, car ce dont il est question dans cet extrait de la *Critique*, c'est la croyance rationnelle, c'est-à-dire une croyance qui, malgré sa dimension sensible, n'est pas moins fondée sur la raison. Kant n'est donc pas dupe, mais il ne peut par ailleurs qu'être en accord avec l'aspect subjectif du phénomène que décrit Jacobi. Kant lui-même au début de son chapitre avait indiqué que si le savoir proprement dit (*Wissen*) vaut «pour tout un chacun», la croyance (*Glaube*) en revanche ne vaut que «pour moi-même» (KrV, A822/B850). La croyance ne recherche donc pas l'unanimité. Elle n'en appelle pas à l'accord de tous. Il s'agit au contraire d'une affaire strictement individuelle. Voilà ce sur quoi Jacobi a raison d'insister. Son intention devient d'ailleurs manifeste lorsqu'il cite *in extenso* le paragraphe d'où est tirée la phrase ci-dessus. On peut y lire, sous la plume de Kant, à propos de la certitude morale: «[p]uisqu'elle repose sur des fondements subjectifs (sur la disposition morale), je ne dois pas même dire: *Il est* moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais: *Je suis* moralement certain, etc.» (A829/B857; tr. Delamarre et Marty, 1382; v. à ce sujet les *Reflexionen* 2454, 2458, 2469, 2484, AK XVI:375, 377, 383, 389). Jacobi prend soin ici de reproduire les soulignements de Kant qui indiquent que la croyance ne se conjugue en fait qu'à la première personne du singulier. Du reste, ces indications de la première *Critique* ne sont pas accidentelles. Ainsi, par exemple, la *Logique* éditée par Jäsche reprend de manière exhaustive ces précisions. On y apprend que, de manière générale, dans l'assentiment ou l'acte-de-tenir-pour-vrai, ce n'est pas le sujet impersonnel ou le sujet transcendantal qui est mobilisé, mais bien plutôt le sujet «particulier». Et dans le cas de la croyance, la conviction ne vaut pas «pour tous», mais n'est «valide que pour moi», si bien que l'on ne peut contraindre autrui à y acquiescer comme à un savoir reposant sur des

raisons objectives (Kant [1800] AK IX:66). L'absence de contraintes logiques libère autrui de l'obligation de souscrire à ma croyance. Un peu plus loin, le texte précise que «je ne puis contraindre personne d'autre par des raisons (la croyance est libre)» (69n; tr. fr. [modifiée], 74, 77; cf. *Reflexionen* 2480, 2487, AK XVI:388, 390). L'assentiment donné par le sujet dans la croyance est donc individuel et librement accordé. Il correspond à un «besoin», bien qu'il ne s'agisse pas d'un besoin comme les autres, issus d'inclinations par exemple.

Le thème du sentiment ne vient ici que confirmer la dimension subjective de la croyance. Le sentiment individualise, puisqu'il ne peut être que le fait du sujet particulier. Il est pour Kant l'effet sensible produit par la raison pratique en regard de l'attente de la réalisation du souverain bien. Il est une marque tangible du besoin issu de cette raison. Kant sait d'ailleurs depuis longtemps que le besoin, de manière générale, se traduit pour l'individu par un sentiment (v. par exemple KrV, A185/B228).<sup>4</sup> Tant que l'on est conscient du fait que le sentiment en question ici trouve son fondement dans un besoin d'un genre particulier, issu de la raison, il n'y a aucun risque à mettre en valeur son rôle essentiel pour la croyance. Jacobi, pour sa part, ne fait pas preuve d'une telle prudence. Ou plutôt, il a tout intérêt à dissocier la croyance de la raison, notamment du modèle de raison spéculative procédant par «démonstrations» à la manière de Mendelssohn. C'est pourquoi tant dans ses *Lettres sur la doctrine de Spinoza* que dans ses *Réponses aux accusations de Mendelssohn*, il se réclame de Hemsterhuis et de sa conception de la conviction entraînée par le sentiment. En vérité, Hemsterhuis expose à sa manière la distinction kantienne entre la conviction logique et la conviction morale, mais en faisant abstraction pour cette dernière de l'arrière-plan rationnel qui la soutient. Hemsterhuis peut dès lors parler de «conviction purement sentimentale» (cité par Jacobi 1786, 261; tr., 233), indiquant par là que l'acquiescement ne doit rien à quelque contrainte logique ou à quelque composante rationnelle que ce soit. La dichotomie se présente dès lors comme suit: la conviction est ou bien logique, rationnelle, ou bien irréductiblement sentimentale.

L'homme, dit Hemsterhuis, est en apparence susceptible de deux espèces de conviction: l'une est un sentiment intérieur, ineffaçable dans l'homme bien constitué; l'autre dérive du raisonnement, c'est-à-dire d'un travail de l'intellect conduit avec ordre. La seconde ne saurait subsister sans avoir la première pour base unique... La marche sûre et géométrique de l'intellect, a fait préférer la conviction déterminée et précise qui en résulte, à celle du sentiment, qui est d'une simplicité infinie, et par là vague et indéterminée en apparence.<sup>5</sup>

Les deux alternatives présentées ici caractérisent d'une manière assez fidèle les parties en présence dans le conflit avant l'intervention de Kant, c'est-à-dire la croyance

<sup>4</sup> D'ailleurs, la thématique du besoin de la raison est déjà présente dans la première *Critique*, bien qu'elle ne soit évoquée que pour l'usage théorique de la raison pure, et non pour son usage pratique (v. par exemple A583/B611, A614/B642).

<sup>5</sup> Passage tiré de l'ouvrage de Hemsterhuis *Aristée, ou De la divinité* et cité par Jacobi 1786, 260–61; l'original français de cet extrait est reproduit dans la traduction de P.-H. Tavoillot, 232.

à la manière de Jacobi et la raison dogmatique de Mendelssohn. Comme on le sait, Kant ne s'identifie à aucune des deux parties dans cette querelle, sans pour autant adopter la voie mitoyenne ou encore une solution de compromis. En effet, le concept de *Vernunft-glaube*, qui était déjà bien établi par la première *Critique*, ne se veut pas une synthèse factice des deux éléments, il est le fait d'une théorie originale dont les contours étaient déjà clairement définis en 1781 (v. à ce sujet Hutter 2004, 243).

Kant pouvait donc se permettre de s'y reporter et de s'en remettre à elle en 1786. Le sentiment qu'il revendique pour sa croyance n'est pas un sentiment non médité, une «certitude immédiate» (Jacobi 1785, 162), telle que prônée par Jacobi et Hemsterhuis. Pas plus d'ailleurs que le concept de raison dont il se réclame ne peut être assimilé à celui de Mendelssohn, qui demeure strictement théorique. Ce dernier concept ne peut du reste fournir aucune orientation aux spéculations dans le champ du suprasensible. C'est pourquoi Kant affirme que sous l'étiquette d'«entendement commun» Mendelssohn s'en remet en fait, «à son insu» (Kant [1786] AK VIII:139), à une croyance rationnelle qu'il est incapable de reconnaître. Il n'y a pas de place chez lui pour la croyance, pas plus qu'il n'y a de place chez Jacobi pour une raison, sciemment réduite à sa dimension logico-déductive. Il ne faut dès lors pas s'étonner de voir ce dernier en quête, à la suite de Lavater, d'un «sens secret de la vérité» (Jacobi 1785, 173; cf. Kant [1786] AK VIII:134) ou, à la suite de Hemsterhuis, «d'autres facultés, jusqu'ici inconnues, [qui] commencent à se développer, et augmentent son [de l'homme] homogénéité avec Dieu» (Hemsterhuis, cité par Jacobi 1786, 263; tr., 233).

La solution critique demeure donc pleinement valable à l'issue de la querelle. Mais ce qui est digne de retenir notre attention dans «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» c'est l'angle d'approche privilégié par Kant. Si tout le texte gravite autour de la thématique de l'orientation, c'est que Kant tient à marquer la spécificité de la croyance rationnelle, déjà indiquée dans la *Critique de la raison pure*, mais sans plus. Les exemples d'orientation géographique et mathématique avec lesquels il illustre son propos au début de l'article visent en vérité à souligner l'importance du caractère proprement subjectif de toute orientation: le repérage des points cardinaux de même que l'orientation dans une pièce obscure nécessitent qu'on s'en remette à un sentiment, celui de la distinction entre la droite et la gauche.<sup>6</sup> Or il en va de même de l'orientation de la pensée dans la connaissance spéculative. Si cette dernière ne peut se fixer à elle-même des repères, il appartient à la raison pratique de le faire, par le biais de son besoin. En somme, si Kant accepte de prendre acte du rappel que lui fait Jacobi, c'est qu'il lui fournit l'occasion de confirmer que seule la raison pratique est à même d'interpeller, à travers le sentiment, l'individu, alors que la raison théorique ne s'adresse qu'au sujet en général. Nous allons voir plus loin que cet appel à l'individu n'est pas étranger à la conception kantienne de l'*Aufklärung*.

---

<sup>6</sup>Dans sa réplique à l'article de Kant, Wizenmann ne se fait pas faute de souligner le caractère strictement subjectif du principe d'orientation qui y est présenté (cf. Wizenmann 1787, 124, 128–29).

### 11.3 Reinhold. Du sentiment obscur au concept distinct

Les deux premières *Lettres sur la philosophie kantienne* ayant été publiées deux mois à peine avant la parution de «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» il est permis de dire que Reinhold et Kant interviennent dans le débat pratiquement au même stade de son évolution. Ainsi les renvois en bas de page dans les *Lettres* réfèrent aux mêmes écrits que ceux auxquels Kant se rapportera lui-même, soit essentiellement les ouvrages de Mendelssohn, de Jacobi et de Wizenmann. Cette précision m'apparaît nécessaire car, sur cette toile de fond commune à Reinhold et Kant, elle nous permet d'accorder toute leur importance aux divergences que nous allons repérer entre les deux auteurs, encore qu'au départ elles puissent paraître relativement secondaires.

Il convient de rappeler qu'avant l'intervention de Kant, Reinhold avait envisagé avec ses *Lettres* un vaste projet visant à satisfaire à trois exigences, lesquelles ont été dégagées avec beaucoup de justesse par Karl Ameriks (2005a, 23). Reinhold entend (1) – procéder de manière systématique, au sens où pour lui la philosophie est et doit demeurer une science rigoureuse, bien que (2) - il ne faille pas négliger le volet de la vulgarisation du savoir philosophique. Enfin (3) – la philosophie ne doit pas renoncer à se situer par rapport à l'histoire et en particulier par rapport à sa propre tradition afin que, pleinement consciente de l'étape du développement à laquelle elle est parvenue, elle puisse cibler son intervention avec plus de discernement. Le *Lettres* n'hésiteront pas dès lors à se situer par rapport à l'histoire de la philosophie en général, de même que par rapport «aux événements les plus récents». Elles sont donc tributaires de leur contexte immédiat, auquel elles réagissent au nom de l'*Aufklärung*. Elles prendront ainsi position vis-à-vis de la «philosophie du cœur» (*Briefe* 1, 104, 108) de Jacobi de même que vis-à-vis de la philosophie purement intellectualiste de Mendelssohn. On assiste en effet de part et d'autre à une mécompréhension de la véritable nature de la raison, laquelle est carrément congédiée par le premier et développée de manière unilatérale par le second. Aux yeux de Reinhold, seule la *Critique de la raison pure* est en mesure de trancher le débat, auquel fait cruellement défaut jusqu'ici l'évidence et la validité universelle des principes en jeu. Du coup, s'il est question par exemple de l'existence de Dieu, Reinhold exige que l'on appuie ses dires sur des «fondements irréfutables et universellement évidents» (127).

On le voit, le projet d'ensemble des *Lettres* est beaucoup plus ample et plus ambitieux que ce que l'on trouve dans l'article de Kant. En mettant en valeur les «résultats» de la philosophie kantienne, Reinhold entend, dans le premier volume, «préparer» son lectorat, donnant suite par là à son intention pédagogique, mais sans faire de compromis sur la rigueur de la démarche. Ce premier volume des *Lettres* doit d'ailleurs trouver son prolongement dans un second volume où seront traités cette fois les «fondements internes» qui sous-tendent ces résultats, ce qui satisfait à l'exigence proprement scientifique du projet (Reinhold, brouillon de la lettre à Voigt, début novembre 1786, *Korrespondenz* I [1773–1788], 153). Quant à la dimension historique, elle est présente dans l'ensemble des *Lettres*. Pour les besoins

de la cause, je compte me restreindre ici à examiner le traitement réservé à Kant en regard du besoin de la raison, notamment dans les trois *Lettres* qui ont suivi la parution de «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?»

Quand on considère que toute la défense de l'*Aufklärung* chez Reinhold se fonde explicitement sur la philosophie critique de Kant, on conçoit bien qu'il ne pouvait simplement faire mention de l'article de la *Berlinische Monatsschrift*, mais qu'il se devait également, d'une manière ou d'une autre, d'intégrer l'argumentation kantienne à la sienne. Il ne faut donc pas s'étonner de voir surgir dans la quatrième *Lettre* le thème du «besoin de la raison» (*Briefe* 4, 120). La question est donc pour nous de savoir comment Reinhold insère cet élément dans sa démarche. Pour faire vite, on peut retracer en quelques étapes le sort réservé au «besoin ressenti de la raison» (*gefühltes Bedürfnis der Vernunft*) (Kant [1786] AK VIII:139) au sein des *Lettres*. J'aimerais par là faire voir, à l'aide de citations, de quelle manière Reinhold prend graduellement ses distances face à Kant, passant de l'acquiescement à ce qui aura pratiquement la signification d'une fin de non-recevoir.

Dans la troisième *Lettre*, qui paraît en janvier 1787, Reinhold commence par reproduire très fidèlement la position de Kant en indiquant la nécessaire complémentarité du sentiment et de la raison, telle qu'elle était exposée dans «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?»: «En revanche, raison et sentiment – les éléments de la moralité –, lorsqu'ils sont réunis, produisent la croyance morale et ils constituent, si je peux me permettre de m'exprimer ainsi, le sens unique, pur et vivant que nous avons pour la divinité» (*Briefe* 3, 33). Mais immédiatement après avoir énoncé cette thèse kantienne, Reinhold s'engage dans des considérations historiques qui, dans la *Lettre* suivante, vont avoir de lourdes conséquences sur la manière dont il envisage l'articulation de ces deux éléments. En effet, le sentiment et la raison sont désormais abordés dans une perspective chronologique, au sens d'une succession qui va du besoin moral d'abord «ressenti» au besoin dont on établit une connaissance précise: «Entretemps, c'est-à-dire au cours de la longue période requise par l'esprit humain pour passer du sentiment obscur à la conscience distincte du besoin moral, les explications inadéquates de ce sentiment se sont avérées inévitables» (*Briefe* 4, 122). En cette étape intermédiaire de l'histoire, c'est-à-dire entre l'avènement du Christianisme et la période actuelle, le sentiment apparaît comme une représentation obscure (*dunkel*) qui prête inévitablement à malentendus et qui est appelée avec le temps à faire place à une conscience nette et précise. D'autres passages dans la même *Lettre* nous renseignent d'ailleurs sur le véritable statut du sentiment pour Reinhold. Encore ici, le sentiment est abordé dans une perspective historique: «Se sont avérées nécessaires les époques qui ont précédé et au cours desquelles l'humanité a été d'autant moins ouverte à la connaissance distincte [*deutliche Erkenntnis*] de ce besoin que celle-ci leur était en fait indispensable, et au cours desquelles par conséquent le simple sentiment [*bloßes Gefühl*] de ce besoin a conduit précisément à cette conviction à l'égard des deux vérités fondamentales de la religion où c'est beaucoup moins la connaissance de ses raisons qui importe que la mise à profit de ses conséquences pour la moralité» (121). Bien que le texte concède au sentiment un rôle en regard des convictions religieuses, l'épithète «simple» devant le mot laisse d'emblée pressentir que face à la connaissance «distincte»,

celui-ci détient un rôle inférieur. Cet adjectif vise manifestement à déprécier le sentiment en regard de la connaissance distincte.

La question reste aussi de savoir si le sentiment sera en mesure de conserver son rôle une fois que le besoin sera élucidé, ou s'il ne sera pas tout simplement éclipsé par la connaissance conceptuelle.<sup>7</sup> Car c'est bien de cela qu'il s'agit: si Reinhold emploie dans les deux citations le qualificatif «distinct» pour dépeindre tour à tour la conscience et la connaissance, c'est qu'il le réserve à une connaissance d'entendement, voire de raison. Le caractère simplement transitoire ou encore éphémère du sentiment à l'échelle historique est clairement affirmé dans la même *Lettre*, plus précisément dans un passage où Reinhold indique que cette histoire de la croyance en l'existence de Dieu culmine dans la *Critique de la raison*, c'est-à-dire dans l'époque actuelle. Il est question ici du fondement de la conviction du sens commun à l'égard de l'existence de Dieu et de la vie future: «[II] s'ensuit que ce fondement ne pouvait consister en rien d'autre que dans le sentiment du besoin moral qui a été décomposé en concepts distincts [*in deutliche Begriffe aufgelöset*] par la critique de la raison et élevé au statut de seul et ultime fondement philosophique de la connaissance de la religion» (*Briefe* 4, 120). Comme il devient évident ici, la succession historique, c'est-à-dire le passage du sentiment obscur et confus au concept clair et distinct, est considérée comme une évolution épistémologique. Le besoin de la raison apparaît successivement dans l'histoire comme un sentiment et comme une connaissance bien définie. Dans cette évolution, le sentiment fait désormais figure d'étape révolue, même s'il a représenté une phase indispensable de cette histoire. En effet, avec la critique de la raison, le sentiment du besoin de la raison a été analysé, décomposé, voire dissous (*aufgelöset*) pour faire place aux concepts distincts, accessibles à la connaissance. Il y a ici un passage au concept qui implique une rupture avec le sentiment, ce qui constitue le point d'aboutissement naturel de la démarche de Reinhold. «[L'intérêt] moral en revanche, qui a été décomposé en ses éléments purs par la critique de la raison, se fonde sur le besoin ou bien senti [*gefühlte*] ou bien développé distinctement [*deutlich*], ce qui pousse la raison à supposer, au profit de ses lois morales, un monde dans lequel la moralité et le bonheur sont en parfaite harmonie...» (*Briefe* 5, 168). Cette fois, la rupture est consommée: la nécessité inhérente au besoin est ou bien ressentie (comme pour les étapes antérieures de l'histoire et pour le sens commun) ou bien elle est connue distinctement à l'aide des concepts, ou mieux dans sa teneur au fond essentiellement conceptuelle, rationnelle.

Après avoir formellement reproduit la thèse kantienne d'une union de la raison et du sentiment dans la croyance morale, voilà que Reinhold introduit après-coup une disjonction pure et simple entre les deux termes: *entweder...oder...* Cela signifie que la fonction spécifique réservée par Kant au sentiment dans la croyance morale à titre de fondement subjectif se trouve ici évacuée. En relevant le caractère

<sup>7</sup> Dans le *Versuch* (92-93), Reinhold affirmera que le «simple sentiment» de sa liberté demeure «suspect» pour la raison philosophique, tant que celle-ci, par exemple, ne s'est pas penchée sur la question de la «possibilité» d'une telle liberté.



sentimental de la croyance chez Jacobi et en montrant sa pertinence pour sa conception de la croyance, Kant cherchait à demeurer fidèle au phénomène. Si Reinhold en décide autrement, cela est sans doute imputable au fait qu'il aborde le problème à partir de prémisses sensiblement différentes. En vérité, la question du statut du sentiment chez Reinhold était décidée avec la parution de la toute première *Lettre*. Les «philosophes du cœur», c'est-à-dire les penseurs comme Jacobi et autres «contempteurs» de la métaphysique, se perdent à ses yeux dans le «labyrinthe des sentiments obscurs» (*Briefe* 1, 108). D'emblée, le sentiment est estampillé comme une représentation sensible qui par définition diffère d'une représentation distincte. À n'en pas douter, Reinhold s'est toujours présenté comme le philosophe qui cherche à concilier le cœur et la raison. Au vu de la situation présente toutefois, il juge opportun de mettre l'accent sur la raison car c'est elle seule qui est capable, grâce à la conception claire et distincte à laquelle elle parvient des fondements ultimes de la croyance, de rassurer le sujet moral dans ses attentes, soit l'existence de Dieu et la vie future. C'est donc la raison seule qui est apte à calmer les inquiétudes du cœur. Telle est la position de Reinhold. Cela ne signifie pas qu'il opère par là une rechute dans la philosophie intellectualiste de l'école de Leibniz-Wolff: Kant lui a fait voir la primauté de la raison pratique et des vérités morales. Il est donc immunisé par exemple contre les tentatives de fonder la morale sur un concept de «perfection», à la manière de Wolff (v. *Briefe* [1790–1792] I:75). Mais il n'empêche que subsiste chez lui un motif proprement rationaliste. Ainsi dans la quatrième *Lettre* il n'hésite pas à parler du «brouillard de la sensibilité» (*Briefe* 4, 127) qui doit être dissipé par l'analyse, laquelle conduit à une conception claire et distincte de la chose en question. D'ailleurs ce moment cartésien chez Reinhold se redoublera bientôt chez lui d'un second: la recherche d'un premier principe entièrement évident au fondement de la philosophie.<sup>8</sup>

Pour compléter cet examen sommaire du statut du sentiment dans les *Lettres*, il est sans doute pertinent d'attirer l'attention sur un passage dans lequel, sans le mentionner explicitement, Reinhold effectue un rapprochement qui lui est suggéré par Kant dans son article (Kant [1786] AK VIII:139–140). Il établit en effet un parallèle entre le besoin de la raison «ressenti» qui est à la base de la croyance, d'une part, et le «sentiment moral», de l'autre.

«[A]vant leur développement [les éléments de la croyance rationnelle] donnèrent lieu au sentiment de ce besoin précis, et en ce sens ils contenaient dès le départ, sans pourtant être reconnus pour tels, le véritable fondement de toute conviction religieuse.—Ce sentiment naquit au même moment que le [sentiment] moral, dont il est une conséquence nécessaire et avec lequel il a toujours connu en somme le même destin... le développement des concepts moraux qui ne pouvait qu'être favorisé par cette croyance a d'abord dû [se produire] avant que ce commandement ne puisse être distinctement reconnu» (*Briefe* 4, 140).

<sup>8</sup> On songe ici bien sûr à la philosophie élémentaire, qui connaîtra une première (et encore timide) illustration dans le *Versuch* de 1789. Il convient de noter par ailleurs que Reinhold, sans prôner un retour à la doctrine de Leibniz ou de Wolff, déplore non sans nostalgie la perte de la rigueur et de la précision en philosophie, notamment en raison des facilités que s'accordent les philosophes populaires (v. *Versuch*, 6).

Maintenant que nous connaissons le sort réservé au sentiment qui exprime le besoin de la raison à travers une histoire qui culmine dans la *Critique de la raison*, il est permis de conclure que le «destin» analogue réservé au sentiment moral fera en sorte que pour Reinhold il peut être à son tour assimilé à une étape désormais révolue de cette histoire. Reinhold relève donc bien le parallèle fait par Kant mais, en vertu de ses propres prémisses, il n'est pas disposé à concéder au sentiment moral un rôle à part entière dans la philosophie pratique, pas plus qu'il n'est prêt à le faire pour le sentiment du «besoin de la raison». Et pourtant, ces deux sentiments ont bel et bien leur place dans la morale kantienne.

Il convient ici d'examiner de plus près le texte de Kant établissant ce parallèle dans «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensées?» Il s'agit en fait d'une courte note qui ne peut vraiment être comprise qu'à la lumière des développements de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Ce qu'il faut retenir de la note, c'est que le «sentiment moral» en question intervient dans la «détermination de la volonté libre». Toute équivoque est donc ici impossible pour qui serait tenté d'interpréter ce sentiment moral comme l'équivalent du «sens moral» de Hutcheson, par exemple. Bien sûr, la *Fondation* contient sans doute une brève allusion au sentiment moral interprété comme le *moral sense* des philosophes britanniques, mais cette allusion est faite à l'occasion de la recherche par Kant du principe du jugement (*principium diiudicationis*) de l'action morale. Or le sentiment auquel Kant se réfère dans «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» a plutôt à voir avec la détermination de la volonté (*principium executionis*), ce qui est une autre question, bien présente elle aussi dans la *Fondation*. Il y est alors question du sentiment moral comme de l'«effet subjectif que produit la loi sur la volonté» (Kant [1785] AK IV:442, 460). Ce qui coïncide avec le sentiment auquel Kant se réfère en 1786 et qui, en l'occurrence, correspond très exactement avec la conception du sentiment de respect (*Achtung*) qui est présentée dans la première Partie de la *Fondation*. Certes, le sentiment de respect ne reçoit pas ici l'attention à laquelle il aura droit dans la *Critique de la raison pratique*, où il est clairement déclaré être le véritable ressort (*Triebfeder*) de l'action morale. (Kant [1788a] AK V:72) Mais la description qu'en fait Kant dans la *Fondation* annonce très clairement cette fonction motivationnelle du sentiment de respect.

Nous connaissons l'importance du rôle qui échoit au respect dans la morale de Kant, rôle qui fait en sorte que ce sentiment est constitutif de l'expérience morale et qu'il est à ce titre incontournable. Pourtant, au moment où il présente dans la *Fondation* le respect comme un «sentiment», Kant est conscient du risque qu'il prend. Il est conscient des réticences que pourront éprouver ses lecteurs en voyant que le philosophe qui aspire à une «métaphysique» des mœurs s'en remet à une représentation sensible, instable et confuse par définition. Il est donc permis de lire le passage suivant comme un avertissement, servi par anticipation à des lecteurs qui, comme Reinhold, auraient encore des préventions contre quelque chose comme un sentiment moral:

On pourrait m'objecter que, derrière le terme de *respect*, je chercherais simplement à me réfugier dans un sentiment obscur, au lieu d'apporter grâce à un concept de la raison une information distincte [*deutliche Auskunft*] sur la question. Simplement, bien que le respect soit un sentiment, il n'est pourtant pas un sentiment reçu sous l'effet d'une influence, mais

c'est au contraire un sentiment *spontanément produit* par un concept de la raison, et par conséquent spécifiquement distinct de tous les sentiments du premier type, qui se laissent ramener à l'inclination ou à la crainte. Ce que je reconnais immédiatement comme constituant une loi pour moi, je le reconnais avec une dimension de respect qui signifie simplement la conscience de la *soumission* de ma volonté à une loi, sans la médiation d'autres influences s'exerçant sur ma sensibilité (Kant [1785] AK IV:401n; tr. Renaut [modifiée], 70n).

Ce n'est pas parce que le respect est un sentiment qu'il faut automatiquement le disqualifier en l'envisageant comme une représentation obscure, dont se servirait par exemple un philosophe qui ne réussit pas à cerner avec précision son propos. Si Kant ne livre pas une *deutliche Auskunft* à propos du respect, c'est qu'il ne s'agit pas d'un concept, tout simplement. Mais de là à dire que ce sentiment n'a pas sa place en morale, il y a un pas que Kant refuse de faire, puisque en vérité le respect est une composante à part entière de l'expérience morale. Kant affirmait plus tôt dans le texte: «il ne reste donc rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si ce n'est, au plan objectif, la *loi*, et, au plan subjectif, un *pur respect* pour cette loi pratique...» (400; tr. Renaut, 69). Le respect est donc la contrepartie subjective de la loi vis-à-vis de la volonté. Or, nous savons que le passage par la sensibilité est essentiel à la motivation morale. La loi doit en fait être réappropriée par le sujet, qui se sent par là pour ainsi dire 'concerné' par elle. Rien d'étonnant dès lors à ce que, de manière analogue à ce que nous avons vu pour le sentiment du besoin de la raison, Kant utilise la première personne du singulier pour indiquer en quoi le sujet moral, grâce au respect, fait sienne la loi morale: il s'agit de reconnaître que c'est «une loi pour moi» et que je sou mets par là «ma volonté» à cette loi. Sans cette reconnaissance de la loi comme étant sienne, par le sentiment de respect, on peut se demander comment cette loi de la raison pourrait devenir efficace. Sans le respect, elle demeurerait une simple idée, une construction idéale, édifiante sans doute, mais sans emprise sur l'individu concret.<sup>9</sup>

## 11.4 La conception des Lumières chez Kant et Reinhold

Il est pour le moins étonnant que dans les *Lettres* publiées après la parution de «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» Reinhold n'ait pas jugé à propos de reprendre la définition de l'*Aufklärung* qu'y présente Kant. C'est en effet dans une importante note à la toute fin du texte de Kant que cette définition est exposée. Il eut été normal que Reinhold s'y réfère puisque dans ses *Lettres*, qui prennent explicitement appui sur la philosophie kantienne, l'enjeu central porte précisément

---

<sup>9</sup>Dieter Henrich a bien fait voir qu'au moment de mettre la dernière main à sa théorie morale définitive dans la *Critique de la raison pratique*, Kant a su dégager la dimension d'ipsité qui est constitutive du phénomène moral, entre autres en insistant sur l'aspect «émotionnel» inhérent au thème du respect (cf. Henrich 1973, 230, 246).

sur l'avenir des Lumières allemandes. Or cette référence est absente du texte de Reinhold. L'omission n'est peut-être que contingente, mais elle est également susceptible de tenir à un différend avec Kant à propos justement de la définition de l'*Aufklärung*. Si, en effet, Kant a rendu publiques ses idées à ce propos en 1784 dans «Qu'est-ce que les Lumières?» Reinhold pour sa part n'est pas en reste, lui qui la même année avait publié, dans le *Teutscher Merkur*, un essai en trois parties intitulé «Pensées sur les Lumières». Il convient donc, pour terminer, d'examiner la position de Reinhold et celle de Kant en regard de l'*Aufklärung*. Nous verrons que ces deux conceptions reflètent assez fidèlement les divergences que nous avons notées ci-dessus concernant l'angle d'approche privilégié de part et d'autre pour mettre en valeur l'intérêt que présente dans le *Pantheismusstreit* le concept de croyance rationnelle. À l'évidence, les divergences que nous allons découvrir à propos du concept d'*Aufklärung* ne donnent pas lieu à une opposition frontale. À la suite de la publication de ses «Pensées sur les Lumières», Reinhold est bien sûr devenu kantien,<sup>10</sup> en sorte qu'il découvre parmi les matériaux mis à sa disposition par la philosophie critique suffisamment d'éléments pour développer un programme théorique qui soit en accord avec ses intentions philosophiques profondes. Nous allons voir qu'il n'y a pas incompatibilité radicale entre les deux positions, bien que les différences demeurent hautement significatives.

La conception reinholdienne de l'*Aufklärung* telle qu'elle est formulée dans l'essai de 1784 comporte deux volets: un travail théorique qui incombe au savant seul et un travail pédagogique visant la diffusion la plus large possible de la connaissance dans le public. Il s'agit donc en premier lieu de faire progresser la connaissance. Or, dans cette entreprise, le philosophe se voit réserver un rôle d'*Aufklärung* au sens étroit du terme, c'est-à-dire un travail d'élucidation des concepts. Il s'agit de faire passer les concepts, qui se présentent au départ comme confus, à la clarté et à la distinction.<sup>11</sup> Nous avons nous-mêmes constaté que même après avoir adhéré aux enseignements de la *Critique de la raison pure*, Reinhold ne renonce pas à mettre à profit un tel travail d'analyse conceptuelle. Une conception précise de la croyance fondée en raison permet en effet de faire obstacle aux extravagances d'une *Schwärmerei* qui s'en remet à des sentiments obscurs. Kant nous fournit d'ailleurs lui-même en 1786 un exemple de l'utilité d'un concept bien formé, notamment celui de Dieu en tant qu'il doit rendre possible la réalisation du souverain bien. Or, il ne faut pas se surprendre de constater que le seul passage des *Lettres* dans lequel Reinhold se réfère explicitement à «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» consiste en une longue citation de Kant, dans laquelle sont évoquées les propriétés requises par la raison pratique pour définir adéquatement le concept de Dieu (Batscha, 380). Dès lors, si quelqu'un en vient par exemple à

<sup>10</sup>Dans les années 1790, Reinhold reprendra la terminologie kantienne de «Qu'est-ce que les Lumières?» («penser par soi-même», «état de minorité» etc.) (cf. *Fundament*, vi–vii; *Verhandlungen* [tr. angl.], 212).

<sup>11</sup>Batscha, 372: «Die Vernunft selbst tritt zuerst mit den deutlichen Begriffen ein. Aufklärung im engeren Verstande ist also die Anwendung der Mittel welche in der Natur liegen, die verworrenen Begriffe in deutliche aufzuhellen».

prétendre qu'il possède une intuition de Dieu, le concept de la raison s'avère ici particulièrement utile, ne serait-ce que pour vérifier si cette intuition contredit les propriétés répertoriées dans ce concept. Dans l'affirmative, il faudrait donc écarter sa prétention à témoigner de l'existence de Dieu et à en définir l'essence. Dans ce passage, Kant ne voulait indiquer qu'une chose: avant de prêter foi à quelque révélation que ce soit, c'est la raison qui doit parler en premier lieu. Tel est le motif retenu par Reinhold. Ce dernier est d'emblée sensible au travail d'éclaircissement théorique accompli par la *Critique de la raison pure* et c'est à juste titre qu'il peut être qualifié de kantien. Au demeurant, il ne faut pas oublier que Kant à cette époque ne renonce pas, pour sa part, à l'idée de fonder de manière définitive non seulement les principes de la philosophie théorique, mais également ceux de la philosophie pratique. Ne cherchait-il pas encore en 1785 dans la *Fondation* à fournir une preuve de la loi morale, sous la forme d'une «déduction»? (Kant [1785] AK IV:454, 463) Au moment de la rédaction du premier volume de ses *Lettres*, Reinhold ne pouvait savoir que Kant allait finalement renoncer à une telle déduction dans la seconde *Critique*. Il était donc autorisé à exiger que les principes philosophiques, y compris ce principe central qu'est la loi morale, soient fondés sur des arguments théoriques et qu'ils puissent gagner par là en évidence. C'est pourquoi il peut déplorer à juste titre que les penseurs qui ont précédé Kant ne soient pas parvenus à des «principes universellement valables, grâce auxquels la question de l'existence de Dieu puisse trouver sa réponse» (*Briefe* 1, 120–121).<sup>12</sup>

Le texte de Reinhold de 1784 proposait en second lieu un travail d'éducation auprès des toutes les couches sociales. Il s'agit là pour lui d'un volet constitutif de l'*Aufklärung*, car c'est par la communication des résultats du travail du savant à la population en général que ce mouvement prend tout son sens. Reinhold parle alors de concepts charnières, de «*Communications Brücke*», qui sont susceptibles d'être portés par le savant à la clarté et à la distinction, mais qui ne demeurent pas moins accessibles à l'entendement commun. Il n'est donc pas nécessaire que le philosophe communique au grand public les résultats les plus pointus de son travail d'analyse conceptuelle. Il lui incombe plutôt de se concentrer sur certains concepts importants, comme ceux, par exemple, qui ont trait à la religion et qui sont en mesure de fournir à tout un chacun une idée relativement adéquate de ce qu'est la divinité (Batscha, 379–80).

Nous pouvons donc en conclure que c'est la dimension fondationnelle, à savoir le travail théorique au plan des principes, qui retient l'attention de Reinhold, non pas toutefois simplement pour satisfaire la vanité du savant, mais au profit de l'éducation de la population en général. Le projet global des *Lettres* est donc pleinement en accord avec cette conception de l'*Aufklärung* qui trouve son point de départ dans des analyses conceptuelles bien menées et dans l'établissement de principes entièrement déterminés.

---

<sup>12</sup>Ceci dit même si aux yeux de Reinhold l'existence de Dieu n'est pas prouvée théoriquement, mais fait essentiellement référence à la loi morale, que Kant se proposait de prouver, du moins jusqu'au constat d'échec qu'il fait dans la seconde *Critique*.

Or, lorsque Kant formule à nouveau son concept d'*Aufklärung* dans la note de «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» il semble prendre le contrepied de ce que Reinhold retient de son effort critique, dans la mesure où il marque ses distances par rapport à l'aspect cognitif que l'on associe habituellement à l'*Aufklärung*. De ce point de vue, Kant qualifie de «négatif» son propre principe en regard de la «faculté de connaître», sachant qu'il s'oppose par là aux idées communément reçues: «Elle [la maxime de l'*Aufklärung*] n'implique pas assurément tout ce qu'imaginent ceux qui situent l'*Aufklärung* dans les connaissances; car elle représente bien plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître...» (Kant [1786] AK VIII:146n). Kant donne alors l'exemple de la superstition, que l'on peut expliciter de la manière suivante: pour réfuter la superstition lorsque par elle on cherche, par exemple, à expliquer des phénomènes naturels à l'aide de causes non naturelles, il n'est pas nécessaire de présenter des «raisons objectives», qui sont en l'occurrence les vraies causes mécaniques à l'origine du phénomène. Cela exigerait un haut niveau de savoir, inessentiel ici. Il suffit au contraire d'opposer une fin de non-recevoir à l'explication transcendante, du simple fait qu'elle s'écarte de la raison.

La conception kantienne de l'*Aufklärung* ne comporte pas toutefois qu'un aspect négatif. Kant revient en effet sur le thème du penser par soi-même qui était au cœur de son argumentation dans «Qu'est-ce que les Lumières?» mais cette fois en le reliant au thème de la vérité: «Penser par soi-même signifie chercher en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) la suprême pierre de touche de la vérité» (ibid.). Ce qui surprend dans cette définition, c'est le fait que Kant rapporte la vérité à «soi-même». Bien sûr, le soi ne joue pas ici le rôle d'un critère de vérité arbitraire, puisque Kant dans la parenthèse précise que c'est la raison, mieux «sa propre» raison, qui est en fait appelée à trancher. À plusieurs reprises dans le corps du texte Kant avait en effet clairement affirmé que la «pierre de touche» de la vérité est la raison. Cela ne fait pas de doute. Mais dès lors qu'il s'emploie à définir l'*Aufklärung*, il insiste pour mettre en évidence l'intériorité du soi comme subjectivité individuelle. C'est dire que la raison conserve son statut de critère, mais que de surcroît la vérité de cette raison passe nécessairement par un processus d'appropriation de la part du sujet individuel. Ainsi, par exemple, Kant indique que l'individu doit se demander, de manière générale, si la «règle» qui découle de ce qu'il s'apprête à admettre peut être érigée en principe universel de «son» usage de la raison. Il est donc question ici d'une règle à propos de laquelle l'individu doit se demander si elle peut devenir un principe universel pour lui-même. Si l'on applique ce test général au cas précis de la morale kantienne, on retrouve la même dualité entre la maxime et le principe objectif: il est nécessaire que la loi morale puisse se concrétiser dans une maxime, dans ma maxime, celle-ci étant précisément définie comme le principe «subjectif» de mon action (Kant [1785] AK IV:400, 420–1n). On voit que la raison, pour que son usage devienne effectif, doit toujours être particularisée au sein d'une règle ou maxime, qui sont des principes subjectifs, sans quoi la loi de la raison demeurerait lettre morte.

C'est pourquoi Kant insiste dans sa définition de l'*Aufklärung* de 1786, qui porte sur le fait de «se servir de sa propre raison», sur le mot «propre» qui apparaît seul en italiques, devant le mot raison. La conception kantienne porte donc sur cette

référence à un usage personnel de sa raison. D'ailleurs, le mot «propre» dans la définition de 1784 «aie le courage de te servir de ton propre entendement» est aussi souligné par Kant, et non le mot entendement. On se rappelle que dans ce texte le penser par soi-même est une question non pas d'érudition et de connaissances, mais bien de «décision» et de «courage». C'est donc bel et bien l'individu singulier qui est mobilisé dans la conception kantienne, c'est lui qui est interpellé spécifiquement. Dans «Qu'est-ce que les Lumières?» Kant est évidemment préoccupé par les contraintes extérieures susceptibles de faire obstacle à la prise en main du sujet par lui-même. Il songe entre autres aux contraintes politiques. C'est pourquoi il exhorte Frédéric de Grand à ne pas donner le feu vert au «despotisme spirituel» que certains représentants des religions traditionnelles sont toujours prêts à exercer. En ce sens, la liberté réclamée par Kant des autorités politiques n'est qu'une liberté vis-à-vis de telle et telle contrainte, elle est négative. Il incite donc le roi à laisser une «pleine liberté» en matière religieuse, afin que ses sujets puissent en retour assumer eux-mêmes – telle est leur responsabilité insigne – leur décision en matière de conscience morale (*Gewissensangelegenheit*): «il peut pour le reste laisser faire ses sujets de leur propre chef ce qu'ils jugent nécessaire d'accomplir pour le salut de leur âme» (Kant [1784b] AK VIII, 40; tr., 215). On passe ainsi à une liberté cette fois positive, qui se situe strictement au plan de l'individu. Or, nous avons vu que l'assentiment (*Fürwahrhalten*) dans le cas de la croyance doit être librement accordé, au contraire de l'assentiment donné dans le cas d'une vérité logique. Cette liberté à laquelle fait allusion la *Logique* de Jäsche sera aussi mise en valeur au §91 de la *Critique de la faculté de juger*, où il est nommé question de «*freies Fürwahrhalten*» (Kant [1790] AK V:472; Kant [1800] AK IX:69). Parce que, dans la croyance, le sujet moral possède en lui-même le fondement de son assentiment – à savoir l'injonction contenue dans la loi morale de réaliser le souverain bien -, il est dès lors entièrement «responsable» (Kant, *Reflexionen* 2462, 6204, AK XVI:381, AK XVIII:488) de cet assentiment. Telle est la raison pour laquelle, grâce au sentiment, Kant tenait à mettre en relief la dimension foncièrement subjective de la croyance. Elle implique une liberté qui doit être pleinement assumée, à défaut de quoi il est impossible de faire voir à un Jacobi, par exemple, qu'il y a un chemin qui mène de la raison à la croyance sans qu'il soit besoin de faire l'économie du caractère unique de la personne, bien au contraire.

On s'entend généralement pour dire que la conception kantienne de l'*Aufklärung* tient en un mot: autonomie. Ce n'est donc pas un hasard si cette conception exposée dans «Qu'est-ce que les Lumières?» précède d'un an à peine la publication de la *Fondation*, dans laquelle le concept d'autonomie fait son entrée dans l'œuvre de Kant. On y apprend en outre que ce concept signifie littéralement: être soi-même législateur dans le monde moral. Autonomie veut donc dire obéir à la loi que l'on s'est donnée à soi-même, à sa propre loi. Parce que le sujet moral est un être raisonnable, il a le privilège d'édicter lui-même et pour lui-même la loi de la raison. Or cette raison qui est sienne et qui le définit comme être moral, possède cette caractéristique qu'elle affecte par le biais du sentiment la subjectivité individuelle. De ce point de vue, le sentiment de respect, clairement défini dans la *Fondation*, va éminemment de pair avec la thèse de

l'autonomie qui y est développée. La loi morale, parce qu'elle est mienne, parce qu'elle me concerne personnellement, m'affecte dans mon individualité. Elle se signale à la sensibilité.

On sait, en revanche, que Reinhold a très tôt montré des réticences à l'endroit du concept kantien d'autonomie. Il préfère en effet la liberté transcendante, telle que définie dans la *Critique de la raison pure* comme pure spontanéité, à la conception ultérieure de la liberté comme autonomie. Le refus du concept kantien d'autonomie de la volonté est bien connu et il est amplement documenté dans la littérature secondaire. Qu'il me soit simplement permis ici d'en dégager quelques conséquences en relation avec la présente discussion. La séparation opérée par Reinhold entre l'autoactivité de la raison – édictant la loi morale – et l'autoactivité propre à la volonté, telle que comprise par Reinhold, implique qu'une distance se creuse entre la loi de la raison et la «personne», siège de la volonté libre. Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions de constater que le sentiment moral du respect, qui chez Kant signale la manière dont la loi de la raison atteint le sujet moral dans son individualité, se voit réduit à une présence pour ainsi dire fantomatique dans les textes de Reinhold qui ont suivi la première publication des *Lettres*.<sup>13</sup> Or, ce qui se trouve perdu de la sorte, c'est l'individualité kantienne conçue dans son rapport à la raison. C'est ce qui conduit Alessandro Lazzari à faire le constat selon lequel la «personne» ou encore le «soi» chez Reinhold ne se définissent pas en fonction du concept de «raison» (Lazzari 2004, 287). La volonté libre conserve une distance vis-à-vis de la raison législative.

Nous avons vu que le sentiment émanant du besoin de la raison est marginalisé dans les *Lettres* au profit du concept clair et distinct. Or, l'évidence à laquelle mène un tel concept demeure une évidence purement intellectuelle, une évidence qui fait appel à l'assentiment de tous. Reinhold dira bientôt *allgemeingeltend* (*Versuch*, 71). C'est pourquoi tant les *Lettres* que la philosophie élémentaire concentreront les efforts du côté de la philosophie théorique, même si l'intention ultime qui soutient toute l'entreprise est foncièrement pratique. Aux yeux de Reinhold, le travail théorique au plan des principes constitue le moyen par excellence pour orienter la pratique en toute sûreté. Aussi Fichte a-t-il sans doute vu plus juste qu'on ne le croit habituellement lorsque, dans un fragment de lettre à Reinhold, il distingue les mérites philosophiques qui reviennent en propre à Kant et à ce dernier: «Tout comme Kant, vous avez apporté à l'humanité quelque chose qui lui restera à jamais. Lui, que l'on doit commencer par l'examen du sujet, vous, que l'examen doit être mené à partir d'un unique principe» (Fichte, GA III.2:282).

---

<sup>13</sup> Dans les deux volumes des *Lettres* publiés en 1790 et 1792, Reinhold ne relèvera pas, dans les rares mentions qu'il en fait, le rôle de *Triebfeder* du sentiment de respect. Il se limitera à parler du respect éprouvé «face à autrui», «face à soi-même» ou encore du respect «inconditionnel» que commande la loi morale (cf. *Briefe* [Reclam], 456, 476, 175). De même, en 1793, s'il traite du «respect pratique» comme soumission à la loi, c'est parce que ce thème lui est imposé par son interlocuteur Schmid (cf. «Über das vollständige Fundament der Moral», *Beiträge* II:259).



## References

- Ameriks, Karl. 2005a. "Reinhold's First Letters on Kant." *Archivo di filosofia*, 73: 13–33.
- . 2005b. Introduction to *Letters on the Kantian Philosophy*, by Karl Leonhard Reinhold, edited by Karl Ameriks, translated by J. Hebbeler, ix–xxv. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Giovanni, George. 2005. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerten, Michael. 2003. "Begehren, Vernunft und freier Wille: Systematische Stellung und Ansatz der praktischen Philosophie bei K. L. Reinhold." *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Fichte Studien, supplement 16), edited by Martin Bondeli und W. H. Schrader, 153–89. Amsterdam and New York: Rodopi.
- Dieter. 1973. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft." In *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, edited by G. Prauss, 223–54. Cologne: Kiepenheuer and Witsch.
- Hutter, Axel. 2004. "Vernunftglaube: Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben." In *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, edited by Walter Jaeschke and B. Sandkaulen, 241–56. Hamburg: Meiner.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 1785. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau: Gottl. Löwe.
- . 1786. Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig: G. J. Göschen. Partially translated into French by Pierre-Henri Tavoillot in *Le crépuscule des Lumières*, by Pierre-Henri Tavoillot. Cerf, Paris 1995
- . 1995. *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*. Leipzig: G. J. Göschen, 1786. Partially translated into French by Pierre-Henri Tavoillot in *Le crépuscule des Lumières*, by Pierre-Henri Tavoillot. Paris: Cerf.
- Kant, Immanuel. 1781, 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into French by A. J.-L. Delamarre and F. Marty in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1980. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- . December 1784b. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In *Berlinische Monatsschrift*: 481–94. Reprinted in AK VIII:33–42. Translated into French by H. Wismann in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1985.
- . 1785. *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*. In AK IV. Translated into French by Alain Renaut in *Kant: Métaphysique des mœurs*. Vol. 1. Paris: Flammarion, 1994.
- . October 1786. "Was heißt: Sich im Denken orientieren?" In *Berlinische Monatsschrift*: 304–330. Reprinted in AK VIII:131–48. Translated into French by P. Jalabert in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1985.
- . *Kritik der praktischen Vernunft* (1788a). In AK V:1–164.
- . 1790. *Kritik der Urteilskraft*. In AK V:165–485.
- . 1800. *Immanuel Kants Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*, edited by Gottlob Benjamin Jäsche. In AK IX:1–150. Translated into French by L. Guillermit as *Logique*. Paris: Vrin, 1982.
- Lazzari, Alessandro. 2004. "Das Eine, was der Menschheit Noth ist": Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792). Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Wizenmann, Thomas. February 1787. "An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacob'sischer und Mendelssohn'scher Philosophie." *Deutsches Museum* 1: 116–56.

# Chapter 12

## Zwei Wege der Kantischen Praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte\*

Marco Ivaldo

### 12.1 Vorwort

Unter den Nachfolgern Kants zählen Carl Leonhard Reinhold und Johann Gottlieb Fichte zu den kreativsten. Orientiert an Kantischem Gedankengut bahnen sowohl Reinhold als auch Fichte dem philosophischen Diskurs originelle Wege. Anfänglich beabsichtigen sie, eine “erklärende” Darlegung der Kantischen “Kritiken” anzubieten bzw. ihre Bedeutung für die geistige Situation ihres Zeitalters zur Geltung zu bringen. In der Tat gelangen beide dazu, eine selbstständige Philosophie zu schaffen (von Reinhold als Elementarphilosophie, von Fichte als Wissenschaftslehre bezeichnet), die den Kantischen transzendentalphilosophischen Ansatz vom neuen überdenkt und ihn zu systematisch entscheidenden Entwicklungen führt, welche Kant, mindestens dem “Buchstaben” nach, nicht erreicht hatte bzw. nicht erreichen wollte.

Im Folgenden möchte ich die jeweiligen Konzeptionen in Betracht ziehen, mittels deren beide Philosophen einen Zentralbegriff der Kantischen Vernunftkritik übernehmen und fortentwickeln, nämlich die Idee der praktischen Vernunft. Dementsprechend ist mein Beitrag in drei Teilen gegliedert: (1) erstens möchte ich den Kantischen Begriff von praktischer Vernunft kurz veranschaulichen; (2) zweitens will ich betrachten, in welcher Weise Reinhold die praktische Vernunft in der Phase seiner intensivsten Rezeption der Kantischen Kritiken und der Entwicklung der Elementarphilosophie berücksichtigt; (3) drittens habe ich vor, die Bedeutung zu erhellen, die Fichte im System der Transzendentalphilosophie der praktischen Vernunft beimisst. Meine Ausführungen können demgemäß keine geschichtsphilosophisch ausführliche Darlegung von Quellen, Genesis und Entwicklungen der Konzeption einer praktischen Vernunft bei Reinhold und Fichte anzubieten beanspruchen. Sie konzentrieren sich grundsätzlich darauf, aus

---

M. Ivaldo  
University of Naples, Naples, Italy

\*Für die wertvollen Sprachverbesserungen möchte ich Erich Fuchs meinen herzlichen Dank aussprechen. Diese Arbeit wurde im Rahmen der Förderung durch die A. von Humboldt-Stiftung realisiert.

den Überlegungen Reinholds und Fichtes über die Idee einer praktischen Vernunft einige Hauptpunkte hervorzuheben, die mir in systematischer Hinsicht von Bedeutung scheinen.<sup>1</sup>

## 12.2 Kants reine praktische Vernunft

Eine der wichtigsten Errungenschaften der Kantischen Philosophie bleibt die Herausarbeitung des Begriffs einer "reinen praktischen Vernunft". Das bedeutet nicht, dass die vorkantische Tradition über keinen Begriff von praktischer Vernunft verfügte. Letztere war aber grundsätzlich - in Orientierung an der Aristotelischen Unterscheidung der Wissensformen - als jene Form des Überlegens verstanden, die das menschliche Handeln (*Praxis*) mit Rücksicht auf dessen angemessenen "Zweck" zu beleuchten und zu leiten habe. In diesem Sinne war die praktische Vernunft von theoretischer (*Theoria*) und von produktiver (*Poiesis*) Vernunft unterschieden. Nun war für Kant eine solche (traditionelle) praktische Vernunft lediglich die "technisch-praktische" Vernunft, welche die Aufgabe hat, nach den Mitteln zur Verwirklichung des von natürlicher Neigung bedingten Zwecks zu suchen, und sich von der "moralisch-praktischen" abhebt, die mit der Realisierung von unbedingt sittlichen Zielen zu tun hat (vgl. Kant [1790] AK V, Par. 88; Kant [1797] AK VI, Einleitung I). Die praktische Vernunft hingegen, auf die Kant sein Augenmerk ganz insbesondere lenkt, ist die Vernunft, die von sich aus mittels praktischer Begriffe das Wollen bestimmt. In Abhebung von "empirisch bedingter" Vernunft wird sie von Kant auch als "reine praktische Vernunft" bezeichnet. Reine praktische Vernunft ist insofern die Vernunft, als sie eine spezifische "Kausalität" ausübt, nämlich über Prinzipien verfügt, die a priori – d. i. ohne bedingende Vermittlung der natürlichen Neigung zur Glückseligkeit – den (freien) Willen zu bestimmen vermögen. Die reine praktische Vernunft hat somit bei Kant eine zweifache Valenz: Sie stellt ein Gesetz (das Sittengesetz) auf und gibt eine Motivation vor, denn das Sittengesetz erweist sich zugleich als moralische Triebfeder. Beide, Gesetz und Motivation, beanspruchen unbedingte Gültigkeit zu haben und fordern zur unvermittelten (aber freien) Befolgung auf. Reine praktische Vernunft bei Kant ist demnach die Vernunft als normatives und motivierendes Vermögen und fällt zuletzt mit der moralisch-praktischen Vernunft zusammen.

Nun ist die Ausgabe, die sich die *Kritik der praktischen Vernunft* stellt, darzutun, "daß es eine reine praktische Vernunft gebe" (Kant [1788a] AK V:3), und "in dieser Absicht" kritisiert sie das "ganze praktische Vermögen". Bekanntermaßen konnte die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in ihrem dritten Abschnitt ("Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft") zu

---

<sup>1</sup>Eine erste Darstellung des Themas (mit Verweis auf die einschlägige Sekundärliteratur) habe ich bereits in Ivaldo [2007] angegeben. Im vorliegenden Beitrag möchte ich insbesondere einige systematisch relevante Momente dieser früheren Behandlung weiter entwickeln und vertiefen.

keiner befriedigenden Antwort auf die Frage gelangen, “wie reine Vernunft praktisch sein könne” (Kant [1785] AK IV:458–59, 461). Nun, dass eine “empirisch bedingte” Vernunft überhaupt existiere, bedarf keiner besonderen “Kritik der praktischen Vernunft”; denn dass die Menschen von ihrer Vernunft Gebrauch machen, um die geeigneten Mittel zur Erreichung ihrer natürlichen und pragmatischen Zwecke zu finden, lässt sich schon bloß theoretisch aus der Beobachtung des menschlichen Verhaltens feststellen. Die Frage, an deren Beantwortung die *Grundlegung* gescheitert war und die den Ausgangspunkt der zweiten *Kritik* darstellt, betrifft vielmehr, ob die Vernunft, nicht als empirisch, von der natürlichen Neigung bedingte Vernunft, sondern als reine Vernunft von sich aus überhaupt imstande sei, Bestimmungsgrund des Willens zu sein. Die Frage ist also, ob die Vernunft praktisch sei bzw. sein könne.

Die Antwort Kants lautet bekanntlich, dass die reine Vernunft ihre “Realität” als praktische Vernunft “durch die Tat” “beweist”, und zwar in einer Art und Weise, dass sich “alles Vernünfteln wider die Möglichkeit [der Vernunft], [wirklich praktisch] zu sein” (Kant [1788a] AK V:3), als vergeblich erweist. Derartige allen Zweifeln standhaltende Tat ist das “Factum der Vernunft” selbst, welches in dessen stärkstem und prägnantestem Sinne von der zweiten *Kritik* als das “Bewusstsein” des Sittengesetzes verstanden wird. In Kantischer Formulierung heißt es: “Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen” (31).

Die Praktizität der Vernunft weist sich damit in der Aufstellung des Sittengesetzes aus, welches sich als Bestimmungsgrund des freien Willens setzt. Ein solches Bewusstsein des Sittengesetzes ist ja durch Schlussfolgerungen “aus vorhergehenden Datis der Vernunft” nicht abzuleiten; das bedeutet aber durchaus nicht, dass ihm kein vernunftmäßiger Status zukomme. Kant erklärt: Wenn man über das Urteil reflektiert, “welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen”, wird uns ohne weiteres klar, dass bei allem möglichen Widerstand der natürlichen Neigung gegen das Gesetz sich das Bewusstsein des Sittengesetzes uns unabdingbar aufdrängt. Das Bewusstsein des Sittengesetzes erweist sich demgemäß als praktische Erkenntnis, die mittels der Reflexion über das konkrete Urteilen der Handelnden bezüglich ihrer eigenen Handlungen (transzendental-) philosophisch legitimierbar ist.

In der Kantischen Konzeption der praktischen Vernunft lassen sich nun zwei Punkte hervorheben, die für meine weiteren Ausführungen von Belang sind. Zum einen besteht Kant zufolge eine grundlegende Beziehung zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen: Erstere sei die Vernunft, indem sie letzteren bestimmt bzw. zu bestimmen vermag; es kommen in den Kantischen Schriften sogar zahlreiche Stellen vor, in denen praktische Vernunft und (reiner) Wille als zusammenfallend angesehen werden, was in der nachfolgenden Philosophie zu gründlichen Auseinandersetzungen Anlass gegeben hat. Zum anderen behauptet Kant, dass der praktischen Vernunft vor dem theoretischen das “Primat” zukommt; denn die praktische Vernunft “erweitert” unsere Erkenntnis in praktischer Hinsicht, und da es sich immer um “einunddieselbe Vernunft” handelt, “die, es sei in theoretischer und praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt” (121), zeigt diese “Erweiterung” der Erkenntnis auf, dass das Interesse

der praktischen Vernunft innerhalb der Einen Vernunft den Vorzug vor demjenigen der theoretischen haben muss - und das, obwohl diese "erweiterte" Erkenntnis keine spezifisch theoretische, sondern eine praktische sei.

### 12.3 Reinholds Lehre der Beziehungen zwischen praktischer Vernunft und Wille

Hinsichtlich der Kantischen Philosophie will sich Reinhold – wie wohl bekannt ist - nicht darauf beschränken, einem breiterem Publikum die Grundwahrheiten der Religion und der Moral, die aus der *Kritik der reinen Vernunft* zu entnehmen sind, zugänglich zu machen. Vornehmlich in dieser Absicht hat Reinhold die *Briefe über die Kantische Philosophie* im "Teutschen Merkur" in den Jahren 1786–1787 veröffentlicht. Darüber hinaus ist Reinhold der Meinung, dass viele Missverständnisse und Kritiken, die unter den Philosophen mit Rücksicht auf die Kantische Philosophie entstanden waren, sich hätten beseitigen lassen, wenn man ein sicheres, einheitliches Fundament des philosophischen Wissens aufgefunden und zur Geltung gebracht hätte, von dem her sich die Errungenschaften der Kantischen Philosophie von neuem begründen und rekonstruieren ließen. Martin Bondeli hat hervorgehoben, "Reinholds philosophisches Programm wird von dem Bewusstsein eines Neuanfangs begleitet" (vgl. Bondeli 1995a, 36). Nun vertritt Reinhold die Auffassung, dass die ungelösten Probleme der Kantischen Vernunftkritik gerade in deren Erkenntnisbegriff liegen, den Kant nicht deutlich bzw. nicht eindeutig bestimmt habe. Reinhold zufolge muss nicht der Begriff von Erkenntnis, sondern der einfachere Begriff von "Vorstellung" in den Mittelpunkt der Theorie rücken. Die Erkenntniskritik soll dementsprechend zur "Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" werden. Als Grundlage einer solchen Theorie muss jene spezifische Konzeption des Bewusstseins gelten, die im Satz des Bewusstseins ausgesprochen wird. Laut dem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* heißt es: "Man ist, durch das *Bewußtsein* genöthiget, darüber einig, dass zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden müssen" (*Versuch*, 200).

Im Laufe der Entwicklung der Reinholdschen Philosophie hat der Satz des Bewusstseins auch andere Darstellungsweisen und weitere Formulierungen erfahren, die durchaus nicht ohne Bedeutung für dessen Verständnis sind; zu meinem Zweck kann ich aber diese Entwicklungen hier dahingestellt sein lassen.<sup>2</sup> Hingegen scheint mir deren Ergebnis wichtig - und es damit wird m. E. der

---

<sup>2</sup>Es sei aber zumindest an die berühmte Definition des "Satzes des Bewusstseins" aus dem II. Band der *Beiträge* erinnert: "Jedes Bewußtsein läßt sich nur durch *drei Bestandteile* denken. Etwas *das* sich bewußt ist, und *Subjekt* – etwas, *dessen* man sich bewußt ist, und *Objekt* – und etwas wodurch man sich bewußt ist, und das *Vorstellung* heißt" (64).

Reinholdsche Ansatz nicht von einem bloß äußerlichen Standpunkt her beurteilt: Die Suche nach dem Fundament des philosophischen (ganzen) Wissens gelangt in der Tat bei Reinhold zur Entdeckung und Aufwertung eines (nur) theoretischen Grundsatzes. Reinholds Neubegründung der Kantischen Philosophie “aus einem Prinzip” bringt letzten Endes im Satz des Bewusstseins ein theoretisches Einheitsprinzip zur Geltung (vgl. zu diesem Thema die in Lauth [1974] veröffentlichten Beiträge). Wahr ist allerdings, dass Reinhold einen Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zu konstruieren versucht. Im dritten Buch seines *Versuchs* von 1789 umreißt er die “Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens”, in denen er die praktische Dimension der Tätigkeit des Vorstellens durch eine vielschichtige Trieblehre zu entfalten beabsichtigt. Diese Grundlinien seien ihm zufolge als erste Stufe jener “völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens*” anzusehen, welche auf die “gegenwärtige [d. i. bereits veröffentlichte] Theorie der Vorstellungsvermögens” (vgl. *Versuch*, 575) zu folgen habe.

Ein solches Projekt scheint durch die Theorie des Willens aus dem zweiten Buch der *Briefe über die Kantische Philosophie* vom Jahre 1792 vorwiegend realisiert gewesen zu sein (vgl. dazu die Äußerungen Reinholds im Brief an J. B. Erhard, 18 Juni 1792, Diez 1997, 912), obwohl Faustino Fabbianelli nicht zu Unrecht behauptet hat, Reinhold habe sein Vorhaben, eine “Theorie der praktischen Vernunft” zu liefern, nie völlig zu Ende geführt (Fabbianelli 1998, 68). In meiner Sicht ist es aber von Belang Folgendes zu bemerken: Selbst wenn Reinhold die Lehre des Begehrungsvermögens in das Ganze seiner Elementarphilosophie zu integrieren versucht hat, scheint es ihm nicht gelungen zu sein, das Begehrungsvermögen selbst – die Praktizität des menschlichen Geistes – als konstitutiven Bestandteil des gesuchten Fundaments des Wissens explizit zu konzipieren – obwohl sich in den “Grundlinien” erhebliche Überlegungen zum Verhältnis zwischen Trieb und Aktuierung der Vorstellungstätigkeit finden lassen, welche auf die Perspektive einer einheitlichen Prinzipienlehre hindeuten (vgl. *Versuch* 560–61; zu diesem Thema siehe Gerten 2003). In diesem Sinne folgt Reinhold trotz allem dem Buchstabe der Kantischen Philosophie, welche die Prinzipien des Theoretischen und des Praktischen grundsätzlich als zwei noch immer getrennte Prinzipien behandelt. Es ist also nicht verwunderlich, wenn das architektonische Potential der Konzeption eines “Primats” der Praktischen Vernunft innerhalb der “einundderselben” Vernunft – um die Kantischen Wendungen aufzunehmen – durch Reinhold zur Zeit seiner Elementarphilosophie kaum ausgenutzt zu sein scheint. Am Ende des ersten Teils meines Beitrags habe ich aus der Kantischen Konzeption der praktischen Vernunft zwei Aspekte hervorgehoben: das Verhältnis von praktischer Vernunft und Wille und das “Primat” der praktischen Vernunft. Die Aufmerksamkeit Reinholds richtet sich grundsätzlich *auf den ersten Aspekt*, und das – dürfte man hinzufügen – seinem systematischen Impuls zur Herausstellung eines einheitlichen Fundaments des philosophischen Wissens zum Trotz. Erst später – wie Alessandro Lazzari in seiner Studie hervorgehoben hat (vgl. Lazzari 2004) – gewinnt ein Primat des Praktischen bei Reinhold an Bedeutung, und zwar im Rahmen einer Allianz von gesundem Menschenverstand und Freiheitssinn.

Wenn Kants Ausgangsinteresse hinsichtlich der praktischen Vernunft darin besteht, auf Fragen wie: *Ob* es eine reine praktische Vernunft gebe bzw. *wie* eine reine praktische Vernunft möglich sei, eine Antwort zu suchen, scheint Reinholds Grundanliegen diesbezüglich ein anderes zu sein. Reinhold will vorwiegend erforschen und erklären, *was* praktische Vernunft überhaupt sei bzw. *worin* deren grundlegende Leistung (im Unterschiede von derjenigen der theoretischer Vernunft) eigentlich bestehe. Nun verfolgt der Verfasser der Elementarphilosophie dieses Ziel durch eine scharfsinnige und ausdifferenzierte Untersuchung der Verhältnisse von praktischer Vernunft und (freiem) Willen, die er bei Kant als unzureichend bzw. undeutlich behandelt ansieht. Dieses Ungenügen am praktischen Ansatz bei Kant habe nach Reinhold u. a. zur Folge gehabt, dass bei manchen Nachfolgern Kants bzw. unter den “Freunden der kantischen Philosophie” fehlerhafte bzw. “fatalistische” Moralkonzeptionen aufgetreten seien. Zwar kann man sich weiterhin fragen, ob Reinhold dem Kantischen Moralansatz in seinem springendem Punkt (das Sittengesetz als *ratio cognoscendi* der Freiheit und der damit verbundene Autonomiegedanke) völlig gerecht wird (vgl. Zöllner 2006). Sein größtes Verdienst besteht aber m. E. gleichwohl in seiner Bemühung, die Freiheit des Willens und in eins damit die unveräußerliche Verantwortung des Menschen mit Vehemenz zu verteidigen und zur Geltung zu bringen. Gerade seine entschiedene Verteidigung des Freiheitsbegriffs hätte Reinhold zu neuen Entwicklungen in seinem Gedankengange veranlasst.

Nun lässt sich in Reinholds Auffassung der praktischen Vernunft in ihrer Beziehung auf den Willen eine Akzentverschiebung bzw. eine nicht unerhebliche Änderung feststellen. In den “Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens” liest man folgende Definition: “Die Vernunft heißt *praktisch*, in wieferne in ihrer Selbstthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realisieren, oder [...] sich selbst *a priori* zu einer Handlung zu bestimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweise der Vernunft hat” (vgl. *Versuch*, 571). Zur Erläuterung dieser Charakterisierung sei erstens bemerkt, dass der rein-vernünftige Trieb als jener Trieb konzipiert wird, der durch nichts Anderes als die Selbstthätigkeit der Vernunft selbst bestimmt ist, und zweitens dass den “Grundlinien” zufolge “das Vermögen des vorstellenden [Su]bjektes sich durch die Selbstthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu bestimmen, [...] *reiner Wille*” heißt. Es folgt daraus, dass nach dem *Versuch* von 1789 die Vernunft insofern praktisch ist, als sie in sich selbst das apriorische Vermögen besitzt, den reinen Trieb, und zwar jenen Trieb, der von der Handlungsweise der Vernunft selber bestimmt wird, zu verwirklichen. Nun ist das Vermögen der Selbstbestimmung zu einer Handlung der Wille. Dieser wirkt empirisch, wenn die Handlung durch die Vernunft der Befriedigung des Glückseligkeitstriebes untergeordnet wird; hingegen handelt der Wille rein (*a priori*), wenn die Handlung vom rein-vernünftigen Triebe bestimmt wird. Zwischen praktischer Vernunft und (nicht empirischem, sondern) reinem Willen besteht somit eine ganz bestimmte Implikation: Die Vernunft ist praktisch, inwiefern sie als reiner Wille und mittels desselben handelt. Letzterer sei das Vermögen der Aktuierung der praktischen Vernunft im Realisieren *ihres* grundlegenden Triebes. Diese Auffassung Reinholds

scheint nicht weit von den zahlreichen Stellen in den Kantischen Schriften entfernt zu liegen, die ebenfalls eine enge Implikation von (reinem) Willen und praktischer Vernunft zum Ausdruck bringen.

Die Änderung, die Reinhold an seiner Theorie der praktischen Vernunft vornimmt (zu dieser konzeptionellen Entwicklung vgl. Fabbianelli 1998–1999, 2000; Bondeli 2001; Lazzari 2003; Schönborn 2006), lässt sich deutlich erfassen, wenn man darauf Rücksicht nimmt, dass im zweitem Buch der *Briefe über die Kantische Philosophie* vom Jahre 1792 Reinhold nicht (mehr) die Implikation, wie im *Versuch*, sondern die klare Unterscheidung zwischen der Tätigkeit der praktischen Vernunft und der Tätigkeit des Willens zur Geltung bringen will. Gerade anhand dieser Unterscheidung würden sich Reinhold zufolge manche Missverständnisse und selbst Ungenauigkeiten des Kantischen Moralansatzes beseitigen lassen, die zum Auftauchen von fehlerhaften Konzeptionen bei den Nachfolgern Kants (z. B. bei Carl Christian Ehrhard Schmid) geführt hätten.

Worin besteht den *Briefen* nach die eigentliche Leistung der praktischen Vernunft? Die bedeutende Antwort lautet: In der Aufstellung des Sittengesetzes. “Die Vorschrift, zu welcher der Vernunft kein Grund *außer* ihrem eigenen Vermögen gegeben ist, heißt *praktisch*, und das Vermögen der Person eine Vorschrift zu geben, zu welcher der Grund in ihrer bloßen Selbstthätigkeit liegt, heißt *praktische Vernunft*” (*Briefe* [1790–1792] II:66). Nun ist die praktische Vorschrift das Sittengesetz selbst. Demgemäß erweist sich die unbedingte Gesetzgebung, die Aufstellung der praktischen Regel um der Regel willen als die ursprüngliche, *einzig mögliche*, unveränderliche Handlungsweise der praktischen Vernunft, d. i. als der unmittelbare Ausdruck ihrer Selbstthätigkeit. Begreift man die praktische Vernunft als “uneigennütigen Trieb”, so ist das Sittengesetz dessen eigene “Forderung”: “Unter dem *uneigennütigen Triebe* verstehe ich [...] einzig und allein die *praktische Vernunft* [...], in wie fern sie als ein *Trieb* gedacht werden muß, *dessen Forderung ein Gesetz ist*, dem alle freywilligen Befriedigungen des eigennütigen Triebes unterworfen sind” (183).

Von dieser Leistung der praktischen Vernunft muss – wie Reinhold nachdrücklich unterstreicht – die Tätigkeit des Willens sorgfältig abgehoben werden. “Die praktische Vernunft ist nicht der Wille; und der Wille ist nicht die praktische Vernunft; selbst der *reine* Wille nicht” (70). Für sich genommen ist das Wollen die Selbstbestimmung der Person für oder gegen die Forderung der praktischen Vernunft (d. i. des uneigennütigen Triebes) “zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennütigen” Triebes (d. i. des “Triebes nach Vergnügen”) (vgl. 182–83). Diese Willensleistung, die Selbstbestimmung der Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des natürlichen Begehrens im Lichte des praktisch-moralischen Gesetzes, ist von der Leistung der praktischen Vernunft, die in der Aufstellung eines solchen Gesetzes besteht, ganz unterschieden. Selbst der *reine Wille* ist keine Handlung der praktischen Vernunft, sondern nur eine besondere Äußerung des (freien) Willens selbst. Reiner Wille ist jener Wille, der dem sittlichen Gesetz gemäß handelt. Dementsprechend wird er nicht mehr – wie im *Versuch* – dem empirischen, sondern dem unreinen (dem unsittlichen) Willen entgegengesetzt. Empirisch ist in dieser Rücksicht jeder Wille, sofern der (menschliche) Wille auch



auf die Forderung des eigennütigen Triebes Bezug hat bzw. haben muss, welche “mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung abhängig” (273) ist.

Somit hat der Wille *konstitutiv* sowohl auf die Forderung der praktischen Vernunft als auch auf die Forderung des natürlichen Triebes Bezug. Seine moralische Aufgabe als Selbstbestimmung der Person besteht darin, die Befriedigung oder die Nichtbefriedigung der natürlichen Forderung der Forderung des Sittengesetzes “unterzuordnen”. Das bedeutet, dass die Freiheit des Willens als das Vermögen begriffen werden muss, das Sittengesetz “zu befolgen oder zu übertreten” (185). Freiheit heißt Freiheit für oder gegen das Sittengesetz, *potestas ad utrumque*, und – wie Reinhold nachdrücklich hervorhebt – ohne solche “Freiheit des Willens ist keine Moralität denkbar” (186; vgl. dazu die Untersuchungen von Landucci 1994).

Wie ich bereits angedeutet habe, besteht m. E. der bedeutende Beitrag Reinholds zur Klärung der Fragestellungen der praktischen Vernunft vorwiegend darin, die Bedingungen der grundlegenden Verantwortung der menschlichen Freiheit vor der Forderung der praktischen Vernunft intensiv durchgedacht und konsequent entfaltet zu haben. Dieser Perspektive folgend ist Reinhold sogar – wie es früher bemerkt worden ist – zur Idee eines Primats des Praktischen gekommen. Dadurch ist bei ihm auch das zweite von mir mit Bezug auf die Kantische Konzeption aufgegriffene Thema zum Vorschein gekommen. Das lässt sich z. B. einem Brief an Fichte aus Kiel vom Dezember 1795 entnehmen. Reinhold führt aus: “Ich halte mich daher nur insofern berechtigt, das Predikat: *absolutes Subjekt* meinem Ich – mir Selbst – *absolut* – nicht bloß relativ auf das im Empirischen Bewußtseyn gegebene – beyzulegen, als ich mir des *Moralischen Gesetzes* bewußt bin. Mir ist die moralische und unmoralische Handlung *die Einzige* eigentliche *Thathandlung* – die mir den Charakter der praktischen Vernunft und der von derselben verschiedenen Freyheit offenbart”.

Gleich darauf folgt die wichtige Aussage: ich habe – so Reinhold – “bisher geglaubt, daß das *reine* Ich [...] aus dem *moralischen Gesetze* - nicht dieses aus jenem deduciert werden müßte” (GA III.2:438). Reinhold Lauth – das architektonische Potential dieses Gedankens unterstreichend – behauptet, Reinhold habe hier an den höchsten Deduktionspunkt, an den “Ursatz” gerührt (Lauth 2004, 87), und zwar an die Idee eines einheitlichen Prinzips des Praktischen und des Theoretischen unter dem Vorrang des Moralisch-praktischen.

## 12.4 Praktische Vernunft im architektonischen Sinne bei Fichte

In den Mittelpunkt des Fichteschen transzendentalen Gedankens rückt bereits von Anfang an ganz eigentlich die Suche nach diesem “höchsten Deduktionspunkt”, wobei Fichte sich bekanntermaßen sowohl von Kant, der noch drei getrennte Prinzipien angegeben habe, als auch von der Reinholdschen Lösung zur Zeit der Elementarphilosophie, die er für noch einseitig theoretisch hält, abhebt. Es lässt sich demgemäß leicht nachvollziehen, dass Fichtes Interesse vom Kantischen Begriff eines “Primats des praktischen Vernunft” in dessen systematischem Potential angezogen worden sei.

Nun ist der Ausdruck “praktisch” bei Fichte nicht eindeutig, so dass man auf die bestimmten Bedeutungen ständig Acht geben muss, die dieser Ausdruck in Fichteschen Texten Mal für Mal einnimmt (zu dieser Fragestellung vgl. die klärenden Aufsätze von Cesa 1990, 2006; Breazeale 2006b). Zu meinem Zweck ist es von Belang, zwischen zwei Bedeutungen bzw. zwei Funktionen des Praktischen zu unterscheiden: Zumeinem bedeutet das Praktische bei Fichte ein Bestimmungsmoment des Wollens und des Handelns; zum anderem bedeutet es ein Konstitutivmoment der objektiven Gegenstände (vgl. dazu Lauth 1989a). Die erste Bedeutung ist eher die traditionelle; hingegen stellt m. E. eine der wichtigsten Leistungen der Fichteschen Transzendentalphilosophie dar, die zweite Bedeutung des Praktischen stark zur Geltung gebracht zu haben. Es heißt: Praktische Momente (z. B. Streben, Wollen) sind in der Konstitution nicht nur des Handelns (wie bei Kant), sondern der objektiven Erfahrung selber am Werk. Darüber hinaus zeigt Fichte – und hieraus kommt ein Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen in der Konstitution der gesamten Erfahrung deutlich zum Ausdruck –, dass die theoretischen Momente des Bewusstseins von den praktischen begründet werden, oder wie es in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* heißt: “die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey” (GA I.2:399; dazu vgl. E. Fuchs 1973).

Dadurch wird offensichtlich, dass die praktische Vernunft und ihr Primat bei Fichte einen ganz spezifischen Sinn erhalten. Es handelt nicht so sehr um ein Primat des Moralischen vor dem Spekulativen, die als zwei unterschiedliche Bewusstseinsformen begriffen würden. Es bedeutet vielmehr, dass die praktische Konstitution in der Vernunft die grundlegende ist, wobei hinzugefügt werden muss, dass das Praktische sich weiter als das rein Moralische erstreckt. Die praktische Vernunft ist nicht nur die Vernunft, inwiefern sie mit dem Ethischen im weiteren Sinne zu tun hat – wie es bei Kant und bei Reinhold noch der Fall ist – und der erkenntnis-theoretischen Vernunft gegenübersteht. Sie ist eher das architektonische Prinzip, und zwar jenes gemeinschaftliche Fundament des ganzen Wissens, das sowohl der ethisch-praktischen als der theoretischen Philosophie zugrunde liegt. Marek J. Siemek hat darauf hingewiesen (vgl. Siemek 1979, 1981, 1984), dass Fichte mit seinen Überlegungen zur praktischen Vernunft als gemeinschaftlichem und konstituierendem Fundament der Erfahrung überhaupt ein neues Feld des philosophischen Wissens erschlossen hat, nämlich das transzendente bzw. “epistemologische” Feld, welches vom “epistemischen” Feld des Wissens unterschieden werden muss. Der Gesichtspunkt des transzendentalen bzw. epistemologischen Wissens ist derjenige, von dem aus jene “ursprüngliche Handlungen” bzw. Akten des Bewusstseins reflexiv ermittelt und herausgestellt werden müssen, welche die epistemischen Leistungen des Wissens selbst – seien sie die erkenntnistheoretischen oder die praktischen im engeren Sinne – überhaupt ermöglichen und begründen. Die Praktizität des Vernunft, die die theoretische Dimension überhaupt nicht aus-, sondern mit einschließt, erweist sich in diesem Sinne als die Grundlage der ganzen Vernunft als des Einheitsprinzips von Denken und Wollen (und Handeln), welche ihrerseits als Verzweigungen der Einen Vernunft verstanden werden müssen.

Fichtes Ausführungen über den architektonischen Charakter der praktischen Vernunft sind vielschichtig und facettenreich. Ich möchte hier zum Schluss nur auf einige Akzentuierungen dieses Leitmotivs aus den früheren Zyklen der Transzendentalphilosophie eingehen.

In der *Gebhard-Rezension* aus dem Jahre 1793 argumentiert Fichte, die Einheit des Bewusstseins im Menschen setze das Tätigsein der praktischen Vernunft voraus. Es heißt: “Der Mensch wird dem Bewußtseyn als Einheit, (als ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin unbedingten in ihm zu erklären; mithin muß ein schlechthin unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft” (GA I.2:28). Diesem Passus zufolge gründet die Tatsache des Bewusstseins - also das theoretische Faktum der Bewusstseinsseinheit - auf einem “Unbedingten”, das Fichte hier als “praktische Vernunft” bezeichnet. Ein solcher Begriff des “Unbedingten” bzw. der “praktischen Vernunft” aus der *Gebhard-Rezension* kann als “Vorgriff” dessen angesehen werden, was Fichte darauf als “Tathandlung” erfasst hat. Nicht zufällig führt er aus, dass der Beweis, dass die Vernunft praktisch ist, “zugleich gar leicht Fundament alles philosophischen Wissens (der Materie nach) seyn könnte”. Der praktischen Vernunft wird eindeutig systematisch begründende Funktion beigemessen.

In der *Aenesidemus-Rezension* vom Jahre 1794 - in der sich Fichte, wie wohl bekannt ist, auch mit dem Prinzip der Elementarphilosophie Reinholds auseinandersetzt - rückt eine weitere Akzentuierung in den Vordergrund. Es werden einerseits die strukturelle Verbindung der theoretischen und der praktischen Vernunft hervorgehoben und andererseits der architektonische Charakter der letzteren behauptet, indem ihr eine grundlegende Vereinigungsfunktion im Bewusstsein zuerkannt wird. Fichte führt aus: “Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen [...]. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: *die Vernunft ist praktisch*. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt” (GA I.2:65). Der *Aenesidemus-Rezension* zufolge kommt also der praktischen, strebenden Vernunft die Aufgabe zu, jene “Einheit” zwischen selbstsetzendem Ich und vorstellendem Ich zustande zu bringen, die das Ich-Bewusstsein als solches ermöglicht. Damit wird die praktische Vernunft nicht nur als Fundament, sondern auch als Vereinigungsglied im Wissen verstanden.

Dass die praktische Vernunft das eigentliche Wesen der Vernunft darstelle, und dass sie dementsprechend mit der theoretischen eins sei, ergibt sich ferner aus dem *System der Sittenlehre* vom Jahre 1798. Hier lässt sich eine dritte Akzentuierung feststellen. Fichte geht davon aus, die Vernunft sei “nicht ein Ding, das *da sei* und *bestehe*, sondern sie [sei] ein Thun, lauterer, reines Thun” (GA I.5:68). Nun ist das Tun der Vernunft kein blindes, sondern ein selbstanschauendes. Das heißt: Die Vernunft “schaut sich selbst an” und findet sich als ein Tun. In eins damit ist die selbstanschauende Vernunft im Vorstellen (vom Etwas) ans “Gesetz der Endlichkeit” gebunden: Was die selbstanschauende Vernunft sich vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt,

“endlich und bestimmt”. Das impliziert, dass das Tun der Vernunft “ein Bestimmtes” wird. Anders gesagt: Vernunft ist Selbstbestimmung, die in eins immer *bestimmte* Selbstbestimmung ist. Wie ist nun diese Bestimmtheit des Tuns der Vernunft zu denken? Fichtes entscheidende Antwort lautet: nicht als ein Sein, sondern als ein Sollen. Die Vernunft erweist sich als sich durch sich selbst zur Tätigkeit bestimmend, d. i. als “sollende Vernunft”. Vernunft ist ein Tun aus einem Sollen, sie ist ein vom Sollen bestimmtes Tun. Nun bedeutet Fichte zufolge “eine *Thätigkeit bestimmen*, oder *praktisch sein*, [...] ganz dasselbe”. Demnach ist die Vernunft als bestimmte Selbstbestimmung überhaupt die praktische Vernunft, welche ihrerseits ohne die theoretische Vermittlung (des Vorstellens) nicht zu denken ist. Sich an die Kantische Unterscheidung annähernd erklärt Fichte, dass man zwischen der “technisch-praktischen” Vernunft, deren Begriff schon immer von den Philosophen erkannt wurde, und der “schlechthin praktisch[en]”, von der in der Transzendentalphilosophie eigentlich die Rede ist, sorgfältig zu unterscheiden habe. Erstere sei die Suche nach den Mitteln, um einen außer ihr angegebenen Zweck zu erlangen; Letztere sei die Vernunft, indem sie sich aus sich selbst und durch sich selbst einen Zweck – man könnte sagen: einen “seinsollenden” Zweck – aufstellt. Diese “praktische Dignität” macht dem *System der Sittenlehre* zufolge die spezifische “Absolutheit” der Vernunft aus.

Eine solche Vernunftauffassung hat ganz besonders systematischen Charakter. Das Handeln der Vernunft kann nämlich aus zwei Gesichtspunkten angesehen werden, aus einem ethischen und aus einem theoretischen. In ethischer Hinsicht bezieht sich die Eine Vernunft auf das Wollen und Wirken; das waltendes Gesetz ist hier das “Sittengesetz”. In theoretischer Hinsicht bezieht sich hingegen dieselbe Vernunft auf das Vorstellen; das hier einschlägige Gesetz ist das “Denkgesetz”. Es wird dadurch möglich, ein “System der Vernunft” aufzustellen, wo die praktische Vernunft als vom Sollen bestimmtes Tun bzw. als bestimmte Selbstbestimmung sich als die Grundlage der ethischen und der vorstellenden Vernunft, bzw. des (selbstbewussten) Wollens und des Denkens erweist. Wie die Wissenschaftslehre aufzeigt, ist demnach diese praktische Vernunft mehr als die reinmoralische - sie könnte eher als die Eine praktisch-theoretische Vernunft bezeichnet werden, die in den Mittelpunkt der späteren Wissenschaftslehre rückt.

Dadurch distanziert sich Fichte einerseits von der Kantischen Fassung des Primats der praktischen Vernunft, selbst wenn er das architektonische Potential dieses Gedankens auf seine Weise aufnimmt und weiterentwickelt. Andererseits scheint sich Fichtes Konzeption der Einen praktisch-theoretischen Vernunft von Reinholds Lehre der praktischen Vernunft zu entfernen, obgleich die Reinholdsche Begründung des Theoretischen durch das praktische Gesetz, wie sich beispielsweise aus dem erwähnten Brief vom Dezember 1795 ergibt – nämlich das, was Reinhard Lauth “Ursatz” genannt hat – nicht ohne Auswirkung auf Fichtes Gedankengang geblieben ist, wie eine bedeutende Stelle aus der kurz darauf folgenden *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* vom Jahre 1797 zu belegen scheint: “Nur durch [das] Medium des SittenGesetzes – führt Fichte aus – erblicke ich *mich*, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig, als selbstthätig” (GA I.4:219). und zwar als ein Ich.

## References

- Bondeli, Martin. 1995a. Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2001. "Freiheit im Anschluß an Kant. Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen." In Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, edited by Volker Gerhard, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher, 5:243–51. Berlin and New York: de Gruyter.
- Breazeale, Daniel E. 2006b. "Die systematischen Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit." In Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung, edited by Hans Georg von Manz and Günter Zöller, 39–72. Hildesheim, Zürich and New York: Olms.
- Cesa, C. 1990. "Zum Begriff des Praktischen bei Fichte." In Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie: Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, edited by Karl-Otto Apel with Riccardo Pozzo, 461–80. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 2006. "Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte." In Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung, edited by Hans Georg von Manz and Günter Zöller, 21–37. Hildesheim, Zürich and New York: Olms.
- Diez, I. C. 1997. Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrise: Tübingen–Jena (1790–1792), edited by Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fabbianelli, Faustino. 1998. Impulsi e libertà: "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di Fichte. Genua: Pantograf.
- . 1998–1999. "La concezione della libertà del volere nel 'Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens' di Karl Leonhard Reinhold." *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze*: 39–53.
- . 2000. "Die Theorie der Willensfreiheit in den 'Briefen über die Kantische Philosophie' (1790–1792) von Karl Leonhard Reinhold." *Philosophisches Jahrbuch* 107, no. 2: 428–43.
- Fuchs, Erich. 1973. Wirklichkeit als Aufgabe: Die doxischen Konstitutive der theoretischen Konzeption des faktischen Gegenstandes in J. G. Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794/95. München: Salzer.
- Gerten, Michael. 2003. "Begehren, Vernunft und freier Wille: Systematische Stellung und Ansatz der praktischen Philosophie bei K. L. Reinhold." In: *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*, edited by Martin Bondeli und Wolfgang H. Schrader, 153–89. Amsterdam and New York: Rodopi.
- Ivaldo, Marco. 2007. "Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte." In: *Etica, Religione e Storia: Studi in memoria di Giovanni Moretto*, edited by Domenico Venturilli, Roberto Celada Ballanti, and Gerardo Cunico, 63–87. Genua: Il nuovo melangolo.
- Kant, Immanuel. 1785. Grundlegung zur Metaphysic der Sitten. In AK IV: 385–463.
- . 1788a. Kritik der praktischen Vernunft. In AK V:1–164.
- . 1790. Kritik der Urteilskraft. In AK V:165–485.
- . 1797. Metaphysik der Sitten. In AK VI:203–493.
- Landucci, S. 1994. Sull'etica di Kant. Mailand: Guerini.
- Lauth, Reinhard. 1974. Philosophie aus einem Prinzip: Karl Leonhard Reinhold: Sieben Beiträge nebst einem Briefkatalog aus Anlaß seines 150. Todestages, edited by Reinhard Lauth. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- . 1989a. "Die Entstehung von Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' nach den 'Eignen Meditationen über Elementarphilosophie.'" In: Lauth R (ed) *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Meiner, Hamburg, pp 155–179. Published in French as "Nouvelles recherches sur Reinhold et l' 'Aufklärung.'" *Arch Philos* 42(1979):593–629
- . 2004. Con Fichte, oltre Fichte. Ivaldo M (ed). Trauben, Turin.

- Lazzari, Alessandro. 2003. "Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792." In *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*, edited by Martin Bondeli and Wolfgang H. Schrader, 191–215. Amsterdam and New York: Rodopi.
- . 2004. "Das Eine, was der Menschheit Noth ist": Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792). Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schönborn, Alexander von. 2006. "'Intelligibler Fatalismus': Reinhold mit und gegen Kant über die Freiheit." In: *K. L. Reinhold am Vorhof des Idealismus*, edited by Pierluigi Valenza, 223–41. Pisa and Rome: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006.
- Siemek, Marek J. 1979. "Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte." In *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte: Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, edited by Klaus Hammacher and Albert Mues, 395–410. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 1981. "Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie." In *Der transzendente Gedanke: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, edited by Klaus Hammacher, 524–51. Hamburg: Meiner.
- . 1984. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Meiner.
- Zöller, Günter. 2006. "Von Reinhold zu Kant: Zu Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür." In *K. L. Reinhold am Vorhof des Idealismus*, edited by Pierluigi Valenza, 73–91. Pisa and Rome: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

**Part IV**  
**Reinhold and Systematicity: Theory**  
**of Science and Theory of Mind**

# Chapter 13

## Inhalt und Gegenstand der Vorstellung in Reinholds Elementarphilosophie

Faustino Fabbianelli

Auf die Beziehung zwischen Inhalt und Gegenstand der Vorstellung gründet sich Reinholds Ansatz der Elementarphilosophie. Durch sie wird es möglich, Kant zu überwinden, indem man zeigt, daß das Ding an sich unvorstellbar und deswegen *a fortiori* unkenntbar ist (vgl. dazu Ameriks 1989). Von diesem Verhältnis hängt auch die These Reinholds ab, der zufolge die Erkenntnislehre der Kritik der Vernunft die Vorstellungslehre der Elementarphilosophie voraussetzt.

In meinem Aufsatz werde ich zuerst (1. und 2. Abschnitt) hinsichtlich der Beziehung “Inhalt-Gegenstand” der Vorstellung die neue und wichtigere Rolle darstellen, die das Subjekt im ersten Band der *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* gegenüber dem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* spielt. Somit werde ich zeigen, daß Reinholds philosophisches Unternehmen zwischen 1789 und 1791 beträchtlichen Unterbrechungen unterzogen ist und daß man also nicht erst ab 1792 von einer neuen Elementarphilosophie sprechen kann, da wichtige und bedeutende Krisen des Systems schon zuvor stattfinden. Einige allgemeine Bemerkungen zur Beziehung “Inhalt-Gegenstand” der Vorstellung in Reinholds Denken (3. Abschnitt) werden mir dann ermöglichen, Nähe und Distanz zwischen unserem Philosophen und Kant bezüglich des Vorstellens von einem besonderen Gegenstand, dem Nichts (4. Abschnitt), und hinsichtlich des Vorstellens überhaupt (5. Abschnitt) zu untersuchen.<sup>1</sup>

### 13.1 Inhalt und Gegenstand im “Versuch”

Es lohnt sich, sofort einen Zweifel zu beseitigen: Sind “Gegenstand” und “Objekt” Synonyme? Aufgrund des *Versuchs* scheint dies der Fall zu sein; man liest nämlich: “Das Wort *Gegenstand* ist wie alle Worte, welche die allgemeine Begriffe bezeichnen,

---

F. Fabbianelli  
University of Parma, Parma, Italy

<sup>1</sup>Ich habe die neue Rolle des Subjekts aus der Perspektive des “Satzes des Bewußtseins” schon diskutiert (Fabbianelli 2004).



ursprünglich ein metaphorischer Ausdruck, und ist von der Analogie zwischen Vorstellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beim Sehen *gegen* (über) *steht*; was demselben vorgehalten werden, sich demselben vorwerfen muß, wenn es etwas sehen soll, den *Vorwurf*, das *Objectum*” (*Versuch*, 342). Und auch Reinholds linguistischer Gebrauch dieser Begriffe spricht für ihre Austauschbarkeit. Nachdem er behauptet hat, daß das Bewußtsein in der Beziehung und Unterscheidung einer Vorstellung auf und von einem Subjekt und Objekt ermöglicht wird, erklärt Reinhold z. B. daß eine Vorstellung ohne Bewußtsein, d. h. ohne Gegenstand (!) und Subjekt eine Vorstellung wäre, die nichts und nicht vorstellt, also keine Vorstellung (256). Gegenstand wird hier als Synonym von Objekt gebraucht. Es gibt jedoch Fälle, in denen Reinhold vom Gegenstand als “bestimmten Gegenstand” spricht, d. h. als einem im Bewußtsein vorgestellten Objekt (340). In solchen Fällen stellt das Objekt eine Art der Gattung “Gegenstand” dar, wenn dieser durch die Beziehung auf eine Vorstellung bestimmt wird.

Inhalt und Gegenstand (man könnte hier auch von “Objekt” reden) der Vorstellung gehören in der Regel zu zwei verschiedenen Gebieten der philosophischen Untersuchung: Während der erstere innerhalb der *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* analysiert werden muß, in der es um die Bedingungen der bloßen Vorstellung geht, wird der letztere in der *Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt* diskutiert, in der vom Bewußtsein die Rede ist, das in der Beziehung einer Vorstellung auf ein Subjekt und ein Objekt besteht. Die Gültigkeit von “Inhalt” und “Gegenstand” in verschiedenen Gebieten stellt die notwendige Voraussetzung für ihre wirkliche Unterscheidung dar. Zu diesem Zweck versucht Reinhold, zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Stoff zu unterscheiden; während der eine das ist, was in der bloßen Vorstellung einem Gegenstand entspricht, ist der andere das, was sich von der bloßen Vorstellung unterscheidet. Ist der Stoff etwas Veränderliches, dann ist der Gegenstand unveränderlich. Wenn jemand an einen Baum in der Entfernung denkt, hat er eine bestimmte Vorstellung davon. “Er näherte sich dann allmähig dem Baum, so wird seine Vorstellung in eben dem Verhältnisse mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff seiner Vorstellung wird sich *verändern*, zunehmen, während der Gegenstand an sich immer *derselbe* bleibt” (231).

Dies genügt jedoch nicht, um den Inhalt vom Gegenstand unterscheiden zu können. Auch der Gegenstand kann nämlich als ein Inhalt, nicht der Vorstellung, sondern des Bewußtseins definiert werden (325). Und auch wenn man den Inhalt der Vorstellung als Stoff definiert (302), muß man trotzdem weiterhin zugeben, daß der Stoff als innere Bedingung der Vorstellung zum Gegenstand gehört, der gerade durch den Stoff in der Vorstellung ist (245, 251, 255). Es stellt sich also die Frage: Aufgrund welcher Beschaffenheiten unterscheiden sich Inhalt und Gegenstand voneinander?

Gerade dieser durch den Begriff des Stoffes ermöglichte Parallelismus zwischen Inhalt und Gegenstand der Vorstellung führt im *Versuch* zu einer zirkelhaften Erklärung. Dies wurde von Johann Christoph Schwab hervorgehoben: “*Gegenstand* ist dasjenige von der bloßen Vorstellung verschiedene, dem der *Stoff* in der Vorstellung entspricht’ S. 343., *Stoff* der Vorstellung ist dasjenige, was dem von

der Vorstellung durchs Bewußtseyn unterschiedenen *Gegenstand* entspricht.' S. 230" (Schwab 1790a, 128–129). Dies wurde *ex negativo* auch von Forbergs Verteidigung Reinholds gegen die Einwürfe Schwabs bestätigt: "Den Einwurf, daß (S. 343 der Theorie des Vv.) der Gegenstand durch den Stoff, und der Stoff (S. 230) durch den Gegenstand im Zirkel erklärt werde, wird Herr Schwab jetzt selbst zurücknehmen, wenn er die *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* S. 170, gelesen hat. Die Erklärung des Gegenstandes S. 343 der Theorie sollte offenbar nicht den *ursprünglichen* Begriff des Gegenstandes angeben, sondern ihn durch ein *abgeleitetes* Merkmal bezeichnen" (Forberg 1791, 194–95). Anders gesagt: Die ursprüngliche Bedeutung von "Gegenstand" findet sich nicht im dritten Buch der Theorie des Vorstellungsvermögens, sondern im ersten Band der *Beyträge*. Dies wurde letztendlich auch von Karl Heinrich Heydenreich in seiner Besprechung des *Versuchs* unterstrichen: "Herr Reinhold entwickelt offenbar aus dem Begriffe der *bloßen Vorstellung* mehr, als darin liegen kann" (*Beyträge* I:428). Anders gesagt: Damit er die konstitutiven Elemente der bloßen Vorstellung, zu denen auch der Stoff gehört, angeben kann, ist Reinhold gezwungen, den Begriff von "Gegenstand" hinzuzuziehen, der in der Untersuchung der bloßen Vorstellung in engster Bedeutung nicht betrachtet wird. Die von Reinhold angeführte Erklärung der Begriffe von "Inhalt" und "Gegenstand" sei also zirkelhaft, weil sie Betrachtungen ins Spiel bringt, die zu zwei verschiedenen Lehren, zu der Vorstellungs- bzw. der Erkenntnistheorie, gehören: Dies beweise das Scheitern des Unternehmens Reinholds, die theoretischen Voraussetzungen der Kritik der Vernunft aufstellen zu wollen.

Es gibt unterschiedliche Wege, um die spekulativen Grenzen von Reinholds im *Versuch* verteidigten philosophischen Ansatz aufzuzeigen bezüglich des Verhältnis "Inhalt-Gegenstand". Man könnte z. B. die von Reinhold selbst anerkannte Spitzfindigkeit der Unterscheidung zwischen "Gegebensein" und "Gegebenwerden" in Erinnerung bringen, aufgrund derer der durch den Mittelbegriff "Stoff" ermöglichte Parallelismus von "Inhalt" und "Gegenstand" umgangen werden sollte. Damit man nicht denkt, daß man zur Erklärung des Stoffes etwas braucht, das über die Grenzen einer Untersuchung der inneren Bedingungen der Vorstellung hinausgeht – es geht nämlich nicht darum, festzustellen, woraus das Vorstellungsvermögen entsteht, sondern worin es besteht – um also ein unstatthafes Übergreifen in ein anderes Gebiet zu vermeiden, begründet durch die Tatsache, daß der Stoff Bestandteil sowohl der Vorstellung als auch des Gegenstandes ist, muß man laut Reinhold sagen, daß der Stoff Bestandteil der bloßen Vorstellung ist, nur "in wieferne er gegeben *ist*, nicht in wieferne er gegeben *wird*; in wieferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wieferne er in etwas von der blossen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist" (*Versuch*, 262). Man könnte ansonsten fragen, inwiefern Reinhold dazu berechtigt ist, die These zu negieren, der zufolge die Vorstellung kein Bild des Gegenstandes darstellt (242–43) und die Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen und den Gegenständen nicht in deren Ähnlichkeit besteht (300). Wenn sich nämlich alle Erkenntnis auf die Unterscheidung der Gegenstände unserer Vorstellung zurückführen läßt, wenn z. B. ich "eine bestimmte Tulpe auf dem Blumenbeete" nur insofern kenne, als ich "sie

von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demselben Beete“ unterscheidet, alle Unterschiede aber “ihren Grund in den *Gegenständen*” haben (284), wie kann man dann vermeiden zu denken, daß zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand eben genau eine Ähnlichkeit besteht und daß die Vorstellung nichts anderes ist als ein Bild des Gegenstandes?

Der beste Beweis der Fraglichkeit vom Ansatz des Jahres 1789 bleibt jedoch das von Reinhold selbst im ersten Band der *Beyträge* gemachte Eingeständnis bezüglich der Definitionen von “Gegenstand” und “Erkenntnis”. Im *Versuch* liest man: “Das Bewußtseyn des Gegenstandes heißt *Erkenntnis überhaupt*, in wieferne bey demselben die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand bezogen wird” (340). Diese Definition wird ein Jahr später als ungenügend betrachtet. Ihre Unzulänglichkeit besteht darin, daß erstens der “bestimmte Gegenstand”, von dem die Rede ist, nicht so definiert ist, daß man ausschließen kann, er sei entweder die Vorstellung oder das Subjekt. Dies impliziert zweitens die Möglichkeit, daß sich die Erkenntnis eines Gegenstandes im eigentlichen Sinn nicht unbedingt auf die Anschauung und den Begriff gründet: Wer könnte nämlich ausschließen, daß der bestimmte Gegenstand durch eine Idee erkannt und bestimmt wird, daß also die Erkenntnis “der *Gottheit*, der *Seele* usw. durch Vernunft” möglich sei? (*Beyträge* I:394). In summa: Der im dritten Buch des *Versuchs* angeführte Begriff von “Gegenstand” verweist auf eine umfassendere Definition desselben als diejenige des zweiten Buches, er widerspricht den dort enthaltenen Thesen insofern, als er nicht ausschließt, daß das Subjekt nicht bloß das Phänomenische sondern auch das Noumenische kennen kann.

### 13.2 Inhalt und Gegenstand in “Beyträge I”

Eine der wichtigsten Neuigkeiten des ersten Bandes der *Beyträge* ist bezüglich des Verhältnisses von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung die Unterscheidung zwischen “Noumenon” und “Ding an sich”. In der Tat sprach auch der *Versuch* z. B. von einer *substantia noumenon* als Gegenteil der *substantia phaenomenon*: Während die zweite “[d]ie Vorstellung der *Substanz in der Erscheinung*” darstellt, ist die erste die “Vorstellung der bloß (durch Vernunft) denkbaren Substanz” (*Versuch*, 545–46). Auf den möglichen Einwand, man müßte eine Vorstellung des Dinges an sich haben, angenommen, daß man von einem Begriff desselben sprechen möchte, hatte Reinhold geantwortet, daß der Begriff des Dinges an sich sicherlich eine Vorstellung ist, “aber eine Vorstellung, deren Gegenstand das Ding nicht als *Sache*, sondern als der bloße Verstandesbegriff eines *Gegenstandes* überhaupt ist” (248). Die Differenz zwischen Noumenon und Ding an sich wurde nichtsdestotrotz nicht ausdrücklich unterstrichen.

Die erste klare Betonung dieses Unterschieds findet sich in Reinholds Besprechung des *Grundrisses der allgemeinen Logik* von Ludwig Heinrich Jakob (Reinhold 1790, Col. 84), der bezüglich des Begriffs von Gegenstand eine wichtige Unterscheidung übergangen hätte, “nämlich die Bestimmung [...] des merkwürdigen Unterschiedes zwischen *Dingen an sich*, dem von den Formen unserer

Vorstellung unabhängigen Dinge, und dem unter der bloßen Form von Begriffen oder Ideen vorgestellten Dinge, dem eigentlichen *Noumenon* oder Verstandeswesen, welches eben so wenig als das unter der Form der sinnlichen Vorstellung Vorgestellte, oder die Erscheinung, ein *Ding an sich* ist.”

Ich möchte hier weder auf die historischen Gründe noch auf die möglichen Gesprächspartner dieser theoretischen Neuigkeit eingehen (diesbezüglich vgl. Fabbianelli 2004); hingegen möchte ich zeigen, wie aufgrund der von Reinhold ausdrücklich erklärten Unterscheidung zwischen *Noumenon* und *Ding an sich* auch die Beziehung “Inhalt-Gegenstand” der Vorstellung einer Veränderung unterzogen wird.<sup>2</sup>

Sagen wir zuerst etwas über den Unterschied zwischen *Noumenon* und *Ding an sich*. Während das erstere ein Vernunftwesen, ein durch die Vernunft gedachter und auf eine Idee bezogener Gegenstand ist, und deswegen etwas Vorgestelltes, ist das letztere etwas absolut Unvorstellbares, etwas, das nur *negative* definiert werden kann, als dasjenige, das auf keine Vorstellung bezogen werden kann. “Als ein solches ist es also nicht vorstellbar, oder nur durch das Lügen der Vorstellbarkeit vorstellbar” (*Beyträge* I:420). Es ist die Form der Vorstellung, die zwischen *Ding an sich* und *Noumenon* unterscheidet: bezogen auf das erstere verwandelt sie es nämlich in das letztere. Um sich auf eine von Reinhold selbst in der *Fundamentalschrift* angeführte nähere Bestimmung zu berufen, könnte man das außer uns befindliche Objekt entweder Erscheinung nennen, wenn es durch Sinnlichkeit und Verstand vorgestellt wird, oder *Noumenon*, wenn es durch Vernunft vorgestellt wird. “Das positive Prädikat eines *Noumenons* [...] kömmt ihm daher nur in sofern zu, als es ihm wegen des gegebenen Stoffes beygelegt werden muß [...] Das *negative* Prädikat des *Dinges an sich* aber nur in sofern als es auch als *Noumenon* nur ein *vorgestelltes*, und eben darum kein *Ding an sich*, und die Form der Idee als Form der Vorstellung von ihm geläugnet werden muß” (*Fundament*, 191). Das *Ding an sich* ist also negativ beschreibbar, bis es “durch den gegebenen Stoff in einer Vorstellung für uns *realisiert* wird” (213).

Mit der Unterscheidung zwischen *Noumenon* und *Ding an sich* geht die ursprüngliche Erklärung des Objekts einher: Das Objekt wird im ersten Band der *Beyträge* nur in bezug auf den Satz des Bewußtseins definiert, es stellt sozusagen eine Anwendung desselben dar: “Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen” (*Beyträge* I:167). Dies impliziert, daß vom Objekt ausschließlich als von demjenigen die Rede sein kann, das sich von der Vorstellung im Bewußtsein unterscheidet und sich darauf bezieht. Ein Objekt oder *Ding an sich* wird also *per definitionem* ausgeschlossen. Die neue, ursprüngliche Erklärung ermöglicht, daß man von einem durch die Vernunft gedachten und auf eine Idee bezogenen Objekt, d. h. vom *Noumenon* redet.

---

<sup>2</sup>Bezüglich Kants Lehre des Gegenstandes hat Martin Bondeli zu Recht von der eliminativen Tendenz gesprochen, die Reinholds Theorie der Unvorstellbarkeit des Dinges an sich mit sich bringt (Bondeli 1995, 83).

Nach Forberg nennt die von Schwab kritisierte Erklärung nur ein Merkmal des Gegenstandes; in *Beyträge I* stelle Reinhold hingegen dessen ursprünglichen Begriff auf. Die fragliche Definition lautet folgendermaßen: “Das Objekt ist dasjenige, was im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden, und worauf die vom Subjekte unterschiedene Vorstellung bezogen wird” (170). Anders als ein Jahr zuvor wird nun erstens betont, daß das ursprüngliche Objekt weder das Subjekt noch die Vorstellung ist. Reinhold behebt so das Problem des *Versuchs*, wo Verschiedenes Gegenstand der Erkenntnis sein konnte. Man zeigt zweitens, daß das Objekt nur aufgrund der vom Subjekt gemachten Unterscheidung definierbar ist: Dies bedeutet, daß der ursprüngliche Sinn von “Objekt” von dessen Beziehung auf die Vorstellung im Bewußtsein abhängt; das Ding an sich ist hingegen das Objekt, “in wie ferne die Vorstellung, die sich auf dasselbe beziehen läßt, von demselben unterschieden wird” (171). Die Definition des *Versuchs*, von der wir ausgegangen sind, kommt erst an zweiter Stelle wieder, d. h. nach der Angabe des ursprünglichen Sinnes von “Objekt”: Ein Ding wird Gegenstand genannt, “in wieferne ihm in einer Vorstellung ein Stoff entspricht” (185).<sup>3</sup> Daher Forbergs Bemerkung, die von Schwab kritisierte Erklärung zeige nur ein abgeleitetes Merkmal des Gegenstandes. Dies heißt natürlich nicht, daß diese Erklärung auf einen vom vorgestellten verschiedenen Gegenstand verweist; das Fehlen einer klaren Definition desselben und das Unterstreichen bloß der Entsprechung zwischen Gegenstand und Vorstellung waren jedoch 1789 Gründe genug, um zu denken, daß der erkennbare Gegenstand nicht bloß phänomenisch, sondern auch noumenisch ist. Das Entsprechen ist anders gesagt sowohl im *Versuch* als auch in den *Beyträgen* ein abgeleitetes Merkmal von “Gegenstand”. Die neue Erklärung des Objekts führt Reinhold drittens zu einer neuen Definition des Satzes der Erkenntnis: “In der Erkenntniß wird der vorgestellte Gegenstand sowohl von der vorgestellten Vorstellung als auch von dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden” (223). Aufgrund ihrer kann der Gegenstand ausschließlich durch die Vorstellungen der Anschauung und des Begriffs erkannt werden. Ein erkannter Gegenstand kann also nur eine Erscheinung, nie ein Noumenon sein.

Wie steht es in den *Beyträgen* mit den vorher herausgearbeiteten Fragen, d.h. mit der Unterscheidung zwischen “Gegebenwerden” und “Gegebensein” einerseits und mit der Beziehung zwischen Gegenstand und Vorstellung andererseits, was ihre Beschaffenheiten und Merkmale betrifft?

Vom konzeptuellen Paar “Gegebensein/Gegebenwerden”, wodurch Reinhold im *Versuch* den Unterschied zwischen einer Beschreibung der Merkmale der

---

<sup>3</sup>Neben dieser Definition geben die *Beyträge* mindestens eine andere Erklärung von “Gegenstand” an: “Das *Objekt* heißt *Gegenstand*, ein *Ding*, in wieferne es als dasjenige gedacht wird, was sich auf die von ihm unterschiedene Vorstellung, und durch dieselbe auf das Vorstellende, bezieht” (171). Während im ersten Fall das Entsprechen von Gegenstand und Stoff in der Vorstellung unterstrichen wird, wird in dieser zweiten Definition der Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung bzw. Vorstellendem hervorgehoben.

Vorstellung in engster Bedeutung (die Frage “worin”) und einer genetischen Erklärung der Vorstellung (die Frage “woraus”) zusammengefaßt hatte, ist in den *Beyträgen* fast nie die Rede, und wenn, dann nicht thematisch. Dasselbe wird durch ein anderes spekulatives Paar ersetzt: “Affiziertsein/Affiziertwerden”. Diese zwei Begriffe unterscheiden sich inhaltlich jedoch nicht voneinander, Reinholds Gebrauch von ihnen spricht eher für ihre Austauschbarkeit. Das Moment des “Affiziertwerdens” erklärt die Rezeptivität des Subjekts gegenüber der äußerlichen Gegebenheit: “Denn die Anschauung entsteht *unmittelbar* durch das Gegebene, d. h. durch diejenige Veränderung, bey der sich das Subjekt leidend verhält, und welche das Affiziertwerden heißt” (241). Dasselbe Moment wird aber unmißverständlich als ein “Affiziertsein” definiert: “Ungeachtet aber das Vorhandenseyn des Stoffes in jeder Anschauung die Folge des bloßen Afficiertseyn ist [...]” (242).

Was das Verhältnis Gegenstand-Vorstellung angeht, wird es weiterhin wie schon im *Versuch* definiert. Dem oben erwähnten Beispiel der Tulpe entspricht 1790 das Beispiel der Differenz zwischen der Vorstellung eines Hauses und der Vorstellung eines Baumes: Sie sind nicht gleich, weil der in ihnen enthaltene Stoff, “der durch die verschiedenen Objekte bestimmt ist”, verschieden ist (183). Sowohl im *Versuch* als in den *Beyträgen* hängen die individuellen Merkmale der Vorstellungen von den vorgestellten Gegenständen ab.

### 13.3 Das Verhältnis “Inhalt-Gegenstand” im allgemeinen

Wie kann man Reinholds These zum Verhältnis “Inhalt-Gegenstand” im allgemeinen erläutern? Man kann zuerst feststellen, daß die zwei Begriffe in erster Linie durch das Konzept “Vorstellbarkeit” verbunden sind. Nach Reinhold ist das Merkmal “vorstellbar” nicht gleich jedem anderen, es stellt hingegen das *Prius* dar, wodurch alle anderen Merkmale definierbar werden. Zu sagen, daß ein Gegenstand blau ist, ist vom epistemologischen Standpunkt aus nicht dasselbe wie zu behaupten, der Gegenstand sei vorstellbar. Ein Gegenstand kann nämlich nur insofern als blau bezeichnet werden, als er vorstellbar ist. Eine derartige Priorität der Beziehung zwischen dem Gegenstand und der Vorstellung wurde im *Versuch* wie folgt angegeben: Es gäbe keine Vorstellung, wenn es nicht als ihre innere Bedingung einen Stoff gäbe, der den Gegenstand in der Vorstellung selbst repräsentiert (*Versuch*, 230). Reinhold hatte hinzugefügt: “Der Stoff ist derjenige Bestandtheil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (*repräsentatio*) eigentlich herschreibt, durch den die Sprache etwas im Bewußtseyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes ausser dem Bewußtseyn, vertreten, repräsentiert, dem Bewußtseyn vorgehalten wird” (232). Man könne deswegen vom Gegenstand nur insofern reden, als es einen Stoff oder einen Inhalt der Vorstellung gibt, wodurch der Gegenstand im Bewußtsein vertreten wird. Der siebte Paragraph des *Versuchs* – von einigen als eine Vorformulierung des Satzes des Bewußtseins betrachtet, mit dem die “Neue Darstellung” der Elementarphilosophie beginnt – gab das Merkmal der “Vorstellbarkeit” auch dadurch als prioritär an, als er

behauptete, das Bewußtsein zwingt uns anzunehmen, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt gehört (200).

Daraus folgt zweitens, daß die Bestimmung “vorstellbar” modifizierend und nicht determinierend oder attributiv ist. Dem vorgestellten Gegenstand wird keine Bestimmung, negativ oder positiv, erteilt, die dessen Bedeutung bloß ergänzt oder erweitert. Dies wäre der Fall von “der Gegenstand ist blau”; wenn der Gegenstand vorgestellt wird, verliert er seinen Charakter von Ding an sich und wird zum vorgestellten Gegenstand. Dies ist nach Reinhold der echte Gegenstand oder der “Gegenstand  $\kappa\alpha\tau'$   $\epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$ ”, weil nur er die Individualität ausdrückt. Die “Vorstellbarkeit” stellt also das Individuationsprinzip dar: “Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort ‘*Gegenstand  $\kappa\alpha\tau'$   $\epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$* ’ den Inbegriff von Eigenschaften und Beschaffenheiten, die zusammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderselben Vorstellung sind, ein Ganzes verknüpfter Bestimmungen, ein *Individuum*” (429–30).

Die Verschiedenheit von Vorstellungsinhalt und Vorstellungsgegenstand ist drittens logisch und nicht real. Daß dem durch den Inhalt repräsentierten Gegenstand einige unvorstellbare Merkmale zufallen, heißt, daß sie für das vorstellende Subjekt gar nicht da sind. Wenn der Unterschied nicht bloß logisch sondern auch real wäre, wären Inhalt und Gegenstand zwei unterschiedliche Dinge. Nach Reinhold stellen sie hingegen das gleiche, unter zwei Gesichtspunkten betrachtete Eine dar: “Daher das Objekt zwar zugleich; aber in ganz entgegengesetzten Rücksichten ein Vorgestelltes, und ein Ding an sich heißen kann. Unter dem Prädikate des Vorgestellten widerspricht ihm das Prädikat eines Dinges an sich, und umgekehrt” (*Beyträge* I:171). Die insbesondere seit den *Beyträgen* hervorgehobene Unterscheidung zwischen Noumenon und Ding an sich dient dazu, die Differenz zwischen Vorstellungsinhalt und Vorstellungsgegenstand als logisch und nicht real zu formulieren: Es geht nämlich immer um das gleiche Objekt, einmal gedacht, einmal ungedacht.

Der bloß logische Unterschied zwischen Inhalt und Gegenstand der Vorstellung bringt viertens mit sich, daß es keine Vorstellung ohne Gegenstand gibt. Da innere Bedingung jeder Vorstellung der Stoff ist, da der stoffliche Inhalt immer Repräsentant eines Gegenstandes ist, kann es also keine gegenstandslose Vorstellungen geben. Nach Reinhold würden Vorstellungen ohne Gegenstand dem Bewußtsein widersprechen, das uns zu behaupten zwingt, daß jede Vorstellung sich von einem Subjekt und einem Objekt unterscheidet und sich darauf bezieht. Gegen Platner und die Leibnizianer gibt Reinhold deswegen Locke recht, der die Theorie der bewußtseinlosen Vorstellungen “glücklich bestritten” hatte. Wie es unmöglich ist, an einen “Hungrigen ohne Empfindung des Hungers” zu denken, so ist es unmöglich, sich etwas vorzustellen, ohne sich dessen bewußt zu sein. Dies heißt aber: “Ich habe nur dann eine Vorstellung, wenn mir etwas vorgestellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorstelle, d. h. wenn *Ich* (das vorstellende Subjekt) eine Vorstellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung) auf etwas (den Gegenstand) und dieses Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorstellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorstellt ist keine Vorstellung” (*Versuch*, 328).

### 13.4 Das Nichts als Gegenstand

Wenn ich mir nichts vorstelle, habe ich keine Vorstellung; heißt dies aber, daß das Vorstellen des Nichts kein Vorstellen ist? Anders gesagt: Ist das Nichts ein Gegenstand oder nur ein synkategorematischer Ausdruck, der die Grenze des Vorstellens bedeutet? Im letzteren Fall würde "ich sehe nichts" nicht heißen, daß ich einen Gegenstand sehe, dem ich den Namen "Nichts" erteile, sondern bloß: "ich sehe nicht etwas Reales außerhalb von mir".

Reinhold ist größtenteils mit Kants Lehre der "Amphibolie der Reflexionsbegriffe" einverstanden, in der vier Bedeutungen des Nichts unterschieden werden. Diese Einteilung setzt aber voraus, daß man sich auf einen Gegenstand bezieht. Das Nichts stellt so wie das Etwas einen Gegenstand dar; die Einteilung wäre als die Tafel der Kategorien des Nichts zu betrachten.

Nach der Kritik der Vernunft kann man also unterscheiden: (1) Nichts als leerer Begriff ohne Gegenstand (d. h. ohne eine korrespondierende Anschauung), ein *Ens rationis* wie z. B. die *Noumena*; (2) Nichts als leerer Gegenstand eines Begriffs: wie die Realität etwas ist, so ist die Negation nichts, sie bezeichnet den Mangel eines Gegenstandes: Der Schatten gegenüber dem Licht, die Kälte gegenüber der Wärme. Hier wird das Nichts als *Nihil privativum* betrachtet. (3) Nichts als leere Anschauung ohne Gegenstand: z. B. die leeren Formen der Anschauung, Raum und Zeit, die "zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden, (*ens imaginarium*)". (4) Nichts als leerer Gegenstand ohne Begriff: "Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradelinige Figur von zwei Seiten, (*nihil negativum*)" (KrV, B 347–48).

Im *Versuch* findet man drei der vier Bedeutungen Kants: (1) Nichts als *Ens rationis*: Der Gegenstand einer Vorstellung wird hier nur gedacht aber nicht angeschaut. Dies ist der Fall der *Noumena*. Reinhold führt auch das Beispiel des Königreichs Eldorado an, dessen Begriff keine Anschauung hat und eine leere Vorstellung ist (*Versuch*, 160–61); (2) Nichts als *Nihil privativum*: Den Grad als Schema der Kategorien der Qualität definierend, erklärt er den Begriff der Realität als die erfüllte Zeit, als ein Sein in der Zeit, und den Begriff von Negation als die leere Zeit, als Nichtsein in der Zeit. Sie unterscheiden sich voneinander wie das Etwas und das Nichts. Das Nichts bedeutet den Mangel des Etwas (469); (3) Nichts als *Nihil negativum*: Eine Vorstellung ohne Stoff, also ohne Gegenstand, wäre eine Vorstellung in der nichts vorgestellt wird, "ein Zirkel der nicht rund ist" (232). Sie wäre nämlich ein Nichts, etwas Widersprechendes.

Kants dritte Bedeutung des Nichts – Nichts als *Ens imaginarium*, d. h. eine leere Anschauung ohne Gegenstand – wird hingegen von Reinhold abgelehnt. Als Beispiel dafür wurden in der *Kritik* der reine Raum und die reine Zeit angeführt, die Etwas, aber keine Gegenstände sind. Reinholds Antwort ist, daß sie ein bloßes Nichts sind, verglichen mit den in ihnen "befindlichen Dingen" oder "vorkommenden Veränderungen" (395, 407), daß sie nichtsdestotrotz "kein blosses *Nichts*" darstellen



(397). “Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum ein *nothwendiger Gegenstand* für unser Gemüth” (399). “Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die Zeit ein *nothwendiger* Gegenstand für unser Gemüth” (409). Dies kommt daher, daß Raum und Zeit wie alle anderen Formen selbst vorgestellt werden können; sie stellen insofern einen Gegenstand apriori dar. Reinhold kann deswegen den Idealismus von Kants Transzendentaler Ästhetik zurückweisen, der seiner Meinung nach nur dann verteidigt werden könnte, wenn man den Raum und die Zeit als Vorstellungen und Anschauungen betrachtete:

Allein wenn, wie die Theorie des V. V. erweist, der Name *Vorstellung* dem bloßen Raume und der bloßen Zeit durchaus nicht zukommen kann: wenn diese nur als Formen gewisser Vorstellungen vorstellbar sind, und in dieser Eigenschaft wirkliche *Gegenstände* besonderer Vorstellungen sind, durch die sie vorgestellt werden: so legt sich die kritische Philosophie ohne alle Noth den Namen Eines der *bisherigen* philosophischen Systeme, die durch sie aufgehoben werden müssen, bey, wenn sie sich Idealismus nennt. Als Gegenstände reiner Anschauungen sind Raum und Zeit weder bloße Vorstellungen, noch Merkmale bloßer Vorstellungen. (*Beyträge* I:301–2)

### 13.5 Das Vorstellen des Nichts

Reinholds Lehre vom Vorstellen des Nichts zeichnet sich gegenüber derjenigen von Kant durch ihre weitere Gegenständlichkeit aus: Von den vier Bedeutungen des Nichts, von denen in der “Amphibolie der Reflexionsbegriffe” die Rede ist, werden in der Elementarphilosophie nicht bloß eine wie bei Kant - das Nichts als leerer Gegenstand eines Begriffs - , sondern drei als Bedeutungen betrachtet, die einen Gegenstand intendieren: das Nichts als leerer Begriff ohne Gegenstand, das Nichts als leerer Gegenstand eines Begriffs und das Nichts als leere Anschauung ohne Gegenstand. Dies hängt vom umfangreicheren Geltungsbereich ab, der durch den Begriff vom “Gegenstand” bei Reinhold bestimmt wird. Er stellt hier nämlich eine weitere Definition von “Gegenstand” auf, die nicht mit der von “erkanntem Gegenstand” übereinstimmt: Gegenstand kann alles sein, worauf sich eine Vorstellung bezieht. Da aber sowohl Begriffe als auch Anschauungen zum Objekt einer Vorstellung werden können (das eine ist der Fall des Noumenon, d. h. des Nichts als leerer Begriff, das andere der des reinen Raums und der reinen Zeit, d. h. des Nichts als leere Anschauung), kann man auch sie als Gegenstände betrachten. Gegenstand heißt in all den Fällen “Etwas sein für eine Vorstellung”. Diese drei Bedeutungen des Nichts stellen also keinen synkategorematischen Ausdruck dar. Etwas anderes gilt für den vierten Sinn des Nichts: ein leerer Gegenstand ohne Begriff. Für Reinhold wie für Kant impliziert nämlich die logische Widersprüchlichkeit die ontologische Unmöglichkeit: Eine “geradelinige Figur von zwei Seiten” (Kant) oder “ein Zirkel der nicht rund ist” (Reinhold) enthalten einen Widerspruch, der kein Etwas intendiert, sondern nur ein “*nil negativum*”. Zu behaupten “ich sehe nichts” heißt hier bloß “ich sehe nicht etwas Reales außerhalb von mir”.

## References

- Ameriks, Karl. 1989. "Reinhold and the Short Argument to Idealism." In *Proceedings of the Sixth International Kant Congress 1985*, edited by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm. Vol. 2, part 2, 441–53. Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology and the University Press of America.
- Bondeli, Martin. 1995. *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Fabbianelli, Faustino. 2004. "Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewußtseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich." In *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, edited by Martin Bondeli and Alessandro Lazzari, 39–56. Basel: Schwabe Verlag.
- Forberg, Friedrich Carl. 1791. "Des Herrn Hofrath und Professor Schwab Gedanken über die Reinholdische Theorie des Vorstellungsvermögens im 2ten St. des 3ten Bandes des Eberhardschen Magazins: Geprüft von M. F. C. Forberg." In *Fundament*.
- [Reinhold, Karl Leonhard]. January 11–12, 1790. "Halle, in Commiss. b. Franke u. Bispink: *Grundriß der allgemeinen Logik, und kritische Anfangsgründe zu einer (der) allgemeinen Metaphysik von L. H. Jakob*, Doktor und Prof. der Philosophie in Halle, 1788." *Allgemeine Literatur-Zeitung* 11–12: 81–91.
- Schwab, Johann Christoph. 1790a. "Über den Reinholdischen Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens." *Philosophisches Magazin* (edited by J. A. Eberhard) 3, no. 2: 125–47.

# Chapter 14

## Reinhold's Critics: Kantian and Anti-Kantian

Brigitte Sassen

In 1789, Reinhold published the *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*; in the fall of 1790 the first volume of the *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* appeared. As is likely well known, in the *Versuch* Reinhold sought to articulate the *Elementarphilosophie* that was to make Kant's critical philosophy properly systematic by placing it on a firm foundation<sup>1</sup>; in the *Beyträge* he set out to answer his (Kantian and anti-Kantian) critics, thus clarifying the nature and contribution of the *Elementarphilosophie* further (see Fabbianelli 2003b, xi–xvi; Reinhold's "Vorrede," *Beyträge* I:3–9). It is, therefore, hardly controversial to claim that one cannot understand Reinhold without also understanding Kant, and, moreover, that one cannot understand the *Elementarphilosophie* without also understanding Kant's critics and, as I have come to believe, his defenders. Both Kant's critics and his defenders became Reinhold's critics.

With this background in mind, I want to explore in some detail the criticisms that both Kant's critics and his defenders made of Reinhold's articulation of the *Elementarphilosophie* in the *Versuch*. The critics to be considered here are those who produced reviews in the months between the publication of the two works under consideration (April 1789 and November 1790 respectively), and, more specifically, whose works Reinhold directly engaged in the *Beyträge*: Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821),<sup>2</sup> Johann Friedrich Flatt (1759–1821),<sup>3</sup> and Karl Heinrich Heydenreich (1764–1801). Others, such as Hermann Andreas

---

B. Sassen  
McMaster University, Hamilton, Ontario, Canada

<sup>1</sup> For an account of how the "foundational" nature of Reinhold's philosophy is best understood see Ameriks (2000), 81–96.

<sup>2</sup> Feder was the leader of the Göttingen empiricist school and the co-author (along with Christian Garve) of the first review of the Critique that upset Kant a great deal (see Feder/Garve 1782). On the first review and Feder see Beiser (1987), 172–77. For a translation of this review, see Sassen (2000), 53–58.

<sup>3</sup> Flatt was a rationalist who focused on Kant's moral philosophy and philosophy of religion. On Flatt, see Beiser (1987), 210–14.

Pistorius (1730–1798),<sup>4</sup> will be considered as appropriate. It should be noted here that although there were other reviews, for instance, by Rehberg (1789),<sup>5</sup> these were by and large ignored by Reinhold and he seems to have chosen to pay particular attention to those of his contemporaries who either had a significant role in early Kant-criticism (Feder, Flatt) or those who took on Kant's defense (Heydenreich). In what follows, I will show that all of these critics (whether they were also critics of Kant or saw themselves as his defenders) were concerned with roughly similar issues: the first principle Reinhold sought to articulate and the idealist implications of his philosophy.

## 14.1 Anti-Kantians

### 14.1.1 Feder

Perhaps the most famous (or infamous) of Kant's early critics was Feder. As the author (or co-author) of the first review of the *Critique of Pure Reason*,<sup>6</sup> he set the tone of Kant-scholarship for some time. With Reinhold, the situation was more complex. Feder wrote two reviews of the *Versuch*, and these reviews differed significantly. The first review appeared in the *Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen (GGA)* in January 1790 (Feder 1790a), the second in the *Philosophische Bibliothek* in the fall of the same year (Feder 1790b). While the first review rivals that of the *Critique* in tone, the second one is surprisingly neutral, even positive. If it was not for repeated references to his *GGA* review, one might think the second review was written by a different person.

The first review can be divided into roughly three parts: a brief presentation of the main points of the *Versuch* that was, I suspect, gleaned primarily from the chapter headings; a set of objections aimed particularly at the first book of the *Versuch* (On the Necessity for a New Investigation of the Representative Capacity); and a more detailed exposition of the main points on which “the author's system is based” (Feder [1790a] *Beiträge* I:316).

For the most part, Feder's treatment of the first book was superficial and confused. He began by dismissing the argument as slightly ridiculous and ended with a defense of *Popularphilosophie*, which Reinhold clearly saw as at least a symptom of a then

---

<sup>4</sup> Though a Kant-disciple, Heydenreich was too young to have had much impact on the early reception of Kant's critical philosophy. He was important in connection with Reinhold because Reinhold engaged his review at length.

<sup>5</sup> Pistorius reviewed most of the books written by Kant, his critics, and his defenders for the *Allgemeine deutsche Bibliothek*, the leading book review journal at the time.

<sup>6</sup> Although Feder merely shortened and edited the review produced by Christian Garve, both the tone of the review and the more serious challenges, particularly that transcendental idealism was simply a version of Berkeleyan idealism, must be attributed to him. For an account of the two reviews and their history see Sassen (2000), 6–11.

current unsystematic philosophical stance.<sup>7</sup> The only other matter of some interest is wedged between these points: the supposed reason Philosophy had arrived at its impasse and Feder's interpretation of what he thought Reinhold took to be the cure.

On Feder's reading of the *Versuch*, philosophers prior to Kant had "failed to understand the representative and cognitive capacity" (313–14; 2003 reprint, 19).<sup>8</sup> He claimed not to be able to understand this, especially since, in his view, there were a number of authors (Corvini, Reusch, Röttenbeck) who did provide the account he believed Reinhold sought, had the latter bothered to read them. To this point, Reinhold replied that he "has never read [them, and] will never read them" (*Beyträge* I:312). His authorities, he claimed, were "Leibniz, Wolff, Bilfinger, Baumgarten, Platner, and Reimarus... [authors] who are rightly famous" (*ibid.*).<sup>9</sup>

Reinhold's reply to Feder's review appeared at the end of the first volume of the *Beyträge*. Although for the most part the reply matched the review in tone, he did take on the issue of where Philosophy had gone astray, claiming that Feder had misrepresented his assessment so seriously that it must have been intentional. The issue here has to do with how one understands these terms and, as he added, "if one understands the *representative and cognitive capacity* as they have been taken so far, including and especially by Mr. Feder, then of course *all* philosophers, including Mr. Feder, have more or less investigated the representative and cognitive capacity" (311).<sup>10</sup> He maintained, however, that none of the inquiries into the representative capacity in the history of philosophy, and this include Kant's, have begun in quite the right way. They have not treated the most basic question: the nature of representation and the representative capacity, thus emphasizing the central point of the *Versuch* and the subsequent *Beyträge*. Still, the terms in which Reinhold articulated the nature of the project were not helpful, leaving it unclear just what the issue was: was it the concept of representation? was it the question of how representations relate to objects? was it the theory of the representative capacity? or was it, as Reinhold emphasized in his reply to Heydenreich (see below) the principle of consciousness (294; on Reinhold's notion of representation see Ameriks 2000, 105–112)? In spite of his perhaps unfortunate tone, Feder asked here for clarification of what was really at issue and to the extent that he did, this was a serious

---

<sup>7</sup>As is quickly evident, Feder saw *Popularphilosophie* as an effort to make thought generally accessible. He was particularly struck by Reinhold's report that he had read the *Critique of Pure Reason* five times "before he became familiar with its spirit" (Feder [1790a] *Beyträge* I:316; 2003 reprint, 21). Feder found it unbelievable that a philosopher would have to devote so much time to another philosophical text and saw it as a sign that something was wrong with Kant's philosophy. Reinhold, by contrast, critiqued *Popularphilosophie* as superficial and unsystematic (see, for instance, *Versuch*, 122–23).

<sup>8</sup>"... daß sie vernachlässigt haben, mit dem Vorstellungs- und Erkenntnis-Vermögen sich bekannt zu machen."

<sup>9</sup>It is interesting that in his second review, Feder referred to Locke, Leibniz, Condillac, Bonnet, Lambert, and Tetens as figure whose work calls Reinhold's claim into question (Feder 1790b, 149; reprint, 63).

<sup>10</sup>"Wenn man unter *Vortellungs- und Erkenntnisvermögen* das versteht, was bisher und insbesondere von H. F. darunter verstanden wurde: so haben freilich *alle* Philosophen, H. F. sogar nicht ausgenommen mehr oder weniger das *Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen* untersucht."

inquiry, not necessarily one designed to make Reinhold's project appear ridiculous, and it is disappointing that Reinhold did not treat it as such.

In the context of the presentation of the argument of the *Versuch*, Feder also made some other points. The most interesting of these, especially in relation to his work on Kant, was the claim that on Reinhold's account, the existence of things in themselves is established (Feder [1790a] *Beyträge* I:319; 2003 reprint, 23),<sup>11</sup> a point he reiterated in the second review (for instance, Feder 1790b, 153; reprint, 66). Now, one wonders why he might have been willing to accept Reinhold's position on this score. Reinhold's argument has strong similarities with the argument by affection that Kant mounted in the *Prolegomena* in response to the early idealism charges (Feder's among them), to the claim that is, that in the critical philosophy the existence of things in themselves was doubtful, if not impossible.<sup>12</sup> Kant had claimed that things in themselves must exist because intuitions must be given; they cannot be created by us (Kant [1783] AK IV:288–90). Reinhold maintained, similarly, that the matter of representation must be given and cannot be created by us, a claim Feder, quite surprisingly in this context, greeted with approval.

Although Feder accepted this argument without question, others at the time did not. The two other critics to be considered here, Flatt and Pistorius, emerge as significant in this respect. And, as we will see, the Kant disciple Heydenreich also had trouble with this argument.

### 14.1.2 Flatt

Flatt was Professor of Philosophy and later Theology at Tübingen. As one of the "rationalist" (Wolffian) critics of Kant, he made a number of contributions to the reception of the moral philosophy and theology.<sup>13</sup> Not surprisingly, he also wrote a review of Reinhold's *Versuch*.

Flatt began his review with a number of "remarks" on the *Versuch*.<sup>14</sup> These concern the "tone" of the book, which he claimed to have also found in other texts by Reinhold,<sup>15</sup> and the question of universal validity. His main point, however, dealt with the possibility that Reinhold's position either does or might easily fall into some sort of idealism. Flatt made this point in three distinct steps.

<sup>11</sup> "Unterdessen ist es gewiß, daß es Dinge an sich gibt; so gewiß, als es Gegenstände gibt."

<sup>12</sup>Kant's actual direct response to Feder's review appeared in the Appendix of the *Prolegomena* (Kant [1783] AK IV:372–80). Here he took on Feder's equation of transcendental with Berkeleyan idealism (see Sassen 2000, 7–8).

<sup>13</sup>See Beiser (1987), 200–14. For an account of Flatt's relevance to Reinhold (and other figures in late eighteenth and early nineteenth century philosophy) see also Henrich (1997a), 31–54.

<sup>14</sup>This is Flatt's own identification of what can be expected from his review: some remarks, not a comprehensive survey (Flatt [1790] *Beyträge* I:273; 2003 reprint, 50).

<sup>15</sup>Complaints about "tone" were quite common at the time. They were certainly evident in the Feder/Kant debates and it is not surprising that they should appear here.

The first step took its cue from the principle of consciousness Reinhold articulated in section 7. Here Reinhold emphasized that “to every representation there belong a representing subject and a represented object, *both* of which must be *distinguished* from the *representation* to which they belong” (*Versuch*, 200).<sup>16</sup> For Flatt, it in no way followed that the object in question is mind-independent. Reinhold had a quick answer to this, however. In his reply he rightly noted that his claim was only that “*in consciousness* the representation is differentiated from subject and object” (*Beyträge* I:282; my emphasis).<sup>17</sup> and this has no implications for the existence of a mind-independent object (*ibid.*). Again, this was quite an astute observation. As came to be maintained in twentieth century phenomenology,<sup>18</sup> the content of consciousness is given and merely analyzed or described. The question of the existence of mind-independent objects is simply not relevant here. Accordingly, a (Husserlian) suspension of the natural attitude (which is concerned with such issues as the existence of mind-independent things in themselves) would have been useful here, though I doubt that Flatt (or Feder) would have been able to appreciate such an idea.

The second step involves Kant's argument by affection already mentioned in connection with Feder. Flatt had ample evidence for Reinhold's claim to affection (Flatt [1790] *Beyträge* I:275–76) and, reading affection as intimately connected to causality, he wondered what entitled Reinhold to presuppose “the principle of... causality... as universally valid” (276; 2003 reprint, 52).<sup>19</sup> Reinhold's response to this worry suggests a transcendental argument (not identified as such). The emphasis is on what we can take for granted, given the analysis of consciousness. Formulated as a transcendental argument, we could say that the condition of the possibility of consciousness is precisely that there must be an object of which we are conscious and a subject who is conscious. Or, in Reinhold's words: “That the matter of representation must be *given* and its form *produced* is not demonstrated *via* the principle of sufficient reason [*Satz des Grundes*], but from the fact that without them consciousness would not be thinkable” (*Beyträge* I:282–83).<sup>20</sup>

It is quite instructive that Flatt was not the only one to make this objection. We find it, for instance, in Pistorius's review. A pastor on the island of *Rügen* in the Baltic Sea, Pistorius was also an inveterate reviewer of philosophical texts for the *Allgemeine deutsche Bibliothek*, and he had raised precisely this sort of concern with respect to Kant's efforts to evade the idealism objections.<sup>21</sup> Not surprisingly,

<sup>16</sup> “...zu jeder Vorstellung [gehört] ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Object, welche *Beyde* von der *Vorstellung* zu der sie gehören *unterschieden* werden müssen.”

<sup>17</sup> “...die Vorstellung [ist] *im Bewußtsein* von ihrem Object und Subjekt unterschieden.”

<sup>18</sup> For a brief introduction to twentieth century phenomenology see Husserl (1999).

<sup>19</sup> “...worauf sich denn die Befugnis gründe, den Satz des Grundes oder der Kausalität in der Theorie des Vorstellungsvermögen überhaupt als allgemeingeltend *vorauszusetzen*.”

<sup>20</sup> “Daß der Stoff der Vorstellung *gegeben* die Form *hervorgebracht* werden müsse; usw. beweise ich nicht *aus* dem Satz des Grundes, sondern aus der sonst gar nicht denkbaren Möglichkeit des Bewußtsein.”

<sup>21</sup> The best articulation of Pistorius's assessment of Kant's idealism can be found in his review of the second edition of the *Critique* (see Pistorius 1788).

he also took on the *Versuch*, but due to the backlog in the *Allgemeine deutsche Bibliothek*, his review did not appear until after the *Beyträge* were published (Pistorius [1791] 2003).

Although he had been quite critical of Kant,<sup>22</sup> it is instructive that he had an intermediary position here between Kant's critics and his defenders. On the one hand, he argued that it is quite incomprehensible that Kant should have failed to introduce something so apparently essential as the principle of consciousness. This matter was also discussed by the Kantian Heydenreich and will be discussed below. On the other hand, Pistorius also raised the idealism objection we find articulated by Flatt.

The third (and final) step of Flatt's argument involved a reference to page 299 of the *Versuch*. Flatt noted (with approval) that though Reinhold claimed the existence of objects outside of us, he was not convinced by the proof Reinhold mounted to support this claim. Here he played (Feder's) Berkeley card, wondering whether it couldn't be possible "that the representation of the world of bodies could have been brought about by... God" (Flatt [1790] *Beyträge* I:276; 2003 reprint, 54).<sup>23</sup> Echoing Kant's dismay, Reinhold wondered, in his reply, just why his critics did not find his proof convincing and then assured them that "the theory of the representative capacity... affords the conclusive refutation of this view" (*Beyträge* I:283). For those who understood it at least. Unfortunately, he did not further elaborate on this claim, though it seems to have to do with the proper understanding of the "concept of representation."

Reinhold also suggested that part of the reason for Flatt's objection(s) was a continued "confusion of *Noumenon* and *Thing in Itself*" (*Beyträge* I:284). Here he seems to suggest a version of what has come to be known as the two-aspect view in Kant-interpretation (see Robinson 1994). He clarified that "every object, that is, everything which can be an object of a representation, must also be a *thing in itself*, but that, as such, it can be neither a [sensibly] *represented* nor a *representable* object" (*Beyträge* I:284).<sup>24</sup> In Kant's terms, things in themselves are simply off limits, because everything to which we have legitimate access must meet the conditions of the possibility of experience, and things in themselves are identified as such because they do not meet these conditions. Or, in Reinhold's terms, we cannot know objects *as* things in themselves, but only *as* represented, only as appearances (ibid.). Noumena, meanwhile, are objects that are "represented to reason." As such, he continued, "they are *things in themselves*, but *cannot be represented as such* through reason." Insofar as they are thinkable, predicates (such as the predicate of actuality) might be ascribed to them, but only insofar as they are noumena, that is, insofar as the actuality is "thinkable," not insofar as they are things in themselves.

---

<sup>22</sup>A good collection of representative reviews Pistorius wrote on the critical philosophy can be found in Sassen (2000).

<sup>23</sup>"...daß die Vorstellung von der Körperwelt durch die Einwirkung Gottes auf das vorstellende Subjekt hervorgebracht werden könne."

<sup>24</sup>"...jedes Objekt, das heißt alles was Gegenstand einer Vorstellung sein kann, auch ein *Ding an sich* sein müsse, aber als ein solches weder ein *Vorgestelltes* noch *Vorstellbares* Objekt sein könne."



As Kant had done, Reinhold here claimed that things in themselves cannot be represented as such. They are “contrary to the form of representation” (ibid.). By implication, concepts such as causality cannot be legitimately ascribed to them so that to demonstrate that there are mind-independent things in themselves, we need to mount the sort of transcendental argument I discussed just above.

## 14.2 The Defender (Heydenreich)

Heydenreich was Professor of Philosophy at Leipzig and a follower of Kant. As the youngest of Reinhold's critics, he conceivably brought less baggage to the evaluation of the *Versuch* than either Feder or Flatt did. Surprisingly, he ultimately had the same concerns they had, though not perhaps for the same reasons.

Heydenreich is of interest in this context because he saw himself as a Kantian and, as such, sought to procure widespread acceptance for the critical philosophy. Also significantly, he was involved in an extensive public debate with Reinhold. From the beginning of June 1790 until the end of July, a set of essays appeared, beginning with Heydenreich's review of the *Versuch* (in the *Leipziger gelehrte Zeitung*) (Heydenreich 1790), and then a response (Reinhold), counter-response (Heydenreich) and “forced” counter-counter-response (Reinhold). The response and subsequent essays all appeared in the *Intelligenzblatt* of the *Allgemeine Literatur-Zeitung*,<sup>25</sup> and were included in the first volume of the *Beyträge* (*Beyträge* I:292–305). The tone of these essays was initially quite respectful but became increasingly petulant and even offensive.

As noted, both Heydenreich and Reinhold saw themselves as defenders and popularizers of Kant's critical philosophy. It is not quite clear just what this meant for Heydenreich, other than, perhaps, a desire to stay true to the text, and defend it against criticisms and re-interpretations, such as the one introduced by Reinhold; for Reinhold, it required precisely the kind of re-interpretation that might ensure widespread acceptance.<sup>26</sup> And that meant, in turn, that the critical philosophy had to become more systematic and scientific. The only way in which this could happen, Reinhold thought, was if it was placed on a sort of Cartesian first principle: a self-evident foundation (*Versuch*, 24).<sup>27</sup> This is a foundation that cannot be doubted by anyone, no matter what their philosophical persuasion. Presumably, if

---

<sup>25</sup>The *Allgemeine Literatur-Zeitung* was originally a vehicle to popularize and defend the critical philosophy. On the role the *Allgemeine Literaturzeitung* played in the early reception of Kant, see Sassen (2000), 42–48. On the role the then available journals played in Reinhold-scholarship see Henrich (1997a), 31–33.

<sup>26</sup>On the split in early Kant-scholarship see Henrich (1997a), 31–54.

<sup>27</sup>Reinhold presented this desire as the opposite of what he took the method of the *Popularphilosophen* to be: to proceed not from the general to the particular, “vom Abstracten zum Concreten”; it was necessary, instead, to find “die Gränze alles Begreiflichen.”

the various features of the critical philosophy could be derived from such a self-evident foundation, then it would be established beyond a doubt and the dissensions he found in the Philosophy of his time in general and in Kant-interpretation in particular would dissipate.

However, this was a difficult position to establish, even or perhaps especially among the Kantians. Although, quite unlike Feder, Heydenreich agreed with Reinhold's assessment of the "fate of the Kantian Philosophy at German universities," he had trouble accepting Reinhold's proposed cure or solution. At the outset of his first review, he admitted that "he could not understand [Reinhold's] main idea" (Heydenreich [1790] *Beyträge* I:287; 2003 reprint, 55).<sup>28</sup> His discussion of the "cure" then centered around the supposed self-evident foundation and the inferences Reinhold was and was not entitled to draw from it.

To begin with, and echoing the concern we have already encountered with the anti-Kantian critics, he wondered what would be gained from a universally valid ground from which the elements of the critical philosophy could be derived. While Kant-interpreters might not be in agreement about the interpretation of his basic concepts and principles, it was not clear to Heydenreich that a "theory of the *mere* representative capacity" (Heydenreich [1790] *Beyträge* I:288; 2003 reprint, 55)<sup>29</sup> introduced as a premise would make a difference to this. Although he did not explicitly say this, he might have believed that even if Reinhold had correctly articulated a self-evident principle, its application might encounter the same difficulties the critical philosophy faced (Pistorius [1791] 2003, 119).<sup>30</sup> In his first reply, Reinhold clarified that he believed that "*his* theories of sensibility, understanding, and reason, are special kinds [*Arten*] of the genus [*Gattung*] *representative capacity* [*Vorstellungsvermögen*]" and that, accordingly, "the theory of the latter" must function as premise of the former (*Beyträge* I:293).<sup>31</sup> Just as, he continued, "special duties" must be derived from the theory of duty in general, rather than the other way around, so accounts of specific kinds of representations must be based on an account of the representative capacity, and this is precisely what Kant had not done.

Heydenreich here clearly sided with Kant and continued by arguing, again as others had done, that a first principle was simply not necessary. In his reply to the reply, he noted that "if the theor[ies] of *sensibility*, *understanding*, and *reason* are properly and completely developed, as Kant has done, then the analysis of the general concept *representation*... is not absolutely necessary" (*Beyträge* I:298–99).<sup>32</sup>

<sup>28</sup> "...konnte er doch über die Hauptidee desselben nicht einig werden."

<sup>29</sup> "...eine Theorie des *bloßen* Vorstellungsvermögens."

<sup>30</sup> This concern would subsequently be raised by Pistorius who wondered whether "this theory would be able to make a claim to universal validity... such that it would effect lasting peace in the philosophical world and bring an end to all properly metaphysical disputes, this is a question which only its success will answer."

<sup>31</sup> On Reinhold's use of the terms *Gattung* and *Art* in the *Versuch* and the *Beyträge*, see Fabbianelli (2003b), xxi–xxiii.

<sup>32</sup> "Wenn... die Theorie der Sinnlichkeit, des Verstandes, und der Vernunft richtig und vollständig entwickelt worden, wie es denn von Kant geschehen, so ist die Analyse des Allgemeinbegriffs vorstellung... nicht unumgänglich nötig."

Of course, one may well wonder whether Kant had in fact “properly and completely developed” his position, as Heydenreich claimed, but this is a question for many other papers. In effect, Heydenreich argued that if the first principle is as necessary as Reinhold said it was, then it is hard to believe that Kant would not have provided it. Since he didn't, it must not be required. Although an understandable reply, considering that it comes from one of Kant's disciples, this does not necessarily follow. With regard to representation, Kant followed a long tradition or accepting this notion as self-evident, which, arguably, it is not.

Part of the reason for Heydenreich's claim that the first principle was not required might be that, like others at the time, he simply did not understand just what Reinhold had in mind. Here it is noteworthy that he continuously confused the “concept of representation” and the “representative capacity.” In his first review, for instance, he referred indiscriminately to the “*mere* representative capacity,” and to “the concept of representation” as presumably containing or providing the missing premises for the critical philosophy. Similarly, required is a “theory of the *mere representative capacity*” and the “analysis of the general concept *representation*” (Heydenreich [1790] *Beyträge* I:289; 2003 reprint, 56). Furthermore, he maintained that neither “*representation* nor *representative capacity*” are *a priori* and “can thus in no way provide *premises* for the science of the cognitive capacities” (Heydenreich [1790] *Beyträge* I:290; 2003 reprint, 56–57).<sup>33</sup>

In each of the two instalments of his contribution to this “conversation,” Reinhold called him on this confusion, insisting that while, on his account, the “theory of the representative capacity contains the necessary premises for the theory of cognitive capacities,” the “*concept of mere representation*” does not and he chided Heydenreich for careless reading and hasty writing (counter-counter-response) (*Beyträge* I:300).<sup>34</sup> At issue here, Reinhold maintained, is not that the *concept of representation* functions as the requisite ground; rather, it is the analysis of consciousness that allows for the “entire development of the concepts of representation” (301). As he put it in his first response: “I consider *consciousness* to be this ground [of the concept of representation];... *the representation is differentiated from the representer and the represented*” (294).<sup>35</sup> Had he had this concept, the appeal might ultimately have been to a concept of intentionality: consciousness is always consciousness of. I have argued elsewhere that access to this concept would have made a difference in the idealism debate surrounding the critical philosophy (Sassen 1997) and I suspect it might have made a difference here.

Heydenreich and Reinhold also squared off on the issue of idealism. This was a result of his worry that Reinhold drew illegitimate consequences from the concept of representation. We have already seen Feder accept what he took to be Reinhold's refutation of idealism, and Flatt and Pistorius charging that it is unacceptable as a

<sup>33</sup>“Die *Vorstellung* und das *Verstellungsvermögen* sind nicht das prius, sondern das posterius, und können auf keine Weise *Prämissen* für die Wissenschaft des Erkenntnisvermögens abgeben.”

<sup>34</sup>According to Fabbianelli, Reinhold is himself to blame for this confusion (see Fabbianelli 2003b, xix–xx).

<sup>35</sup>“...und die ganze Abhandlung beweist dies, daß ich das Bewußtsein für diesen Grund halte... *die Vorstellung ist vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden.*”

refutation (if it is even meant to be one). Heydenreich briefly broached this topic in the first review, in connection with what he believed Reinhold got out of the “concept of mere representation” (Heydenreich [1790] *Beyträge* I:290). In his view, Reinhold drew more inferences than were warranted. One of the things Reinhold was not entitled to infer, Heydenreich believed, was the existence of “material given from outside” (ibid.). And, as we have already seen, Reinhold had indeed explicitly stated that “the existence of objects outside of us is... just as certain as the existence of representations at all” (*Versuch*, 299). It is certain because distinct matter must be given; it is (passively) received, not spontaneously created. Since, Reinhold continued, the representation has material given from outside, “it must also have an object that exists outside the mind” (ibid.). Given that this claim closely resembles Kant’s argument by affection, one wonders why Heydenreich, the Kant-defender, found it objectionable. Note that his concern here was not the matter of the existence of mind-independent objects, but the basis for Reinhold’s inference. He faulted Reinhold for deriving more than was warranted from representation “in the narrow sense” (Heydenreich [1790] *Beyträge* I:290). For Heydenreich this “narrow sense” is the concept of representation without any content, without, most importantly, the concepts of subject and object, and he believed that if these concepts were not already contained in the concept of representation (this is the concept of representation in the broader sense), it would be impossible to derive the existence from outer objects from it (*Beyträge* I:298). To Reinhold, this distinction made no sense. Indeed, he held that it is impossible to “think the concept of mere representation without object and subject” (303). Here, accordingly, we find a fundamental disagreement about the concept of representation, with one (Heydenreich) taking it as a mere concept and the other (Reinhold) thinking it in terms of consciousness (and arguably, intentionality).

Matters were made worse with Reinhold’s reply that the “derivation of the existence of outer things appears only as an excursion” (*Beyträge* I:294). In his counter-counter-response, Reinhold clarified that he identified the theorem as an “excursion” because it was not “essential” to the theory (302). If this is so, then Reinhold was not concerned with the existence of outer things, and, presumably, he was not concerned to refute idealism. Indeed, in his counter-counter-response, he continued by claiming that it would make no difference to his theory if the theorem were incorrect. The theory, in other words, must stand whether or not we can be certain of the existence of mind-independent objects. His concern was the content of consciousness, the question of how representations got there is unimportant. In comparison with Kant’s continued concern about idealism, Reinhold’s attitude is a rather refreshing one, and I cannot but consider his position as an early phenomenological one.

Even this brief discussion of the early reviews of the *Versuch* reveals that in spite of the differences between the reviews and the issues they respectively highlight, the reviewers were unable to appreciate just what Reinhold was trying to establish in the *Versuch*. They failed to understand the nature of Reinhold’s first principle and tended to ignore his emphasis on consciousness. The overwhelming pressure on Reinhold was to explain the *Elementarphilosophie* further, to clarify the basic

concepts and the motivation for the further development of Kant's theory. Reinhold set out to accomplish these tasks in the first volume of the *Beyträge*. Here is in unfortunate that although Feder did publish a short review in the *GGA* (Feder 1791), neither Flatt nor Heydenreich took on this task. It is unclear, accordingly, whether this elaboration furthered the understanding of just what Reinhold wanted to accomplish.

## References

- Ameriks, Karl. 2000. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fabbianelli, Faustino, ed. 2003a. *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. Hildesheim: Olms.
- . 2003b. Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1790), by Karl Leonhard Reinhold, II:xi–xxxviii. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- [Feder, Johann Georg Heinrich]. January 23, 1790a. "Bey Widtmann und J. M. Maucke: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Von K. L. Reinhold." *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 14: 129–39. Reprinted in *Beyträge* I:313–21; and in *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 18–25. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.
- . 1790b. "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Von Karl Leonh. Reinhold. Prague und Jena, bey C. Widtmann und J. M. Maucke." *Philosophische Bibliothek* 3: 142–94. Reprinted in *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 60–87. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.
- . May 2, 1791. "Bey J. M. Maucke: Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Von K. L. Reinhold. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. 1790." *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 71: 713–20. Reprinted in *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 173–78. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.
- [Feder, Johann Georg Heinrich/Christian Garve]. January 1782. "Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant." *Zugabe zu den Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 1: 40–8. Translated into English by Brigitte Sassen as "The Göttingen Review: [Anonymous] *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* (January 19, 1782)." In *Kant's Early Critics*, edited by Brigitte Sassen, 53–58. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Flatt, Johann Friedrich. May 17, 1790. "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens von Carl Leonard Reinhold." *Tübingsche gelehrte Anzeigen* 90, no. 17: 306–312. Reprinted in *Beyträge* I:273–78. Jena: 1790; and *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 50–55. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.
- Henrich, Dieter. 1997a. *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*. Stanford: Stanford University Press.
- Heydenreich, Karl Heinrich. 1790. "Bey Widtmann und Maucke: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen von Karl Leonhard Reinhold." *Neue Leipziger gelehrte Anzeigen* 46: 362–66. Reprinted in *Beyträge* I:287–91; and in *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 54–57. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.

- Husserl, Edmund. 1999. *The Idea of Phenomenology*, translated by L. Hardy. Np: Springer Verlag.
- Kant, Immanuel. 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In AK IV:252–383.
- Pistorius, Hermann Andreas. 1788. “Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant.” *Allgemeine deutsche Bibliothek* 81, no. 2: 343–54. Translated into English by Brigitte Sassen as “Critique of Pure Reason by Immanuel Kant,” in *Kant’s Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, by Brigitte Sassen, 176–82. New York: Cambridge University Press, 2000.
- . 1791. “Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, von Carl Leonhard Reinhold.” *Allgemeine deutsche Bibliothek* 101, no. 2: 295–318. Reprinted in *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 117–31. Hildesheim: George Olms Verlag, 2003.
- Rehberg, August Wilhelm. 1789. “Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens, von Karl Leonhard Reinhold.” *Allgemeine Literatur-Zeitung* 357 (November 19): 417–24; 358 (November 20): 425–29. Reprinted in *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, edited by Faustino Fabbianelli, 1–10. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1789a. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague and Jena: Wiedtmann and Mauke. Reprint Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- . 1790, 1794. *Beiträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Faustino F, Felix Meiner, Hamburg, 2003, 2004.
- Robinson, Hoke. 1994. “Two Perspectives on Kant’s Appearances and Things in Themselves.” *Journal of the History of Philosophy* 32: 411–41.
- Sassen, Brigitte. 1997. “Critical Idealism in the Eyes of Kant’s Contemporaries.” *Journal of the History of Philosophy* 35: 421–55.
- . 2000. *Kant’s Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

# Chapter 15

## Reinhold's Road to Fichte: The Elementary-Philosophy of 1795/96\*

Sven Bernecker

This paper examines the revisions the Elementary-Philosophy underwent when Reinhold studied Fichte's Science of Knowledge. The goal is to reconstruct Reinhold's argument for the primacy of facts of moral consciousness over facts of theoretical consciousness when it comes to establishing the first principle of philosophy, and to relate this argument to his idea that moral enlightenment is a precondition of philosophical enlightenment. I argue that there is an intimate relation between Reinhold's work as an Elementary-Philosopher and his activity as champion of enlightenment. The doctrine according to which moral enlightenment has priority over philosophical enlightenment corresponds to the reevaluation of facts of moral consciousness within the framework of the amended Elementary-Philosophy.

There is widespread agreement that Reinhold tried in 1792 to revise the foundationalist and monistic methodology of his "Elementary-Philosophy" (*Elementarphilosophie*) or "Philosophy without a First Name" (*Philosophie ohne Beinamen*) as he sometimes called it.<sup>1</sup> The original Elementary-Philosophy was only concerned with deductively deriving theorems of Kant's transcendental idealism from the first principle—the principle of consciousness (*Satz des Bewusstseins*). In 1792 Reinhold saw the need to complement his system by developing a method for discovering the first principle itself, that is, a metaphysical deduction of the first principle. For reasons that will become apparent shortly I will refer to the revised Elementary-Philosophy of 1792 as the *two-dimensional* Elementary-Philosophy. The chief textual evidence for the two-dimensional Elementary-Philosophy of 1792 is the first essay of the second volume of the *Beyträge zur Berichtigung bisheriger*

---

S. Bernecker  
University of California, Irvine

\*An earlier version of this paper was read at the fourth international Reinhold conference which took place in June 2007 at McGill University, Montreal, Canada. I am grateful to the organizers of the conference for the invitation and to the audiences for helpful questions. Moreover I wish to thank Bill Bristow and George di Giovanni for helpful comments

<sup>1</sup>Having worked as a research assistant in Dieter Henrich's "Jena-Projekt" I was in the fortunate position to take part in the formulation of the thesis according to which the Elementary-Philosophy underwent major revisions in 1792. The important changes on the conception of the Elementary-Philosophy are documented in Henrich (1991), 240–4, Bondeli (1995), 128–132, 150–3, Frank (1997), 396–427, and Ameriks (2000), 114 n. 86.

*Missverständnisse der Philosophen* (1794) which Reinhold wrote in the summer of 1792. The essay is entitled “Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens” (“On the difference between the healthy understanding and the philosophizing reason regarding the foundations of knowledge obtainable by both”). I will refer to it as *Beyträge II*.<sup>2</sup>

The goal of this paper is to reconstruct the continued revision the two-dimensional Elementary-Philosophy underwent until December 1796, when Reinhold repudiated his philosophical system to become a supporter of Fichte’s Science of Knowledge.<sup>3</sup> Between summer 1792 and December 1795 Reinhold more or less suspended work on his Elementary-Philosophy. The reason for the suspension was twofold. On March 29, 1794 he left Jena to take up a chair in philosophy at the University of Kiel. During his first year in Kiel Reinhold spent most of his time writing notes for a new lecture series on practical philosophy.<sup>4</sup> Moreover, Reinhold felt that he should study Fichte’s *Foundations of the Entire Science of Knowledge* (1794/95) before he could go back working on his own system. In a letter to Niethammer from June 25, 1795 Reinhold declared: “Of Fichte’s system I have at least understood that much that I should regard it as my duty to defer the continued revision of the Elementary-Philosophy until I have fully understood it” (Reinhold 1795b). Reinhold started reading the *Foundations* on January 13, 1795 and by May 21, 1796 had read “barely half” of it.<sup>5</sup> Reinhold’s attempt to revise the two-dimensional Elementary-Philosophy took place roughly between December 1795 and December 1796.

The first essay of *Vermischte Schriften II* (1797) contains the last complete presentation of the Elementary-Philosophy. In the preface (dated March 25, 1797) to

---

<sup>2</sup>In the preface (dated March 26, 1794) to *Beyträge II* Reinhold explains that the first essay of that volume was written “at least one and a half years before the publication of the helpful review of *Aenesidemus* (in the *Allg. [emeine] Lit. [erature] Zeit. [ung]*)” (*Beyträge II*, 5). Fichte’s review of Gottlob Ernst Schulze’s 1792 book *Aenesidemus* appeared in the *Allgemeine Literatur-Zeitung* on February 11 and 12, 1794. Thus *Beyträge II*. 1 must have been written in the summer of 1792.

<sup>3</sup>Reinhold to Baggesen, February 3, 1797: “No piece of the edifice in which I lived comfortably, which I built by myself, and in which I used to accommodate many, remains on top of the other. Day and night... I have been incessantly busy for the past six weeks.... I promised the excellent Ms. Münster to send her a short note while she traveled through Kiel. The very day I wanted to keep my word, my philosophical system collapsed over my head or rather in my head” (Baggesen 1831 II:159). If we knew when “Ms. Münster” came through Kiel, it would be possible to identify the exact day on which Reinhold repudiated the Elementary-Philosophy.

<sup>4</sup>Reinhold’s first lecture in Kiel – “Introduction to Practical Philosophy” – in the summer semester 1794 was revised several times. In a letter to Baggesen from December 6, 1794 Reinhold writes: “This year I lecture for the first time in my life on morals and natural law. The preparation of the course and especially the absolutely necessary popularization of my lectures take up all of my time” (Baggesen 1831 I:395). In a letter to Baggesen from January 15, 1795 Reinhold admits that the work on the lecture notes caused him to feel “a kind of distaste for [his] formerly loved preoccupation with the theoretical part of philosophy” (Baggesen 1831 II:6). And in a letter to Erhard from February 15, 1796 Reinhold writes: “[In Kiel] I have almost done nothing else but to work out a new lecture course on morals and education which I currently again revise” (Varnhagen 1830, 416).

<sup>5</sup>On January 15, 1795 Reinhold writes to Baggesen that he has been reading Fichte’s *Foundations of the Entire Science of Knowledge* “for three days” (Baggesen 1831 II:4). And in a letter to Erhard from February 15, 1796 he writes that has read “barely half” of the book (Varnhagen 1830, 416).



this volume Reinhold emphasized that the version of the Elementary-Philosophy presented in this essay differs considerably from the one presented in *Beyträge* II.1:

I decided and began to present the *idea* of the Elementary-Philosophy with the adjustments [*Berichtigungen*] that were made since the publication of the second volume of my *Beyträge* and that were prompted in part by my own continued inquiries and in part by the reminders [*Erinnerungen*] of referees [*Beurteiler*].... The criticisms of which I had become aware seemed to concern in part mistakes [*Fehler*] which had been read into my system and in part shortcomings [*Mängel*] which I hoped... to correct. (*Vermischte Schriften* II:v)<sup>6</sup>

And in a letter to Fichte from February 14, 1797 Reinhold went as far as to call the latest version of his system an “amended” (*ausgebesserte*) Elementary-Philosophy (GA III.3:49). Following Reinhold, I will refer to the Elementary-Philosophy of 1795/96 as the *amended Elementary-Philosophy*.

The amended Elementary-Philosophy of 1795/96 builds on the two-dimensional Elementary-Philosophy of 1792 but is a distinct position. The main characteristic of the amended Elementary-Philosophy is the attempt to provide the foundation of both theoretical and practical philosophy. Reinhold had all along *claimed* that his system is the basis of theoretical and practical philosophy. In the first volume of the *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790), for example, he declared that the Elementary-Philosophy is “the science of the forms of representation and therefore neither theoretical nor practical philosophy, but the premise of both. The simple representation – the genus with its species – is the topic of the Elementary-Philosophy. The representation (genus and species) that is referred to the object is the topic of the theoretical Elementary-Philosophy; the representation (genus and species) that is referred to the subject is the topic of the practical Elementary-Philosophy” (363–64).<sup>7</sup> Contrary to this self-assessment, Reinhold had, at this point, only developed the theoretical side of his system. The practical or moral side of Elementary-Philosophy had been almost completely neglected. Until 1795, Reinhold's only attempt to develop a moral Elementary-Philosophy was a brief sketch of a theory of the faculty of desire (*Begehrungsvermögen*) added on at the end of the *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789).<sup>8</sup>

Reinhold regarded Fichte's *Foundations of the Entire Science of Knowledge* as a promising attempt to implement his own programmatic objective of deriving both theoretical and practical philosophy from a single first principle. Moreover, Reinhold real-

<sup>6</sup>In a letter to Baggesen from February 3, 1797 Reinhold writes: “While *revising* the system of my Elementary-Philosophy for the second volume of my *vermischten Schriften* I suddenly realized its untenability” (Baggesen 1831 II:158).

<sup>7</sup>Klemmt argues that the claimed subordination of theoretical and practical philosophy under the Elementary-Philosophy conflicts with the internal logic of the Elementary-Philosophy (1958, 118). According to Klemmt, the reference of the representation to the subject cannot constitute the practical Elementary-Philosophy because this reference is already used by Reinhold to define a concept of the theoretical Elementary-Philosophy, namely the concept of a distinct consciousness. The problem with Klemmt's argument is that the use of the notion of a distinct consciousness is not confined to theoretical philosophy. According to Reinhold, any consciousness which is accompanied by self-consciousness is a distinct consciousness: “The consciousness is distinct insofar as it is consciousness of a representing subject, or self-consciousness” (*Beyträge* I:222).

<sup>8</sup>For a discussion of Reinhold's theory of the faculty of desire see Lazzari (2004), Ch. 3.

ized that his principle of consciousness, unlike Fichte's deed-act, is, at best, the first principle of theoretical philosophy, but not also of practical philosophy. Throughout 1795/1796 Reinhold tried to hold on to the basic idea of the two-dimensional Elementary-Philosophy while substituting something like Fichte's deed-act for his own principle of consciousness. After spending a year trying to insert a version of Fichte's first principle into the Elementary-Philosophy – and thus to carry out his original program of establishing the most general common principle of both theoretical and practical reason – Reinhold abandoned the Elementary-Philosophy and became a disciple of Fichte.

The chief aim of the amended Elementary-Philosophy of 1795/1796 is to modify the first principle so as to make it the foundation not only of theoretical but also of practical philosophy. Following Kant and Fichte, Reinhold argued for the primacy of moral consciousness or conscience over theoretical consciousness. The doctrine of the primacy of the practical is argued for at two distinct though related levels. First, Reinhold claimed that moral enlightenment is a precondition of philosophical enlightenment. Second, as a consequence of placing something like Fichte's deed-act at the centre of his system, Reinhold felt the need to revise the method by which the first principle is discovered. Whereas the two-dimensional Elementary-Philosophy of 1792 maintains that the first principle of philosophy is derived from facts of theoretical consciousness, the amended Elementary-Philosophy of 1795/1796 holds that the first principle is primarily derived from facts of moral consciousness.

The goal of this paper is first to reconstruct Reinhold's argument for the primacy of facts of moral consciousness over facts of theoretical consciousness when it comes to establishing the first principle of philosophy, and second to relate this argument to his idea that moral enlightenment is a precondition of philosophical enlightenment. My thesis is that there is an intimate relation between Reinhold's work as an Elementary-Philosopher and his activity as champion of enlightenment. The doctrine according to which moral enlightenment has priority over philosophical enlightenment corresponds to the reevaluation of facts of moral consciousness within the framework of the amended Elementary-Philosophy.

## 15.1 Methodological Monism

Reinhold's single most important contribution to German Idealism is his insistence that philosophy must be scientific and the idea that for a philosophical system to be scientific its theorems and premises must be derived in its entirety from a single self-evident first principle. In *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791) Reinhold declared that "it belongs to the groundwork of a science as the ultimate condition for its foundation and as sign that it has been completed, that its *first principle* should be discovered and expounded.... This principle stands at the head of all principles, theorems, and corollaries of the metaphysics of sensible nature" (*Fundament* [English tr.], 68–69). The idea that there has to be a first principle which functions as the foundation for all philosophy is called "methodological monism." A number of propositions form a monistic system when they are all logically interrelated, and the only way to demonstrate and insure the required

logical interconnection between a set of propositions is by tracing them all back to a single first principle from which they can be derived. It was Reinhold's main contribution to introduce methodological monism into the post-Kantian debate.

In his review of Gottlob Ernst Schulze's *Aenesidemus*, Fichte emphasized his agreement with Reinhold regarding methodological monism: "After Kant, Reinhold gained for himself the immortal merit of drawing the attention of philosophical reason to the fact that the whole of philosophy must be traced back to one single principle, and that one cannot discover the system of the permanent modes of operation of the human spirit prior to the discovery of its keystone" (GA I.2:62). And Schelling acknowledged Reinhold's methodological contribution to the post-Kantian philosophical debate when he wrote to Hegel on February 4, 1795 that "we owe it to Reinhold that we will... arrive at the highest point soon" (Schelling 1974ff. III.1.21). The first principle of the Elementary-Philosophy—the principle of consciousness—states: "In consciousness the representation is distinguished through the subject from both object and subject and is referred to both" (*Fundament* [English tr.], 78). Although Fichte and Schelling thought that the principle of consciousness isn't the first principle of philosophy, they followed Reinhold in adopting methodological monism.

For the principle of consciousness to qualify as the first principle it must be self-evident in the sense that it discloses a basic fact of consciousness and describes it without reference to anything apart from that fact. The fact described by the first principle must be immediately accessible and the description of the fact must be self-explanatory. "I have called the principle of consciousness 'self-determined.' By a self-determined principle I understand one whose meaning cannot be determined through any higher principle" (ibid., 82). In other words, there should be no need to invoke additional procedures to determine both what the fact referred to by the first principle is and whether it is indeed adequately described. Further constraints on the first principle of philosophy are that it be of the highest generality, that it be universally valid (*allgemeingültig*), and finally that it be universally accepted (*allgemeingeltend*). The reason the first principle must be universally accepted is that it cannot require any proof to be found universally valid. For, as the first principle of all demonstration it cannot itself be demonstrated. The proof of the first principle qua first principle must therefore lie outside philosophy, in the sentiments of the general public. According to Reinhold, the principle of consciousness meets all of the requirements for the first principle of philosophy.

We can distinguish three motivational sources for Reinhold's programmatic objective of methodological monism: the neutralization of skepticism, the promotion of philosophical enlightenment, and the foundation of the Kantian system. Let us briefly examine these motives in turn.

*Anti-skepticism* David Hume's skepticism not only aroused Kant from his dogmatic slumber but also prompted Reinhold to set forth the program of methodological monism. For to organize a philosophical system around an indubitable first principle appears to be a promising strategy for neutralizing skeptical challenges. Though the skeptic may call into question whether we can know anything outside of consciousness he cannot doubt that we are conscious and that our consciousness is structured in the way explained by the principle of consciousness; or so Reinhold maintained. He declared: "Consciousness *forces everyone to agree* that to every

representation there pertains a representing subject and a represented object, both of which must be distinguished from the representation to which they pertain" (*Versuch*, 200; my emphasis). In other words, since the principle of consciousness is immediately self-evident to anyone who is conscious at all, it is immune to skeptical doubt. Reinhold sought to overcome skepticism by deriving his entire philosophical system from the unshakable foundation provided by the principle of consciousness.

*Philosophical Enlightenment* Reinhold's meta-philosophical motive for introducing a first principle of philosophy is that it seems to be the only way to ensure that there is progress in philosophy. According to Reinhold, the disputes and disagreements that have dominated philosophical discussion from the start tend to rest on conflicting definitions of the relevant concepts. If the disagreements among philosophers continue the way they have for centuries, there is the danger that they develop into a general threat to the credentials of reason. But how can the fruitless philosophical disputes be stopped? Reinhold's suggestion is that we should strive for definitions of the basic concepts of philosophy that are not only universally valid but also universally accepted. The idea is that philosophy must establish universally valid propositions in a manner that allows their necessity and universality to be universally recognized as binding upon everyone. In the preface to *Über das Fundament des philosophischen Wissens* Reinhold declares: "As long as the self-thinkers [*Selbstdenker*] continue to disagree about the ultimate reasons for our duties and rights in this life and our expectations regarding the future life... the human spirit will relinquish the control over the course of culture to contingent events, will remain under the custodianship [*Vormundschaft*] of natural necessity... and will remain incompetent [*unmündig*]" (*Fundament* [Meiner], vi–vii).

In Reinhold's mind, the project of seeking universal acceptance for philosophical theories is intimately related to the notion of enlightenment. When Kant famously defined enlightenment as man's emergence from his self-imposed immaturity he knew that it would always be the privilege of a selected few to achieve freedom from tutelage. Reinhold, on the other hand, conceives of enlightenment as popular enlightenment for all classes and insisted that enlightenment must make a practical difference in the world. Enlightenment, for Reinhold, is no abstract pursuit of truth, but a program of philosophical reform. But a philosophical reform can only hope to be successful if it works with concepts and theorems that are universally understood and accepted. Hence, by basing the Elementary-Philosophy on principles that are not only universally valid but also universally accepted Reinhold ensures that it makes a contribution to popular enlightenment. (Though Reinhold's democratic conception of enlightenment does not explain why there must only be a single first principle.)

*Foundation of the Kantian System* Reinhold's groundbreaking claim was that Kant had not properly demonstrated the scientific character of his own system; he had stipulated the validity of a number of theorems and distinctions but had failed to show how these theorems and distinctions could be deduced from a single, self-evident principle. Among the theorems and distinctions that are not sufficiently justified are the dichotomy between sensibility and understanding, the dichotomy between theoretical and practical reason, the two pure forms of intuition, the table of twelve categories, and the unknowability of things-in-themselves.

Reinhold's program to derive the specific content of the Kantian system from a first principle takes its inspiration from Kant himself. In the Transcendental Doctrine

of Method Kant states that “systematic unity is what first raises ordinary knowledge to the rank of science, that is, makes a system out of a mere aggregate of knowledge” (KrV, A832/B860; Kemp Smith tr.). And in the Transcendental Deduction Kant sets forth a “highest principle of all synthetic judgments” which states: “every object stands under the necessary conditions of synthetic unity of the manifold of intuition in a possible experience” (A158/B197). This passage is quoted by Reinhold in *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (*Fundament* [English tr.], 68). Finally, there is a passage in the Transcendental Dialectic where Kant sketches a “family tree” of epistemological terms according to which all mental states are types of representation (*Vorstellung*).<sup>9</sup> This would explain why Reinhold thought that the concept of representation is the most general concept within consciousness and the concept that is presupposed by all other possible contents of consciousness.

The Elementary-Philosophy claims to deduce all of the theorems of Kant's Transcendental Idealism from the principle of consciousness. The deductions are supposed to rely on nothing but conceptual analysis. But how can specific forms of representation be derived from a principle that expresses an abstract generalization about all kinds of representations? To take an analogous case, how can the concept of *dachshund* be derived from the concept of mammal? Reinhold is well aware that the principle of consciousness does not contain the specific forms of representation in the same way that “an acorn contains the oak.” His solution to the problem at hand is to maintain that “the first principle determines only the form, not the content [*Materie*] of other principles. It does not determine the subjects and predicates of other judgments; it only determines the *connection* between them” (*Beyträge* I:115). The specific principles are *subsumed* under the first principle, but they are not *part* of it. Yet a little thought reveals that this proposal doesn't get around the fallacy of deducing the species from the genus. Just as the form of the lower-order proposition *a dachshund is a mammal that can bark* cannot be deduced from the higher-order proposition *a dachshund is a mammal*, it is impossible to deduce the forms of specific representation from an abstract generalization about all kinds of representations (Beiser 1987, 246).

## 15.2 The Metaphysical Deduction of the First Principle (1792)

In 1792 Reinhold was confronted with two kinds of criticism that were aimed at undermining the status of the principle of consciousness as the first principle of philosophy. One set of objections was directed against the synthetic-deductive

---

<sup>9</sup>“The genus is *representation* in general (*repraesentatio*). Subordinate to it stands representation with consciousness (*perceptio*). A *perception* which relates solely to the subject as the modification of its state is *sensation* (*sensatio*), an objective perception is *knowledge* (*cognitio*). This is either *intuition* or *concept* (*intuitus vel conceptus*). The former relates immediately to the object and is single, the latter refers to it mediately by means of a feature which several things may have in common. The concept is either an *empirical* or a *pure concept*. The pure concept, insofar as it has its origin in the understanding alone (not in the pure image of sensibility), is called a *notion*. A concept formed from notions and transcending the possibility of experience is an *idea* or concept of reason” (KrV, A319–20/B376–77).

method of the Elementary-Philosophy. Gottlob Ernst Schulze and others convincingly showed that, unless additional principles are assumed, the various theorems of the Elementary-Philosophy cannot be deduced from the principle of consciousness. A second line of criticism concerned the status of the principle of consciousness as a universally valid and universally accepted principle. The Elementary-Philosophy claims that the principle of consciousness is the first principle, but, the critics held, it fails to satisfactorily vindicate this claim. In response to these criticisms Reinhold set out in *Beyträge* II.1 to revise the methodology of Elementary-Philosophy.

Before 1792 Reinhold didn't concern himself much with the question of how one comes to know the proposition that is the so-called "principle of consciousness." Instead he dealt with the derivative question of how one knows that this proposition is both a first principle and the only first principle. This, Reinhold claimed, can at best be known indirectly — by deriving all of the theorems of Elementary-Philosophy from the proposition in question. As the first principle of all demonstration, the proposition of consciousness cannot be *proven* non-circularly to be the first principle within the philosophy it grounds (*Fundament* [English tr.], 69). Regarding the fundamental question of how one comes to know the proposition of consciousness Reinhold's idea was that it can somehow be discovered by reflection on so-called "facts of consciousness" (*Tatsachen des Bewusstseins*). In *Über das Fundament des philosophischen Wissens* he wrote:

The concept of representation can only be drawn from the *consciousness* of a *fact* [*Tatsache*]. This fact alone, qua fact, must *ground* the foundation of the Elementary-Philosophy.... It is not through any inference of reason [*Vernunftschluss*] that we know that in *consciousness representation is distinguished through the subject from both object and subject and is referred to both*, but through simple *reflection* [*Reflexion*] upon the fact of consciousness, that is, by ordering together [*Vergleichung*] what is present in it. (77–78)

What Reinhold seems to be saying is that our consciousness has a presentiment of, first, the fact that the notion of representation is the most general epistemological notion and, second, of the basic structure of representation. By labeling the presentiment a "consciousness of a fact" Reinhold means to say that it is self-evident and self-explanatory. The job of philosophical reason is to transform the presentiment into a clear and distinct idea and thereby formulate the principle of consciousness.

The German term *Tatsache* was coined in 1756 by the Johann Joachim Spalding as a translation of the English term "matter of fact" as used by Joseph Butler in his *The Analogy of Religion* (see Staats 1973). Kant did not adopt *Tatsache* until the *Critique of Judgment* (AK V:475) which appeared in 1790. In the *Critique of Practical Reason* of 1788 he instead used the term *Faktum*. Yet it seems that *Faktum* in Kant's usage has the same sense as *Tatsache*. He argued that the actuality of our obligation to obey the categorical imperative could only be demonstrated by means of a *Faktum* of reason: "The consciousness of this fundamental law may be called a fact of reason, since one cannot ferret it out from antecedent data of reason... and since it forces itself upon us as a synthetic proposition a priori based on no pure or empirical intuition" (1788a, White Beck tr., AK V:32; cf. 46–47, 55). While Kant

considered the binding nature of the moral law to be the only theorem whose demonstration calls for an appeal to a *Faktum* of reason, Reinhold applied this kind of demonstration to a whole host of metaphysical problems. Already in his philosophical debut, namely the first of his “Briefe über die Kantische Philosophie,” which appeared in the *Teutscher Merkur* in August 1786, the term *Tatsache* is used eight times (“Bedürfnis einer Kritik der Vernunft,” *Briefe* 2, 100, 109, 125, 126). For Reinhold facts of consciousness are states of affairs whose actuality, though not demonstrable, can be established through the immediate awareness of people who are morally impeccable and possess common sense.

The original Elementary-Philosophy was preoccupied with deducing the specific contents of the Transcendental Idealism from the first principle; it did not make an issue of the discovery of the first principle. But when Reinhold was confronted with a host of criticisms regarding the role and status of the principle of consciousness, he felt the need to elaborate on what — using Kantian terminology — might be called a “metaphysical deduction” of the first principle, that is, a method for discovering the first principle. Without a detailed metaphysical deduction of the principle of consciousness the Elementary-Philosophy would be incomplete. With the benefit of hindsight, Reinhold declared after his conversion to the Science of Knowledge: “The Elementary-Philosophy wouldn’t be *philosophy* but only *propaedeutics* to philosophy if only the *deriving* [*Ausgehen*] from the highest principles but not also the *search* [*Aufsuchen*] of these principles (which cannot consist in derivations from them) would deserve to be called ‘philosophy’” (*Vermischte Schriften* II, 278). What distinguishes the two-dimensional Elementary-Philosophy from the original Elementary-Philosophy is that the former not only derives various theorems from the first principle, but also explains how the first principle can be discovered. The two-dimensional Elementary-Philosophy not only proceeds from the first principle but also attains to it.

The first principle is discovered by reflection upon something that is not itself a principle or even conceptually structured — a fact of consciousness. To be sure, the first principle cannot be discovered by reflection on a contingent fact of experience, the object of reflection must be a universally valid and accepted fact of consciousness. The fact of consciousness Reinhold has in mind “must make sense, by reflection alone, to everyone at anytime and under any circumstances” (*Beyträge* I:143). Reflection plays a two-fold role: One the one hand, “reflection” is the name for the regressive procedure in which we reflect upon our own consciousness and try to discover the transcendental grounds of the same. On the other hand, “reflection” is the name for the immediate awareness we have of the transcendental grounds of consciousness (Breazeale 2006a, 47–48). Thus reflection upon the fact of consciousness is supposed to not only reveal the content of the first principle but also establish its universal validity and acceptance.

According to *Beyträge* II.1, the metaphysical deduction of the first principle is a two-step process. In a first step, the non-conceptual content of the facts of consciousness is translated into concepts. The facts of consciousness are described. These descriptions are empirical propositions of consciousness (*Sätze des Bewusstseins*) and hence do not qualify as philosophical principles. In a second step, the first principle of

philosophy is deduced from these empirical propositions by means of reflection or mediate judgment. The central passage of the *Beyträge* II.1 reads as follows:

The propositions [Sätze] which analyze and represent the... concepts of those facts as immediate [unmittelbar] judgments I call *propositions of consciousness*. They are empirical propositions [Erfahrungssätze] and thus no philosophical principles. But since the *facts* [of consciousness] reported [aufstellen] by the empirical propositions are immediately based on the *subject of pure self-consciousness*, the empirical propositions contain the *pure materials* for the highest *philosophical principles*. The philosophical principles are deduced [ableiten] from the empirical propositions by means of *mediate* [mittelbar] judgments or reasoning [Raisonnement] which reveal the *transcendental grounds* of the facts of consciousness. (65)<sup>10</sup>

Thus according to the two-dimensional Elementary-Philosophy, an universally valid and universally accepted non-conceptual fact of consciousness is deemed to be the ultimate justificatory basis and “source” (*Quelle*) of the Elementary-Philosophy (*Beyträge* II.1:65).

In section 1 of the *Foundations of the Entire Science of Knowledge* Fichte more or less adopts Reinhold’s procedure for deducing the first principle of philosophy from facts of consciousness. Fichte calls this procedure “abstracting reflection.” The starting point of abstracting reflection is a proposition which expresses a fact of empirical consciousness and which is thus universally accepted. Reflection then proceeds to abstract from the empirical features of the fact of empirical consciousness in order to arrive at those features that account for them being facts of consciousness, that is, for them being universally accepted. Fichte believes that these features consist in the structure of self-consciousness, which can then be said to be the ultimate basis of universal acceptance and certainty. The whole process that eventually leads to the deed-act is meant to be not a proof but an analysis of the necessary and sufficient conditions of the underlying fact of consciousness. The relevant passage reads:

In the proceeding to the required reflection, we must set out from some proposition [Satz] that everyone will grant us without dispute. And there should doubtless be many such.... So soon as this proposition is conceded, we must simultaneously be granted, as a deed-act

<sup>10</sup>In *Vermischte Schriften* II Reinhold paraphrased this passage: “In the essay ‘Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstand und der philosophierenden Vernunft’ in volume 2 of the *Beyträge* the author presented the results of his reflections at the time regarding the foundation of philosophy as science to the audience. According to these results, the author took the *inner experience*, insofar as it depends on the *subject* of pure self-consciousness and consists of *facts* of this self-consciousness, to be the *foundation* of Elementary-Philosophy. The propositions [Sätze] through which the concepts of these facts are expressed he calls *propositions of consciousness*. These concepts are immediately [unmittelbar] drawn [schöpfen] from the facts of pure self-consciousness and are analyzed [auflösen] in judgments. The propositions of consciousness are empirical propositions [Erfahrungssätze] and thus no philosophical principles. But since the *facts* [of consciousness] reported [aussagen] by the empirical propositions are immediately based in the subject of pure self-consciousness, the empirical propositions contain the *materials* for those principles. The philosophical principles are derived [ausgeben] via reflection and abstraction from the empirical propositions and are presented [aufstellen] as *transcendental laws*” (276–77).



[*Tathandlung*], what we seek to set at the basis of the whole Science of Knowledge. And reflection must confirm *that* this deed-act is granted as such *along with the proposition*. Let any fact of empirical consciousness be proposed; and let one empirical feature after another be detached from it, until all that remains is what cannot any longer be dismissed, and from which nothing further can be detached. (GA I.2:256)

According to Fichte, what remains when the empirical features are detached from the fact of empirical consciousness is the self-positing I or the deed-act. The deed-act is logically and ontologically prior to facts; it constitutes or posits all facts.

### 15.3 The Primacy of Moral Consciousness (1795/1796)

Kant and Fichte maintained a general primacy of practical reason, albeit for different reasons. In the case of Kant, the primacy of the practical is meant to guarantee the unity of reason: “It is only one and the same reason that judges a priori by principles, whether for a theoretical or for a practical purpose” (1788a, White Beck tr., AK V: 121). Unless theoretical reason accepts the principles of knowledge of practical reason – the postulates of God, freedom, and immortality — it jeopardizes the unity of reason as well as rationality in general. Not only do these postulates not conflict with the interest of theoretical reason but they are useful for theoretical reason: the postulates demonstrate the objective validity of the regulative ideas. Yet in the end the primary aim of the subordination of theoretical reason to the interest of practical reason is the preservation of the unity of reason.

Fichte more or less accepts the Kantian sense of the primacy of practical reason. Yet according to him, the practical also has priority at the level of philosophical *method*.<sup>11</sup> For Kant the call of practical reason could be endorsed only *after* its theoretical possibility had been considered in the first *Critique*. First, theoretical reason had to realize that the spatiotemporal laws of nature are consistent with our inner freedom and morality before practical reason was allowed to spell out the nature of freedom and morality. Unlike Kant, Fichte claimed that the ideas of freedom and morality can be endorsed *without* any prior scrutiny of their theoretical possibility—without a first *Critique*. For example, in the “Second Introduction to the Science of Knowledge” (1797) Fichte emphasized that the only way to explain the possibility of the moral law is by “exhibition [*Aufweisung*] of the moral law in us” (GA I.4:219). “The consciousness of this law, which is itself doubtless an immediate consciousness derived from no other, forms the basis for the intuition of self-activity [*Selbsttätigkeit*] and freedom” (ibid.). In this way practical reason (or consciousness) gains *methodological* primacy.

---

<sup>11</sup>For Fichte's doctrine of the primacy of practical reason see Ameriks (2000), 191–202.

When Reinhold started to study Fichte's *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, in January 1795, he soon convinced himself that, while the principle of consciousness is, at best, the first principle of theoretical philosophy, Fichte's deed-act succeeds in grounding both theoretical and practical philosophy. The self-positing I is unconditional and absolute while the subject of representation is dependent on the object of representation. Reinhold's goal was to import Fichte's absolute I into the framework of the Elementary-Philosophy. Yet the Elementary-Philosophy agrees with Kant's Transcendental Idealism in holding that there is a mind-independent world that provides the contents of our representations. Given the dependence of the representation on the mind-independent world, the subject of representation is *not* the absolute subject of the Science of Knowledge. Reinhold's ingenious idea in 1795/1796 was to argue that insofar as the subject of representation is a moral and free agent it is in the same way and to the same extent absolute as Fichte's self-positing I. The absolute character of the subject of representation is due to its role in the moral arena rather than with its theoretical self-activity or spontaneity. The subject of the theoretical self-consciousness is only "conditionally free," for it depends on the external world to provide it with content; it is only free with respect to the form but not the content of representation. The subject of moral self-consciousness, on the other hand, is unconditionally free.<sup>12</sup> In December 1795 Reinhold wrote to Fichte: "Only the *moral* self-consciousness *unconditionally* [*unbedingt*] ascribes to the transcendental subject the predicate 'absolute.' For the moral law applies only to the unconditionally free [*schlechthin frei*] action of the subject, that is, the action which is independent of anything empirical" (GA III.2:438). Analogously, Reinhold wrote in a letter to Erhard from June 1, 1796: "Only in it [the moral consciousness] the pure self reveals its absolute being [*absolute Sein*]. Due to the freedom which is only to be found in wanting [*wollen*], not in thinking or any other activity it [the absolute being of the pure self] is independent of everything it receives [*alles ihm Gegebene*]" (Varnhagen 1830, 421). Reinhold tried to account for a Fichtean unconditional self while, at the same time, holding on to the Kantian thesis that the content of representation must be given by a mind-independent world. The idea is that, when considered as a moral agent, the transcendental subject of representation is just as unconditional as Fichte's deed-act.

Interestingly, Reinhold accused Fichte of confusing self-activity or theoretical independence with freedom of the will or practical independence. In the letter to Fichte from December 1795 he wrote:

It seems to me that you don't differentiate sufficiently between *freedom* and self-activity. The thinking I is only self-active; only the *wanting* [*wollen*] I is free. The *way* in which the thinking I is self-active is *determined* by the *form* of reason. The way in which the wanting

---

<sup>12</sup>"By means of the idea of an absolute cause, insofar as it is referred to the causation of reason, the representing subject is presented as a *free cause*; namely as *conditionally free* [*komparativ-frei*] insofar as the reason is engaged in *thinking* and determines the *faculty of desire a posteriori*; *absolutely free* insofar as [reason] determines the faculty of desire *a priori*" (*Versuch*, 558).

I is self-active is... determined by the I itself. The I is only free insofar as it determines its own way of being self-active. I only consider myself justified in applying the predicate "absolute subject" to me—*unconditionally* [*absolut*]—not just conditional on what is given [in] empirical consciousness—insofar as I am conscious of the *moral law*. In my view, the moral... action is the only genuine *deed-act*.... That's why I thought that insofar as the pure I is thought of not only in the problematic mode it must be deduced from the *moral law*, not vice versa. (GA III.2:438)

It is possible to read section 5 of the "Second Introduction to the Science of Knowledge" as Fichte's reply to this criticism by Reinhold (Lauth 2006, 59–60). There Fichte adopted Reinhold's distinction between freedom and self-activity and argued that one needs to regard oneself as standing under the moral law to grasp one's self-activity and freedom. Fichte wrote: "The consciousness of the [moral] law, which itself is doubtless an immediate consciousness derived from no other, forms the basis for the intuition of self-activity and freedom [of the self-positing I]; I am given to myself, by myself, as something that is to be active in a certain fashion, and I am thereby given to myself as active in general.... Only through this medium of the moral law do I behold *myself*; and in thus seeing myself, I necessarily see myself as self-active" (GA I.4:219).

Granted that the absolute subject referred to in the first principle must be understood along Fichtean lines as being unconditionally free and self-active, the question arises how philosophical reason can discover the first principle. As was explained in section 2, Reinhold's 1792 position was that the first principle can be derived from the descriptions of facts of consciousness that are "based on the subject of pure self-consciousness." Since the amended Elementary-Philosophy proposes a different first principle from that proposed in the two-dimensional Elementary-Philosophy, the method for discovering the first principle requires adjustments. The first principle of the amended Elementary-Philosophy deals with the absolute subject, that is, the subject that voluntarily complies to the moral law. Since the unconditional nature of the subject is spelled out in terms of moral autonomy, the first principle of philosophy can only be derived from facts of moral consciousness. Reinhold wrote to Erhard on June 1, 1796:

I for my part still consider *consciousness* to be the foundation of philosophy and the *theory of consciousness*... to be the genuine Elementary-Philosophy.... Among the various propositions [*Sätze*] of consciousness that constitute the content of the Elementary-Philosophy the *last* one is the most important one for the justification of reality of philosophy: the proposition which expresses the *moral consciousness* or *conscience*. Only in this proposition the pure subject reveals its independence of everything *given* to it, reveals its absolute being. (Varnhagen 1830, 420–21)

According to the amended Elementary-Philosophy, the philosophical reason has to consult not only the common sense but also the conscience to discover the first principle. The conscience is more important for the discovery of the first principle than the common sense because the unconditional nature of the transcendental subject is due to its ability to impose the moral law on itself. Thus there is a primacy of moral over theoretical consciousness when it comes to establishing the first principle of the amended Elementary-Philosophy.

## 15.4 The Primacy of Moral Enlightenment (1792–1796)

Reinhold argued for the primacy of the practical not only *within* the framework of Elementary-Philosophy but also more generally. The topic of this section is Reinhold's doctrine of the primacy of moral enlightenment over philosophical enlightenment on the ground that only a morally virtuous person is capable of developing his philosophical reason. "Primacy" here means that achieving moral enlightenment is a precondition of achieving philosophical enlightenment.

The thesis that moral enlightenment is a precondition of philosophical reason can already be found in *Beyträge* II.1 of 1792. As was explained in section 2, the key idea of *Beyträge* II.1 is that the first principle of philosophy is discovered by the understanding in so-called "facts of consciousness." But the understanding can have a presentiment of the first principle only if it is "healthy." The healthy understanding contains "nothing but the pure conditions of truth, is only dependent on its own laws, and is unable to be ill.... The understanding as such cannot err" (*Beyträge* II.1:19). Reinhold goes on to explain that the understanding is ill or unsound if its operation is impaired either due to psychological disease or moral corruption. It is a prerequisite of successful philosophizing that the understanding be diagnosed and, if necessary, "treated" for moral or psychological diseases. For only when the understanding is healthy does the philosophical reason have a chance of discovering the first principle within the facts of consciousness. In a letter to Reinhold from December 25, 1794 Bagesen summarizes Reinhold's conception of the primacy of moral enlightenment developed in the *Beyträge* II.1 as follows: "The honesty of the heart contributes not little to the accuracy of the understanding and contributes a lot to the right direction of the philosophizing reason" (Bagesen 1831 I:403).

The primacy of moral enlightenment continued to be a dominant theme of Reinhold's thinking after 1792. Reinhold's first stab at a detailed argument in favor of the primacy of moral enlightenment was his plan to write a book entitled *Sokrates, oder der gesunde Verstand als Reformator der Philosophie* (Socrates, or the healthy understanding as a reformer of philosophy). Although he worked on the *Sokrates* book from December 1793 until the summer of 1796, he didn't even finish the first chapter.<sup>13</sup> The aim of the projected book was to show that what allowed Socrates to become an outstanding philosopher was the strength and purity of his moral sentiment. Responding to an abstract of the *Sokrates* book which Reinhold had sent him, Fichte wrote on June 2, 1795: "I long for the publication of your *Sokrates*. I am also convinced that the rectitude of the [inner] sense [*Sinn*] is the *exclusive* [*ausschliessend*] *condition* of the correct philosophizing" (GA III.2:343). Apparently the *Sokrates* book was supposed to establish that a morally healthy understanding is not only a necessary but a sufficient condition for successful philosophizing.

One of the oddities of Reinhold's conception of moral enlightenment is that it seems to imply that philosophical enlightenment is practically and morally unimportant — contrary to what Enlightenment thinkers generally maintain.

---

<sup>13</sup>To my knowledge, no draft chapters of the *Sokrates* book have been found.

If one must *already* be morally enlightened before one can do philosophy correctly, then philosophy cannot contribute to moral enlightenment. Apart from the fact that this is a strange view, it doesn't seem to correspond to the figure of Socrates. For presumably Socrates regarded his philosophical practice as making people more virtuous.

Reinhold's most ambitious project establishing the primacy of moral over philosophical enlightenment was his plan to found a "moral society." The proposed constitution of the moral society was the anonymously self-published essay *Entwurf zu einem Einverständnis unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten als Versuch eines Beitrags zur Läuterung und Befestigung der öffentlichen Überzeugung* (Outline of an agreement among friends regarding the main topics of morality as an attempt to contribute to the purification and stabilization of the public opinion) from 1795. Reinhold sent the *Entwurf* to "more than thirty clear thinking and conscientious persons" and asked for feedback.<sup>14</sup> The plan was that once a consensus regarding the set of moral principles stated in the *Entwurf* had emerged it would become the statute of the moral society. The *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes* (1798) contain a revised version of the *Entwurf* as well as extracts from Reinhold's correspondence with those invited to join the moral society.<sup>15</sup> As was to be expected, no consensus regarding the moral principles was reached and the plan to found a moral society was never realized.

A chief claim of the *Entwurf* is that the philosophical reason depends on the understanding for its raw materials and that unless the understanding is aware of its freedom and moral responsibility it will inevitably supply defective material. Mistakes due to defective raw materials the philosophical reason is unable to rectify.

Those consenting [to the *Entwurf*]... know that the philosophizing reason must receive the material of its preoccupation from the common understanding, that the quality of this material depends on the health or unhealthiness of the understanding, and that philosophy... can *strengthen* beliefs one already has, but that it can only *initiate* [*veranlassen*] new beliefs without being able to *produce* [*erzeugen*] them. They know that the moral health of the understanding, because it depends only on the freedom of will, can only be supported and increased but not justified [*begründen*] by philosophy. They know that the mistakes due to the wrongness of the will can be supported and made worse by philosophy, but that they cannot be removed [*aufheben*] by philosophy just as they cannot be produced [*hervorbringen*] by it. They know that philosophizing reason gives... the morally unhealthy understanding the appearance of reasonableness, thereby generating pseudo-philosophies [*Afterphilosophie*] such as *fatalism*, *materialism*, and *atheism*. (*Entwurf*, 22–23)<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Reinhold to Münter, September 7, 1798 Andreassen 1944 II:116.

<sup>15</sup>The partial translation of the *Verhandlungen* into English by Sabine Roehr includes neither the revised edition of the *Entwurf* nor the corresponding concerning the *Entwurf*.

<sup>16</sup>Alluding to Kant's famous slogan "without sensibility no object would be given to us, without understanding no object would be thought" (KrV, A51/B75), Reinhold declared: "Without the *resolution*... to invariably do one's duty (i.e., without the *practical* use of reason) the *eye* of the soul would have to be *unhealthy*; and without the *illumination* [*Inslichtsetzen*] of the objects of knowledge (i.e., without the *theoretical* use of reason) the soul could not see correctly even if it had a very healthy eye" (*Entwurf*, 27–28).

In the article “Über den Einfluss der Moralität des Philosophen auf den Inhalt seiner Philosophie” (On the effect of the morality of a philosopher on the content of his philosophy), which was written in August 1795 and published in the first volume of his *Auswahl vermischter Schriften* (1796), Reinhold also claimed that the progress of philosophy crucially depends on the conscientiousness of the understanding. “But when the *unhealthy* understanding is transformed into the philosophizing reason it misrepresents the self and the human nature in two respects. First, it misrepresents the *capacity of reason* to be the *ultimate end of free actions* (i.e., the *practical* reason), second, it misrepresents the *capacity of freedom* to use reason *either* as a end *or* as a means. Due to these two *basic errors* it [the unhealthy understanding] can never reach the *pure truth* of knowledge” (48–49).

These passages combine the two main issues of Reinhold’s work in the period between 1792 and 1796. First, how to derive the highest philosophical principle from facts of consciousness to be found in the healthy understanding; second, how to ensure that the understanding is healthy and doesn’t distort the facts of consciousness which are the basis for the highest philosophical principle. By trying to induce moral enlightenment among his fellow philosophers and other leading intellectuals of his time, Reinhold hoped to prepare the ground for progress in philosophy. Since Reinhold believed, at the time, that something like Fichte’s deed-act is the highest principle of philosophy the moral society based on the *Entwurf* was probably supposed to evolve into a society of adherents to the amended Elementary-Philosophy or Science of Knowledge, respectively.

Who were those “leading intellectuals” invited to join the moral society and how did they react to the *Entwurf*? Of the “more than thirty clear thinking and conscientious persons” who received a copy of the *Entwurf* twenty-one can be identified: Jens Immanuel Baggesen<sup>17</sup> (Danish poet), Ludwig Jacob von Binzer<sup>18</sup> (army officer in Kiel), Karl August Böttiger<sup>19</sup> (philologist and archaeologist in Weimar), Johann Benjamin Erhard<sup>20</sup> (philosopher and physician in Nuremberg), Johann Gottlieb Fichte,<sup>21</sup> Johann Jakob Griesbach<sup>22</sup> (professor of theology in Jena), August Adolf Friedrich von Hennings<sup>23</sup> (civic servant in Plön), Gottlieb Hufeland<sup>24</sup> (professor of law in Jena), Christoph Wilhelm Hufeland<sup>25</sup> (professor of medicine in Jena), Friedrich Heinrich Jacobi,<sup>26</sup> Friedrich Christoph Jensen<sup>27</sup> (professor of law in Kiel), Wilhelm Josef Kalmann<sup>28</sup> (close acquaintance and student of Reinhold), Friedrich

<sup>17</sup>Reinhold to Baggesen, October 11, 1796 (Baggesen 1831 II:137).

<sup>18</sup>Reinhold to Erhard, June 1, 1796 (Varnhagen 1830, 423).

<sup>19</sup>Reinhold to Fichte, May 21, 1796 (GA III.3:19).

<sup>20</sup>Reinhold to Erhard, June 1, 1796 (Varnhagen 1830, 423).

<sup>21</sup>Reinhold to Niethammer, March 26, 1797 (*Fichte im Gespräch* I:415).

<sup>22</sup>Reinhold to Niethammer, March 26, 1797 (*Fichte im Gespräch* I:415).

<sup>23</sup>Jacobi to Hennings, April 30, 1796 (Roth 1825–1827 II:214).

<sup>24</sup>Reinhold to Niethammer, March 26, 1797 (*Fichte im Gespräch* I:415).

<sup>25</sup>Reinhold to Niethammer, March 26, 1797 (*Fichte im Gespräch* I:415).

<sup>26</sup>Jacobi to Elise Reimarus, December 6, 1795 (Roth 1825–1827 II:211).

<sup>27</sup>Reinhold to Erhard, June 1, 1796 (Varnhagen 1830, 423).

<sup>28</sup>Purgstall to Kalmann, January 11, 1796 (Anonymous 1879, vol. 3, no. 8, 132).

Christian Karl Heinrich Münter<sup>29</sup> (professor of theology and orientalism in Copenhagen), Friedrich Immanuel Niethammer<sup>30</sup> (professor of philosophy in Jena), Heinrich Eberhard Gottlob Paulus<sup>31</sup> (professor of theology in Jena), Gottfried Wenzel Graf von Purgstall<sup>32</sup> (Austrian nobleman), Elise Reimarus<sup>33</sup> (daughter of the theologian Hermann Samuel Reimarus in Hamburg), Anton Friedrich Justus Thibaut<sup>34</sup> (professor of law in Kiel), Benedict Christian Vogel<sup>35</sup> (high school teacher in Nuremberg), Christoph Martin Wieland,<sup>36</sup> and probably Salomon Maimon.<sup>37</sup> Since the projected moral society was meant to be organized along the lines of a masonic lodge Reinhold presumably sent the *Entwurf* to more freemasonic friends.<sup>38</sup>

The *Verhandlungen* contain nine anonymous letters commenting on the *Entwurf* alongside Reinhold's replies. With two exceptions, it has not been possible to identify the authors of these letters.<sup>39</sup> The overall reaction to Reinhold's project of a moral society was negative. Fichte felt that the projected moral society should leave the ivory tower and try to spread moral enlightenment among the general public: "I think... that one should not come together to *believe* but to *act*, namely to act in a *particular way*. Only the external end bonds. A society without [and external end] isn't actually one.... It is not direct political effectiveness that I have in mind; this, I think, would be counterproductive. The intellectual must act indirectly".<sup>40</sup>

While Fichte wanted the moral society to take part in the public debate, Erhard thought that it should be a secret coalition along the lines of Adam Weisshaupt's Illuminati of Bavaria. He was unhappy about Reinhold having publicized the revised *Entwurf* as part of the *Verhandlungen*.<sup>41</sup> Wieland disapproved of the proposed

<sup>29</sup>Reinhold to Münter, May 24, 1796 (Andreasen 1944 III:112).

<sup>30</sup>Reinhold to Niethammer, May 21, 1796 (Reinhold 1796).

<sup>31</sup>Reinhold to Niethammer, March 26, 1797 (*Fichte im Gespräch* I:415).

<sup>32</sup>Purgstall to Kalmann, January 11, 1796 (Anonymous 1879, 132).

<sup>33</sup>Jacobi to Elise Reimarus, December 6, 1795 (Roth 1825–1827 II:211).

<sup>34</sup>Purgstall to Kalmann, January 11, 1796 (Anonymous 1879, 132).

<sup>35</sup>Reinhold to Erhard, June 1, 1796 (Varnhagen 1830, 423).

<sup>36</sup>Reinhold to Fichte, May 21, 1796 (GA III.3:19).

<sup>37</sup>The evidence for Maimon being one of the addressees of the *Entwurf* is indirect. The author of the letter from August 2, 1796 printed in the *Verhandlungen* (246) stresses that he is Jewish and had a difficult upbringing.

<sup>38</sup>According to Lenning, the *Entwurf* is a "proposal for a freemasonic reform" (1900/1901, II:230).

<sup>39</sup>The dates of the anonymous letters are: December 6, 1795; January 3, 1796; January 5, 1796; February 23, 1796; February 28, 1796; May 30, 1796; July 9, 1796; August 2, 1796; September 30, 1796. The author of the letter dated December 6, 1795 is Elise Reimarus. The letter contains a lengthy quotation from a letter by Jacobi to Elise Reimarus from December 6, 1795 (Roth 1825–1827 II:211). The author of the letter dated February 28, 1796 is Wieland. The author mentions that he is 63 years old. Wieland was born on September 5, 1733. Philip Christian Reinhard (a visiting student of Reinhold's) wrote to his younger brother Karl Friedrich Reinhard on March 29, 1796: "Yet [Reinhold's] *Entwurf* seems to me to fail. Virtually all of the responses are negative, especially Wieland's whose letter Ms. Reinhold recently read out" (Reinhard 1796).

<sup>40</sup>Fichte to Reinhold, July 4, 1797 (GA III.3:73).

<sup>41</sup>Erhard to Reinhold, January 9, 1797 (Varnhagen 1830, 432).

moral society because he feared that its members would become victims of persecution: “But this publicity [of the proposed moral coalition], I believe, will have serious consequences for those who want to be named. On the one hand, the... descendants of *Hippias* will be pleased to see from the list [of names] whom they should be wary of and to whom they should address their hostile assault”.<sup>42</sup>

Also Jacobi expected the “political aim of the [*Entwurf*] to bring about... more bad than good”.<sup>43</sup> Finally Purgstall and Thibaut felt that the project of forming a moral society would not achieve what, they thought, was the point of the project, namely spreading moral enlightenment: “Why would such a moral consent be valuable? The moral person tries to make his beliefs apparent in his actions and in the fact that he observes his duties. Should he wish so, [the moral person] can instruct by means of his publications. These are all of the means by which he can be effective”.<sup>44</sup>

## 15.5 Concluding Remarks

The goal of this paper was to examine the evolution of the Elementary-Philosophy between 1792 and 1796. In the preface to *Vermischte Schriften* II, dated March 25, 1797, Reinhold publicly repudiated the Elementary-Philosophy and presented himself as a supporter of Fichte’s Science of Knowledge. Though Reinhold saw himself as an adherent of the Science of Knowledge he did not completely abandon his amended Elementary-Philosophy. Just as the portmanteau “Kripkenstein” has been coined as a jesting nickname for Saul Kripke’s reading of Ludwig Wittgenstein, Reinhold’s reading of Fichte may be called “Fichtenhold.” Until his conversion to Bardili’s Rational Realism in November 1799 Reinhold continued to work within the framework of the amended Elementary-Philosophy. However, the comparison of Reinhold as a Scientist of Knowledge with Reinhold as an Elementary-Philosopher must wait for another occasion.

We saw that the main appeal the Science of Knowledge had for Reinhold was that it appeared to be a promising attempt to implement his own programmatic objective of deriving both theoretical and practical philosophy from a single first principle. Reinhold tried not only to interdigitate theoretical and practical philosophy but also to establish a primacy of the practical. Reinhold argued for the primacy of the practical both in consideration of enlightenment as well as the method for obtaining the first principle of philosophy. Provided the interpretation of Reinhold’s intellectual development between 1792 and 1796 presented in this paper is more or less correct, there is an intimate relation between Reinhold’s work as an Elementary-Philosopher and his activity as champion of enlightenment.

---

<sup>42</sup>Wieland to Reinhold, February 28, 1796 (*Verhandlungen*, 237).

<sup>43</sup>Jacobi to Elise Reimarus from December 6, 1795 (Roth 1825–1827 II:211) and quoted in a letter by Elise Reimarus to Reinhold from December 7, 1795 (*Verhandlungen*, 215).

<sup>44</sup>Purgstall to Kalmann, January 11, 1796 (Anonymous 1879, 132).



The doctrine of the primacy of moral over philosophical enlightenment is the popular counterpart to the primacy of facts of moral consciousness within the metaphysical deduction of the amended Elementary-Philosophy.

## References

- Ameriks K (2000) *Kant and the fate of autonomy: problems in the appropriation of the critical philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Andreasen Ø ed (1944) *Aus dem Briefwechsel Friedrich Münters: Europäische Beziehungen eines Dänischen Gelehrten 1780–1830*. 3 vols. P. Haase, Copenhagen/Leipzig.
- Anonymous (1879) Aus dem Leben des vorletzten Grafen von Purgstall. In: Edlinger A (ed) *Literatur-Blatt: Wochenschrift für das geistige Leben der Gegenwart*. Julius Klinkhardt, Leipzig/Vienna. Vol 3, no. 4 (January 23): 61–66; no. 6 (February 8): 93–96; no. 7 (February 15): 114–117; no. 8 (February 22): 130–134; no. 9 (March 1): 162–164.
- Baggesen J (1831) Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. Baggesen C, Baggesen A (eds). 2 vols. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Beiser FC (1987). *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Bondeli M (1995a) Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Breazeale DE (2006a) Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: remarks on the method of Reinhold's elementarphilosophie (1789–1791). In: Valenza P (ed) *K. L. Reinhold am Vorhof des Idealismus*. Instituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa/Rome, pp 35–119.
- Fichte JG (1982a) Foundations of the entire science of knowledge (1794–1795). In: Heath P, Lachs J (eds/trans) *Science of knowledge*, by Fichte JG. Cambridge University Press, Cambridge, pp 89–286.
- (1982b) Second introduction to the science of knowledge, for readers who already have a philosophical system (System) (1797). In: Heath P, Lachs J (eds/trans) *Science of knowledge*, by J. G. Fichte. Cambridge University Press, Cambridge, pp 29–85.
- (2000) Review of Aenesidemus (1794). di Giovanni G (trans). In: di Giovanni G, Harris HS (eds) *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-Kantian idealism*, 2nd edn. SUNY Press, Albany, pp 136–157.
- (1962–2005) Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, edited by Reinhard Lauth, Erich Fuchs, and Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Frank M (1997) *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Fuchs E (ed) (1978–1992) *J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*. 6 vols. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Henrich D (1991) *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Kant I (1781–1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into English by Norman Kemp Smith as *Critique of pure reason*. Macmillan, London, 1929. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- (1788a) *Kritik der praktischen Vernunft*. In AK V:1–164. Translated into English by Lewis White Beck as *Critique of practical reason*. Macmillan, New York, 1956.
- (1790) *Kritik der Urteilskraft*. In AK V:165–485. Translated into English as *Critique of judgment* by J. H. Bernard. Prometheus Books, Amherst, 2000.
- Klemmt A (1958) *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie: Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Meiner, Hamburg.

- Lauth R (2006) Zur grundsätzlichen Richtung der philosophischen Fichte-Forschung. *Fichte-Studien* 28: 49–62.
- Lazzari A (2004) *Das Eine, was der Menschheit Noth ist: Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Lenning C ed (1900–1901) *Allgemeine Handbuch der Freimaurerei*: Herausgegeben vom Verein deutscher Freimaurer. 4 vols. 3rd edn. Max Hesse, Leipzig.
- Reinhard PC (1796) Letter to Karl Friedrich Reinhard on March 29, 1796. Unpublished, Wilhelm Lang Nachlass, Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart.
- Reinhold KL (1786–1787) Briefe über die Kantische Philosophie. *Der Teutsche Merkur* 3 (1786): 99–127, 127–141; 1 (1787): 3–39, 117–142; 2 (1787): 167–185; 3 (1787): 67–88, 142–265, 247–278.
- (1789a) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Wiedtmann and Pauke, Prague/Jena. Reprint Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- (1790) *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Vol 1. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Faustino Fabbianelli. Felix Meiner, Hamburg, 2003.
- (1791a) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: J. M. Mauke. Reprint edited by Wolfgang H. Schrader. Meiner, Hamburg, 1978. Partial translation into English as *The foundation of philosophical knowledge (excerpt)* by George di Giovanni in di Giovanni G, Harris HS (eds) *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-Kantian idealism*, 2nd edn. SUNY Press, Albany, pp 51–103, 2000.
- (1792) *Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens*. In *Beyträge II*:7–48.
- (1795a) *Entwurf zu einem Einverständnisse unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten als Versuch eines Beitrags zur Läuterung und Befestigung der öffentlichen Überzeugung*. Circulated in manuscript form in 1795.
- (1795b) Letter to Niethammer on June 25, 1795. Unpublished, Goethe und Schiller-Archiv, Weimar.
- (1796) Letter to Niethammer on May 21, 1796. Unpublished, Goethe und Schiller-Archiv, Weimar.
- (1796–1797) *Auswahl vermischter Schriften*. 2 vols. J. M. Mauke, Jena.
- (1798) *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes*. Lübeck and Leipzig: F. Bohn. Partial translation into English by Sabine Roehr as “Deliberations of sound common sense, for the purpose of evaluating moral, rightful, political and religious matters.”. In: Roehr S (ed) *A primer on German enlightenment: with a translation of Karl Leonhard Reinhold’s “The fundamental concepts and principles of ethics*. University of Missouri Press, Columbia/London, pp 157–251, 1995.
- Roth F von (ed) (1825–1827) *Friedrich Heinrich Jacobi’s auserlesener Briefwechsel*. 2 vols. Fleischer, Leipzig.
- Schelling FWJ (1974ff) *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hans M. Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Herman Krings (eds). Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Schulze GE (1792) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen Anmassungen der Vernunftkritik*. Fleckeisen, Helmstedt.
- Staats R (1973) *Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffs “Tatsache”*. *Z Theol Kirche* 70: 316–345.
- Varnhagen von EKA (ed) (1830) *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*. J. G. Cotta, Stuttgart/Tübingen.

# Chapter 16

## Architektur und System. Das Verhältnis von Gedankengebäude und Baugedanke

Petra Lohmann

### 16.1 Einleitung

Die “Idee des Zusammenhangs, die Vorstellung von einer Ordnung der Dinge, in der sie als Teile eines größeren Ganzen aufgehoben sind”, ist laut F. Neumeyer die “Grundlage jedes Systemgedankens” (Neumeyer 2002, 9). Dies gilt für die Philosophie wie für die Architektur. Entwickelt wird dieser Sachverhalt im Folgenden seitens der Philosophie mit Karl Leonhard Reinhold (1758–1823) und Johann Gottlieb Fichte (1761–1814) und seitens der Architektur mit dem zeitgenössischen Baukünstler Louis Catel (1776–1819).<sup>1</sup>

Ausgangspunkt der Überlegungen ist, dass einerseits dem “Gedankengebäude” des philosophischen Systems “ein Baugedanke [...] zu Grunde” (ibid.) liegt. Der philosophische Systembegriff intendiert das auf einem Prinzip gründende geschlossene Ganze eines Gedankengebäudes, welches das Bewusstsein des Subjekts abbildet. Diese Abbildung ist – was das Verhältnis von Grundsätzen und Teilsätzen angeht – architektonisiert. Andererseits greift der Architekturtheoretiker seinerseits auf das philosophische System zurück, was A. Kahlow zufolge zum “Ganzheitskonzept der Baukunst” der Romantik, d.h. zur Einheit des “Schönen, Nützlichen und Vernünftigen in der Architektur” verbunden mit der “Suche nach anthropologischen Konstanten der Wahrnehmung von Architektur als Konstruktion” (Kahlow 2001, 20ff.) führt und den Zusammenhang zwischen der Ordnung eines Gebauten und der Struktur des wahrnehmenden Bewusstseins meint.

Diese wechselseitige Ergänzung von Philosophie und Architektur wird hier am Beispiel von Reinholds Kritik aus seiner Schrift “Ueber das Fundament des

---

P. Lohmann  
Universität Siegen, Siegen

<sup>1</sup>Louis (Ludwig Friedrich) Catel war der Bruder des seinerzeit berühmten Malers Franz Catel, der mit Fichte häufiger zum Soupé zusammentraf. Louis Catel war Schüler und Freund von David und Friedrich Gilly. Vater und Sohn Gilly führten in Berlin die Bauakademie, die neben der französischen école polytechnique die zeitgenössisch bedeutendste Ausbildungsstätte für Architekten war. Louis Catel war mit Friederike Henriette Schiller verheiratet.

philosophischen Wissens” (1791) an bestehenden Lehrsystemen, die für das Leben unbrauchbar seien, und an Catels an der ästhetischen Kultivierung ausgerichteten Orientierung an philosophischen Systemen, die – mit den Worten Reinholds – nicht nur die Gerüste errichten, sondern den Übergang vom Bau des Gerüsts, d.h. dem “Geist der Untersuchung”, zum Gebäude, d.h. der “Atmosphäre des wirklichen Lebens” (*Fundament* [Meiner], 355), vollziehen, entwickelt, worunter Catel, der zuhächst am Systembegriff interessiert ist – wie seine häufigen Reden vom “System der Baukunst” und der systematischen Anordnung ihrer “Grundsätze” zeigen (Catel 1815, 3ff.) – aber nicht – wie an diesem Zitat zu vermuten wäre – dessen Autor Reinhold versteht, sondern den Fortführer der durch Reinhold eingeleiteten Systemphilosophie, Fichte. Die Vermutung liegt nahe, dass es Catel weniger um spezifisch ästhetische Aspekte innerhalb eines Systems als vielmehr um disziplinische Aspekte als solche geht, mit denen er seine Auffassung von der Bestimmung der Architektur als Einheit von Genuss und Belehrung im Hinblick auf die genannte Korrespondenz von der Tektonik des Gebäudes und des Bewusstseins begründen will (vgl. Frampton 1993).

Das Verhältnis zwischen dem philosophischen und dem architektonischen Systembegriff wird in drei Abschnitten erörtert: Im ersten Abschnitt sind einleitend die Funktionen und Ausprägungen des Systembegriffs bei Reinhold und die Bedeutung sowie der Theoriestatus der Ästhetik für dessen Genese zu entwickeln. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit Catels systematisch ausgerichtetem Bezug auf die Philosophie, wobei die solchermaßen qualifizierte Verbindung zwischen Philosophie und Architektur in der Tradition verortet wird, sowie mit dem Versuch einer Rekonstruktion der Kritik Fichtes an Reinholds Systembegriff, um damit begründen zu können, warum sich Catel mit seiner Gewichtung des Systematischen nicht auf Reinhold als dem Begründer der Systemphilosophie, sondern auf Fichte bezieht. In der Schlussbetrachtung werden unter Berücksichtigung der Reichweite der Position Reinholds auf der Grundlage der Korrespondenz zwischen Fichte und Catel Anforderungen, die der Philosoph an die Architektur als Kultivierungsinstrument stellt, und Kompetenzen, die er ihr diesbezüglich beimisst, skizziert.

## 16.1.1 Reinhold: System und Ästhetik

### 16.1.1.1

Reinholds Auseinandersetzung mit dem Systembegriff ist geprägt durch Reflexionen auf das Emanzipationsproblem, d.h. die für seine Epoche des Denkens typische Infragestellung der Autorität von Traditionen und Institutionen. Der Leitgedanke seines Philosophierens besteht denn auch in der Kultivierung der Selbsttätigkeit des Menschen und in dem Auffinden eines Prinzips der Philosophie, durch das die Kultivierung begründet ist.<sup>2</sup> Vor diesem Hintergrund stellt er sich die Aufgabe, eine einheitliche Grundlage für die gesamte Vernunfttätigkeit aufzustellen.

<sup>2</sup>Die folgenden Ausführungen zu Reinhold basieren auf Auszügen folgender Texte der Autorin: Lohmann (2004), 82ff. und Lohmann (2006), 149ff.

Er reagiert damit auf ein Problem, das durch die Kantische Philosophie vorgegeben ist. Diese ist geprägt durch einen Mangel an Systematizität, der in den unvermittelten Dualismen zwischen Sinnlichkeit und Verstand einerseits und theoretischer und praktischer Vernunft andererseits zum Ausdruck kommt. Mit seiner Philosophie will Reinhold nachweisen, wie diese Vermögen auf eine in sich evidente Wurzel zurückzuführen sind. In diesem Sinne heißt seine Philosophie Elementarphilosophie. Deren höchster Zweck besteht darin, die Menschheit aus ihrer Unmündigkeit zu befreien und sie über ihre “Pflichten und Rechte in diesem und über unsere Hoffnungen in einem zukünftigen Leben aufzuklären” (*Briefe* [1790–1792] I:108–9; vgl. *Versuch*, 74).

Die kritische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Realisierung dieses Zwecks führt Reinhold zur Auffassung, dass Philosophie dann Aufklärung ist, wenn ihre allgemeingültigen Prinzipien allgemeingeltend geworden sind (*Versuch*, 72, 142). Die Forderung nach Allgemeingeltung veranlasst Reinhold im Ausgang vom *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) über die *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie* (1790) bis zum *Fundament des philosophischen Wissens* (1791) zur Bestimmung der Philosophie als strenge Wissenschaft. Darunter versteht er ein durch einen ersten Grundsatz begründetes und in seinen wesentlichen Teilen unwandelbares System. Die Grundlegung des Systems durch das sichere Fundament eines allgemeingeltenden, ersten Grundsatzes schließt die scheinbar “nie auszufüllende Lücke zwischen Theorie und Praxis” (*Fundament* [Meiner], x), indem sie den “abgeleiteten Grundsätzen der Religion, der Moralität und des Rechts Allgemeingeltung verschafft” (Schrader 1983, 72ff.). Reinhold erklärt daher mit Nachdruck: “Ich halte einen allgemeingeltenden ersten Grundsatz für das Eine was der Philosophie Not ist” (*Beyträge* I:94; vgl. 365, 370).

Reinholds Grundlegungsversuch zielt auf die Einigkeit der Selbstdenker über den Erkenntnisgrund der Überzeugungen, die sich mit dem höchsten Zweck verbinden (vgl. *Beyträge* I:120ff.). Hierbei stellen sich für ihn die Fragen, ob die Philosophie einen solchen Erkenntnisgrund überhaupt aufzustellen vermag (vgl. *Versuch*, 71); und falls sie das kann, worin die Voraussetzungen jenes Erkenntnisgrundes zu suchen sind (ibid.). Dieser Problemkomplex enthält ferner die Fragen danach, was sich überhaupt erkennen lässt und welches die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens sind (146). Hierauf ist für Reinhold keine Antwort möglich, “bevor man nicht über das, was man unter Erkenntnisvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist” (154). Diese Einheit ist für ihn “schlechterdings unmöglich”, solange man über das Vorstellungsvermögen “verschieden denkt” (ibid.). Denn da “nicht alles Vorstellbare [...] erkennbar ist” (140), wohl aber “alles, was erkennbar seyn soll [...] vorstellbar seyn” (ebd.) muß, ist das Vorstellungsvermögen, das “die Vorstellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorstellung [...] allein bestimmt [, ...] vor allen Dingen” (190) zu untersuchen. Seiner Auffassung nach ist die Vorstellung das einzige, über dessen Wirklichkeit alle Philosophen einig sind. Diesen Ansatz weiter verfolgend, hat man sich nach Reinhold mit dem Begriff der Vorstellung, der nur dasjenige enthält, was zur Vorstellung überhaupt gehört, in den Besitz eines Prinzips gebracht, das sich durch

den allgemeingeltenden, ersten Grundsatz der Philosophie, d.h. den Satz des Bewusstseins, erläutern lässt. Er lautet: “Zu jeder Vorstellung [gehört] ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt [...] welche Beyde von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen” (200). Aus diesem Prinzip müssen “sich in der Folge die Grenzen des Erkenntnisvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, sowie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen” (ibid.).

### 16.1.1.2

Am Begriff des ästhetischen Gefühls des Geschmacks lässt sich verdeutlichen, dass die Ästhetik Konstituens seines Aufklärungsdenkens ist, das in der durch den Begriff der Vorstellung prinzipiierten Grundsatzphilosophie gipfelt. Die Wertschätzung der Ästhetik zeigt sich bei Reinhold in folgenden Schriften: “Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaft und der Sitten” (Reinhold 1788a), “Über die nähere Betrachtung der Schönheiten eines epischen Gedichtes als Erholung für Gelehrte und Studierende” (Reinhold 1788b), “Über die Natur des Vergnügens” (Reinhold 1788–1789), und dem “Bedürfnis einer obersten Regel des Geschmacks” (*Briefe* [1790–1772] I:39ff.). Dort entwickelt er das Geschmacksgefühl, das er näherhin als Vergnügen qualifiziert, neben pädagogischen vor allem in vermögenstheoretischen und normativen Dimensionen. Die in den hier zu berücksichtigenden, letztgenannten Dimensionen zum Ausdruck kommenden Impulse seines ästhetischen Denkens betreffen die Aufstellung einer Wissenschaft des Geschmacks, in der in einer unter der Prämisse des Vorstellungsvermögens aufzustellenden “wahrhaft philosophischen Theorie der menschlichen Gefühle (des physischen, ästhetischen, moralischen)” der “Begriff des Gefühls überhaupt vollständig entwickelt” (*Beyträge* I:431) wird, womit dessen Evidenz gegenüber der Zufälligkeit persönlicher und gesellschaftlicher Variablen zu erweisen ist. Methodisch ist dies mittels einer Deduktion dieses ästhetischen Gefühls aus dem Grundprinzip der Elementarphilosophie, d.h. dem Begriff der Vorstellung überhaupt, zu leisten. Ansatzweise hat sich Reinhold in der Studie “Über die Natur des Vergnügens” zu den wissenschaftlichen Aspekten des ästhetischen Gefühls geäußert. Der Rekurs auf diese Aspekte hat ihn, wie er in seiner Selbstdarstellung von 1789 im “Teutschen Merkur” schreibt, “auf das Gebiet der spekulativen Philosophie” (Reinhold 1789b, 3) geführt.

In diesem Zusammenhang ist die von Reinhold fragmentarisch skizzierte Beziehung zwischen den Begriffen Gefühl und Vorstellung so zu denken, dass einerseits über die Sicherung des ästhetischen Gefühls das Prinzip der Elementarphilosophie aufgestellt und mittelbar dadurch zugleich das Prinzip, auf dem die Grundsätze der Ästhetik gründen, aufgezeigt wird. In formaler Hinsicht müsste gemäß Reinholds Begriff der Elementarphilosophie die Theorie des Gefühls in einem auf einem evidenten, obersten Grundsatz der Philosophie überhaupt beruhenden System von Folgesätzen, dem ein System von spezifischen

Grundsätzen der einzelnen, angewandten Wissenschaften angegliedert ist, integriert sein (vgl. *Versuch*, 190). Der oberste Grundsatz ist der Satz des Bewusstseins. Der spezielle Grundsatz der Ästhetik ist unbekannt. Zur Verbindung der Ästhetik als einer besonderen Wissenschaft mit der Elementarphilosophie schreibt Reinhold im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), dass ihm die Beschäftigung mit dem ästhetischen Gefühl des Vergnügens den Anstoß zur “Analyse des Vorstellungsvermögens überhaupt” (254), durch das die Elementarphilosophie prinzipiiert ist, gegeben hat. M. Bondeli zufolge zeigt sich anhand der Parallelen, die Reinhold zwischen den beiden Begriffen in seiner Studie zum Vergnügen aufstellt, dass er den ästhetischen Begriff des Vergnügens als eine Modifikation des Grundkonzeptes des Vorstellungsvermögens entwickelt (1994, 328). Deutlich wird dies in seiner kritischen Auseinandersetzung mit fünf idealtypischen – mal mehr subjektivistisch (Du Bos, Poilly), mal mehr objektivistisch (Wolff, Mendelsson) ausgerichteten – Positionen sowie durch die beide Positionen subjektivistisch vermittelnde Position Sulzers zum Begriff des Vergnügens. Der “Streit” zwischen den fünf Positionen kann Reinhold zufolge “auf keine andre Weise geschlichtet werden, als dass sich die Partheyen zuerst über die Beschaffenheit der von ihnen anerkannten Funktion der Empfindung beym Vergnügen überhaupt, und dann über die Beschaffenheit der nicht weniger zugestandenen Funktion der Vernunft beym ästhetischen Vergnügen vereinigen; welches aber so lange schlechterdings unmöglich ist, als man nicht über die wesentlichen Merkmale der Sinnlichkeit, und der Vernunft, und das Verhältnis dieser Vermögen untereinander einverstanden ist oder welches hier eben so viel heißt, als man nicht über die durchgängig bestimmten Begriffe dieser Vermögen durch eine auf einem allgemeingeltenden Princip feststehende Wissenschaft des Vorstellungsvermögens einig geworden ist”. (*Briefe* [1790–1792] I:49)

Doch abgesehen von der noch ausführlicher darzustellenden Kritik Fichtes an Reinhold, zeigt schon Heydenreichs Auseinandersetzung mit Reinhold in seiner “Encyclopädischen Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters” (Heydenreich 1793), die er bekanntermaßen auf das seiner Auffassung nach bei Reinhold im Kontext von Spontaneität und Rezeptivität als problematisch anzusetzende Verhältnis von Vorstellung überhaupt und Vorstellung in engerer Bedeutung aufbaut, dass Reinholds Bestimmung der Philosophie als “Wissenschaft des im bloßen Vorstellungsvermögen Bestimmten [...] nicht auf alle in den Kreis der Philosophie gehörende[n] Erkenntnisse und Disciplinen” (47) passt. Wenn Reinhold eine Theorie des ästhetischen Gefühls unter der Prämisse des Begriffs der Vorstellung überhaupt anstrebt, dann – so Heydenreich in Übereinstimmung mit Schmid, Abicht und Feder (Fabbianelli 2003a, xxviii–xxix, 50, 55, 67, 234, 237, 254) – entwickle er “mehr [...] aus dem Begriffe der Vorstellung [...] als seiner Natur nach, darinnen liegen kann” (Heydenreich 1793, 117). Wie im Folgenden deutlich werden soll, ist es weniger die der Reinholdschen Philosophie immanente Problematizität der speziellen Disziplin der Ästhetik und der mit ihr einhergehende unsichere Status des Kultivierungsimpulses, sondern es ist die seines Systems überhaupt, die Catel motiviert, sich Fichte zuzuwenden.

## 16.1.2 *Catel: Architektur und Philosophie*

### 16.1.2.1

Catels Integration der Philosophie in die Architekturtheorie ist substanzieller Art und geht wesentlich über die eher äußerlichen, philosophischen Bezüge der bis in seine zeitgenössische Gegenwart so gut wie unangefochtenen Autoritäten Alberti (1404–1472) und Vitruv (1. Jh. v. Chr.) hinaus. Während für Alberti in “*De re ardificatoria*” (um 1450) Philosophie lediglich ein äußerliches Beiwerk im Sinne des schönen Scheins einer durch gelehrte Philosophie rhetorisch veredelten Architekturtheorie darstellt und für Vitruv in seinen “Zehn Büchern über die Architektur” Philosophie als Charakterschulung des Architekten fungiert, konzentriert sich Catel in seinem Rekurs auf die Philosophie auf den Begriff der Bildung, den er als Kultivierung (Forssman 2001, 17) versteht. Er geht damit insofern vor allem über Vitruv hinaus, als dass dieser in seinen “Zehn Büchern über die Architektur” zwar laut E. Forssmann zu Beginn seines ersten Buches die Anforderungen an die Bildung des Architekten formuliert und dabei zwischen “*ratiocinatio*”, d.h. der intellektuellen und wissenschaftlichen Planung eines Bauwerks, und “*fabrica*”, d.h. dessen materieller und technischer Erstellung, unterscheidet (ibid.), aber dennoch das vermissen lässt, was bei Catel bezüglich des eingangs genannten Ganzheitskonzepts der Einheit der Tektonik des Bauwerks und des Bewusstseins eingeholt wird.

Dieses Ganzheitskonzept firmiert bei Catel unter dem Systembegriff, auf den er sich Zeit seines Schaffens an zentralen Stellen seiner künstlerischen Biographie bezieht. Damit steht Catel in einer langen Tradition, die ihre Wurzeln in der Antike hat. Bestimmungsstücke der unter dem Systembegriff firmierenden Verbindung zwischen Philosophie und Architektur sind: das Verhältnis von Baugedanke und Gedankengebäude im Übergang vom Bau der Welt zum Bau des Geistes sowie das Verständnis von Architektonik als Instrument der Wissenschaft. Diese Bestimmungsstücke lassen sich in kosmologischen, vermögens-theoretischen und disziplinären Dimensionen entwickeln:

“Soweit geschichtliche Quellen zurückreichen, erweist sich [Neumeyer zufolge] die menschliche Vorstellung von der Gestalt des Kosmos als ebenso architektonisiert, wie die Architektur in ihren Gestaltungen als dessen Nachahmung wiederum kosmologisiert” (Neumeyer 2002, 9). Der Architektur “fällt unter allen anderen Künsten die besondere Aufgabe zu, die Gesetze der göttlichen Ordnung nicht nur im schönen Schein des Abbilds zu repräsentieren, sondern in der tektonischen Logik des Aufbaus selbst darzustellen und zur Gestaltung der räumlichen Umgebung des Menschen auch nutzbringend” (10) umzusetzen. “Schon Platon spricht vom ‚Weltgebäude‘ und dem ‚Bau des Weltalls‘ und bezeichnet den Schöpfer des Universums als ‚Baumeister‘ der Welt. Das Mittelalter hält an dieser Vorstellung von Gott als dem größten Architekten ebenso fest wie später die Neuzeit” (9). Im Übergang zur Moderne behält “auch für einen modernen Philosophen wie Leibniz [...] dieses Gleichnis seine Gültigkeit” (ibid.). Diese



Beispiele spiegeln die in der Architektur lang tradierte Annahme, dass die „göttliche Vernunft [...] den Bauplan des Universums ersonnen und ihm die Schönheit eines gesetzmäßig geordneten Ganzen verliehen [hat], ebenso wie die Schöpfungen der Natur in der regelmäßigen Gestalt von Pflanzen, Menschen und Tieren den sichtbaren Beweis erbringen, dass sie kein Werk der Willkür und des Zufalls sind, sondern Teile eines großen Systems einer allgemeinen Harmonie“ (ibid.). Dementsprechend lautet der ideale Imperativ der schöpferischen Tätigkeit der Architekten: „Wie aus den Geschöpfen der Schöpfer spricht, so soll in den Schöpfungen des Menschen jenes Urbild der göttlichen Ordnung immer aufs Neue aufscheinen. Um Harmonie zwischen Mensch und Welt zu erzeugen, wiederholt der Mikrokosmos der menschlichen Lebenswelt die Gesetze des Makrokosmos. Auf die kosmologische Abbildungstheorie ist seit der Antike auch alle Baukunst bezogen“ (10).

Die Subjektphilosophie bzw. die Philosophie des Geistes der Neuzeit vollzieht den Übergang vom Bau der Welt, dem Kosmos, hin zum Bau des Geistes. Die Architekturmetapher fungiert nunmehr nicht mehr nur als Ordnung, sondern auch als Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Sie steht für Einheit, Vollständigkeit und Evidenz. „Architektonik gehört [...] zum methodischen Handwerk der Wissenschaft. Im Umkehrschluß lässt sich die Baukunst auch, mit einem Wort von [einem Zeitgenossen Catels,] K. F. Schinkel (1781–1841), als ‚wissenschaftliches Handwerk‘“ (11) betrachten.

Wissenschaft und Architektur teilen die gleiche Voraussetzung, dass sie eines festen Grundes, eines Fundaments, als Bedingung ihrer Entwicklung bedürfen. Einerseits gibt es ohne eine Form des Bauens – im Sinne des Setzens von einem Grund als Prämisse oder Ursache für das Folgern – kein Denken, erst recht keine Wissenschaft. Dementsprechend bestimmt Descartes „richtiges Denken“ als ein solches, „das auf festem Grund als Ursache ein in sich stimmiges Ganzes baut“ – eben „so, als würde man sich ein Haus bauen“ (zitiert nach Neumeyer 2002, 10). Ähnlich äußert sich Reinhold. Jedem Gedankengebäude liegt, wie er in „Ueber das Fundament des philosophischen Wissens“ schreibt, ein Baugedanke als tragende Idee zugrunde. Kants „Kritik der Urteilskraft“ (1790) zufolge, hat man mit der Wissenschaft „als einem für sich bestehenden Gebäude, [...] architektonisch zu Werke zu gehen, und [d.h.] es nicht wie einen Anbau und Teil eines anderen Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich zu behandeln“. Im Kontext der Rede vom „Ganzen“ des Gebäudes ist die von ihm in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) erfolgte Bestimmung der „Architektonik“ als „Kunst der Systeme“ relevant. Damit geht bei ihm ein Verständnis von „Wissenschaft“ als „Systembau der Vernunft“ einher, dass die wohlgeordnete Einheit der Erkenntnis „unter einer Idee“ impliziert, die ihrerseits als Unterscheidungsmerkmal zwischen „gemeine[r] Erkenntnis“ (coacervatio) des gesunden Menschenverstandes und „reine[r]“ Vernunft (articulatio) der Philosophie fungiert (KrV, A832–33/B860–61). Damit avanciert Architektonik bei ihm als Kriterium von Wissenschaft.

Andererseits bedienen sich Architekten der Philosophie, wie z.B. Catel in seinem Bezug auf strenge Wissenschaftlichkeit der Architekturtheorie und deren Begründung als Einzelwissenschaft durch eine Art philosophischer Metatheorie, die der konkreten

Wissenschaft wie die der Architektur, nicht nur Vollständigkeit und Evidenz verleiht, sondern auch einen ideellen Überbau, der Ziel und Legitimation des unter dem Anspruch als Kultivierungsinstrument fungierenden architektonischen Handelns begründet. In diesem Sinne stellt Catel im Zuge des romantischen Denkens im Kontext der Befreiungskriege fest, dass “in dieser Zeit der Revolutionen und des allgemeinen Strebens nach Erneuerungen, in welcher die Staaten ihre alten Formen ablegen und ihnen eine Regeneration bevorsteht”, Nachdenken über die “zweckmäßige[...] Organisationen des Ganzen sowohl, wie der Theile” (Catel 1808) der Baukunst notwendig ist. In den Fichte vorgelegten “Grundzügen einer Theorie der Bauart protestantischer Kirchen” (1815) spricht er in formaler Hinsicht von einem “System der Grundsätze”, mittels denen das “Ideal der Kirche” im Ausgang von einem “Prinzip der Baukunst” formuliert wird, das seinerseits als Instanz für “Normalkirchen” fungiert (Johannsen 2007, 6). Diese Kirchen sollen im Sinne von Denkmälern als Kultivierungsinstrumente fungieren. Dafür ist deren Gestaltung den enormen Höhenmaßen der Gotik zu entlehnen. Es geht darum, den aus diesen Höhenverhältnissen abzuleitenden Gedanken der Unendlichkeit in architektonische Formen zu bringen und deren Entsprechung zum ästhetischen Bewusstsein des Rezipienten zu veranschaulichen, in dem qua Erleben des Bauwerks ein Sehnen nach dem Übersinnlichen hervorgerufen werden soll. Inhaltlich ist Catels Begriff des Ideals durch sein Verständnis von “Vernunftreligion” (7) geprägt, unter der er, ebenfalls in Anlehnung an Fichte, eine Vereinigung von Selbstdenkern versteht, deren höchstes Gesetz das der intelligiblen Welt ist.

### 16.1.2.2

Die Auffassung, dass für die Umsetzung dieser disziplinischen, normativen und inhaltlichen Ansprüche Catels an die Philosophie Fichtes Lehre vorzüglich geeignet ist, vertritt auch Schmitz, der schreibt, dass sich bei Catel, “dem Schüler Fichtes, der um sich greifende theoretisierende, moralisierende und historische Zeitgeist in zunehmenden Maße” (Schmitz 1925, 42) dokumentiere. Ausgangspunkt des Nachweises der Bedeutung Fichtes für Catel bildet Fichtes Kritik an Reinhold, die sich W.H. Schrader zufolge in drei Punkten darlegen lässt (Schrader 1983, 1979, 331ff.): Erstens an der Differenz zwischen Gehalt und Form der Philosophie; zweitens an ihrer mangelnden Totalität und Evidenz sowie drittens an ihrem Verhältnis als Metawissenschaft zur konkreten Einzelwissenschaft.

Im Unterschied zu Kant, dem es darauf ankommt, zu zeigen, dass erst die Vernunftkritik die Voraussetzungen dafür geschaffen hat, statt einer “rhapsodistischen” Ansammlung von Erkenntnissen “nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee” “die Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft zu entwerfen” (KrV, B864), geht Fichte in der als Einleitung zu seinem Philosophieren konzipierten Schrift “Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre” (1794) hinter Kant zurück, indem er nach der Explikation der im Subjekt gelegenen Bedingungen fragt, auf Grund deren Erkenntnis überhaupt erst möglich wird. In Übereinstimmung mit Reinhold erkennt Fichte, dass die “kritische Analyse” dieser Bedingungen zwar zur

Errichtung “wohlgeordneter und vollständiger Lehrsysteme[...]” (Schrader 1983, 74) führt, dadurch aber auch die “allgemeinen Notionen fürs menschliche Leben [...] unbrauchbar” werden, weil sie sich “von den individuellen Empfindungen, den Triebfedern aller Tätigkeit des Menschen entfernen[t]en” (Batscha, 354). Es wird, “wie Reinhold diesen Vorgang in einem [architektonischen] Bild beschreibt, ein Gerüst errichtet, jedoch der Zweck des Gerüsts, das herzustellende Gebäude, vergessen. Erst [...] der] Übergang vom Bau des Gerüsts [zum] Gebäude” (Schrader 1983, 74) garantiert, dass der “Geist der Untersuchung” in die “Atmosphäre des wirklichen Lebens” gebracht wird und die “Brücke zwischen Speculation und Handlung” (Batscha, 355) sowie zwischen “Theorie und Praxis” (*Fundament* [Meiner], x) geglückt ist. Die Umsetzung dieses Vorhabens lässt sich für Reinhold ausschließlich durch die Aufstellung eines Systems der Philosophie ermöglichen, das auf einem ersten allgemeingeltenden Grundsatz gründet, der seinerseits allen abgeleiteten Sätzen Bestimmtheit, Unwandelbarkeit und Allgemeingeltung verschafft.

Dieser Auffassung schließt sich Fichte an. Er ist sich mit Reinhold darin einig, die Philosophie solchermaßen in den Dienst der sittlichen Kultivierung des Menschen zu stellen, und bezeichnet es in seiner “Aenesidemus-Rezension” (1794) ausdrücklich als Reinholds “unsterbliche[n] Verdienst” (GA I.1:62), darauf zu bestehen, dass sich die wesentlichen Zwecke des Menschen nur durch eine Reformation der Philosophie (vgl. *Versuch*, 33, 36) zur Gewissheit bringen lassen. 1795 schreibt er anerkennend an Reinhold: “Sie philosophieren mit und aus praktischem Interesse, und dieses ist das herrschende in ihren Schriften” (GA III.2:343). Abgesehen von dieser Hochschätzung der Haltung Reinholds übt er aber auch Kritik. Er bestreitet, dass Reinhold sein Ansinnen realisieren kann, weil er nicht zwischen den Bestimmungsstücken des Systems “aetologischer ([...] terminus a quo) und teleologischer ([...] terminus ad quem)” (Schrader 1983, 80) vermittelt. Im Unterschied zu Reinholds linearem Philosophieren beschreiben Fichtes Deduktionen einen Kreislauf. Sein Grundsatz ist “sowohl Ausgangspunkt als auch Resultat des Philosophierens” (81; vgl. GA I.2:131). Das bedeutet, die Wissenschaftslehre beginnt mit der Explikation der Idee des als Prinzip allen Wissens zu denkenden Tathandlung des absoluten Ich und endet mit der Darstellung des Vollzugs jener Handlung, auf Grund dessen das wirkliche, empirische Ich sich an und für sich als absolut setzt und d.h. als sittliches Subjekt konstituiert. Damit ist W. H. Schrader zufolge, mit dem Prinzip der Wissenschaftslehre zugleich der Bezug auf den “wesentlichen Zweck[...] der menschlichen Vernunft” (vgl. KrV, B867) gegeben (Schrader 1979, 73).

Gegenüber Reinholds formeller Bestimmung des Systems als jener “Form der Wissenschaft” (*Fundament* [Meiner], 110), in der die “durchgängige Einheit mannigfaltiger Erkenntnisse unter einem Princip” (116) hergestellt ist, versteht Fichte die systematisch ausgeführte Philosophie als Ausdruck und “als getroffene Darstellung des ursprünglichen Systems im Menschen” (GA I.2:87), im Sinne der Rekonstruktion der für das Zustandekommen von Bewusstsein notwendigen Handlungen. Diese Darstellung hat “absolute Totalität” (131), weil der ihr zu Grunde liegende Grundsatz dadurch “erschöpft” (130) ist, dass ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d.h. “der Grundsatz notwendig auf alle

aufgestellten Sätze führt, und alle aufgestellten Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen” (130). Mittelbar fällt hier ein weiterer, für Fichte bedeutender Aspekt mangelnder Totalität und Evidenz auf. Reinholds Grundsatz, d.h. der Satz des Bewusstseins, ist wegen seiner Einschränkung auf das theoretische Vermögen, d.h. den Begriff der Vorstellung, lediglich ein Grundsatz der theoretischen Philosophie und vermag daher kein zureichendes Fundament des philosophischen Wissens für die Realisierung des Zwecks der Philosophie zu liefern. Denn für Fichte bedeutet Vorstellung immer auch Bedingtes durch das Nicht-Ich zu sein und niemals bloßes Unbedingtes. Letzteres ist für ihn zwingende Voraussetzung der durch Philosophie zu leistenden Kultivierung und dieser Philosophie – höchste Zweck ist ausschließlich durch ein praktisches Prinzip zu begründen.

Ferner, wenn Reinhold Philosophie mittels Grundsatz und System als strenge Wissenschaft bestimmt (*Fundament* [Meiner], 116), dann ist für Fichte ihr Begriff zwar “formaliter zureichend [...] bestimmt” (Schrader 1979, 341), jedoch wäre Philosophie so nur dem Gehalt und nicht auch der Form nach von nichtphilosophischen Wissenschaften zu unterscheiden. Für Fichte wird dadurch der besondere Gegenstandsbezug der Philosophie – als Erklärung des Zustandekommens von Wissen überhaupt, nicht gerecht. Er erklärt, dass Philosophie sowie konkrete Einzelwissenschaft zwar “durch eine Bestimmung der Freiheit” entstehen (GA I.2:142), aber auf völlig unterschiedliche Objekte gerichtet sind. Während das “Objekt” der Wissenschaftslehre die “notwendigen Handlungen des Geistes sind, ist das Objekt der letzteren [d.i. der konkreten Wissenschaft] selbst eine freie Handlung” (ibid.). Die Evidenz der konkreten Wissenschaft setzt voraus, dass ihre einzelnen Sätze in einem notwendigen Zusammenhang stehen. Letzteres markiert die untergeordnete Stellung der konkreten Wissenschaft unter die Wissenschaftslehre, durch die allein Notwendigkeit begründet wird. Demnach “müsste im Grundsatz einer besonderen [d. i. konkreten] Wissenschaft eine Handlung, die die Wissenschaftslehre frei gelassen hätte, bestimmt werden: die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsatz das Notwendige und die Freiheit überhaupt, die besondere [d. i. konkrete] Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden” (134–35). Unabhängig ihrer strukturellen Übereinstimmung, auf Grundsätzen beruhende Wissenschaften zu sein, unterscheiden sie sich darin, dass die konkrete Wissenschaft in Folge der “Bestimmung der Freiheit” gegenüber der “Vollendung” (131) unabschließbar, “unendlich” (136) ist, während die Wissenschaftslehre durch den geschlossenen Kreislauf des Systems bestimmt wird. Das Verhältnis beider Wissenschaften lässt sich wie folgt fassen: das “menschliche Wesen ist den Graden nach unendlich, aber der Art nach ist es durch seine Gesetze [die von der Wissenschaftslehre dargestellt werden] vollständig bestimmt und lässt sich gänzlich erschöpfen” (130; Schrader 1979, 342).

Fichte bietet Catel das Fundament, Architektur in einem, am Begriff des Bewusstseins ausgerichteten, großen transzendentalen Horizont der Wissenschaft und dessen Ideal als Einzelwissenschaft zu verorten, wobei ihr Teilhabe und ineins Eigenständigkeit, Grenzen des Ideals und Unendlichkeit seiner konkreten Entfaltung gegeben werden. Die Kompatibilität von Philosophie und Architektur haben Fichte und Catel in ihrer Korrespondenz thematisiert.

## 16.2 Schlussbetrachtung

Die in der Schlussbetrachtung erfolgende Darstellung dieser Korrespondenz gründet sich auf einen undatierten, mit der Überschrift “An C. über Baukunst” versehenen Brief Fichtes an den Architekten, mit dem er ihm auf einen nicht mehr erhaltenen Brief antwortet, in dem Catel laut Bergmann “ein Werk über die Baukunst, in welchem sie nach den allgemeinen Principien der Kunstphilosophie abgehandelt wurde, Fichten zur Beurteilung vorgelegt” (*Fichtes Briefe*, 460) hatte. Der Brief ist in acht Paragraphen gegliedert, in denen Fichte “Grundsätze[...]” formuliert, nach denen “die vorliegenden Ansichten [Catels] geordnet werden” (464) müssten. In diesem Zusammenhang reißt er drei Themen an, die sich in ähnlicher Weise, wenn auch nicht so komprimiert und auch abstrakter bezüglich der Kunst im Allgemeinen, bei Reinhold finden. Dabei handelt es sich um den Zugang zur Idee, die Stellung der Architektur im System der Künste und um die pädagogischen Anforderungen an die Kunst.

Fichte zufolge lässt sich die “Idee” der “sittlichen Freiheit” auf eine zweifache Weise darstellen: “ihrer bloßen Form” und “ihrem Inhalte nach”. Die erste Weise, d.h. die Wahrnehmung der Idee “unmittelbar in einer absoluten Anschauung” betrifft die schönen Künste, wie “Dichtkunst, Malerei [und] Plastik”. Die letzte Weise bezieht sich auf einen Zweckbegriff, wie z.B. der des menschlichen Körpers, “der durchaus zweckmäßig gebildet ist. Ganz und durchaus allen seinen Theilen und Verhältnissen nach ist derselbe durch seinen Zweck: Werkzeug zu seyn der sittlichen Freiheit, und durch die Begreiflichkeit desselben [...] bestimmt und fertig” (460). Die Idee der “sittlichen Bestimmung des Menschen” wird über die bloße Anschauung hinausgehend zur Anwendung gebracht “durch eine Kunst der Begriffe, die selbst durch den Begriff bestimmt ist, wie z.B. die Redekunst [, deren] Gegenbild [...] im Raume [...] die Baukunst” ist.

Fichte zufolge gründen Rede- und Baukunst ihrer Struktur nach auf systematischen Vorgaben, “allgemeinen Regeln [...] Ordnung und Klarheit”. Durch Gesetzmäßigkeit und Zweck “sind nun alle Theile eines Bauwerks” (461) inwiefern sie den Raum absondern, die Größe desselben, die Verhältnisse der Theile “so [...] bestimmt, wie der menschliche Körper, oder eine vollkommene Rede” (462) – das unterscheidet die Baukunst von den schönen, freien Künsten, die es mit einer absoluten Anschauung der Form der Idee zu tun haben und gewissermaßen willkürlich handeln können. Insofern ist die Baukunst eine “praktische Kunst” (461). Soll sie darüber hinaus auch schöne Kunst sein, d.h. eben nicht nur die Richtigkeit der Verhältnisse – “Eurhythmie, Symmetrie” – besitzen, sondern auch “einen Ausdruck der idealen Form aufweis[en]” (462–63), leistet sie dies mit dem Denkmal, dem ein Raumbegriff zu Grunde liegt, der nicht auf Arbeiten oder Wohnen, sondern auf die bloße Anschauung der Idee zielt.

Die von Fichte solchermaßen anerkannte, kultivierende Leistung des Denkmals besteht der Wahrnehmungsform der Idee nach darin, dass es “Ideen [...] nicht ausdrück[t], aber anreg[t]”. “Auf diesen Unterschied kommt Alles an. Wer einen ernst nachdenkenden gerührten Mann mahlt, drückt Ernst und Rührung aus: wer in einen einsamen, von düstern Bäumen beschatteten Raum mich einschließt,

und die Bilder der Vergänglichkeit mir vor Augen stellt, drückt Ernst und Rührung gar nicht objektiv aus“, sondern will sie mittels “Verzierung[en]”, die dem Kompositionsprinzip der “Arabeske” entsprechen, “subjektiv in mir erregen”, so dass qua Affizierung des Gefühls die “Phantasie entfesselt” wird und zum “leichten Spiele ein[lädt]” (465), wodurch erst das selbsttätige Erfassen der Idee und das wirkliche Überzeugtsein von ihr möglich ist.

Im Unterschied zu Fichte reflektiert Reinhold zwar ebenfalls die Verschiedenheit der Künste, dies aber unter einer anderen Perspektive. Er besteht im Rahmen lebenspraktisch-propädeutischer Überlegungen darauf, dass Dichtkunst weit mehr als “Malerey Bildhauerkunst und [...] Musik” (Reinhold 1788b, 392) dazu geeignet sei, zur Sensibilisierung der intellektuellen Tätigkeit des angehenden Gelehrten im Sinne von Erholung und Inspiration beizutragen. Abgesehen davon, dass von der Baukunst weder an dieser, noch an anderen ähnlichen Stellen die Rede ist, gesteht Reinhold, wie sich an seinem zwar problematisch fundierten, aber funktional klar bestimmten Begriff des ästhetischen Gefühls zeigt, der Ästhetik zwar durchaus einen Zugang zur Idee zu, aber er bedenkt nur marginal, dass unterschiedliche Künste verschiedene Zugangsweisen zur Idee bieten. Er führt lediglich eine Hierarchie an, die besagt, dass die Dichtkunst besser als die anderen Künste dazu geeignet sei, ein Bewusstsein von der Idee zu entwickeln, weil sie sich nicht nur auf das Faktische, sondern auch auf das Denkmögliche bezieht. “Ihr [steht] die ganze Schöpfungskraft der Phantasie ohne Einschränkung zu Geboth [...] und so entsteht auf ihren Wink [...] eine neue Welt” (393).

Ferner nimmt Reinhold den von Fichte der Tradition entlehnten Gegensatz von absoluten und relativen, d.h. an Nutzen gebundene Künste, wie die Architektur, nicht auf. Damit verstellt er einen von Fichte erkannten, unvermittelten, sich im Gebrauch direkt ergebenden, leiblich-geistigen, d.h. ganzheitlichen Zugang zur Idee, der im Unterschied zum Konzertsaal, Museum, Theater oder zur Kontemplation in ein Buch, von jedermann zu jeder Zeit in der Sphäre der Alltäglichkeit vollzogen werden kann und somit Bestandteil des Lebens selbst ist.

Mit der Auffassung Fichtes vom pädagogischen Impetus der Kunst stimmt Reinhold hingegen ganz überein. Kunst soll beleben und nicht belehren. So soll der Universitätslehrer mittels der Redekunst dem “trockenste[n] Stoff Geist und Leben” verleihen und “die Triebfedern des menschlichen Herzens [...] in Bewegung [...] setzen” (Reinhold 1788b, 270). Vermögenstheoretisch ebenfalls in Übereinstimmung mit Fichte gedacht, füllt für Reinhold der ästhetische Zustand “den Abstand” “zwischen dem [bloß sinnlichen] Zustande, wo sie nichts als den Körper, dessen Behaglichkeit und ihre Schwäche fühlt und jenem [geistigen] Zustande, wo die Seele so zu sagen nichts als sich selbst, ihre eigne Kraft und Würde fühlt” (266), aus.

Deutlich wurde aber an Hand der systematischen Differenz zwischen Reinhold und Fichte, dass die von Catel geforderte, dieser Tendenz entsprechende Affizierung der Sehnsucht des Rezipienten des ästhetischen Werks nach Spiritualität, Tiefe, Zeitlosigkeit und Einzelheit, die im übergreifenden Allgemeinen aufgehoben ist, in normativer Hinsicht nach der Rückführung des Werks auf einen Grund verlangt, der seinem Sinn und seiner Geltung nach

losgelöst ist von Beziehungen, von Bedingungen, von Ursachen oder von Grenzen, weil allein ein solches Werk wirklich handlungswirksam werden kann, indem es nicht nur auf einen höchsten Grund, eine letzte Motivation, die praktisch absolut gesetzt wird, gerichtet ist, sondern indem dieser Grund und seine Korrespondenz mit dem Werk hinsichtlich der Einheit von Gehalt und Form, Vollständigkeit und Evidenz, konkreter Wissenschaft sowie Metawissenschaft abgesichert ist. Ein Anliegen, dass letztlich für Catel mit Fichte und nicht mit Reinhold zu erfüllen ist. Dass Catel damit weder im zeitgenössischen noch im gegenwärtigen Diskurs allein steht, zeigen die Reflexionen Karl Friedrich Schinkels (1781–1814) auf Fichte und deren Adaption in den architekturtheoretischen Reflexionen, wie beispielsweise diejenigen von Scharabi (Scharabi 1933), die ihrerseits ganz im Sinne der Tradition, sich gegen die mit der Vereinzelung und dem Verlust eines apriorischen Sinnhorizontes in der Moderne, gegen das mit dem Verständnis von Kunst als Selbstzweck einhergehende Auftauchen von Willkür und Beliebigkeit, hedonistischem Genuss, Aufgehen im Augenblick, sowie kurzlebiger Avantgarden wenden und eine am Bewusstseinsbegriff ausgerichtete Korrelation von Kunst- und Menschheitsbegriff fordern.

## References

- Bondeli M (1994) Geschmack und Vergnügen in Reinholds Aufklärungskonzept. In: Strack F (ed) *Evolution des Geistes. Jena um 1800*. Klett-Cotta, Stuttgart, pp 328–349.
- Catel L (1808) *Guthen Rath für denjenigen Landmann*. Braunes, Berlin.
- (1815) *Grundzüge einer Theorie der Bauart Protestantischer Kirchen: Zur Aufstellung von Normalformen der Protestantische Kirchen und in besonderer Beziehung auf den Wiederaufbau der abgebrannten St. Petri-Kirche zu Berlin, mit der Benutzung der vorhandenen Ruine: Nebst einer ästhetisch-geschichtlichen Untersuchung des Verhältnisses der Bauart protestantischer Kirchen, zu den Bauarten der verschiedenen Zeitalter der Geschichte*. Maurer, Berlin.
- Fabbianelli F ed (2003a) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. Olms, Hildesheim.
- Fichte JG (1919) *Fichtes Briefe*. BergmannE (ed). Insel, Leipzig.
- (1962–2005) *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Lauth R, Fuchs E, Gliwitzky H (eds). Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Forssman E (2001) “Schinkel und die Architekturtheorie”. In: Peik SM (ed) *Karl Friedrich Schinkel: Aspekte seines Werks*. Menges, Stuttgart/London, pp 10–17.
- Frampton K (1993) *Studien zur Kultur des Tektonischen*. Aries, Münchens.
- Heydenreich KH (1793) *Encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters*. Weigand, Leipzig.
- Johannsen R (2007) Ludwig Friedrich (Louis) Catel. [www.berliner-klassik.de/werk/publikation/werkverträge/johannsen\\_catel/01.html#TEXT66](http://www.berliner-klassik.de/werk/publikation/werkverträge/johannsen_catel/01.html#TEXT66). Cited 17 Dec 2008.
- Kahlow A (2001) “Karl Friedrich Schinkel und David Gilly: Aufklärung, Technik und Neuhumanismus in der Architektur”. In: Peik S (ed) *Karl Friedrich Schinkel: Aspekte seines Werks*. Menges, Stuttgart/London, pp 20–26.
- Kant I (1781–1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Cited according to the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- (1788b) “Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie”. *Der Teutsche Merkur* 1: 36–52.

- Lohmann P (2004) "Reinholds Philosophie im Spiegel der Kritik von Heydenreich und Fichte". In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinhold*. Schwabe, Basel, pp 82–103.
- (2006) "Systematische und lebenspraktische Perspektiven der Ästhetik bei Reinhold: Analogien und Differenzen zu Heydenreichs ästhetischem Denken". In: Valenza P (ed) *K. L. Reinhold: Am Vorhof des Idealismus*. Istitudo Editoriale and Poligrafa Internazionale, Pisa/Rome, pp 149–166.
- Neumeyer F (2002) Nachdenken über die Architektur Eine kurze Geschichte ihrer Theorie. In: Neumeyer F (ed) *Quellentexte zur Architekturtheorie*. Prestel Verlag, München, pp 9–79.
- Peschken G (1979) *Karl Friedrich Schinkel Das architektonische Lehrbuch*. Deutscher Kunstverlag, München.
- Reinhold KL (1788a) "Über den Einfluß des Geschmackes auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten: Aus einer akademischen Antrittsrede". *Der Teutsche Merkur* 1: 167–183. Reprinted in *Vermischte Schriften* 1:246–270.
- (1788b) Über die nähere Betrachtung der Schönheiten eines epischen Gedichtes als Erholung für Gelehrte und Studierende. *Der Teutsche Merkur* 1: 385–404.
- (1788–1789) "Über die Natur des Vergnügens". *Der Teutsche Merkur* 4 (1788): 61–79 and 144–167; 1 (1789): 37–52.
- (1789a) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Wiedtmann and Pauke, Prague/Jena. Reprint Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- (1789b) Über das bisherige Schicksal der Kantischen Philosophie. *Der Teutsche Merkur* 2: 3–37; 113–135.
- (1790–1792) *Briefe über die Kantische Philosophie*. 2 vols. Göschen, Leipzig. Reprint edited with commentary by Bondeli M. Schwabe, Basel, 2007.
- (1790–1794) *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Fabbianelli F. Felix Meiner, Hamburg, 2003, 2004.
- (1791a) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. J. M. Mauke, Jena. Reprint edited by Wolfgang H. Schrader. Meiner, Hamburg, 1978.
- (1977) *Karl Leonhard Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784*. In: Batscha Z (ed). Jacobi, Bremen/Wolfenbüttel.
- Scharabi M (1933) *Architekturgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Wasmuth, Tübingen/Berlin.
- Schrader WH (1979) Philosophie als System—Reinhold und Fichte. In: Hammacher K, Mues A (eds) *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*. Fromann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, pp 331–344.
- (1983) "Systemphilosophie", als Aufklärung: Zum Philosophiebegriff K. L. Reinholds. In: Müller K, Schepers H, Totok W (eds) *Studia Leibnitiana*. Steiner, Stuttgart, Vol 15, pp 72–81.



## Chapter 17

# How Reinhold Helped Hegel Understand the German Enlightenment and Grasp the Pantheism Controversy

Jeffrey Reid

In December 1794, while still stuck in Bern, Hegel, in a letter to K.W. J. Schelling, refers disparagingly to the state of philosophy at his old school, the Tübingen seminary, writing: “as long as someone like Reinhold or Fichte does not fill the Chair, nothing serious will take place there” (Hoffmeister 1953, letter 6, Christmas Eve, 1794). However, a year later, in January 1795, still in Bern, Hegel admits to knowing the depths of Kant’s critical philosophy “as little as those of Reinhold,” further remarking that such speculations seem to have little bearing on the religious and political realms that really interest him (letter 8). The following month, in February 1795, Schelling writes to Hegel, predicting that, thanks to Reinhold, “we will soon be at the highest peak of philosophy” (letter 10).

Between 1795 and 1801, there is a sea change in Hegel’s and Schelling’s attitudes toward Reinhold. This is probably because, in the latter year, Reinhold had published a critical review of Schelling’s *System des transcendentalen Idealismus* (System of Transcendental Idealism), in the *Allgemeine Literatur-Zeitung*, at Jena, and, in his *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* (Contributions to a Simpler Overview of Philosophy at the Beginning of the 19th Century), Reinhold had gone on to espouse C. G. Bardili’s philosophy of logical realism, in opposition to Schelling’s (and Hegel’s) philosophy of identity.<sup>1</sup>

Hence, in 1801, in a letter to G. E. Mehmel, Philosophy professor at Erlangen and editor of *Erlangenliteraturzeitung*, Hegel lumps Reinhold together with “Bouterwek, Krug etc.,” writing that, “each of them qualifies his insignificant,

---

J. Reid  
University of Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada

<sup>1</sup>In fact, Schelling already suspected Reinhold of having published, in the same journal, a negative review of his earlier, Fichte-inspired philosophical work, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. For an extensive treatment of the relationship between Reinhold, Schelling and above all Hegel, see Martin Bondeli’s essential article “Hegel und Reinhold” (1995b; see also Ahlers 2005; Valenza 1994).

arbitrary form of reasoning as original and behaves as if he were truly a philosopher,” when, in fact, “these men have absolutely no philosophy” (Hoffmeister 1953, letter 31, September 26, 1801). More substantially, in 1801, Hegel takes Reinhold to task in his *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* which is Hegel’s main text on Reinhold. It is a response to Reinhold’s *Contributions to a Simpler Overview (Differenzschrift, GW IV:77–92)*.

In the *Differenzschrift*, Hegel criticizes Reinhold for not distinguishing Schelling’s philosophy from Fichte’s subjective idealism. Reinhold, claims Hegel, is ignorant of Schelling’s new objective philosophy, his *System of Transcendental Idealism*, which includes incipient philosophies of nature and art. It is true that for Reinhold, in his *Contributions to a Simpler Overview*, intellectual intuition, in both Fichte and Schelling, is reduced to being a vacuous and thoroughly subjective intuition of the individual thinker. Surprisingly, Hegel’s defense of Schelling against this charge is rather unconvincing, consisting mainly of citing Schelling’s affirmations on the objective side of his philosophy regarding his early philosophy of nature. Perhaps this is because Reinhold’s criticism of intellectual intuition prefigures Hegel’s own later criticism of intuitive knowledge, and ultimately of Schelling, in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*’s reference to the famous cowless night of indifference. Reinhold’s critique of intellectual intuition also anticipates Hegel’s polemical take on Jacobi and Schleiermacher, whom Hegel describes as the highest *Potenzirung* of the former, in *Glauben und Wissen (Faith and Knowing)* (Hegel [1802] GW IV:385, line 15), and again 20 years later, when Hegel attacks Schleiermacher in his Preface to Hinrichs’s *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft (Religion, in the Inner Relations to Science)*. Here, Hegel fully adopts Reinhold’s idea that intellectual intuition is ultimately nothing but subjective feeling, applying the critique to Schleiermacher’s notion of religion as a feeling of the universe. This allows Hegel to make the notorious remark that if feeling were the foundation of religion, a dog, who strongly feels dependence towards its master, would be the best Christian (Hegel [1818–1832] 1997, 78, line 2).

In the *Differenzschrift*, Hegel also describes the tortuous path Reinhold has taken, how he has moved from a Kantian position to a Fichtean position to Jacobi, before finally coming to rest with Bardili’s logic, a journey that Hegel ironically qualifies as a “metempsychosis.” Although Hegel seems to present this trajectory as evidence of dilettantism or philosophical flakiness, one is tempted to see his presentation of Reinhold’s series of intellectual revolutions as a caricature of the very path of error that Hegel will later portray, in the *Phenomenology of Spirit*, as the process of truth itself, even to its apotheosis in a type of realistic logic (*Differenzschrift, GW IV:81, line 5*).<sup>2</sup> In any case, in the *Differenzschrift*, Hegel

---

<sup>2</sup>For a thorough exegesis of the *Differenzschrift*’s discussion of Reinhold, see Bondeli (1995b).

still defends, to a certain extent, Schelling's and his philosophy of identity, where speculative identity takes place in the primal indifference point between subject and object.

Hegel's later references to Reinhold seem to indicate a positive reevaluation. In the *Science of Logic* (1812–1816), Hegel acknowledges Reinhold for his early speculative thinking on the question of the beginning in Science (GW XXI:57, line 2), a question that goes to the heart of the Hegel's systematic enterprise and to which he returns almost obsessively in the introductions to all his major works. In fact, the problem of finding the system's beginning is just as difficult and pregnant as the better-known issue of accepting or refusing its end, which is hardly surprising given that in Hegel's encyclopedic science, as in Proust's *Remembrance of Things Past*, the beginning is the end and the end is the beginning. Nonetheless, before concluding that, in the *Logic*, Hegel had definitively revised his earlier negative opinion of Reinhold, we should recall that his *Lectures on the History of Philosophy*, from the 1820s, reproduce almost word-for-word the same derogatory expression we find in the 1801 letter to Mehmel, where "Reinhold, Bouterwek, Krug etc." are presented as insignificant and unphilosophical (Hegel 1970 XX:387).

I want to return to an earlier, anonymous reference to Reinhold, in Hegel, to a "hidden" reference found in a text that Johannes Hoffmeister dates from 1794 and gives the title *Materien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes*. This text is pivotal to grasping Hegel's view of the *Verstand* as a faculty of representation, and its central role in the relation between faith and knowing. The text can thus help us see how Reinhold's theory of representation allowed Hegel to understand the Enlightenment and grasp the pantheism quarrel.

The text itself is a hybrid affair, with its own interesting, although putative, history. In the summer of 1789, while at Tübingen, Hegel chose to take the private, elective course given by J. F. Flatt, who is best, though imperfectly, known as the assistant of the dogmatic theology professor Gottlob Christian Storr.<sup>3</sup> Flatt's course was entitled "Empirical Psychology and the Kantian *Critique*." The fact that Hegel took this course has been established by Johannes Hoffmeister and confirmed some 30 years later by Dieter Henrich, who affirms that the central portion of the 1794 manuscript corresponds perfectly to the content of the notebook of another student who took Flatt's 1789 course. Consequently, Hegel seems to have taken the course on psychology and incorporated its content, from his own class notes, into the 1794 manuscript on psychology or subjective spirit.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Flatt tends to be unfairly maligned and underestimated. His criticisms of Kant's philosophy were important enough to be taken into account by Kant himself, and his teachings certainly would have marked his three best-known students, Hegel, Schelling and Hölderlin (on Hegel and Storr, see Reid 2007, 29–39).

<sup>4</sup>For a summary of the erudition pertaining to Hegel and Flatt's course and lecture notes, see Harris (1972), 83n1, 84n. For the critical edition of the psychology manuscript, see GW I:167–92, as well as the *Anhang* and the *Anmerkungen*. See also Hoffmeister ([1936] 1974), 195–217 for the manuscript, with Hoffmeister's commentaries, 448–53.

Hoffmeister's remarkable analysis of the central portion of the 1794 manuscript further establishes that its content represents a compilation taken from a number of sources: the *Critique of Pure Reason*, but also from secondary literature, such as works by J. F. Abel, C. C. E. Schmid, Johann Schultz and Reinhold.<sup>5</sup> Interestingly, it was Flatt who seems to have put together this compilation while preparing his 1789 course, which Hegel followed, faithfully taking and conserving the notes he would later incorporate into his 1794 catalogue of psychological concepts. The last part of the manuscript, however, cannot be drawn from the same source. The reason is simply that this part of the text contains explicit references to Kant's *Critique of the Faculty of Judgment*, which was only published in 1790.

While the content of Flatt's course, and Hegel's notes, may contain elements from such Kantians or psychologists as Schmid, Abel and Schultz, it seems to me that the greater part of the text is fundamentally informed by Reinhold's theory of representation. Flatt, in teaching Kant, was really teaching Reinhold's Kant, apparently emptying the first *Critique* of any ontological or metaphysical claims, concentrating entirely on the psychological elements from the transcendental aesthetics, those elements dealing with individual human consciousness. Hegel's letter to Schelling (1794) shows that at this time he still values Reinhold as an important philosopher, although to what extent he could distinguish Reinhold from Kant and Flatt is debatable. This might explain his 1795 comment to Schelling that he knows little of Reinhold's theoretical philosophy. Perhaps he knew more than he realized.

Reinhold is central to the psychology text on two levels. First, his proposition of consciousness is used to ground epistemologically the very possibility of a speculative science of psychology. Then, more broadly, his theory of representation enables Hegel to grasp the true relationship between faith and knowing – the substance of the pantheism quarrel.

Reinhold's proposition of consciousness makes the science of psychology possible for Hegel by allowing it to get over a classical epistemological hurdle: how can the object of enquiry (the mind) also be the instrument of enquiry? This is the same problem, put differently, that so frustrated Hume – can we know our personal identity? In Kantian terms, in the 1794 manuscript, how can we know our own minds when “the concept of rational psychology is not based on any (sensuous) experience?” How can we have an empirical experience of the rational soul? The manuscript evokes this epistemological challenge at the outset and responds to it, further on, by citing Reinhold's proposition of consciousness: “In consciousness, the representation is, through the subject, distinguished from and related to both the subject and the object – proposition of consciousness” (GW I:169, line 7). The Hegel text immediately cautions against deriving or deducing the particular

---

<sup>5</sup>For the relation between these thinkers and the first Kantian Critique, and for background on Reinhold and the period immediately following its publication, see di Giovanni (2005).

branches of psychology from the proposition, as Reinhold wanted to do. However, since the power of representation is the general power of the subjective mind, conscious thought allows us to study our psychological representations as distinct from ourselves. In other words, we can now take our mental phenomena as scientific objects since, as conscious beings, we distinguish ourselves from our subjectivity as it relates to objectivity and to itself, in its representations. Within ourselves, we are able to distinguish from ourselves both the representations of subjectivity and those of objectivity.

What is particularly significant here, regarding Hegel, is that the proposition of consciousness introduces the idea of an over-arching scientific subjectivity, a kind of meta-subjectivity capable of observing and reflecting upon the self as it relates to the world. As we will see, this bi-dimensionality of subjectivity is essential to Hegel's idea of a phenomenology of consciousness, where the progression or movement of consciousness through its various, pre-determined forms is "for us," Hegelian scientists, while, at the same time, taking place "behind the back" of consciousness itself (*Phenomenology*, 68, line 2). Similarly, in the 1794 text, through reference to Reinhold's proposition of consciousness, psychology can take the point of view of a scientific subject that observes its own mental phenomena or facts of consciousness, both subjectively and objectively produced, as representations.

This is what the first third of the psychology text does: it deals with *Empfindungsvorstellungen*, the representations arising from outer sensory input as well as those arising from inner feeling. Both types are representations in the Kantian sense of intuition; they are spontaneously represented images stemming from inner feeling (through the pure form of time) or from the outward directed (space-related) senses. Representations from the outer senses are empirical. In psychology, we are dealing with the "laws and conditions under which, in the soul, a sensible intuition is brought to consciousness," or how we come to be affected by objects through our senses of taste, smell, hearing, sight, touch, and still distinguish these sensations from ourselves (*GW I*: 170, line 3). On the other hand, the inner sense deals with objects "which we represent to ourselves solely in time" (172, line 2). These are inner feelings of our deepest soul (*Seele*), of our deepest self. "The fundamental power of the soul is a representing power" and within itself it perceives moods, feelings, dreams and conditions of *Gemüt* (line 14).<sup>6</sup> Here, we discover the deepest "self-feeling," at a pre-conscious level, where we immediately intuit changes within our bodies, a dreamlike experience and the possibility of dreams, sleep-walking and mental derangement through *idées fixes*, as well as the escape from the confines of the inner soul through the outward-directed exercise of habit (173, line 9). In this material, we recognize the building

---

<sup>6</sup>Recall that *Seele* refers to the natural, anthropological dimension of soul, while *Gemüt* refers to its more creative, sensitive, spiritual side.

blocks (*Materien*) of Hegel's fully developed anthropology, in the Subjective Spirit section of the 1827 and 1830 editions of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, particularly in sections 401 to 409. For example, in the 1827 edition, the title preceding section 403 was "The Soul that Dreams and Habituates itself."

The 1794 manuscript then deals with cases of *Phantasievorstellungen*, representations arising from conscious memory, but also through fever, drunkenness, dreams, madness, religious or supernatural fanaticism and visions, as well as in artistic creation. This level of psychological activity refers to the actual production of representations, whether unconscious or conscious. Here, once more, we find original elements that can be rediscovered in Hegel's mature science of subjective spirit. Indeed, he will never abandon the view of *Phantasie* as productive of representations in language, through the production of linguistic signs (see Hegel [1830] 1991, sections 457–60) and productive of representations in artistic works, which therefore also obtain in religion (which is fundamentally artistic). This is the highest destiny of representation, in Hegel, of what is usually translated, in English, as picture-thinking: to portray the Absolute Idea in art and religion. Indeed, picture-thinking can represent the highest, speculative truth. The Christian Trinity represents the speculative truth of the Idea, as does the more quadrilateral cosmogony of Jakob Böhme, just as the foaming chalice at the end of the *Phenomenology* represents the liberation of pure thought into the Logic. However, as we know, Hegelian scientific discourse claims to be more than the reflection or representation of truth. It must ultimately consist in conceptual language.

Following the representations of *Phantasie*, in the 1794 text on psychology, the understanding is addressed, true to Kantian form, as "the faculty of concepts." However, the *Verstand* is then given a distinctly Reinholdian flavor, for its concepts are presented as "general representations that grasp within and under themselves other representations" (*GW I*: 184, line 20).

What is important for that part of my discussion pertaining to the pantheism quarrel is that Reinhold's theory of representation allows Hegel to grasp the understanding as a judging, conceptual faculty that draws upon both outer, empirical representations (sensations) and our inner representations or feelings. Hegel applies this truth to an area in which he is intensely interested: religion and the relation between faith and knowing. He does this in such a way that faith may be conceived in terms of subjective inner feeling (e.g., how Hegel portrays Jacobi in the 1802 essay, *Faith and Knowing*), as opposed to empirically-derived reasoning. By presenting both inner feeling and reflexive empirical knowing as representations of subjective understanding, and not as irrevocably opposed theologico-philosophical tendencies, as they are presented in the starkest depiction of the pantheism quarrel (between Mendelssohn and Jacobi), Reinhold's theory of representation shows Hegel that the secret to overcoming the division between faith and rationalism lies not in choosing a winner but in discovering a way of thinking (i.e., speculative Reason, *Vernunft*) that goes beyond the representational thinking of the understanding. This also implies overcoming the Enlightenment.

For Hegel, the Enlightenment takes place under the sign of the understanding, which has, one might say, metastasized through the casuistry of Late Scholasticism, to the point where understanding has liberated itself from Church orthodoxy, in the bacchanal of free individual thinking known as the *Aufklärung*.<sup>7</sup> Thanks to Reinhold, Hegel now sees that the understanding falls under the faculty of representation, which inevitably draws upon outer and inner sources while remaining fixated in their dichotomy and opposition. It is the bipolar aspect of the understanding, as the seat of both sentimental faith and empirical reason, which allows Hegel to grasp the pantheism quarrel and understand the Enlightenment. In fact, in Hegelian terms, the pantheism quarrel should be seen as the historical truth or actuality of the Enlightenment. To the extent that this intellectual movement promotes reasoning in the form of ratiocinating *Verstand*, it cannot but express itself in unilaterally opposed, yet mutually dependent representations of rational empiricism and feeling (rational determinism vs. faith and feeling).

The divisive nature of the dichotomy is inimical to the organic vision of systematic science. This is illustrated, in other contexts, by Hegel's use of the term *Barbarei* to describe either the unilateral representations of sentimental faith or those of empirical rationality. The concept of barbarism aptly reflects the insult, and indeed the threat that the fixated dichotomy opposes to the Athenian whole of Science. In parenthesis, Hegel seems to derive the idea of unilateral barbarism from Schiller's *Letters on the Esthetic Education of Man*, where *Barbar* and *Wilder* are applied to those who espouse either the Reinhold-derived *Formtrieb* or *Stofftrieb* at the expense of the reconciling *Spieltrieb*.<sup>8</sup> In the historical context of Hegel's manuscript on subjective spirit, the barbarism of understanding's dichotomy (and the unresolved conflict of the pantheism quarrel) has given rise to the anti-scientific expression of modern skepticism. Significantly, the skepticism of Gottlob Ernst Schultze's *Aenesidemus* stems from a reflection on Reinhold's *Elementarphilosophie*, the source of Hegel's take on the understanding as the seat of inner and outer representation. In any case, the only way to get beyond the pantheism quarrel and the problem of faith and knowing, without falling into skepticism, is to get beyond fixation in the understanding and its unilateral representations. This is the project undertaken in the *Phenomenology of Spirit*, whose brilliant solution consists in harnessing the very negativity of skepticism in such a way as to dissolve the unilateral positions of the *Verstand* and put them into dialectical movement.

---

<sup>7</sup>A clear presentation of this can be found in Hegel's Preface to Hinrichs's *Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* ([1818–1832] 1997, 68–70) (see Reid 2007, 109–111).

<sup>8</sup>For example, Hegel uses the term *Barbarei* in one of his Jena aphorisms to describe the intuitive representations of Jakob Böhme (1803–1806) (GW V:496, line 19), whereas, in his essay on skepticism (1801), he applies the term to reflexive understanding (GW IV:222, line 26). Schiller uses the terms *Wilder* and *Barbar* in letter 4 of his *Letters on the Esthetic Education of Mankind*.

The *Phenomenology* is famously ambiguous in that it both recounts the apprenticeship of consciousness developing to the position where it can grasp speculative science, and presents the integral introduction to systematic science itself. In the latter context, the work expresses the self-consciousness of Spirit, which is absolute knowing. Both of these core aspects of the *Phenomenology* are related to Reinhold, through his theory of representation and the proposition of consciousness.

First, to the extent the *Phenomenology* recounts the development of consciousness, it seems clearly inspired by Reinhold's own phenomenological approach, the idea that to comprehend consciousness its facts may be observed, as both distinct from and related to the over-arching scientific subject mentioned above. To this aspect Hegel adds the dialectic already implicit in Reinhold's idea of consciousness: subjectivity's essential fact of both distinguishing itself from and relating itself to itself becomes an action. One might say the *Tatsache* becomes a *Tathandlung*. While many of Reinhold's contemporary critics used the apparent contradiction (between the subject as that which relates and the subject as that which arises out of having been related) to challenge his *Elementarphilosophie*,<sup>9</sup> Hegel seems to have grasped the dialectical nature of the contradiction as the movement essential to consciousness itself. Subjectivity, the movement of the concept, and even natural life are essentially a self-relating through self-distinguishing.<sup>10</sup>

On the second, systematic level, to the extent the *Phenomenology* is meant to be the integral introduction to Science, the coming to be of absolute knowing that foams forth into the Logic, it must reconcile faith and knowledge. The *Phenomenology* does so by grasping faith as a contemporary, immediate intuition of the absolute truth, as *Hen Kai Pan* or Science "coming on the scene" (*Phenomenology*, 60, line 2) in the form of intellectual intuition. However, this primary intuition, historically actual in the thought of Fichte, Hölderlin, Schelling, and perhaps Schleiermacher, must then be worked out by revisiting the path of knowing (as the historical progression through different, erroneous forms) that has allowed spirit to reach the initial intuition of the truth. Absolute knowing is nothing other than the remembering and interiorizing (*Erinnerung*) of the stages of consciousness that humanity or spirit has moved through until it is able to recognize itself in its past forms. Spirit realizes the injunction of the oracle: know thyself!

The development of knowing recounted in the *Phenomenology* is only possible because the entire truth of systematic science has already been felt as a massive, immediate intuition of the truth, a type of inner feeling or faith which then must be re-worked out in rational, conceptual knowing. In other words, the *Phenomenology* can only be the conceptual introduction to Science to the extent

---

<sup>9</sup> See Dieter Henrich's exposition of this contradiction (2003), 134–35.

<sup>10</sup> For example, in the Introduction to the *Phenomenology of Spirit*, Hegel describes consciousness as "distinguishing something from itself, to which it also relates itself" (*Phenomenology*, 64, line 11).



that Science as a whole is already there, felt as an act of faith, or, to use a more familiar Hegelian term, as a certitude that must become realized truth. As is well known, the dialectic between certainty and truth is played out, more discretely, within each revisited form of consciousness. Thus we can see the work as the dynamic and thorough overcoming of the unilateral representations of faith and reason, not by ignoring or refuting them, but by reinterpreting them speculatively and incorporating them into an organic, dialectical movement driven by the necessary third element, skepticism.<sup>11</sup>

Hegel's project of overcoming the opposed positions of representational understanding by incorporating them into a dialectical movement is presented in another, non-phenomenological context, in the preliminary concept of the *Encyclopedia Logic*, where we discover the three forms of thought that precede (Hegelian) Science. Following the first form, which is classical metaphysics, as found in Leibniz and Wolff, the second form is Kantian empiricism and the third is immediate knowing, i.e., intuition or faith, explicitly in the figure of Jacobi. The latter two representational forms must be overcome and taken up in speculative science, the first moment of which is the Logic, i.e., the revealed truth of the first form of thought, metaphysics.

To conclude, I want to refer briefly to Hegel's last word on Reinhold, found in the 1830 edition of the *Encyclopedia*, where he is credited with having recognized the truth of Kantian philosophy, namely that it is really a philosophy of subjective consciousness and representation.<sup>12</sup> This association between subjectivity and representation, which Reinhold discovered in Kant, is, or should be, particularly meaningful for us today.

Much of post-modern philosophy can be viewed as an attack on the notion of representation. Representation is generally suspect since its very idea seems to imply that metaphysical bugbear: the transcendental signified. Hence, in thinkers like Foucault and Derrida, representation is meant to be surpassed in favor of the new reality of language or writing. Beyond this turn to linguistic realism, Deleuze and Guattari's concept of desiring production involves a similar collapsing of the space between the represented and the representing, into a new reality of neutral, vitalistic flows and breaks. In all these cases, it is apparent that the disappearance of representation goes hand-in-hand with the evacuation of modern (i.e., free, rational, Kantian) subjectivity. The assault on representation seems inevitably to involve an assault on this notion of the subject. Could it be, as Reinhold discovered, that (free, rational) selfhood is fundamentally linked to our capacity to represent?

---

<sup>11</sup> The reconciliation between faith and knowing also takes place through the incorporation of the Religion chapter. Faithful to Lessing and to Kant (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [Religion Within the Boundaries of Mere Reason]), Hegel cannot conceive of absolute knowing that does not involve Revelation and the teachings of actual religion.

<sup>12</sup> "Thus one may see as testifying to the exact sense of this [Kantian] philosophy the fact that it has been apprehended by Reinhold as a theory of consciousness, under the name of a faculty of representation" (Hegel [1830] 1991, section 415:345, line 26).

Other post-modernists such as Guy Debord, Jean Baudrillard and Louis Althusser seem to be rejecting diverse forms of representation as phenomena of bourgeois, late capitalism. These thinkers challenge the stultifying all-pervasiveness of representation in today's world, a world apparently sapped of any real substantial content or interest, absorbing us into the society of the spectacle. We seem to be living in the representation of a representation of a representation, between two mirrors facing one another, draining all reality and selfhood, until we are unable to tell the representations from the world or from ourselves. Needless to say, such a condition is experienced as a loss of freedom.

Reinhold helps us understand that being a self necessarily involves our capacity to represent, as well as the ability to relate to one's representations as one's own. Being a self also implies the ability to distinguish one's self and the world from one's representations. Without this relating and distinguishing, consciousness disappears, and with it, the modern concept of subjectivity and its freedom. Reinhold's discovery of the essential relation between modern subjectivity and representation may still have ethical and political repercussions beyond what Hegel could have imagined.

## References

- Ahlers, Rolf. Summer–Fall 2005. "Reinhold and Hegel on the Principle and Systematicity of Philosophy." *Idealistic Studies* 35, no. 2–3: 215–53.
- Bondeli, Martin. 1995b. "Hegel und Reinhold." *Hegel-Studien* 30: 45–87.
- Di Giovanni, George. 2005. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, H. S. 1972. *Hegel's Development*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1801. *Differenz des Fichte'sschen und Schelling'sschen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. Jena: Seider. Reprinted in GW IV:1–92. Translated into English by H. S. Harris and W. Cerf as *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, in connection with Reinhold's Contributions to a More Convenient Survey of the State of Philosophy at the Beginning of the Nineteenth Century*. Albany: SUNY Press, 1977.
- . 1802. *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*. In GW IV:313–414.
- . 1807. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg and Würzburg. Reprint H.-F. Wessels and H. Clairmont. Hamburg: Meiner, 1988.
- . 1968. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke*, edited by Rheinisch-Westphalische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner.
- . 1970. *Werke in 20 Bänden*, edited by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1991. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, edited by F. Nicolin and O. Pöggeler. Hamburg: Meiner.
- . 1997. *Berliner-Schriften (1818–1832)*, edited by Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Henrich, Dieter. 2003. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, edited by David Pacini. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hoffmeister, Johannes, ed. 1953. *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Felix Meiner.
- . 1974. *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (1936). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Reid, Jeffrey. 2007. *Real Words: Language and System in Hegel*. Toronto: University of Toronto Press.
- Valenza, Pierluigi. 1994. *Reinhold e Hegel: ragione storica e inizio assoluto della filosofia*. Padova: Cedam.

**Part V**  
**Appendix: Sources and Materials**

# Chapter 18

## Zwei Wiener Reden Reinholds: Ein Beitrag zu Reinholds Frühphilosophie

Karianne Marx und Ernst-Otto Onnasch\*

### 18.1 Einleitung

Die Frühphilosophie Karl Leonhard Reinholds ist bislang noch immer ein Stiefkind der Reinhold-Forschung. Trotzdem ist gerade sie außerordentlich wichtig für das Verständnis seines philosophischen Engagements, wofür der Schlüssel in seiner vorkantischen Periode liegt. Oftmals wird von der Forschung übersehen, daß Reinhold schon über ein mehr oder weniger ausgebildetes philosophisches Programm verfügt, wenn er sich im Spätsommer 1785 erstmals mit der kritischen Philosophie Immanuel Kants befaßt. Anlaß für die Auseinandersetzung ist eine lange Rezension von Christian Gottfried Schütz in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* gewesen (Schütz 1785; Landau 1991).<sup>1</sup> Was Reinhold damals in Kants Philosophie gesehen hat, die er ein halbes Jahr vorher noch für metaphysische Orthodoxie ausgemacht hatte (Reinhold 1785b, 159; Landau 1991, Anm. 2, 119–132), läßt sich aufgrund seines ersten Briefes vom 12. Oktober 1787 an Kant einigermaßen nachvollziehen. Aus diesem Brief geht nicht hervor, daß ihn die Lektüre jener Rezension gleich für die kritische Philosophie entzündete. Von Schützens Auseinandersetzung – die nicht primär Kants *Kritik der reinen Vernunft*, sondern Johann Schul[t]zes *Erläuterungen* (Schultz 1784) derselben rezensiert, – war, so Reinhold, der angeblich von Kant entwickelte „*moralische Erkenntnißgrund* der Grundwahrheiten der Religion, das einzige Morceau das“ ihm „verständlich war“ (*Korrespondenz I* [1773–1788], 271). Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich dabei um eine Passage in der *Kritik der reinen Vernunft*, wonach es ohne Gott oder Religion keine Triebfedern für die Ausübung der „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“

---

K. Marx und E.-O. Onnasch  
Vrije Universiteit Amsterdam und Universiteit Utrecht

\* Dieser Beitrag ist im Rahmen eines von der niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO) geförderten Forschungsprojekts von Ernst-Otto Onnasch zustande gekommen, an dem Frau drs. Karianne Marx mit einem Teilprojekt partizipiert.

<sup>1</sup> Zu Schütz' Verfasserschaft der Rezension vgl. Kants Brief an ihn, 13. September 1785 (AK X:406–407); vgl. auch die Anmerkungen zu dem Brief (AK XIII:148).

gäbe (KrV, A813/B841). Freilich hatte Kant diese Position bereits seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) aufgegeben. Anscheinend hat nicht nur Reinhold hierin das Morceau der Kantischen Philosophie erkannt, auch viele andere zeitgenössische Philosophen haben sich nachhaltig auf diese Passage fixiert.<sup>2</sup> Klar dürfte jedenfalls ein, daß nicht die theoretischen Reflexionen der ersten Kritik, sondern vielmehr deren moral- und religionsphilosophische Konsequenzen für Reinhold der Anstoß gewesen sind, sich überhaupt mit Kant und seiner neuen kritischen Philosophie zu beschäftigen. Die zwischen August 1786 und September 1787 im *Teutschen Merkur* veröffentlichten *Briefe über die Kantische Philosophie* sind davon das erste greifbare Resultat. In der Hauptsache sind diese *Briefe* von einem moral- und religionsphilosophischen Anliegen getragen. Und Reinhold spricht in ihnen tatsächlich ein *eigenes philosophisches Interesse* aus, wenn er sein Morceau – nämlich moralische Erkenntnisgrund der Grundwahrheiten der Religion – als das eigentliche Hauptanliegen und auch Resultat der Kantischen Philosophie präsentiert. Die Analyse Reinholds vorkantischer Philosophie ist deshalb von größter Wichtigkeit für unser Verständnis von Reinholds Adaption der Philosophie Kants.

In diesem Beitrag werden erstmals zwei der frühesten uns greifbaren philosophischen Dokumente Reinholds mitgeteilt. Es handelt sich dabei um zwei für die Wiener Loge „Zur wahren Eintracht“ verfaßte Reden. Die Manuskripte dieser Reden befinden sich im Wiener Haus-, Hof-, und Staatsarchiv.

Ende April 1783 ist Reinhold der unter illuminatischem Einfluß stehenden Wiener Loge „Zur wahren Eintracht“ beigetreten.<sup>3</sup> Diese Loge hatte sich der Aufklärung und dem Kampf gegen Aberglauben und Schwärmerei verschrieben, die man insbesondere im Mönchtum erblickte. Viele prominente Vertreter des Wiener kulturellen und politischen Lebens gehörten dieser Loge an, die auch als „eine Art der Akademie der Wissenschaft“ (so Friedrich Münster im Jahre 1784, zitiert in Irmen 1994) im aufklärerischen Geiste galt. Seit dem Sommer 1783 bis zu seiner Flucht aus Wien im November 1783 hat Reinhold mehrere Reden für die Loge verfaßt und teilweise selbst vorgetragen. Seine erste Rede „Über die Kunst des Lebens zu genießen“ trägt sein Freund Aloys Blumauer am 18. Juli anläßlich der Aufnahme eines neuen Gesellen in die Loge vor. Das Manuskript dieser Rede wird im Verfolg kurz vorgestellt und im Anschluß kritisch ediert vorgelegt.<sup>4</sup> Ebenfalls vorgestellt und kritisch ediert wird hier Reinholds zweite noch vorhandene Rede<sup>5</sup> „Der Wehrt einer Gesellschaft hängt von der Beschaffenheit ihrer Glieder ab“,<sup>6</sup> die Reinhold am 5. September 1783 der Loge selbst vorgetragen hat.

<sup>2</sup>Hier ist insbesondere an die Tübinger Storr-Schule zu denken.

<sup>3</sup>Vgl. Reinholds brieflichen Antrag zur Proponierung an Aloys Blumauer (der Brief ist vor dem 16. April 1783 verfaßt), *Korrespondenz I* (1773–1788), 9–12. Die Aufnahme in die Loge fand am 30. April 1783 statt (vgl. *Korrespondenz I* (1773–1788), 13 Anm. 2).

<sup>4</sup>Ms. im Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien, Vertrauliche Akten, Kart. 73, fol. 74–75.

<sup>5</sup>Reinholds „Rede über die Pflicht des Maurers sich zu freuen“ scheint verschollen; sie ist am 14. August 1783 in der Loge „Zur wahren Eintracht“ vorgetragen, wie aus dem Protokoll der Loge hervorgeht (vgl. Ms. im Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien, Vertrauliche Akten, Kart. 89, fol. 50).

<sup>6</sup>Ms. im Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien, Vertrauliche Akten, Kart 73, fol. 64–68.

Anders als die meisten seiner darauffolgenden Reden sind jene beiden Reden nicht in dem Wiener *Journal für Freymaurer* veröffentlicht, obwohl sie als Reinschriften vorliegen (für eine inhaltliche Bewertung dieser veröffentlichten Reden [Reinhold 1784a, 1784b, 1785c, 1785d] vgl. G. W. Fuchs 1994, 37–40). Bei den hier vorgestellten Reden handelt es sich also um Reinholds früheste mehr oder weniger selbständige philosophische Erörterungen, die außerdem in mancherlei Hinsicht schon thematisch auf spätere Gedankengänge vorausweisen.

## 18.2 Die Rede: „Über die Kunst des Lebens zu genießen“

Reinholds erste Rede für die Loge „Über die Kunst des Lebens zu genießen“ ist aus dem Anlaß verfaßt, einen neuen Gesellen willkommen zu heißen in der Wiener Loge „Zur wahren Eintracht“. Vorgetragen ist sie von Aloys Blumauer<sup>7</sup> in einer Gesellenloge.<sup>8</sup> Weshalb Reinhold den Vortrag nicht selbst gehalten hat, ist unbekannt.

In der Einleitung dieses relativ kurzen Textes von drei Folioseiten präsentiert Reinhold sowohl die Lehrschule als das Leben des Maurerlehrlings als eine schwierige Reise entlang dornichten Pfaden. Wenn diese Reise getan ist, beginnt die sehr viel glücklichere Gesellenreise. Jener schwere Reiseabschnitt des Maurerlehrlings ist aber eine notwendige Bedingung für eine glückliche Reise als Maurergeselle, d.h. „Nimmer wird der genießen der nie gelitten hat, und immer wird der leiden der nicht zu genießen versteht.“ Damit wird zugleich in das eigentliche Thema der Rede eingeführt, nämlich die innere Verbundenheit von Freude und Leid.

Die Rede ist ein interessantes und auch wichtiges Dokument für die Art und Weise, wie in Reinholds Worten die moralische Bildung der Freimaurer vonstatten geht. Er legt dar, wie Freude und Leid dialektisch miteinander verknüpft sind, weil man Freude ohne Leiden oder die Wonne ohne Schmerz nicht wertschätzen könne; es handele sich hierbei sogar um ein Naturgesetz, das die physische und moralische Welt durchzieht. Die Kunst, des Lebens zu genießen, ist schwer, aber für den Weisen unentbehrlich. Die Rede enthält viele literarisch schöne Passagen, die sicherlich auch durch Reinholds Bedürfnis eingegeben sind, einer literarischen Karriere nachzustreben. In einer solcher Passagen vergleicht er das Leben, in dem nichts Schlimmes passiert, mit einem stinkenden Sumpf: „Man muß sein Leben rinnen sehen, wenn man es genießen will. Ein Leben ohne Leiden wäre ein unbeweglicher stillstehender Sumpf, der keine Spur seines Daseyns von sich giebt, als den Gestank womit er sich am Ende selbst vergiftet. Und dieser Zustand der Gleichgiltigkeit, Unempfindlichkeit

<sup>7</sup>Aloys Blumauer (1755–1798) ist wie Reinhold bis zur Auflösung des Ordens Jesuit. Seit 1782 ist er hoher Staatsbeamter im Zensuramt. In demselben Jahr wird er ebenfalls Redakteur der Wiener *Realzeitung, oder Beiträge und Anzeigen von gelehrten und Kunstsachen*, für die Reinhold seit 1782 als Rezensent arbeitet. Seit Oktober 1782 gehört Blumauer der Loge „Zur wahren Eintracht“ an; er ist außerdem Mitglied des Illuminatenbundes.

<sup>8</sup>Das geht hervor aus dem Protokoll der Loge vom 14. August 1783 (Ms. im Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien, Vertrauliche Akten, Kart. 89, fol. 37).

und Stumpfheit des Sinnes, wäre gewis ein weit grösseres Übel als die immerwährende Ebbe und Fluth des Wohls und Wehs auf diese Erde.“ Hier wird nicht sosehr das Leiden verherrlicht, sondern vielmehr die fortwährende Abwechslung von Leid und Freude, welche uns erinnert, die schönen Momente wirklich zu genießen. Der Vortrag beschließt mit der Ermahnung, mit den guten und schönen Dingen des Lebens nicht überschwenglich zu verfahren, denn „Übermaß gebiert Rausch und Übersättigung.“ Die Freimaurer sollen, so Reinhold, wenig genießen, damit sie viel genießen und zwar Hand in Hand mit ihren Brüdern.

Reinholds erste Rede ist somit ein Plädoyer für ein maßvolles Leben, denn ein Leben in Übermaß macht süchtig, weshalb man für alle schönen und genußvollen Gaben dieses Lebens abstumpft und unempfänglich wird. Außerdem sollen die Freuden dieser Welt nicht solitär genossen werden, sondern in brüderlicher Gemeinsamkeit. Unterschwellig ist sein Plädoyer aber sicherlich auch gegen jede Form der Enthaltbarkeit gerichtet, die die menschlichen Leidenschaften bloß knechtet, etwa wie es der Mönchsgeist Reinhold zufolge tut.<sup>9</sup> Es geht ihm also darum, mit der genußvollen Seite, die das Leben ja eben auch hat, einen möglichen und dem Leben selbst angemessenen Umgang zu finden ohne dabei einer bloßen Schwelgerei zu verfallen.

### **18.3 Die Rede: „Der Wehrt einer Gesellschaft hängt von der Beschaffenheit ihrer Glieder ab“**

Die zweite hier präsentierte Rede Reinholds ist am 5. September 1783 von Reinhold selbst in der Loge „Zur wahren Eintracht“ vorgetragen. Viel ausdrücklicher als die vorherige ist diese Rede durch illuminatisches Gedankengut geprägt, was darauf hindeutet, daß Reinhold zu diesem Zeitpunkt auch schon dem Illuminatenbund angehört.

Der Illuminatenbund ist 1776 durch den Ingolstädter Universitätsprofessor und ehemaligen Jesuiten Adam Weishaupt nach dem Muster des Jesuitenordens gegründet. Seine Mitglieder rekrutiert der Orden besonders unter Freimaurern. Reinhold ist mit vielen Illuminaten in der Wiener Loge „Zur wahren Eintracht“ befreundet, wie etwa mit Aloys Blumauer oder Ignaz von Born, Lokalpräfekt des Wiener Illuminatenbundes und seit 1782 Meister in jener Loge.<sup>10</sup> Im Gegensatz zur Freimaurerei ist der Illuminatenbund ein Geheimbund mit einer prononciert aufklärerischen Ausrichtung, mit dem – freilich geheimen – Zweck, die sozialen und letztlich auch politischen Verhältnisse der bestehenden Gesellschaft umzuordnen. Bei dieser Umordnung geht es letztendlich nicht nur um die Abschaffung von Religion, sondern auch um die der Fürsten und Monarchen zugunsten einer kosmopolitischen Staatseinrichtung, die

---

<sup>9</sup>In seiner am 18. Juni 1784 in der Loge vorgetragenen Rede „Mönchthum und Freymaurerey“, wird der Mönchsgeist erstmals an den Pranger gestellt ([Reinhold] 1784b, 167–188).

<sup>10</sup>Für eine Übersicht der Illuminaten in der Loge „Zur wahren Eintracht“ vgl. *Korrespondenz I* [1773–1788], 75–76, Anm. 13.



von Männern getragen werden soll, die sich durch moralische Bildung ausgezeichnet haben (lies: Illuminaten). Freilich waren diese Zwecke lediglich innerhalb der höchsten Ränge des streng, aber auch äußerst repressiv organisierten Bundes bekannt (diese Repressivität ist durchaus mit den späteren Stasi-Methoden zu vergleichen, was dem Bund einen weniger schönen Anstrich gibt, vgl. Agethen 1987). Ob Reinhold über diese letzten Zwecke des Illuminatenbundes informiert war, darf man bezweifeln. Jedenfalls hat er sich nach der 1787 von der bayrischen Regierung veranlaßten Veröffentlichung einiger brisanter illuminatischer Dokumente<sup>11</sup> – der Bund wurde Anfang 1785 in Bayern wegen staatsfeindlicher Tendenzen aufgehoben – von den bayrischen Illuminaten distanziert.<sup>12</sup> Über Weishaupt, den Gründer des Bundes, schreibt er anlässlich der bayrischen Publikationen, er habe „seine *moralische Existenz* auf immer verwirkt“ (*Korrespondenz I* [1773–1788], 259).

Der illuminatische Einfluß in der vorliegenden Rede zeigt sich an dem Motiv der Geheimhaltung und der damit zusammenhängenden elitären Bestimmung des Maurers, wie an der internen Rangordnung der Gesellschaft nach Gütegraden. Damit scheint Reinhold auf Ideen in Weishaupts Schrift „Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes“ zu rekurrieren (nachgedruckt in van Dülmen 1975, 166–194; für eine genauere Analyse dieses Textes vgl. Agethen 1987, 106–111), in der dieser den Illuminatismus als die eigentlich *echte* Maurerei präsentiert, versetzt mit Motiven zur Erlösung der Menschheit (vgl. van Dülmen 1975, 617, 170).

Doch kommen wir auf den Text zu sprechen. Auch diese Rede ist veranlaßt durch den Beitritt eines neuen Mitglieds zur Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“.<sup>13</sup> Diesen Anlaß nimmt Reinhold, um das Verhältnis zwischen individuellem Mitglied und Bruderbund zu thematisieren. Auffallend ist allerdings, daß er diesen Bruderbund sehr viel weniger nachdrücklich als in der vorherigen Rede als einen Bund von Freimaurern bezeichnet. Das legt die Vermutung nahe, daß es sich hierbei um eine Rede für ein neues Mitglied der Loge als auch des Illuminatenbundes handelt.

Reinhold beginnt seine Darlegung damit, wie die katholischen Ordensgemeinschaften mit irreführenden Erklärungen, wie über die „Heiligkeit des Klosterlebens“, junge Leute in die Klöster locken. Allerdings: „Nicht so der Orden, in welchen Sie [...] soeben eingetreten sind!“ Diese ziemlich offensive Verurteilung der Anwerbungspraktiken des mönchischen Ordenswesens hängt vermutlich auch mit seinem

<sup>11</sup> Anonymous 1787a. Seine Distanzierung wurde definitiv nach Erscheinen des 2. Bandes Anonymous 1787b.

<sup>12</sup> Vgl. dazu insbesondere Reinholds Brief vom 20. August 1787 an Gerhard Anton von Halem (*Korrespondenz I* [1773–1788], 247–53), wo er schreibt: „Kurz: die Illumination in Bayern war, wie mirs immer deutlicher wird von *Irrwischen* auf *Simpfen* betrieben“ (251). Allerdings muß auch gesagt werden, daß Reinhold den illuminatischen Grundideen auch weiterhin positiv gegenübersteht, „denn aufgegeben werden kann weder der Zweck noch die wesentlichsten Mittel desselben nie von Männern werden, die das *Eine was dem Menschen noth* ist, mehr als vom blossen Hören sagen kennen“ (252). Vgl. auch Reinholds Brief vom 1. März 1788 an von Halem (340–44).

<sup>13</sup> Um welche Person es sich dabei handelt, haben wir nicht ermittelt.

Bedürfnis zusammen, als Barnabit den eigenen Beitritt zur Loge zu legitimieren.<sup>14</sup> Jedenfalls wird das Verhältnis von Mönchtum und Maurerei – mit scharfer Spitze gegen das Mönchtum – in einer späteren, im *Journal für Freymaurer* unter dem Titel „Mönchthum und Maurerey“ (Reinhold 1784b) veröffentlichten Rede ebenfalls thematisiert; auch in Weimar und Jena wird ihn dieses Thema noch beschäftigen. Wegen dieser persönlichen Note wird man davon ausgehen dürfen, daß sich in der Rede Argumente antreffen lassen, die auf ein persönliches Interesse Reinholds zurückzuführen sind und somit nicht nur einem allgemeinen freimaurerischen Fundus zuzuschreiben sind.

Nun ist, wie gesagt, im Gegensatz zu den mönchischen Orden die Arbeit im Bruderbund „[d]urch die Hülle des strengsten Geheimnisses“ geschützt. Die „Vortrefflichkeit“ des dem Bruderbund zugrundeliegenden „Zweckes“ läßt sich nicht öffentlich propagieren, sondern kann und soll aus dem allgemeinen Betragen seiner Brüder erschlossen werden. Deshalb muß der Bruder auch durch den „Adel und die Güte seines Geistes und Herzens“ ausgezeichnet sein, wodurch die Frage, was einen guten Geist und ein gutes Herz ausmacht, zum zentralen Inhalt der Rede wird.

Sofern es hier um das Verhältnis der Glieder zur Gesellschaft geht, thematisiert Reinhold zunächst den Wert der Gesellschaft. Dieser Wert muß nach der Summe „des Guten“, welche die Gesellschaft „in ihrem Schosse hervorbringt“, beurteilt werden. Das Gute, das die einzelnen Glieder hervorzubringen vermögen, hängt aber nicht nur von dem guten und auch allgemeinmenschlichen Willen ab, sondern vornehmlich von ihren jeweiligen Geisteskräften. Reinhold präsentiert aufgrund dieser Einsicht eine Stufenordnung, in der sich die geistigen Vermögen proportional zur Breite des Wirkungskreises verhalten, d.h. größere Geisteskräfte haben einen breiteren Wirkungskreis zur Folge als geringere. Reinhold unterscheidet (1) Menschen mit bloß tierischen Bedürfnissen, die nur auf ihr eigenes Gut achten, (2) Menschen, die zum Wohle ihrer Familie, (3) solche, die zum Wohle vieler Familien, d.h. zum Wohle des Vaterlandes, und schließlich (4) solche, die zum Wohle der Menschheit überhaupt ihren höheren Zweck haben. Diese letzten Zwecke werden mit denen des Bruderbundes verbunden: „Lassen wir nun mehrere solcher Männer in einen Bruderbund zusammen treten. Unter ihnen kann um den Zweck ihrer Vereinigung keine Frage seyn.“ Das heißt, nur jene Gesellschaft, auf die es die Rede abgesehen hat und der der adressierte Bruder angehören wird und Reinhold schon angehört, vermag die besten Geisteskräfte zum Wohle der gesamten Menschheit zu mobilisieren. Verschwiegen wird freilich, daß den Illuminaten zufolge innerhalb der höchsten Stufe eine weitere Stufenordnung besteht und daß nur die Mitglieder auf der allerhöchsten Stufe die Zwecke der Menschheit entwickeln und festsetzen. In den niederen Stufen sind diese Zwecke durch das Geheimnis verhüllt, welches der kräftige Geist vermag zu entschlüsseln, um so zu den höheren Stufen aufzusteigen.

---

<sup>14</sup> Übrigens war Reinholds Zugehörigkeit zur Loge nur unter Geheimhaltung möglich, denn es war nach dem offiziellen Standpunkt der katholischen Kirche ihren Angehörigen unter Androhung der Exkommunikation untersagt, der Freimaurerei beizutreten.

Nicht ganz unbedenklich ist ferner Reinholds elitäres Plädoyer, daß dem Pöbel sowie den unteren Gesellschaftsstufen der Endzweck der Gesellschaft geheimgehalten werden muß, sofern diese (noch) nicht über die geistigen Vermögen verfügen, ihre Vorstellung des Guten auf die gesamte Menschheit auszudehnen; denn, so Reinhold, die höchste Wahrheit liegt „ausser dem Gesichtskreis der blödsichtigen“. Ob es sich hier um meritokratische oder – vielleicht bedenklicher – aristokratische Überlegungen handelt, Tatsache ist auch, daß es zu Reinholds Zeit und den damaligen politischen Umständen keineswegs abweichend war zu meinen, daß der Pöbel, oder Menschen mit geringeren geistlichen Vermögen, außerstande sei – und auch sein solle –, die politische Agenda zu bestimmen. Jedenfalls können geistig weniger Vermögende, nähmen sie in den höheren Stufen Platz, dem Ganzen mehr oder weniger ungewollt erheblichen Schaden zufügen, weil ihre Vermögen nicht dem Zweck angemessen sind.

Wie aber lassen sich Menschen mit geringeren, d.h. der Bruderschaft inadäquaten Geisteskräfte, von Menschen mit höheren, d.h. der Bruderschaft adäquaten Geisteskräften unterscheiden? Als Kriterium führt Reinhold die Geheimnisse an. Nur wer sie versteht, d.h. in ihr Wesen verständig einzudringen vermag und damit ihre äußerliche Hülle hinter sich läßt, kann von der höheren geistigen Stufe anerkannt werden und ihr beitreten. Damit ist sicherlich auch eine kritische Spitze gegen die Freimaurerei impliziert, der Reinhold später immer wieder kritisch nachsagt, sich bloß nur noch zu ergötzen an den geheimnisvollen und teilweise mysteriösen Logenriten, statt sich um deren tiefere Wahrheit zu bemühen.

Mindestens genauso wichtig wie die geistigen Vermögen ist die Beschaffenheit der Herzen der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft. Nach Reinhold ist es nämlich so, daß auch die „herrlichsten Gedanken“ nur durch die „Empfindung“ in Taten umzusetzen sind. Denn ein durch das „Licht der Aufklärung“ erhellter Mensch, dessen Herz kalt bleibt, schreitet nicht fort zu denjenigen großen Taten, die sich der aufgeklärte Geist vernünftigerweise abfordern muß. Hier ist die erste Stelle, wo Reinhold die für seine spätere Philosophie so wichtige Herzensmetaphorik klar herausarbeitet (stark gewirkt hat sie z. B. auf den jungen Hegel, im Ansatz herausgearbeitet ist dies von Onnasch 2007). Ohne jeden Zweifel ist diese Metaphorik auch stark von freimaurerischen Ideen beeinflusst, doch kommt ihr bei Reinhold ein systematisch eigener Stellenwert zu.

Überzeugt von dem Zusammenhang zwischen Herz und Geist öffnet Reinhold in seiner Rede den Angriff auf die unter Sittenlehrern weitverbreitete Meinung, daß es einen Widerspruch zwischen Verstandeseinsichten und Herzenswünschen gäbe. Nach Reinhold müssen beide nämlich Hand in Hand gehen, weil das geistige Vermögen für gutes Handeln allein nicht hinreichend ist. Denn für das sittlich gute Handeln ist auch eine motivierende Instanz notwendig, die Reinhold als das Herz bezeichnet. Daher muß das Herz desjenigen, der seine guten und richtigen Gedanken in die Tat beansprucht umzusetzen, mit einer gewissen Wehr ausgestattet sein, den dauernden sinnlichen Einflüssen, die im Leben nun einmal auch eine wichtige Rolle spielen, nicht zu erliegen; es ist mit anderen Worten ein *tugendsames* Herz notwendig. Diese „besondere Lebhaftigkeit“ des Herzens zur Ausführung eines guten und richtigen Gedankens ist, so Reinhold, keine angeborene Fertigkeit, sondern muß

durch „anhaltende Übung“ erworben werden. „Diese Fertigkeit ist Tugend, Güte des Herzens, Adel der Seele.“ Kurz, auch die hervorragendsten Geistesvermögen vermögen nichts Großes oder Gutes zu erreichen, wenn nicht auch das Herz von der Sklaverei des zufälligen Eindruckes befreit ist. Das Beste bleibt bloß „abstrakter Begriff“, wenn es lediglich der eigenen „Eitelkeit“ dient. Nur der Tugendhafte, d.h. der, der sein Herz selbst in der Hand hat, „vermag es[,] sich in jedem Falle gleich zu bleiben“, denn „er heftet seinen geübten Blick unverwandt aufs Beste des Ganzen von dem er ein Theil ist, und opfert alle niedrigen Absichten dem grossen gemeinschaftlichen Endzwecke auf“. Es ist hierdurch, daß „sein Herz mit dem Verstande einerley Richtung bekommt“ und er so unaufhörlich arbeitet „am Besten des Ganzen!“

Zusammenfassend sind somit drei Dinge für den Bruder notwendig. Erstens benötigt er, wie alle Menschen, eine Vorstellung des Guten und ein Strebevermögen, diese Vorstellung im Leben zu realisieren. Zweitens muß er über ausreichend große Geistesvermögen verfügen, das nachgestrebte Gut letztendlich als ein Gut der ganzen Menschheit auszuweisen; andernfalls würde er nämlich den Zweck der ganzen Organisation aus dem Auge verlieren. Drittens schließlich ist es notwendig, sich in der Tugend zu üben, auf daß die guten und richtigen Gedanken nicht versanden unter der Gewalt der mannigfaltigen sinnlichen Eindrücke, sondern tatsächlich ins Leben selbst eingehen.

Entscheidend für Reinholds spätere philosophische Entwicklung wird nun die in der Rede teilweise noch in nuce formulierte Idee werden, daß einerseits Rationalität für unsere Vervollkommnung unentbehrlich ist, daß aber diese Rationalität andererseits keine nur spekulativ wissenschaftliche Rationalität ist, sondern von vornherein unlöslich mit der Verwirklichung des Guten im Leben verknüpft und mithin *praktisch* konnotiert ist. Denn der Erfolg unserer Pläne hängt nicht nur von unseren theoretischen Vermögen ab, sondern auch von der Güte unseres Herzens oder der Tugend. Es ist somit das Herz, in dem die beständige Motivation oder Triebfeder liegt, das rational erfaßte Gut im Leben zustande zu bringen. Dieses spezifische Verhältnis zwischen rationaler Morallehre (Verstand oder Vernunft) einerseits und unseren Motivationen oder Triebfedern (Herz) andererseits ist auch für den späteren kantianisierenden Reinhold von entscheidener systematischer Bedeutung. So erörtert er im dritten Brief der *Briefe über die Kantische Philosophie* die Einseitigkeit einer philosophischen Position, die eine Moral entwickelt, aber nicht die Triebfedern erörtert, diese zu realisieren, oder die Einseitigkeit der vorchristlichen Religion, die zwar Handlungsmotive formuliert, aber ohne dafür einen moralischen Grund anzugeben (vgl. *Briefe* 3, 12). Das Morceau, das Reinhold 1785 in der oben erwähnten Rezension Schützens angegriffen hat, ist offensichtlich aufs engste mit dem Thema von moralischer Motivation und rationellem Moralgrund verbunden. Das seit den *Briefen* thematische Verhältnis von philosophischer Spekulation und praktischem Handeln ist schon in Reinholds vorkantischen Darlegungen präsent, und wird deshalb auch vor diesem Hintergrund verstanden werden müssen. Mit der Philosophie Kants hat der Ursprung dieser Thematik nichts zu tun.

## 18.4 Die Transkriptionen der beiden Reden Reinholds

Es läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob die beiden im folgenden vorgelegten Reden Reinholds auch von ihm selbst geschrieben sind. Denn sie sind einerseits in schöner Reinschrift geschrieben, was eine Beurteilung der handschriftlichen Eigenheiten erschwert, andererseits fehlt handschriftliches Referenzmaterial aus dieser Zeit. Allerdings behaupten die Herausgeberanmerkungen der *Korrespondenzausgabe* wenigstens für die erste Rede „Über die Kunst des Lebens zu genießen“, daß sie von Reinholds Hand ist (*Korrespondenz* I [1773–1788], 13 Anm. 2).

Die beiden Manuskripte sind kritisch ediert und zeilenidentisch mit dem Original abgedruckt. Was den Apparat der vorliegenden Transkription betrifft, haben wir uns mehr oder weniger an die von der *Korrespondenzausgabe* hantierten Konvention gehalten. Eingriffe in den Text erscheinen in serifenloser Schrifttype und werden immer in den Anmerkungen gekennzeichnet. Unterstreichungen im Manuskript sind *kursiv* wiedergegeben. Zuweilen wird die Verdopplung der Konsonanten m und n in der Handschrift durch einen Überstrich angegeben, die Transkription weist das nicht besonders aus und schreibt in solchen Fällen immer doppel-m bzw. doppel-n. Für die verwendeten Abkürzungen vgl. die *Korrespondenzausgabe*. Abkürzungen im Text werden nur einmal in den Anmerkungen entschlüsselt. Die Zählung der Blätter folgt den mit Bleistift eingefügten Blattnummern des Manuskripts. Der beschriebene Satzspiegel der Blätter ist etwa 23,5 cm hoch und 19 cm breit.

Wir danken das Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv des Österreichischen Staatsarchivs für die Erlaubnis, die beiden Manuskripte hier in Transkription vorlegen zu dürfen.



[Seite 74r]

1

## Rede

Über die Kunst des Lebens zu genießen.

Vorgelesen in einer Gesellen □<sup>15</sup> den 18 des 7 M.<sup>16</sup> zur W. E.<sup>17</sup>Von Br.<sup>18</sup> Blumauer.<sup>19</sup>

5 Der Maurer reist. Das heißt: der Maurer lernt leben. Sie machten, m. B.<sup>20</sup> eine zweyfache Reise: eine Lehrlingsreise auf einem unebenen, dornichten Pfade, und eine Gesellenreise auf einem ebenen, und blumichten. So, m. B. reist der Mensch durchs Leben. Er durchwandelt erst<sup>21</sup> als Lehrling die steilen Wege des Unglücks, und betritt dann als ein Weiser die Rosenpfade des Glückes. A-  
10 ber er wird die Gesellenreise des Glückes nie mit Vortheil machen, wenn er nicht vorher die Lehrlingsreise durch Widerwärtigkeiten gemacht hat; und er wird die mühsame Lehrlingsreise wieder von vorne anfangen müssen, wenn er nicht den Pfad der Freude als ein Weiser zu  
15 durchwandeln weiß; das heißt, er wird nie lustwandeln, ohne je geklettert zu seyn, und er wird sein lebelang klettern müssen, wenn er nicht mit Weisheit lustwandelt. Nimmer wird der geniessen, der nie gelitten hat, und immer wird der leiden der nicht zu geniessen versteht. Diese doppelte in der Natur des Menschen liegende Wahrheit, m. B. ist es, auf  
20 welche sie die Maurerey durch ihre zweyfache Reise aufmerksam machen wollte.

Es giebt kein Feuer ohne Rauch, kein Licht ohne Schatten, keine Tugend, ohne – zum mindesten – möglichen Laster, und kein Freude ohne Leid. Dieses durch die physische und moralische Welt gleichlaufende Natur-  
25 gesetz ist es, was die Kunst zu leben so schwer, aber<sup>22</sup> dennoch für den Weisen so unentbehrlich macht. Freude und Leid theilen sich in unser Leben, wie Tag und Nacht, und Lust und Schmerz wechseln in unserer Seele nicht selten so geschwind miteinander, daß oft die Thräne des

[Seite 74v]

1 Leidens<sup>23</sup> im Auge noch nicht versiegt ist, wenn schon ein Freudelächeln auf der Lippe schwebt. Aber, wohl dem m. B. der gelitten hat; denn er weiß, warum er sich freut! Man sagt etwas sehr unbestimmtes und schiefes wenn man sagt: Leiden sey die Würze der Freude. Das Leiden würzt die

---

<sup>15</sup> Zeichen für Loge<sup>16</sup> Abk. für Monats<sup>17</sup> Abk. für Wahren Eintracht<sup>18</sup> Abk. für Bruder<sup>19</sup> Zeile von fremder Hand eingefügt<sup>20</sup> Abk. für mein Bruder<sup>21</sup> erst mit Zeichen vom rechtem Seitenrand eingefügt<sup>22</sup> folgt durchgestrichen «auch»<sup>23</sup> davor des

- 5 Freude nicht; es erzeugt Freude; es ist das vorausgesetzte Bedingniß<sup>24</sup> ihres Daseyns. Und kan die Würze das? – freut sich der liebende Sohn wohl seines Vater, wenn er ihn jahrweise ohne irgend eine Veränderung um sich hat? Wird wohl ohne Anlaß ein Ausdruck der Freude an ihm sichtbar? und muß man ihn, wenn man seinen Seelenzustand kennen will
- 10 nicht fragen: ob er sich freue? Aber er weine nur einen Tag an dem Bette seines zwischen Leben und Tod schwankenden Vaters, und er wird aufjubeln wenn er sich ihn wiedergegeben sieht, und jeder Gedanke, jeder Rückblick auf die Sinne seiner Leiden giebt seiner Seele einen neuen Genuß von unaussprechlicher Freude. So, m. B. gattet sich Wonne
- 15 mit Schmerz; die wohlthätige Hand der Natur verband beyde, und wer das Leiden von uns nähme, der würde uns sicher auch die Freude rauben. Man muß sein Leben rinnen sehen, wenn man es genießen will. Ein Leben ohne Leiden wäre ein unbeweglicher stillstehender Sumpf, der keine Spur seines Daseyns von sich giebt, als den Gestank womit er sich am Ende selbst vergiftet. Und dieser Zustand der Gleichgiltigkeit, Unempfindlichkeit und
- 20 Stumpfheit des Sinnes, wäre gewis ein weit grösseres Übel als die immerwährende Ebbe und Fluth des Wohls und Wehs auf diese Erde. Und was gewinnt der ununterbrochen Glückliche, der immer nach dem Ringe der Freude läuft<sup>25</sup>, und nie ihn hascht? Reitzt ihn ein Gut mehr, an das er gewöhnt ist, und läßt nicht der immergleiche Genuß der Freude eine Leere in seinem
- 25 Herzen zurücke, die kein Gut der Welt auszufüllen vermag? nagt nicht der in stetter Ruhe brach liegende Geist am Ende an sich selbst? und sind nicht gerade die in unsren Augen glücklichsten Menschen die größten Selbstpeiniger?<sup>26</sup> Giebt es nicht Leute, die vor lauter Glück unglücklich sind? Und warum quälen diese Leute, die von aussen nichts quält, sich selbst? Scheint es nicht, daß ein
- 30 geheimer Instinkt sie antreibe<sup>27</sup>, sich durch Leiden für die Freude empfänglicher zu machen, und scheinen sie<sup>28</sup> nicht ohne sichs bewußt zu seyn zu fühlen, daß man ohne Leiden sich nicht freuen könne.

[Seite 75r]

- 1 Also, m. B. lassen Sie<sup>29</sup> uns immer damit zufrieden seyn daß die Rosen auf Dornen wachsen, aber lassen Sie<sup>30</sup> uns auch die Rosen dieses Lebens so brechen, daß sie uns nicht unter den Händen verwelken. Die Kunst des Lebens zu geniessen ist vielleicht schwerer, als die Kunst unter der Last
- 5 der Leiden nicht zu erliegen. Der natürliche Gegendruck mit welchem die Seele jeder drückenden Last des Übels entgegen arbeitet, scheint ihr

<sup>24</sup>Hs. Bedigniße

<sup>25</sup>Hs. läuft

<sup>26</sup>Fragezeichen über Selbstpeiniger

<sup>27</sup>Hs. korrigiert aus antreibt

<sup>28</sup>folgt durchgestrichenes Schluß-s nach Spatium

<sup>29</sup>Hs. sie

<sup>30</sup>Hs. sie



bey dem Übermasse der Freude versagt zu seyn, und es gehört mühsam  
 erworbene Weisheit dazu, um sich nicht jeder – zumal sinnlichen Lust – trun-  
 ken in die Arme zu werfen, und sich nicht der zerstörenden Wuth ihres  
 10 unbändigen Muthwillens preis zu geben. Die Freude ist ein Weib: sie herrscht,  
 wenn sie nicht gehorchet. Weh dem, der sich ihr blindlings überläßt! Sie  
 scheert den Simson der in ihrem Schooße *schläft* zum Weichlinge, und  
 zwingt ihn die Hefen zu trinken, die der Weise in ihrem Becher zu-  
 rückläßt. Übermaaß gebiert Rausch und Übersättigung. Der Zecher  
 15 trinkt nur einmal in seinem Leben; immer berauscht, weiß er nicht, daß  
 er trinkt, und so hat er in dem ersten Rausche auf Lebelang die Lust  
 des Trinkens vertrunken. Nicht so der Weise, m. B. er stürzt den Becher  
 der Freude nie auf einen Zug aus; er spart heute<sup>31</sup>, damit er morgen  
 nicht darbe, und weiß, daß man dürsten müsse, um immer mit Lust zu  
 20 trinken. Also lassen Sie<sup>32</sup> uns, m. B. mit dem Vergnügen haus halten,  
 lassen Sie<sup>33</sup> uns aus der Quelle der Freude so schöpfen, daß sie nicht ehe als  
 mit unsrem Leben versiegt: lassen Sie<sup>34</sup> uns zu weilen uns etwas versagen,  
 um uns öfter noch mehr zu erlauben; mit einem Worte: lassen Sie<sup>35</sup>  
 uns *Wenig* geniessen, damit wir *Viel* geniessen mögen.  
 25 Da sie aber heut ihre angenehme Gesellenreise Hand in Hand ge-  
 schlungen machten, so erinnern Sie<sup>36</sup> sich, daß man die Freuden dieser Welt  
 nie in einem höheren Grade empfindet, als wenn man sie Hand in Hand  
 mit seinen Brüdern genießt.

---

<sup>31</sup> über der Zeile mit anderer Feder, statt durchstrichen F<reude>

<sup>32</sup> Hs. sie

<sup>33</sup> Hs. sie

<sup>34</sup> Hs. sie

<sup>35</sup> Hs. sie

<sup>36</sup> Hs. sie

Eine Wehr einer Gesellschaft hängt von der  
 Beschaffenheit ihrer Glieder ab.

Lauterbarkeiten können, und blanchete Luftschiffen können kon-  
 juren die reichsten Mittel, können sich Markt, Jungens, und  
 Leistungen zu bestimmen wissen, die Arbeit von Arbeitern auf-  
 gehängen. Etwa man gegenwärtig die Mensch feldern  
 immer alle Hände voll damit zu thun, so für die Arbeit  
 die ein wenig nach dem Tausende ist und Arbeit bezeugt  
 tief macht. Eine Zeit muß die für gewisse Menschen  
 zum bis auf die allseitigsten Leistungen gedient, gemacht,  
 und in Reihen gesammelt zusammen; und hat für die Arbeit  
 immer wenig von dem Tausende herausgehört im Licht,  
 gleichigen Leistungen von der Heiligkeit der Arbeit  
 ein Licht bezeugen, das gemacht die Gegenstände von  
 heiligen von, welche für ein unbekanntes Verarbeiten  
 sind den Leistungen der Mensch abgeben muß.

Nicht so die Arbeit, in welchen die, man kann  
 ungenügenden Leistungen, so aber ungenügend sind! Und  
 die Fülle der menschlichen Leistungen muß nicht nur die ungenügenden Augen  
 immer den Leistungen muß nicht nur die ungenügenden Augen  
 der Arbeit, sondern auch die Arbeit bezeugen.

h. 2



Fig. 18.2 Abbildung von Seite 65r: "Der Wehr einer Gesellschaft hängt von der Beschaffenheit ihrer Glieder ab" (reproduziert mit freundlicher Genehmigung der Direktion des Haus-, Hof und Staatsarchivs Wien), Vertrauliche Akten, Kart. 73, fol. 64–68

[Seite 64r]

Der Wehrt einer Gesellschaft hängt von der Beschaffenheit  
ihrer Glieder ab

Rede

gelesen in der □<sup>37</sup> zur W. E.<sup>38</sup> im O. v. W.<sup>39</sup>

5

5

5783

9.<sup>40</sup>

von Br.<sup>41</sup> Reinhold<sup>42</sup>

[Seite 65r]

1

Der Wehrt einer Gesellschaft hängt von der  
Beschaffenheit ihrer Glieder<sup>43</sup> ab.

Betaubender Lärm, und blendendes Aufsehen waren von  
jeher die wirksamsten Mittel, derer sich Marktschreyer, und

<sup>5</sup> Betrüger zu bedienen wusten, der Welt ihre Waaren auf-  
zudringen. Unsere Gegenfüßler die Mönche hatten

immer alle Hände voll damit zu thun, daß sie der Welt  
die nie genug erkannten Vorzüge ihres Ordens begreif-

<sup>10</sup> lich machten. Der Pöbel mußte ihre geheimsten Observan-  
zen bis auf die ekelhaftesten Bußwerke gedruckt, gemalt,

und in Kupfer gestochen anstaunen; und bey ihren Werb-  
ungen wurde kein Kunstgrif vernachlässiget, um leicht-

gläubigen Jünglingen von der Heiligkeit des Klosterlebens  
ein Bild vorzuzeichnen, das gerade das Gegentheil von

<sup>15</sup> demjenigen war, welches sich ein unbefangener Beobachter  
aus dem Betragen der Mönche abziehen mußte.

Nicht so der Orden, in welchen Sie, mein verehr-  
ungswürdiger Bruder, so eben eingetreten sind! Durch

die Hülle des strengsten Geheimnisses entzieht er seine

<sup>20</sup> inneren Beschäftigungen nicht nur dem neugierigen Auge  
des Pöbels, sondern auch dem Beyfall versprechenden Blicke<sup>44</sup>

---

<sup>37</sup> Zeichen für Loge

<sup>38</sup> Abk. für Wahren Eintracht

<sup>39</sup> Abk. für Orient von Wien

<sup>40</sup> diese Zeile und die beiden Zeilen darüber bezeichnen das Datum 5. September 1783

<sup>41</sup> Abk. für Bruder

<sup>42</sup> Zeile von anderer Hand nachgetragen; Tinte stark vergilbt

<sup>43</sup> Hs. Gieder

<sup>44</sup> darunter die Kustode des

[Seite 65v]

<sup>1</sup> des<sup>45</sup> Weisen, und läßt die profane Welt auf die Vortreflichkeit seines Zweckes nur aus dem Beträngen seiner Glieder schliessen. Seinem grossen Muster dem höchsten<sup>46</sup> Baumeister der Welt getreu, arbeitet er der übrigen Welt

<sup>5</sup> unsichtbar, und läßt ihr sein Daseyn nur durch seine Wohlthaten empfinden. Die einzigen Merkmale, durch die der Freymäurer den Charakter seines Ordens ankündigen darf und muß, sind der Adel und die Güte seines Geistes und Herzens, Merkmale die eben darum den Thoren, und

<sup>10</sup> den Bösewicht aus unsrem Kreise ausschliessen, weil sie ihnen Geheimnisse bleiben, den würdigen Mann aber desto gewisser zu uns einladen, weil sie ihm so ganz verständlich sind. Jede andere Empfehlung würde der Freymäurey eben so unwürdig seyn, als sie dieselbe dem Misbrauche

<sup>15</sup> des Eigennutzes, der Neugierde, und der Eitelkeit aussetzen müßte. Das Zeugniß das unser Orden von dem Geiste, und dem Herzen der Seinigen erhält ist der sicherste, und glänzendeste Beweis seiner inneren Vortreflichkeit<sup>47</sup>; denn der Wehr

*einer jeden Gesellschaft hängt immer von der Beschaffenheit ihrer*

<sup>20</sup> *Glieder ab.* Lassen Sie uns m. h. u. v. B.<sup>48</sup> diese Wahrheit näher betrachten. Wir haben ihr den würdigen Mann zu danken, den wir von heut an Bruder nennen, und sie würde die Rechtfertigung seiner Wahl enthalten, wenn eine Wahl Rechtfertigung bedürfte, die Ihm und uns so rühmlich ist.

[Seite 66r]

<sup>1</sup> Der Maßstab des Wehrtes einer besondern Gesellschaft ist die Summe des Guten, das sie in ihrem Schosse hervorbringt, und zum allgemeinen Besten der Menschheit zinsset. Diese Summe enthält<sup>49</sup> die Beyträge<sup>50</sup> der einzelnen Glieder, und diese Beyträge

<sup>5</sup> hängen nicht so viel von dem guten Willen, als von dem wirklichen Vermögen, und den Kräften eines jeden einzelnen Gliedes ab. Freylich haben alle Menschen einerley Triebfeder ihrer Thätigkeit, nämlich Vorstellung des Guten. Aber die Beschaffenheit und der Umfang dieses Guten wird nur durch das

<sup>10</sup> Maß der Geisteskraft eines jeden bestimmt. In eben dem Grade als ein Geist über den andern erhaben ist veredelt sich seine Beschäftigung und erweitert sich sein Wirkungskreis.

---

<sup>45</sup> davor Blicke wiederholt

<sup>46</sup> Hs. höchste

<sup>47</sup> Hs. Vortreflichkeit

<sup>48</sup> wahrscheinlich Abk. für mein hochwürdiger und vortrefflicher Bruder

<sup>49</sup> Hs. enthalt

<sup>50</sup> Hs. Beytrage

Die niedrigste Menschenseele ist immer diejenige, welche nicht über die Spanne hinaussieht, die ihr Körper auf dem Erdboden  
 15 einnimmt, und ihre eingeschränkte Kraft geht ganz für thieri-  
 sche<sup>51</sup> Bedürfnisse darauf. Über sie raget die Geisteskraft hinaus  
 die wenigstens nahe umherstehende Gegenstände erreicht, und  
 dem gewöhnlichen Menschen das Wohl seiner Familie wichtig genug  
 20 finden läßt. Von einer viel grösseren Höhe wirket der nützliche  
 Bürger aufs Wohl vieler tausend Familien herab, und ist Wohl-  
 thäter seines Vaterlandes. Gebet seinem Geiste noch stärkere Flü-  
 gel, und er wird sich zu einer Höhe emporschwingen, von welcher  
 er den Erdenkreis umfasst. Nichts geringeres als das Wohl der

[Seite 66v]

<sup>1</sup> der Menschheit wird nun die Beschäftigung seyn die seiner That-  
 kraft angemessen ist. Lassen wir nun mehrere solcher  
 Männer in einen Bruderbund zusammentreten. Unter  
 ihnen kan um den Zweck ihrer Vereinigung keine Frage  
 5 seyn; so wenig als um die Mittel dazu, die jeder in sich selbst  
 antrifft.

Aber eben darum weil der erhabene Endzweck solcher Män-  
 ner ungewöhnliche Stärke des Geistes voraussetzet, muß dieser End-  
 zweck allen denjenigen ein *Geheimniß* bleiben die nicht ihre Gei-  
 10 stesverwandten sind. Daher die Streitigkeiten über den Endzweck,  
 die gemeinlich unter jenen Gliedern entstehen, die sich unberuffen  
 in eine Gesellschaft eingedrungen haben, welche die Natur nur für  
 wenige ihrer Lieblinge bestimmte. Nie werden dergleichen Streitig-  
 keiten beygelegt werden. Die Wahrheit der einzig mögliche Ver-  
 15 einigungspunkt derselben liegt ausser dem Gesichtskreise der blöd-  
 sichtigen; und hat zum Unglücke nur eine einzige bestimmte Gestalt,  
 indessen der Irrthum so viele hat als Köpfe sind die ihn ausbrüten.  
 Je erhabener also und edler der Endzweck einer Gesellschaft ist,  
 um so viel gewisser muß er unter den Händen kleiner Geister  
 verlohren gehen.

20 Dafür aber werden andere Zwecke untergeschoben, die,  
 wenn sie durch alte Überlieferungen eine Art von Ansehen gewon-  
 nen haben auch so gar besseren Köpfen gefährlich werden können.  
 Geschichte und tägliche Erfahrung liefern uns hievon Beyspiele

[Seite 67r]

<sup>1</sup> genug. Zu blöde als daß man es der Mühe wehrt finden konnte  
 seinen eigenen Geist kennen zu lernen, wollte man übermenschliche  
 Geister sehen; zu<sup>52</sup> klein um das wirklich existierende Gold der Thoren  
 verachten zu können, wollte man es zum Geschäfte der Weisen

---

<sup>51</sup>Hs. ische

<sup>52</sup>Hs. Zu

5 machen die wohlthätigen Absichten zu vereiteln, welche die Natur dabey haben mochte, da sie dieses Metall so sparsam hervorbrachte; und<sup>53</sup> zu unwissend um die kurze uns angewiesene Lebenszeit mit Vortheil zu genüssen, verschwendete man seine wirklichen Lebenssäfte mit dem fruchtlosen Bestreben nach einem Eingebildeten, und gab seine möglichen Tage für unmögliche Jahre hin.

Manche denen diese Zwecke zu abentheuerlich vorkamen, setzten dafür andere, die aber ihrer Geringfügigkeit wegen nicht weniger lächerlich sind. Es gehört unstreitig *Geisteskraft* dazu um durch die manigfaltigen Hüllen der Sinnbilder bis zu jenen Wahrheiten hindurchzudringen, welche die vorsichtige Klugheit erleuchteter Vorfahren als eine Hinterlage für scharfsichtige Enkel zurückließ. Da steht nun mancher dieser Enkeln am Vorhange des Heiligthums, und belüstigt sich an den Schilderungen und Verzierungen, die darauf angebracht sind; und hier spielt sich ein anderer mit der Schale, ohne auch nur zu vermuthen, ob sie einen Kern enthalte, bis der eine vom Vorhange davon läuft, der andere seine Schale von sich wirft, und beyde über lange Weile klagen. Umsonst würde sich der heller denkende Sohn der Gesellschaft<sup>54</sup>

[Seite 67v]

1 bemühen solche Brüder zurecht zu weisen. Er wird von dem einen der in der Gesellschaft übernatürliche Dinge sucht für einen Ungläubigen, von dem andern aber der daselbst nichts als Zeitverdreib antreffen wollte für einen Abergläubigen angesehen werden. Umsonst würde man aber auch um die Vortheile fragen, die eine Gesellschaft solcher Leute der Menschheit brächte, wenn auch ihr Zweck ursprünglich der Weiseste gewesen wäre. In eben dem Masse als es den Gliedern an Geisteskraft gebricht, fehlt es der ganzen Gesellschaft an gemeinnützi-  
5 ger Thätigkeit. Es kan ihr also nicht gleichgiltig seyn, was sie für  
10 *Köpfe* in ihren Kreis aufnimmt. Allein eben so wichtig muß ihr die Beschaffenheit der *Herzen* ihrer Mitglieder seyn.

Ich verabscheue die Meinung der gewöhnlichen Sittenlehrer die in der menschlichen Natur einen wirklichen Widerspruch annehmen zu müssen glauben um die oft<sup>55</sup> auffallende Verschiedenheit  
15 zwischen den Einsichten des Verstandes und den Wünschen des Herzens zu erklären; und ich kan es kaum einem Armen an *Geiste* zu guten halten, wenn er dem Genie die Möglichkeit der Tugend abspricht, und ein *gutes* Herz für den Ersatz ansieht, den die Natur einem verwahrloseten Kopfe schuldig wäre. Allein kan ich deßwegen die für die Menschheit so traurige Thatsache [nicht]<sup>56</sup> läugnen, daß eben  
20 dasselbe Licht der Aufklärung, welches den Verstand eines Mannes

<sup>53</sup>Hs. Und

<sup>54</sup>unter Gesell-

<sup>55</sup>über der Zeile

<sup>56</sup>fehlt in Hs.

erleuchtet, sein Herz kalt läßt, und daß die Menschheit durch das Herz manches ihrer Söhne vielleicht mehr einbüßte, als sie durch seinen Geist gewann. Die Frucht der deutlichsten und mühsamsten Überzeugung

[Seite 68r]

<sup>1</sup> der herrlichste Gedanken eines grossen Geistes verunglücktet nur gar zu oft auf dem Wege zur That den er durch die Empfindung nehmen muß. Da erwartet ihn eine Menge ungleichartiger Vorstellungen der Sinne, und droht ihn im Gedränge zu ersticken. Nichts kan ihn  
<sup>5</sup> retten als eine besondere Lebhaftigkeit, die er nicht so viel der angebohrnen Grösse des Geistes, als einer durch anhaltende Übung erlangten Fertigkeit zu danken hat. Diese Fertigkeit ist Tugend, Güte des Herzens, Adel der Seele.

Ohne sie kan der edelste Zweck einer Gesellschaft zwar erkannt,  
<sup>10</sup> aber eben so leicht vernachlässiget, gehindert, misbrauchet werden. Der Mann ohne Tugend ist immer Sklave des stärkeren Eindruckes, des gegenwärtigen Augenblickes, des Zufalls. Er hängt nicht von sich selbst ab. Wie könnte er der Gesellschaft für irgend eine Dienstleistung gut stehen die er ihr schuldig wäre? Das gemeine Beste ist  
<sup>15</sup> ihm nichts mehr als ein abstrakter Begrif, der sich beym Klange seines Goldes, und beym Lächeln seiner Maitresse nicht denken läßt, und der ihm nur in dem einzigen Falle wichtig genug wird, wenn er seiner Eitelkeit von Ungefähr zu statten kömmt.

Nur der Mann der sich Fertigkeit erworben hat nach seinen be-  
<sup>20</sup> sten Einsichten zu handeln; nur der Tugendhafte vermag es sich in jedem Falle gleich zu bleiben; nur er heftet seinen geübten Blick unverwandt aufs Beste des Ganzen von dem er ein Theil ist, und opfert alle niedrigeren Absichten dem grossen gemeinschaftlichen Endzwecke auf. Seine Liebe gegen sich selbst verhält<sup>57</sup>

[Seite 68v]

<sup>1</sup> sich zu seiner Liebe für die Gesellschaft, wie seine einzelne Persohn zur ganzen Versammlung, und daher bleibt ihm für diese seine Persohn nur gerade so viel Liebe übrig als für jedes andere Mitglied, seinen Bruder. Da nun endlich auf diese Weise  
<sup>5</sup> sein Herz mit seinem Verstande einerley Richtung bekommt, und da er allenthalben in dem Besten seines Bruderbundes seine eigene Rechnung findet, so wird endlich auch sein Vortheil der Vortheil des ganzes Bundes; und er arbeitet unaufhörlich, was er auch unternehmen mag am Besten des Ganzen!

<sup>10</sup> Wer wird die Summe des Guten berechnen können, das eine Gesellschaft solcher Männer mit vereinigten Kräften hervorbringen muß; eine Gesellschaft von Männern die durch die *Kraft ihres Geistes* alles können was sie wollen, und durch die *Güte ihres Herzens* alles wollen, was sie können!

---

<sup>57</sup> darunter die kustode sich

## References

- Agethen, Manfred. 1987. *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Anonymous. 1787a. *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktober 1786 vorgefunden wurden, auf höchsten Befehl Seiner Churfürstlichen Durchleucht zum Druck befördert*. Munich: Johann Babtist Strobl.
- . 1787b. *Nachtrag von weitem Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, gewesenen Professor zu Ingolstadt betreffen, und bey der auf dem Baron Bassusischen Schloß zu Sandersdorf, einem bekannten Illuminaten-Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt, sofort auf Churfürstlich höchsten Befehl gedruckt, und zum geheimen Archiv genommen worden sind, um solche jedermann auf Verlangen zur Einsicht vorlegen zu lassen*. Munich.
- Dülmen, Richard van. 1975. *Der Geheimbund der Illuminaten*: Darstellung: Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fuchs, Gerhard W. 1994. Karl Leonhard Reinhold—Illuminat und Philosoph: Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken. Frankfurt am Main: Lang.
- Irmen, Hans-Joseph. 1994. *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge "Zur wahren Eintracht" 1781–1785*. Frankfurt am Main: Lang.
- Kant, Immanuel. 1902ff. *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften*, edited by Royal Prussian Academy of the Sciences. Berlin: Reimer.
- Landau, Albert, ed. 1991. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie: 1781–87*. Bebra: Albert Landau Verlag.
- Onnasch, Ernst-Otto. 2007. "Hegel zwischen Fichte und der Tübinger Fichte-Kritik." In *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, edited by Christian Krijnen and Dietmar H. Heidemann, 71–190. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reinhold, Karl Leonhard. July 18, 1783a. "Rede über die Pflicht des Maurers sich zu freuen." Manuscript. Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien. Vertrauliche Akten, cart. 89, folio numbers.
- . August 14, 1783b. "Rede Über die Kunst des Lebens zu genießen." Manuscript. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien. Vertrauliche Akten, cart. 73, fol. 74–75.
- . September 5, 1783c. "Der Wehrt einer Gesellschaft hängt von der Beschaffenheit ihrer Glieder ab." Manuscript. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien. Vertrauliche Akten, cart. 73, fol. 64–68.
- . "Über den Hang zum Wunderbaren: Eine Rede, von Br. R\*\*." *Journal für Freymaurer* 1, no. 3: 123–38.
- . 1784b. "Mönchthum und Maurerey: Eine Rede, Von Br. R\*\*." *Journal für Freymaurer* 1, no. 4: 167–88.
- . 1785b. "Schreiben des Pfarrers zu \*\*\* an den H[erausgeber] des T[eutschen] M[erkur]: Über eine Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." *Der Teutsche Merkur* 1: 148–74.
- . 1785c. "Über die Kabirische Mysterien: Von Br. R\*\*." *Journal für Freymaurer* 3: 5–48.
- . 1785d. "Über die wissenschaftliche Maurerey." *Journal für Freymaurer* 3: 49–78.
- . 1786–1787. "Briefe über die Kantische Philosophie." *Der Teutsche Merkur* no. 3 (1786): 99–127, 127–41; no. 1 (1787): 3–39, 117–42; no. 2 (1787): 167–85; no. 3 (1787): 67–88, 142–65, 247–78.
- . 1790, 1794. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2003, 2004.
- . 1983. *Karl Leonhard Reinhold Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie*, edited by Eberhard Heller, Reinhard Lauth, Kurt Hiller. Vol. 1, Korrespondenz 1773–1788. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.



- Schultz, Johann. 1784. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg: Dengel.
- Schütz, Christian. 1785. "Königsberg, bey Dengel. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze*." *Allgemeine Literatur-Zeitung*, no. 162: 41–44; no. 164: 53–56; no. 178: 117–18; no. 179: 121–24, 125–28; and supplement (July): 12–30.

# Chapter 19

## Reinholds Vorlesungen 1792–1794 über die Kritik der reinen Vernunft und über Logik und Metaphysik: Kollegnachschriften Smidt, Kalmann, Krause

Erich Fuchs

Zur Vorbereitung auf dieses Treffen der “Reinhold-Gruppe” in Montreal habe ich mich etwas mit der neuesten Reinhold-Literatur bekannt gemacht und dabei festgestellt, wieviel Sachkenntnis sich in den letzten – sagen wir – 15 Jahren vor allem in den hier versammelten Reinhold-Forschern dargestellt hat. Deshalb betrachte es als eine Ehre, hier dabei sein zu dürfen, und danke ich den Promotoren sehr, daß sie mir die Möglichkeit geben, einen auch für die Reinhold-Forschung interessanten Bericht zu geben.

Auf der Suche nach Dokumenten zu Fichte habe ich vornehmlich in den 80er und 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts verschiedene Archive und Handschriftenabteilungen in Deutschland und dem benachbarten Europa besucht. Dabei hatte ich auch immer mögliche Funde für die uns freundschaftlich verbundenen Editionen von Schelling, Jacobi und Reinhold im Auge. (Daß es eine so riesige zeitliche Lücke in der Ausgabe der Reinhold-Briefe geben würde, war anfangs nicht abzusehen.)

In den Nachlässen des Reinhold-Schülers Wilhelm Josef Kalmann (1759–1842),<sup>1</sup> des Reinhold- und Fichte-Schülers Johann Smidt und des Fichte-Schülers K. C. F. Krause fanden sich Kollegnachschriften von Vorlesungen, die Reinhold in Jena gehalten hat. Diese Nachschriften liegen im Österreichischen Staatsarchiv in Wien, in der Handschriftenabteilung der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek Dresden und im Staatsarchiv Bremen. Die von mir begonnenen Transkriptionen blieben aus Gründen meiner zeitlichen Beanspruchung durch die Fichte-Akademieausgabe längere Zeit liegen. Erst als ich dem unter uns weilenden Faustino Fabbianelli von den in meinem Arbeitszimmer schlummernden Schätzen erzählte, kam Bewegung in die Geschichte. Durch sein Interesse und seine Aktivität gelang es, in den beiden letzten Jahren die Transkriptionen fertigzustellen.

Von dem anfänglichen Gesamtplan, die Nachschriften aller drei genannten zu transkribieren, mußten wir aber – wenigstens vorläufig – Abstand nehmen.

---

E. Fuchs  
Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich,

<sup>1</sup>Eigentlich im Nachlaß des Kalmann-Nachkommen Karl Hugelmann.

Die Handschrift von Johann Smidt bot zu große Schwierigkeiten, als daß wir mit einer vollständigen Entzifferung seiner Hieroglyphen in absehbarer Zeit fertig werden könnten. In meiner Arbeit für diesen Bericht hat sich meine Ansicht etwas geändert. Da ist wohl das Interesse der Reinhold-Forschung abzuwarten, um abzuschätzen, ob sich die Mühe und der Zeitaufwand lohnt.

Mit dem Herausgeber der im Entstehen begriffenen Reinhold-Ausgabe Martin Bondeli wurde vereinbart, daraus einen Band von "Reinholds Gesammelten Schriften" zu machen. Mein Beitrag soll ein kurzer Bericht über die zu erwartende Ausgabe dieser Nachschriften (Logik und Metaphysik; Über die Kritik der reinen Vernunft) im Schwabe-Verlag sein. Ich will außerdem an einigen inhaltlich interessanten Punkten (orientiert am Titel der Tagung) einen inhaltlichen Vergleich dessen versuchen, was Reinhold in den genannten Vorlesungen vorgetragen hat, um Entwicklungen seines Denkens seit den Briefen über kantische Philosophie nachzuweisen.

## 19.1 Die Nachschreiber, bzw. Besitzer der Nachschriften

Ich stelle sie kurz chronologisch vor. (Anfangs wollte ich mit dem ältesten der Nachschreiber, Wilhelm Josef *Kalman*, beginnen, zumal wir, wenigstens vorläufig, die Nachschriften aus Smidts Nachlaß nicht in unseren Publikationsplan aufgenommen hatten; dann stellte ich bei dem Versuch, die zeitliche Reihenfolge der Nachschriften zu bestimmen, fest, daß vermutlich die Nachschriften Smidts die ältesten sind. Also beginne ich mit dem jüngeren.)

### 19.1.1

Johann *Smidt* (1773–1857), der spätere einflußreiche Politiker, langjährige Bürgermeister seiner Heimatstadt Bremen, studierte ab dem Sommersemester 1792 in Jena (immatr. am 23. April); abgesehen von einer ca. einmonatigen Abwesenheit im Mai/Juni 1793 hatte er Gelegenheit, Reinholds Vorlesungen in den drei aufeinanderfolgenden Semestern von Mai 1792 bis September 1793 zu hören.

In Smidts Nachlaß befinden sich über 40 Kollegnachschriften verschiedener Provenienz, u.a. auch von Reinholds Ästhetik-Vorlesung und einer Moral- und Naturrechtsvorlesung, die Reinhold in Kiel gehalten hat (Franz 1994, 24).

### 19.1.2

Wilhelm Josef *Kalman*, im selben Jahr geboren wie Schiller (1759), kam spät zu philosophischen Studien, die er in Wien 1787–1790 absolvierte. Von ihm habe

ich kein Porträt gefunden. Am 19. Oktober 1792 wurde er in Jena immatrikuliert. Dort blieb er – abgesehen von einem Ferienaufenthalt in Wien im Herbst 1793 – bis zu Reinholds Abreise nach Kiel im Frühjahr 1794; ja, er folgte Reinhold nach Kiel, vermutlich reiste er mit ihm nach Norddeutschland. 1795 mußte Kalmanns – vielleicht aus finanziellen Gründen – seine Studien beenden. Er lebte bis zu seinem Tod 1842 als Angestellter des Grafen von Purgstall auf der Riegersburg in der Steiermark in Österreich, ab 1801 als Pächter. Seine Kollegnachschriften sind mit seinem übrigen Nachlaß auf eine Tochter und durch einen weiteren Erbfall auf Karl Hugelmann übergegangen. Der Nachlaß Kalmanns befindet sich also im “Hugelmann-Nachlaß” des Österreichischen Staatsarchivs in Wien.

### 19.1.3

Karl Christian Friedrich *Krause* hat Reinhold nie selbst gehört. Die Nachschriften, die wir aus seinem Nachlaß publizieren werden, stammen aus der Sammlung von Nachschriften, die Krause angelegt hat. Krause ist 1781 geboren, studierte ab dem WS 1797 (immatr. am 23. Okt. 1797) in Jena, erwarb dort 1801 die *venia legendi*, hatte Erfolg als Universitätslehrer, verließ aber Jena, ging nach Dresden, versuchte sich als Schriftsteller auf mehreren wissenschaftlichen Gebieten, lehrte in Berlin, Göttingen, vermochte aber nicht, die angestrebte Professorenlaufbahn zu erreichen. Nach entbehrungsreichen Jahren ist Krause 1832 in München gestorben. Im Krause-Nachlaß in Dresden befinden sich Kolleghefte Krauses aus der Gymnasialzeit, Hefte von Vorlesungen, die er selbst gehört hat (C. G. Schütz, Fichte) und – zusammengebunden in einem Buch, das die Bibliothekssignatur I 17 trägt – auch Nachschriften von Reinholds Nachschriften. (Bedeutend wurde Krauses Einfluß, das aber erst nach seinem Tod, vermittelt durch Schüler Krauses, im spanischsprachigen Bereich. Hinweis auf die neue Ausgabe von Ureña und mir.)

Bevor ich die einzelnen Nachschriften vorstelle, ist es nicht uninteressant zu rekapitulieren, welche Vorlesungen Reinholds überhaupt in Frage kommen. Dazu eine kurze Aufstellung aller Vorlesungen Reinholds, die ich dem gedruckten *Catalogus Praelectionum* entnommen habe, was gar nicht so einfach war. Denn selbst das Universitätsarchiv Jena besitzt kein vollständiges Exemplar dieses Katalogs.

## 19.2 K. L. Reinholds Vorlesungen in Jena

SS 1788

*Publice* diebus sabbathi à meridie hora suo tempore indicanda in *Oberonem Wielandi* commentabitur; *Privatim* hora III–IV *Logicam et Metaphysicam* ex

*Aphorismis* cel. *Plattner*, et IV–V *Aestheticam* duce cel. *Eberhard* docebit. *Iis* tandem, qui in *Criticam purae rationis* disciplinam penitius penetrare gestunt, *privatissime* operam suam offert.

WS 1788/1789

(1) Praelectiones *publicas* in *Oberonem Wielandi* prosequetur. (2) *Privatim* III–IV *Logicam et Metaphysicam* ex propriis dictatis. (3) IV–V *Aestheticam* duce Cl. *Eberhard* docebit. (4) *Privatissime Criticam purae rationis* disciplinam penitius nosse cupientibus praeibit.

SS 1789

*Publice* in *Oberone Wielandi* commentabitur, *Priuatim* VII–VIII. *Matut.* quinque per hebdom. *Criticam purae rationis* disciplinam manucente qui sub praelo est libro *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, III–IV. *Logicam et Metaphysicam* iuxta propria dictata IV–V. *Aestheticam* duce Cl. *Eberhard* docebit.

WS 1789/1790

*priuatim* III–IV *Logicam et Metaphysicam*; IV–V *Historiam Philosophiae* universam, utrumque iuxta propria dictata, VI–VII *Criticam purae rationis* disciplinam manucente libro suo: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* docebit.

SS 1790

*privatim* III–IV *Logicam et Metaphysicam* iuxta propria dictata; et IV–V *Theoriam scientiarum et artium elegantiorum* vulgo *Aestheticam* duce *Eberhard* docebit.

WS 1790/1791

*privatim* III–IV. *Logicam et Metaphysicam* iuxta propria dictata; IV–V. *Historiam Philosophiae* universam, materiam praebente *GVRLITTS Abriß der Geschichte der Philosophie*; VI–VII. *Criticam purae rationis* disciplinam iuxta librum *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*; *Iena bey Mauke*, docebit.

SS 1791

III–IV. *Logicam et Metaphysicam* iuxta propria dictata, IV–V. *Aestheticam sive Theoriam scientiarum elegantiorum*, quam praemissa propria *Theoria Voluptatis et Pulchritudinis* e selectissimis classicorum nostratium exemplis potissimum deducet, docebit.

WS 1791/1792

*privatim* hor. III–IV. *Logicam et Metaphysicam* iuxta propria dictata, IV–V. *Historiam philosophiae* universam ab incunabulis ad recentissimam philosophiae criticae Epocham incl. VI–VII., *philosophiae criticae elementa* tum methodo propria ex libro: *Versuche einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*, tum ipsius *KANTII* iuxta *Synopsin Libri. Kritik der reinen Vernunft* docebit.

SS 1792

*privatis* lectionibus docebit III–IV. *Logicam et Metaphysicam* iuxta propria dictata; IV–V. *Theoriam scientiarum elegantiorum* vulgo *Aestheticam*, quam praemissa recentiori *theoria Voluptatis, Pulchritudinis et Sublimitatis* classicorum nostratium selectis exemplaribus illustrabit [vgl. auch *Neuper* 2003, 267].

WS 1792/1793

privatim a III–IV. Logicam et Metaphysicam juxta propria dictata. IV–V. Historiam philosophiae universam usque ad recentissimam philosophiae criticae epocham inclusive. VI–VII. Criticae philosophiae elementa duplici methodo et primo quidem propria juxta librum: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, dein ipsius Kantii juxta librum *Kritik der reinen Vernunft* docebit.

[Neuper 2003, 270–71: Die Kritik der reinen Vernunft nach seinem Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens und nach Kants Kritik der reinen Vernunft. – Logik und Metaphysik – Die Geschichte der Philosophie.]

SS 1793

privatim à III–IV. *Logicam et Metaphysicam* juxta propria dictata, à IV–V. vero *Theoriam scientiarum et artium elegantiorum* vulgo *Aestheticam* docebit.

[Neuper 2003, 274: Logik und Metaphysik nach Dictaten – Aesthetik nach Dictaten.]

WS 1793/1794

h. III–IV. Logicam et Metaphysicam, h. IV–V. Historiam Philosophiae, h. VI–VII. Elementa Philosophiae criticae docebit.

[Neuper 2003, 274: Die Kritik der reinen Vernunft nach seinem Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens und nach Kants Kritik der reinen Vernunft – Logik und Metaphysik – Geschichte der Philosophie.]

Davon kommen für die uns vorliegenden Nachschriften nur die letzten vier Semester in Frage.

### 19.3 Die Nachschriften

Von ihnen läßt sich ein Überblick in zweierlei Hinsicht geben, einmal nach ihren Schreibern, bzw. Besitzern, zum zweiten nach ihrem Inhalt. Diese zweite Übersicht gebe ich, nachdem ich die einzelnen Nachschriften vorgestellt habe.

Smidt	Logik & Metaphysik (1792/93)	236 Ms.-S.	100 Druck (ca.)
Kalmann	Allgemeine Einleitung in die Logik & Metaphysik	104	39
	Darstellung der Kritik der reinen Vernunft	229	123
	Kritik der reinen Vernunft, aphoristisch	29	(17)
Krause	Logik & Metaphysik (WS 1793/94?)	172	74
	Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft im Winterhalbenjahr 1793(/94)	41	24

### 19.3.1 Die Nachschriften Smidts<sup>2</sup>

Die beiden Manuskripte sind datiert “Logik. bei Professor Reinhold 1792/1793” und “Metaphysik. bei Professor Reinhold 1792/1793”. Allerdings scheint mir die Zeitangabe nachträglich mit Bleistift angebracht worden zu sein, womöglich zu einem Zeitpunkt, als Smidt sich nicht mehr exakt erinnerte, in welchem der zwei möglichen Semester (Sommer 1792 oder Winter 92/93) er bei Reinhold mitgeschrieben hatte. Wenn man Smidts Nachschriften mit denen Kalmanns vergleicht, der ein Semester später immatrikuliert wurde, so spricht vieles dafür, daß Smidts Nachschriften *vor* denen Kalmanns entstanden. Und auch Krauses Manuskript dürfte aus einem späteren Semester stammen (falls man nicht überhaupt annimmt, daß auch für seine Logik & Metaphysik-Nachschrift die schon genannte Datierung WS 1793/1794 gilt).

Die “*Logik*” besteht aus 6 mit Bindfaden gehefteten Teilen, 21 mal 17 cm.

Teil 1: 1 Umschlag, dann 14 Seiten – Teil 2: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 3: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 4: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 5: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 6: 1 Umschlag, dann 14 Seiten.

Inhalt:

Prolegomenen, § 1–68

Durch den Vergleich zwischen Blatt 2r<sup>3</sup> und 5r<sup>4</sup> kann man erkennen, daß Smidt ab Blatt 5r nicht wie vorher nur die Diktate Reinholds aufgeschrieben hat, sondern auch den Zwischentext, die Erläuterung, die Ableitung. Sie erinnern sich: Reinhold hatte Logik & Metaphysik “*iuxta propria dictata*” angekündigt. Ab Blatt 5r schreibt Smidt die eigentliche Vorlesung Reinholds mit, die immer mehr Raum einnimmt, und setzt sie neben die diktierten Paragraphentexte (Bl. 8r),<sup>5</sup> leider in so kleiner Schrift, daß ich noch viel Entzifferungsarbeit vor uns sehe. Dasselbe Layout, dieselbe Anordnung der in §§ eingeteilten Diktate neben dem ausführlicher entwickelnden Vorlesungstext, findet sich ebenso in den Nachschriften Kalmanns und Krauses. Wobei Smidt – m. E. vernünftigerweise – ab § 52. diese beiden Texttypen untereinander, nicht mehr nebeneinanderschreibt. (Bl. 11r<sup>6</sup>) Wir werden in unserer Ausgabe diese die Orientierung vorgebenden §§ nicht an den Rand, sondern an den Anfang der zugehörigen Textpassagen setzen.

---

<sup>2</sup>Ich will nicht vergessen anzugeben, wie ich zu der Kenntnis von diesen Nachschriften gekommen bin. Michael Franz, damals Mitarbeiter und Herausgeber an der Hölderlin-Ausgabe, machte mich darauf aufmerksam. Wir verabredeten damals eine gemeinsame Ausgabe, die bei Meiner, Hamburg, herauskommen sollte. Sie kam nicht zustande. Inzwischen hat der Meiner-Verlag davon Abstand genommen, dieses Projekt durchzuführen.

<sup>3</sup>Vgl. Abbildung 1.

<sup>4</sup>Vgl. Abbildung 2.

<sup>5</sup>Vgl. Abbildung 3.

<sup>6</sup>Vgl. Abbildung 4.





Viele Merkmale enthalten die letzte Funktion  
 in dem Sinne der verfahrensmäßigen Darstellung  
 allem in der sich mit abwechselnder Maßförmigkeit  
 in Abgrenzung der Gesetze liegt.

§ 32.

Die Gewerbesteuer heißt die Steuer in die  
 von der Person oder Sache der Gewerbesteuer  
 fällt, aber in welchem der Höhe nicht fest  
~~die~~ Begriffsart ist.

§ 33

Die Gewerbesteuer heißt die Steuer in welchem  
 in welchem Fall der Gewerbesteuer, oder auf die  
 (Wahl) der Gewerbesteuer ~~die~~ Begriffsart ist.

§ 34

Die Gewerbesteuer heißt die Steuer der  
 Objekt als einer Person, oder einer  
 Sache, der anderen die Gewerbesteuer,  
 oder der Gewerbesteuer ist.

§ 35

Die Gewerbesteuer heißt die Steuer der  
 als einer Person, geboren & Gewerbesteuer  
 von der Person der Gewerbesteuer, die eine Sache  
 welche der Objekt der Gewerbesteuer  
 gesehen, die andere, die Gewerbesteuer  
 gesehen als einer Person Gewerbesteuer  
 gesehen wird. Die Gewerbesteuer der  
 Gewerbesteuer auf der Gewerbesteuer  
 und nicht Gewerbesteuer Objekt, und  
 heißt Gewerbesteuer. Die andere Begriffsart  
 auf der Gewerbesteuer der Gewerbesteuer  
 gewerbesteuer Objekt in der Gewerbesteuer.

5r

Die Gewerbesteuer ist die Steuer der Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer, auf die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer

Die Gewerbesteuer ist die Steuer der Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer, auf die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer

Die Gewerbesteuer ist die Steuer der Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer, auf die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer

Die Gewerbesteuer ist die Steuer der Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer, auf die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer  
 die Gewerbesteuer der Gewerbesteuer ist die Gewerbesteuer

Abbildung 2





Ein sehr ähnlicher Fall liegt bei den Nachschriften von Fichtes “WL nova methodo” vor, wobei dort wenigstens zwei Fassungen der Diktate auf uns gekommen sind. In diesen §§-Zusammenfassungen findet sich eine ältere und eine jüngere Fassung, wobei der Nachschreiber Krause dort auch eine Zeitangabe macht, die uns (vor allem Ives Radrizzani und mir) größeres Kopfzerbrechen gemacht hat.

Einleitung in die Logik, §§ 69–72	Bl. 17v
Der Logik 1stes Capitel	
Von dem Grundsatz dieser Wissenschaft, §§ 73–79	Bl. 18v
Von den 3 logischen Operationen der Denkkraft, § 80	Bl. 20r
Von dem Begriffe, §§ 81–82	Bl. 20v
Von der logischen Quantität der Begriffe, §§ 83–91	Bl. 21r
Von der logischen Qualität oder Vollkommenheit eines Begriffes, §§ 92–98	Bl. 25v
Von der logischen Relation oder dem Verhältniß der Begriffe, §§ 99–111	Bl. 28r
Von der logischen Modalität der Begriffe, §§ 112–15	Bl. 31r
Von der logischen Function in Rücksicht auf die Begriffe, §§ 116–18	Bl. 32v
Von den Urtheilen, §§ 119–42	Bl. 33v
Von dem Vernunftschluß überhaupt, §§ 143–52	Bl. 43v
Von den besonderen Arten der Vernunftschlüsse, §§ 153–61	Bl. 46r
Von der äußeren Form der Vernunftschlüsse, §§ 162–73	Bl. 48r
Von den Erklärungen und Eintheilungen, §§ 174–84	Bl. 53v
Von der Überzeugung überhaupt, §§ 185–97	Bl. 56r
Von dem Glauben, §§ 198–206	Bl. 58v
Von dem Wissen, §§ 207–221	Bl. 61v
Vom Scepticismus, §§ 222–41	Bl. 67v
Ende	Bl. 73v

Die “*Metaphysik*” besteht aus 4 mit Bindfaden gehefteten Teilen, 21 mal 17 cm.

Teil 1: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 2: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 3: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 4: 1 Umschlag, dann 30 Seiten.

Inhalt:

Metaphysik. Einleitung, §§ 1–3	Bl. 2v
Metaphysik der sinnlichen Natur, §§ 4–12	Bl. 3v
Von den Prädicaten der Quantität, §§ 13–20	Bl. 8r
Metaphysische Merkmale der Qualität	Bl. 10v
Von den Prädicaten der Qualität, §§ 21–25	Bl. 11r
Metaphysische Merkmale der Relation	Bl. 12r
Von den Prädicaten der Relation, §§ 26–37	Bl. 12v
Von den metaphysischen Merkmalen der Modalität	Bl. 20r
Von den Prädicaten der Modalität, §§ 38–41	Bl. 22r
Übergang zur höhern Metaphysik, §§ 42–49	Bl. 23v

(continued)

Auflösung des Problems der höheren Metaphysik [19 Unnumerierte Paragraphen]	Bl. 30v
2ter Theil der höhern Metaphysik	Bl. 45r
Von der absoluten Ursache [5 Unnumerierte Paragraphen]	Bl. 45r
Von der Freyheit des Willens [16 Unnumerierte Paragraphen]	Bl. 47r
Grundlegung zur natürlichen Theologie [11 Unnumerierte Paragraphen]	Bl. 52v
Ende	Bl. 58v
Von der logischen Qualität oder Vollkommenheit eines Begriffes, §§ 92–98	S. 43
Von der logischen Relation oder dem Verhältniß der Begriffe, §§ 99–111	S. 48
Von der logischen Modalität der Begriffe, §§ 112–15	S. 54
Von der logischen Function in Rücksicht auf die Begriffe, §§ 116–18	S. 57
Von den Urtheilen, §§ 119–42	S. 59
Von dem Vernunftschluß überhaupt, §§ 143–52	S. 76
Von den besonderen Arten der Vernunftschlüsse, §§ 153–61	S. 81
Von der äußeren Form der Vernunftschlüsse, §§ 162–73	S. 85
Von den Erklärungen und Eintheilungen, §§ 174–84	S. 93
Von der Überzeugung überhaupt, §§ 185–97	S. 98
Von dem Glauben, §§ 198–206	S. 103
Von dem Wißen, §§ 207–221	S. 109
Vom Scepticismus, §§ 222–41	S. 118
Ende	S. 130

Die *“Metaphysik”* besteht aus 4 mit Bindfaden gehefteten Teilen, 21 mal 17 cm.

Teil 1: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 2: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 3: 1 Umschlag, dann 24 Seiten – Teil 4: 1 Umschlag, dann 30 Seiten.

**Inhalt:**

Metaphysik. Einleitung, §§ 1–3	S. 3
Metaphysik der sinnlichen Natur, §§ 4–12	S. 5
Von den Prädicaten der Quantität, §§ 13–20	S. 14
Metaphysische Merkmale der Qualität	S. 19
Von den Prädicaten der Qualität, §§ 21–25	S. 20
Metaphysische Merkmale der Relation	S. 22
Von den Prädicaten der Relation, §§ 26–37	S. 23
Von den metaphysischen Merkmalen der Modalität	S. 35
Von den Prädicaten der Modalität, §§ 38–41	S. 39
Übergang zur höhern Metaphysik, §§ 42–49	S. 42
Auflösung des Problems der höheren Metaphysik [19 Unnumerierte Paragraphen]	S. 53
2ter Theil der höhern Metaphysik	S. 79

(continued)

Von der absoluten Ursache [5 Unnummerierte Paragraphen]	S. 79
Von der Freyheit des Willens [16 Unnummerierte Paragraphen]	S. 83
Grundlegung zur natürlichen Theologie [11 Unnummerierte Paragraphen]	S. 94
Ende	S. 106

In den Briefen über die kantische Philosophie legt Reinhold bekanntlich großen Wert auf die Erschütterungen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie (3. Brief) und hebt die großen Fortschritte, die durch Kant hier gebracht wurden, hervor. Für den früheren Theologen und Priester nicht verwunderlich. So wird auch klar, wie sehr der Boden für Fichtes “Versuch einer Critik aller Offenbarung” (1792) bereitet war. Ähnlich stark gewichtet findet sich auch in den Vorlesungen dieses Thema und das der Freiheit des Willens.

### 19.3.2 Die Nachschriften Kalmanns

#### 19.3.2.1

Die erste der Nachschriften aus dem Wiener Kalmann, bzw. “Hugelmann-Nachlaß” ist die “Allgemeine Einleitung in die Logik und Metaphysik”. Der Titel ist irreführend; denn es handelt sich nicht nur um die Einleitung, sondern den wesentlichen Inhalt der ganzen Vorlesung. Allerdings ist leicht zu erkennen, daß Kalmann nur die *Diktate* Reinholds aufgeschrieben hat, nicht aber – wie Smidt – den entwickelten Haupttext. Die Nachschrift ist mit einer ganz ausgezeichneten Schönschrift geschrieben, die man geradezu für ein Lehrbuch der alten deutschen Currentschrift

Allgemeine Einleitung in die Logik und Metaphysik, § 1	S. 1
Der Satz des Bewußtseyns, § 11	S. 4
Einleitung in die Logik, § 55	S. 19
Von den logischen Functionen, § 65	S. 22
Von den logischen Begriffen, § 67	S. 23
Von der logischen Qualität oder Vollkommenheit der Begriffe, § 74	S. 25
Von den logischen Verhältnissen der Begriffe, § 82	S. 28
Von den Urtheilen, § 97	S. 33
Aus dem Gesichtspunkt der logischen Materie, § 102	S. 34
Aus dem Gesichtspunkt der logischen Form, § 113	S. 36
Von dem Vernunftschluß überhaupt, § 124	S. 40
Von den besonderen Arten der Vernunftschlüsse, § 138	S. 43

(continued)

Von den äusseren Formen des Vernunftschlusses, § 144	S. 44
Von den Erklärungen und Eintheilungen, § 158	S. 48
Von der Ueberzeugung überhaupt, § 167	S. 51
Von der Meinung, § 172	S. 52
Von dem Glauben, § 180	S. 54
Von dem Wißen, § 187	S. 56
Von den Beweisen, § 193	S. 58
Von dem Zweifel, § 202	S. 56
Von den Irrthümern, § 212	S. 64
Einleitung in die Metaphysik, § 221	S. 67
Von den Dingen..., § 224	S. 68
Die Prädicate der Quantität, § 231	S. 70
Von den Prädicaten der Qualität, § 240	S. 72
Von den Prädicaten der Relation, § 245	S. 73
Von den Prädicaten der Modalität, § 252	S. 76
Übergang zur höheren Metaphysik, § 257	S. 77
Auflösung dieses Problems, § 267	S. 81
Pantheismus, § 276	S. 85
Dualismus, § 277	S. 85
Das materialistische System, § 278	S. 86
Das idealistische System, § 279	S. 87
Die Monadologie, oder der Leibnitzische Idealismus, § 283	S. 88
Der dogmatische Skepticismus, § 286	S. 90
Der kritische Dualismus, § 287	S. 91
Von den absoluten Ursachen, § 288	S. 92
Von der Freyheit des Willens, § 292	S. 94
Grundlegung der natürlichen Theologie, §§ 304–313	S. 98

verwenden könnte. Dies ganz im Gegensatz zu den Nachschriften von Smidt und Krause! Sie umfaßt 313 §§ auf 104 Ms.-Seiten.

### 19.3.2.2

Die umfangreichste der Nachschriften, die ich heute vorstelle, ist diejenige, die Kalmann von den Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft nachgeschrieben hat. Sie hat den Titel “Darstellung der Kritik der reinen Vernunft von Carl Leonhard

Ueber die Kritik der reinen Vernunft. Einleitung, § 1	S. 3
[Erster Theil.] Transscendentale Aesthetik, § 17	S.24
Erster Abschnitt. Vom Raum, § 22	S.25
Von der Zeit, §§ 30–33	S.41
Zweyter Theil. Transscendentale Logik, § 1 (34)	S.52
Transscendentale Analytik	
[Analytik der Begriffe] § 8 (41)	S.61

(continued)

Erstes Hauptstück, § 10 (43)	S.65
Zweytes Hauptstück. Deduction der reinen Verstandes- begriffe, § 12 (45)	S.72
Analytik der Grundsätze, § 21 (54)	S.85
Erstes Hauptstück, Vom Schematismus des Verstandes, § 22 (55)	S.86
Zweytes Hauptstück. System der Grundsätze des reinen Verstandes, § 24 (57)	S. 102
Erste Claße. Axiome der Anschauung, § 28 (61)	S. 113
Zwote Claße. Anticipationen der Wahrnehmung, § 29 (62)	S. 114
Dritte Claße. Analogien der Erfahrung, § 30 (63)	S. 116
Vierte Claße. Postulate des empirischen Denkens, § 31 (64)	S. 120
Drittes Hauptstück. Vom Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena, § 32 (65)	S. 120
Anhang. Von der Amphibolie der Relexionsbegriffe, § 35 (68)	S. 127
Transscendentale Dialektik, § 38 (71)	S. 144
Kritik der rationalen Psychologie, § 46 (79)	S. 158
Kritik der rationalen Kosmologie, § 54 (87)	S. 179
Vom Ideal der Vernunft	S. 195
Dritter Theil. Von der rationalen Theologie, § 65 (98)	S. 200
Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, § 66 (99)	S. 202
Der kosmologische Beweis, § 71 (104)	S. 208
Der physikotheologische Beweis, § 74 (107)	S. 211
Der moralische Überzeugungsgrund für die Grundwahrheiten der Religion, § 78ff. (111ff.)	S. 215

Reinhold. Herzoglichen Sachsen-Weimarischen Rath und Profeßor der Philosophie in Jena.“

Die Nachschrift Kalmanns umfaßt 229 Ms.-Seiten. Ihre Gliederung entspricht den Abschnitten und Einteilungen des Werkes, auf das sich Reinholds Vorlesung bezog: die Kritik der reinen Vernunft von Kant.

Auf dem Seitenrand finden sich – wie schon bei Smidt gezeigt – Reinholds Diktate als §§ 1–33 und, ab der Transzendentalen Logik neu mit § 1 beginnend gezählt bis § 96 (§§ 1–126 in der “aphoristischen” Darstellung).

### 19.3.2.3

Kalmann hat diese Diktate als §§ 1–126 in eigener durchgängiger Fassung nochmals geschrieben und auf den Seiten 231–59 mit dem Titel “*Die Kritik der reinen Vernunft aphoristisch dargestellt*” an den eben beschriebenen Text angeschlossen. (Auch hier gibt es für die Fichte-Textüberlieferung eine Parallele: Krause hat ebenfalls “Fichtes Diktate” unter dem Titel “Fichte’s Hauptsätze der Wissenschaftslehre” der eigentlichen “WL nova methodo” in einer eigenen Handschrift nochmals hinzugefügt.)

Durch den identischen Wortlaut der “aphoristischen” Texte mit den Rand-§§ in der Nachschrift a.) ist als höchst wahrscheinlich anzunehmen, daß beide Texte aus



demselben Semester stammen. Da sie Differenzen zu den Ausführungen der Krause-Nachschrift aufweisen, die auf dem Titelblatt angibt, sie seien aus dem “Winterhalbjahr 1793” wird man die Kalmannsche Nachschrift auf ein früheres Semester als 1793/1794 verlegen müssen: vor allem hat sich die Zahl der §§ vermehrt – (ob es inhaltliche Kriterien gibt, die hier als entscheidend anzuerkennen sein werden, muß ich späteren Untersuchungen, am besten von Reinhold-Spezialisten, überlassen).

### 19.3.3 *Die Nachschriften Krauses*

Das Titelblatt der uns hier interessierenden Nachschriften Krauses lautet:<sup>7</sup>

Logik u. Metaph[ysik].

von C. L. Reinhold.

Vorlesungen über die Krit. der reinen Vernunft

von Ebendems.

Metaphysik von [Karl Christian Erhard] Schmid.

Die Logik von I. Kant.

Karl Christian Friedrich Krause, Besitzer dieses Buchs.

1800.

Demnach hat Krause diese Handschriften spätestens im Jahr 1800 erworben, bzw. angefertigt; denn nach meiner Ansicht und Kenntnis der Handschrift Krauses hat Krause die uns vorliegenden Mss. selbst geschrieben. Das bedeutet, daß diese Mss. im strengen Sinne *Abschriften*, handschriftliche Kopien von originalen Kollegnachschriften sind. In Jahr 1800 befand er sich an der Universität in Jena, wo er im Oktober 1801 promovierte.

#### 19.3.3.1

Die umfangreichere der Nachschriften aus Krauses Nachlaß ist die von Reinholds *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Aus dem Eintrag der Bibliothek geht nicht zweifelsfrei hervor, ob diese Vorlesung wie die folgende über Kants Kritik der reinen Vernunft ebenfalls aus dem Wintersemester 1793/1794 stammt. Sie hat 172 Seiten, deren erste 100 die Logik enthalten.

---

<sup>7</sup> Wortlaut aus dem Verzeichnis der Bibliothek in Dresden: “Vorlesungen über Logik und Metaphysik von Carl Leonhard Reinhold. – Desgl. über die Kritik der reinen Vernunft, gehalten im Winterhalbjahr 1793, von ebendemselben. – Desgl. über Metaphysik von [Karl Christian Erhard] Schmid, gehalten im Sommerhalbjahr 1794. – Die Logik von Emmanuel Kant in Königsberg. – Karl Christian Friedrich Krause Besitzer dieses Buches 1800. 4<sup>o</sup>”.

Die Logik ist in 240 §§ eingeteilt, die ersten 58 §§ [29 Ms.-Seiten] behandeln “Prolegomena”. Dann folgt die “Einleitung in die Logik”(§§ 59–65) S. 30.

Die eigentliche Logik besteht aus 15 Capitel.

Ihre Titel sind:

---

1.	Über den ersten Grundsatz der Logik (§§ 66–73)	S. 39
2.	Von den drei logischen Operationen [Begreifen, Urteilen, Schließen] (§ 74)	S. 45
3.	Von den logischen Begriffen überhaupt (§§ 75–108)	S. 45
4.	Von der Modalität der Begriffe (§§ 109–113)	S. 59
5.	Von den verschiedenen logischen Functionen bei der Entwicklung der Begriffe (§§ 114–47)	S. 60
6.	Von den Schlüssen überhaupt (§§ 148–64)	S. 66
7.	Von der äußeren Form der Vernunftschlüsse (§§ 165–176)	S. 73
8.	Von den Erklärungen und Eintheilungen (§§ 177–86)	S. 78
9.	Von der Ueberzeugung überhaupt (§§ 187–92)	S. 83
10.	Von der Meinung (§§ 193–201)	S. 85
11.	Von dem Glauben (§§ 202–209)	S. 88
12.	Von dem Wissen (§§ 210–16)	S. 90
13.	Von den Beweisen (§§ 217–26)	S. 93
14.	Von dem Zweifel (§§ 227–34)	S. 96
15.	Von Wahrheit und Irrthum (§§ 235–40)	S. 98

---

Ab Seite 101 des Ms. beginnt die “Einleitung in die Metaphysik”wieder mit § 1.

Die §§ 3–100 der Metaphysik selbst verteilen sich auf zwei Teile: (1) Metaphysik der sinnlichen Natur und (2) Höhere Metaphysik

---

1. Theil: Metaphysik der sinnlichen Natur.	S. 111
Die Zwischenüberschriften lauten hier:	
Von dem Dinge überhaupt und insbesondre von dem erkennbaren Dinge § 3–10	S. 111
Von den Praedicaten der Quantitaet (§§ 11–18)	S. 115
Von den Praedicaten der Qualitaet (§§ 19–23)	S. 120
Von den Praedicaten der Relation (§§ 24–33)	S. 124
Von den Praedicaten der Modalitaet (§§ 34–36)	S. 133
2. Theil Uebergang zur höhern Metaphysik (§§ 37–48)	S. 139
Auflösung des allgemeinen Problems der höhern Metaphysik (§§ 49–51)	S. 143

---

(continued)

---

1) dogmatischer Skeptizismus	S. 145
2) allgemeiner Materialismus	S. 148
3) pantheistisches System	S. 150
4) idealistisches System, § 53	S. 151
a) Egoismus = idealist. Skeptizismus, § 54	S. 152
b) Spiritualismus (Berkeley), § 55	S. 153
c) Monadologismus (Leibniz), §§ 56–61	S. 154
Transscendenter Dualismus, § 62	S. 155
Empirischer Dualismus, §§ 63–64	S. 156
Von der absoluten Ursache, §§ 65–68	S. 157
Von der freyen Ursache der guten und bösen Handlungen [Willensfreiheit, §§ 69–88]	S. 158
Grundlegung zur philosophischen Theologie, §§ 89–100.	S. 166
Ende der Metaphysik	S. 172

---

### 19.3.3.2

Vorlesungen über die Krit. der reinen Vernunft (aus dem Wintersemester 1793/1794)

Diese Nachschrift umfaßt nur 40 Seiten, sie ist in 114 §§ gegliedert.

---

Einleitung zur Critik der reinen Vernunft, §§ 1–16	S. 2r
Transcendentale Aesthetik, §§ 17–30	S. 4r
Erster Abschnitt: Vom Raume, §§ 22–26	S. 4v
Von der Zeit, §§ 27–30	S. 6r
Der transscendentalen Elementarlehre erster Theil. Transc. Logik, §§ 31–36	S. 7r
Transc. Analytik, §§ 37ff.	S. 8r
Erstes Hauptstück. Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, §§ 39ff.	S. 8r
Zweytes Hauptstück. Die Transcendentale Deduction der Categorien, §§ 42–50	S. 9r
Analytik der Grundsätze, § 51	S. 10v
Erstes Hauptstück. Von dem Schematismus des Verstandes, § 52	S. 10v
Zweytes Hauptstück. System der Grundsätze des reinen Verstandes, § 54	S. 11v
Drittes Hauptstück. Von der Unterscheidung der Objecte in <i>fainomena</i> und <i>noumena</i> , §§ 62–64	S. 13r
Anhang der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, §§ 65–67	S. 13v
Transc. Dialektik, §§ 68–114	S. 14v
Critik der rationalen Psychologie, §§ 75–79	S. 15v
Critik der rationalen Cosmologie, §§ 80–86	S. 16v
Critik der rationalen Theologie, §§ 87–114.	S. 18r
Ontolog. Beweis, § 88.	S. 18r
Cosmolog. Beweis, § 93	S. 19r
Der physico-theologische Beweis, §§ 96–99	S. 19v
Ende	S. 21v

---

## 19.4 Überblick nach inhaltlichen Gesichtspunkten

### 19.4.1 Logik und Metaphysik

Smidt	(1792/93)	236 Ms.-S.	100 Druckseiten
Kalmann	Nur: „Einleitung“	104	39
Krause	(WS 1793/94 ?)	172	74

#### *Logik*

<i>Smidt</i>	<i>Kalmann</i>	<i>Krause</i>
Prolegomenen, §§ 1–68	Allgemeine Einleitung, § 1	Prolegomena, §§ 1–58
Satz des Bewußtseyns, § 10	Der Satz des Bewußtseyns, § 11	Satz des Bewußtseyns, § 10
Einleitung in die Logik, §§ 69–72	Einleitung in die Logik, § 55	Einleitung in die Logik, §§ 59–65
Der Logik 1stes Capitel		Istes Capitel.
Von d. Grundsätze dieser Wissenschaft, §§ 73–79	... ist der erste Grundsatz der Logik, § 61	Über den ersten Grundsatz der Logik, §§ 66–73
Von den 3 logischen Operationen der Denkkraft, § 80	Von den logischen Functionen, § 65	Von den drei logischen Operationen [Begreifen, Urteilen, Schließen], § 74
Von dem Begriffe, §§ 81–82	Von den logischen Begriffen, § 67	Von den log. Begriffen überhaupt, §§ 75–108
Von der logischen Quantität der Begriffe, §§ 83–91		
Von der logischen Qualität oder Vollkommenheit eines Begriffes, §§ 92–98	Von der logischen Qualität oder Vollkommenheit der Begriffe, § 74	
Von der logischen Relation oder dem Verhältniß der Begriffe, §§ 99–111	Von den logischen Verhältnissen der Begriffe, § 82	
Von der log. Modalität der Begriffe, §§ 112–15		Von der Modalität der Begriffe, §§ 109–113
Von der logischen Function in Rücksicht auf die Begriffe, §§ 116–18		Von den verschiedenen logischen Functionen bei der Entwicklung der Begriffe, §§ 114–47
Von den Urtheilen, §§ 119–42	Von den Urtheilen, § 97	
Von dem Vernunftschluß überhaupt, §§ 143–52	Von d. Vernunftschluß überhaupt, § 124	Von den Schließen überhaupt, § 148–64
Von den besonderen Arten der Vernunftschlüsse, §§ 153–61	Von den besonderen Arten der Vernunftschlüsse, § 138	
Von der äußeren Form der Vernunftschlüsse,	Von den äusseren Formen des Vernunft-	Von d. äußeren Form d. Vernunftschlüsse,

(continued)

**Logik**

<i>Smidt</i>	<i>Kalman</i>	<i>Krause</i>
§§ 162–73 Von den Erklärungen und Eintheilungen,	schlusses, § 144 Von den Erklärungen und Eintheilungen,	§ 165 Von den Erklärungen und Eintheilungen, §§ 177–86
§§ 174–84 Von der Ueberzeugung überhaupt, §§ 185–97	§ 158 Von der Ueberzeugung überhaupt, § 167 Von der Meinung, § 172	Von der Ueberzeugung überhaupt, §§ 187–92 Von der Meinung, §§ 193–201
Von dem Glauben, §§ 198–206	Von dem Glauben, § 180	Von dem Glauben, §§ 202–9
Von dem Wißen, §§ 207–221	Von dem Wißen, § 187 Von den Beweisen, § 193	Von dem Wißen, §§ 210–16 Von den Beweisen, §§ 217–26
Vom Scepticismus, §§ 222–41	Von dem Zweifel, § 202 Von den Irrthümern, §§ 212–20	Von dem Zweifel, §§ 227–34 Von Wahrheit und Irrthum, §§ 235–40

**19.4.2 Kritik der reinen Vernunft**

Kalman	Kritik der reinen Vernunft	229	123
	Kritik der reinen Vernunft, aphoristisch	29	(17)
Krause	WS 1793(94)	41	24

**Metaphysik**

<i>Smidt</i>	<i>Kalman</i>	<i>Krause</i>
Einleitung, § 1 Metaphysik der sinnlichen Natur, §§ 4–12	Einleitung, § 221 Von den Dingen ..., § 224	Einleitung, § 1 Metaphysik der sinnlichen Natur Von dem Dinge, §§ 3–10
Von den Prädicaten der Quantität, §§ 13–20 Metaphysische Merkmale der Qualität	Die Prädicate der Quantität, § 231	Von den Praedicaten der Quantitaet, §§ 11–18
Von den Prädicaten der Qualität, §§ 21–25 Metaphysische Merkmale der Relation	Von den Prädicaten der Qualität, § 240	Von den Praedicaten der Qualitaet, §§ 19–23
Von den Prädicaten der Relation, §§ 26–37	Von den Prädicaten der Relation, §§ 245	Von den Praedicaten der Relation, §§ 24–33

(continued)

*Metaphysik*

<i>Smidt</i>	<i>Kalmann</i>	<i>Krause</i>
Von den metaphysischen Merkmalen der Modalität		
Von den Prädicaten der Modalität, §§ 38–41	Von den Prädicaten der Modalität, § 252	Von den Praedicaten der Modalitaet, §§ 34–36
Übergang zur höhern Metaphysik, §§ 42–49	Übergang zur höhern Metaphysik, § 257	Uebergang zur höhern Metaphysik, §§ 37–48
Auflösung des Problems der höhern Metaphysik	Auflösung dieses Problems, § 267	Auflösung des allgemeinen Problems der höhern Metaphysik, §§ 49–51
[19 Unnumerierte Paragraphen]		
2ter Theil der höhern Metaphysik		Darstellung aller bisherigen Systeme, aus dem Gesichtspunct der Frage, nach dem Grund der Vorstellung der absoluten Substanz, §§ 52–63
	Pantheismus, § 276	
	Dualismus, § 277	
	Das materialistische System, § 278	
	Das idealistische System, § 279	idealistisches System, § 53
		a) Egoismus = idealist. Skeptizismus, § 54
		b) Spiritualismus (Berkeley), § 55
	Monadologie (Leibnitzische Idealismus), § 283	c) Monadologismus (Leibniz), §§ 56–61
	Der dogmatische Skepticismus, § 286	Transscendenter Dualismus, § 62
	Der kritische Dualismus, § 287	Empirischer Dualismus, §§ 63–64
Von der absoluten Ursache	Von den absoluten Ursachen, § 288	Von der absoluten Ursache, §§ 65–68
[5 Unnumerierte Paragraphen]		
Von der Freyheit des Willens	Von der Freyheit des Willens, § 292	Von der freyen Ursache der guten u. bösen Handlungen, §§ 69–88
[16 Unnumerierte Paragraphen]		
Grundlegung zur natürlichen Theologie	Grundlegung der natürlichen Theologie, § 304	Grundlegung zur philosophischen Theologie, §§ 89–100
[11 Unnumerierte Paragraphen]		
Ende		

## 19.5 Inhaltliche Übereinstimmungen als Beispiel

### 19.5.1 *Von der Freiheit des Willens*

#### 19.5.1.1 Smidt

##### §

Der gemeine und gesunde Verstand unterscheidet sehr klar die Forderungen des Gewissens von den Forderungen der Eigenliebe und der Sympathie. Das was man thun soll und darf von dem was uns zu thun und zu lassen gelüftet, und ist sich bewußt daß es nur auf uns selbst ankommt, entweder das was man soll und darf, oder das was gelüftet zu thun oder zu lassen.

##### §

Er unterscheidet daher bey der eigentlichen Willenshandlung 3 verschiedene Thatsachen des Bewußtseyns 1tens die unwillkührliche Handlung der Neigung (bloßes Begehren) 2tens die eben so unwillkührliche Forderung der gesetzgebenden Vernunft (das Sittengesetz) 3tens die willkührliche Handlung des Entschlusses für das Gesetz gegen die Neigung oder umgekehrt (das eigentliche Wollen[.]])

##### §

Die philosophierende Vernunft hingegen verwechselt jene 3 Thatsachen[,] so lange ihre Begriffe von den Gründen derselben, oder welches ebensoviel heißt, von den Vermögen des Gemüths, aus denen jene Thatsachen erfolgen, nicht völlig entwickelt [84] und berichtigt sind.

#### 19.5.1.2 Kalmann

##### § 291

Dafür aber kennen wir durch unser Selbstbewußtseyn eine absolute und freye Ursache in unsrer eignen Person in Rücksicht auf die Handlungen des Willens.

Von der Freyheit des Willens

##### § 292

Der gesunde Verstand schließt von der Wirklichkeit der Freyheit, die er durch das Zeugniß des Gewißens als eine Thatsache kennt, auf ihre Möglichkeit; die philosophirende Vernunft hingegen muß sich vorher den Beweis von der Nichtunmöglichkeit der Freyheit abfordern, bevor sie jenem Zeugniße trauen kann.

##### § 293

Die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens macht einen wesentlichen Bestandtheil von der Grundwahrheit der Moralität aus, in wiefern sich das moralische Gesetz ohne Freyheit gar nicht denken läßt und der Entschluß, [95] dieses Gesetz zu befolgen, das Bewußtseyn der Freyheit voraussetzt.

## § 294

Die Frage, ob es einen Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit der Freyheit gäbe, wird von der einen Hälfte der Philosophen verneinet und von der andern bejahet.

**19.5.1.3 Krause**

## § 69

*Von der freyen Ursache der guten und bösen Handlungen.* Der gemeine und gesunde Verstand ist von der Wirklichkeit der Freyheit des Willens durch das Selbstbewußtseyn überzeugt, und schließt von der Wirklichkeit der Freyheit auf die Möglichkeit derselben.

## § 70

Die philosophierende Vernunft hingegen kann die Wirklichkeit der Freyheit, die sich im Selbstbewußtseyn ankündigt, so lange nicht gelten laßen; sondern es muß ihr dieselbe als eine Täuschung verdächtig seyn, bevor sie nicht über die Möglichkeit der Freyheit, d.h. über die Abwesenheit des Widerspruchs in dem Begriffe derselben mit sich selber einig geworden ist.

**19.5.2 Satz des Bewußtseins**

In der Reinhold-Forschung wurde – für mich überzeugend – unter mehreren anderen Punkten auf EINEN besonderen Fortschritt in Reinholds philosophischer Entwicklung hingewiesen, der mir auch aus der Philosophie Fichtes her bekannt ist: die bedeutende Rolle des “Satzes des Bewußtseins”. Reinhold formuliert den Satz des Bewußtseins in seinem *Versuch* (1789) noch ohne besondere Hervorhebung des eigentlichen Acteurs, nämlich des Subjekts. Bekanntlich sagt er dort (Buch 2, S. 200), “daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden müssen”.

In den *Beyträgen* I (III. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie, S. 167) lautet die Formulierung:

“§ I. Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen.”

Faustino Fabbianelli stellt interpretierend – ich finde zu Recht – in der Einleitung zu seiner ausgezeichneten Neuausgabe der *Beyträge* fest: “Von einer äußeren Bedingung der Vorstellung wird das Subjekt innerhalb des Satzes des Bewußtseins zum Protagonisten” (Fabbianelli 2003b, xxv). Und diese Erhebung des Subjekts sollte bekanntlich im Laufe der folgenden philosophischen Entwicklung nicht folgenlos bleiben.

Allerdings wundert man sich dann, wenn man in allen drei Kollegnachschriften die alte Fassung findet. Die zugrundeliegenden Vorlesungen wurden ja deutlich später gehalten, nämlich nach dem 1790 erschienenen ersten Band der *Beyträge*.



### 19.5.2.1 Nachschrift *Smidt*, Logik und Metaphysik (SS 1792)

§ 10: “*Der Satz des Bewußtseyns*. Im Bewußtseyn wird die Vorstellung vom Object und Subject unterschieden, und auf beyde bezogen.”

### 19.5.2.2 Nachschrift *Kalmann*, Allgemeine Einleitung in die Logik und Metaphysik (SS 1793)

§ 11: “Im Bewußtseyn wird die Vorstellung von Object und Subject unterschieden und auf beyde bezogen.”

### 19.5.2.3 Nachschrift *Krause* (WS 1793/1794?)

§ 10: “*Im Bewußtseyn wird die Vorstellung vom Object und Subject unterschieden, und auf beyde bezogen.*”

Über die Gründe, die Reinhold veranlaßt haben könnten, an der alten Fassung festzuhalten, kann man wohl nur spekulieren. Am denkerischen Fortschritt in Richtung auf eine deutlich als solche erkannte Metatheorie – Reinhold spricht in *Beyträge* I:55, zum ersten Mal von einer “Philosophie der Philosophie” – kann kein Zweifel bestehen. Ob Reinhold aus Bequemlichkeit seine Vorlesungsmanuskripte nicht konsequent genug verändert hat, ob er den neuen Gedanken nicht für so substantiell gehalten hat, wie wir es heute tun, oder ob sich hier schon ein erster Hinweis auf ein späteres Zurückweichen finden läßt? Auch hier will ich der genaueren Forschung nicht vorgreifen.

## References

- Fabbianelli, Faustino. 2003b. Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1790), by Karl Leonhard Reinhold, II:xi–xxxviii. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Franz, Michael. 1994. “Johann Smidt und Fichtes erste Naturrechts-Vorlesung in Jena.” *Jahrbuch der Wittheit* (Bremen: H. M. Hauschild): 24–34.
- Neuper, Horst, ed. 2003. *Das Vorlesungsangebot an der Universität Jena von 1749 bis 1854*. Vol. 1. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1790, 1794. *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2003, 2004.

# Bibliography

- Agethen M (1987) *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*. R. Oldenbourg Verlag, München.
- Ahlers R (2003) Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben. *Fichte-Studien* 21: 1–25, 229–235.
- Ahlers R (Summer–Fall 2005) Reinhold and Hegel on the principle and systematicity of philosophy. *Idealist Stud* 35 (2–3): 215–253.
- Ameriks K (1989a) Reinhold and the short argument to idealism. In: *Proceedings of the sixth international Kant Congress 1985*. Funke G, Seebohm TM (eds). Vol. 2, part 2. The Center for Advanced Research in Phenomenology and the University Press of America, Washington, pp 441–453.
- Ameriks K (1989b) Review of Frederick Beiser, *Kant and the fate of reason*. *Philos Rev* 98: 398–401.
- Ameriks K (2000) *Kant and the fate of autonomy: problems in the appropriation of the critical philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ameriks K (2003a) *Interpreting Kant's critiques*. Clarendon Press, Oxford.
- Ameriks K (2003b) Reinhold's challenge: systematic philosophy for the public. In: Bondeli M, Schrader WH (eds) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*. Rodopi, Amsterdam/New York, pp 77–103.
- Ameriks K (2004) Reinhold über Systematik, Popularität und die 'Historische Wende.' In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel, pp 303–333. Printed in English as "Reinhold on systematicity, popularity, and the 'historical turn.'" In: Ahlers R (ed) *System and context: early romantic and early idealistic constellations/Frühromantische und Frühidealistische Konstellationen*. *The New Athenaeum* 7 (2004): 109–138. Reprinted in Ameriks K (ed) *Kant and the historical turn: philosophy as critical interpretation*. Clarendon Press, Oxford, pp 185–206, 2006.
- Ameriks K (2005a) Reinhold's first letters on Kant. *Arch filos* 73: 13–33.
- Ameriks K (2005b) Introduction to letters on the Kantian philosophy, by Karl Leonhard Reinhold. Ameriks K (ed), Hebbeler J (trans), ix–xxv. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ameriks K (2006) *Kant and the historical turn: philosophy as critical interpretation*. Clarendon Press, Oxford.
- Ameriks K (2009a) The purposive development of human capacities. In: Rorty A, Schmidt J (eds) *Kant's Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. Cambridge University Press, Cambridge, pp 46–67.
- Ameriks K (2009b) Interpretation after Kant. *Critical horizons* 10: 31–53.
- Andreasen Ø (ed.) (1944) *Aus dem Briefwechsel Friedrich Münters: Europäische Beziehungen eines Dänischen Gelehrten 1780–1830*. 3 vols. P. Haase, Copenhagen/Leipzig.
- Anonymous (1785) Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft von Johann Schulze. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 3 (162): 41–44; (164): 53–56; (178): 117–118; (179): 125–128.

- Anonymous (1787a) Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11 und 12 Oktober 1786 vorgefunden wurden, auf höchsten Befehl Seiner Churfürstlichen Durchleucht zum Druck befördert. Franz, Munich.
- Anonymous (1787b) Nachtrag von weitem Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, gewesenen Professor zu Ingolstadt betreffen, und bey der auf dem Baron Bassusischen Schloß zu Sandersdorf, einem bekannten Illuminaten-Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt, sofort auf Churfürstlich höchsten Befehl gedruckt, und zum geheimen Archiv genommen worden sind, um solche jedermann auf Verlangen zur Einsicht vorlegen zu lassen. Munich.
- Anonymous (1791) Fragmente über Jena und die dortige Universität. *Journal von und für Deutschland* 8: 712–727.
- Anonymous (1794a) Aus einem Briefe von Jena, über Reinhold's Abgang nach Kiel. *Der Genius der Zeit* 2: 245–254. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- Anonymous (1794b) Ihrem unvergeßlichen Lehrer Reinhold, bey seiner Abreise nach Kiel: (Seine Schüler). *Der Genius der Zeit* 2: 255–258. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- Anonymous (1794c) Reinhold's Rede, als ihm 700 Studenten ein Gedicht unter Musik überreichten. *Der Genius der Zeit* 2: 258–259. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- Anonymous (1795) Über die vorhergehenden Bedingungen einer verbesserten Nationalerziehung: Aus der Dän. Minerva, April 1795. Von J. E. Berger. *Der Genius der Zeit* 3: 266–318. Reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1972.
- Anonymous (1879) Aus dem Leben des vorletzten Grafen von Purgstall. *Literatur-Blatt: Wochenschrift für das geistige Leben der Gegenwart*. Edlinger A (ed). Julius Klinkhardt, Leipzig/Vienna. 3(4) (January 23): 61–66; (6) (February 8): 93–96; (7) (February 15): 114–117; (8) (February 22): 130–134; (9) (March 1): 162–164.
- Anonymous (1992) Constitution der Literarischen Gesellschaft zu Jena. Reprinted in Marwinski F (ed) *Wahrlich, das Unternehmen ist kühn...: Aus der Geschichte der literarischen Gesellschaft der freien Männer von 1794/99 zu Jena*. *Academica & Studentica Jenensia e. V*, Jena and Erlangen.
- Baggesen J (1831) Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. Baggesen C, Baggesen A (eds). 2 vols. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Batscha Z (1977) Introduction to K. L. Reinhold: Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784, by Karl Leonhard Reinhold. Batscha Z (ed). Jacobi, Bremen/Wolfenbüttel, pp 9–93.
- Batscha Z (1981) Reinhold und die französische Revolution. In: Batscha Z (ed) *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp 91–127.
- Baum W (1996–1997) Der Klagenfurter Herbert-Kreis zwischen Aufklärung und Romantik. *Rev Int Philos* 197:483–514.
- Beiser FC (1987) *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Bödeker H-E (1987) Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinsbildung der deutschen Aufklärung. In: Bödeker H-E, Hermann U (eds) *Aufklärung als Politisierung—Politisierung der Aufklärung*. Meiner, Hamburg, pp 10–31.
- Bondeli M (1994) Geschmack und Vergnügen in Reinholds Aufklärungskonzept. In: Strack F (ed) *Evolution des Geistes. Jena um 1800*. Klett-Cotta, Stuttgart, pp 328–349.
- Bondeli M (1995a) Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Bondeli M (1995b) Hegel und Reinhold. *Hegel-Studien* 30: 45–87.
- Bondeli M (1997) Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant—K. L. Reinhold. Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus (Fichte Studies, supplement 8). Heinz M (ed). Rodopi, Amsterdam/Atlanta, pp 203–234.
- Bondeli M (2001) Freiheit im Anschluß an Kant: Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen. In: Gerhard V, Horstmann R-P, Schumacher R (eds) *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol 5. de Gruyter, Berlin/New York, pp 243–251.

- Bondeli M (2007a) Über eine 'Entdeckung' in der Psychologie: Reinholds Auseinandersetzung mit Platners Bemerkungen zur Geschichte des Seelenbegriffs. Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Vol 19, Ernst Platner (1744–1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Naschert G, Stiening G (eds). Meiner, Hamburg, pp 327–342.
- Bondeli M (2007b) Introduction to Briefe über die Kantische Philosophie. Bondeli M (ed), I:VII–LXVI. In: K. L. Reinhold: Gesammelte Schriften: Kommentierte Ausgabe. Schwabe, Basel.
- Bondeli M (2008) Introduction to Briefe über die Kantische Philosophie. Bondeli M (ed), II:vii–lxxxvi. In: K. L. Reinhold: Gesammelte Schriften: Kommentierte Ausgabe. Schwabe, Basel.
- Bondeli M, Alessandro L (eds) (2004) Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds. Schwabe, Basel.
- Bondeli M, Wolfgang H S (eds) (2003). Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds. Rodopi, Amsterdam/New York.
- Breazeale DE (1998) Putting doubt in its place: Karl Leonhard Reinhold on the relationship between philosophical skepticism and transcendental idealism. In: van der Zande J, Popkin RH (eds) The skeptical tradition around 1800. Kluwer, Netherlands, pp 119–132.
- Breazeale DE (2006a) Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: remarks on the method of Reinhold's *Elementarphilosophie* (1789–1791). In: Valenza P (ed) K. L. Reinhold am Vorhof des Idealismus. *Instituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*, Pisa/Rome, pp 35–119.
- Breazeale DE (2006b) Die systematischen Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit. In: von Manz HG, Zöllner G (eds) *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Olms, Hildesheim/Zürich/New York, pp 39–72.
- Catel L (1808) *Guthen Rath für denjenigen Landmann*. Braunes, Berlin.
- Catel L (1815). *Grundzüge einer Theorie der Bauart Protestantischer Kirchen: Zur Aufstellung von Normalformen der Protestantische Kirchen und in besonderer Beziehung auf den Wiederaufbau der abgebrannten St. Petri-Kirche zu Berlin, mit der Benutzung der vorhanden Ruine: Nebst einer ästhetisch-geschichtlichen Untersuchung des Verhältnisses der Bauart protestantischer Kirchen, zu den Bauarten der verschiedenen Zeitalter der Geschichte*. Maurer, Berlin.
- Cesa C (1990) Zum Begriff des Praktischen bei Fichte. In: Apel K-O, Pozzo R (eds) *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie: Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, pp 461–480.
- Cesa C (2006) *Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte*. In: von Manz HG, Zöllner G (eds) *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Olms, Hildesheim/Zürich/New York, pp 21–37.
- Diez IC (1997) *Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrisis: Tübingen–Jena (1790–1792)*. Henrich D (ed). Klett-Cotta, Stuttgart.
- Di Giovanni G (2000) The facts of consciousness. In: Di Giovanni G, Harris HS (eds/trans) *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-Kantian idealism*. Hackett, Indianapolis, IN/Cambridge, pp 2–50.
- Di Giovanni G (2004) Die Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität von 1798 oder Reinhold als Philosoph des gemeinen Verstandes. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe Verlag, Basel, pp 376–396.
- Di Giovanni G (2005) *Freedom and religion in Kant and his immediate successors: the vocation of humankind, 1774–1800*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Fabbianelli F (1998) *Impulsi e libertà: "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di Fichte*. Pantograf, Genua.
- Fabbianelli F (1998–1999) *La concezione della libertà del volere nel 'Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens' di Karl Leonhard Reinhold*. *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze*: 39–53.
- Fabbianelli F (2000) Die Theorie der Willensfreiheit in den 'Briefen über die Kantische Philosophie' (1790–1792) von Karl Leonhard Reinhold. *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2): 428–443.

- Fabbianelli F (ed.) (2003a) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie* K. L. Reinholds. Olms, Hildesheim.
- Fabbianelli F (2003b) Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen (1790)*, by Karl Leonhard Reinhold, I:xi–xxxviii. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Fabbianelli F (2004a) Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie: Reinholds Satz des Bewußtseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe Verlag, Basel, pp 39–56.
- Fabbianelli F (2004b) Introduction to *Beyträge zur Berichtigung der bisheriger Mißverständnisse der Philosophen (1794)*, by Karl Leonhard Reinhold, II:ix–cvii. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Feder JGH (January 23, 1790a) *Bey Widtmann und J. M. Maucke: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Von K. L. Reinhold. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 14:129–39. Reprinted in *Beyträge* I:313–321; and in Fabbianelli F (ed) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie* K. L. Reinholds. Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp 18–25, 2003.
- Feder JGH (1790b) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Von Karl Leonh. Reinhold. Prague und Jena, bey C. Widtmann und J. M. Maucke. *Philosophische Bibliothek* 3:142–94. Reprinted in Fabbianelli F (ed) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie* K. L. Reinholds. Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp 60–87, 2003.
- Feder JGH (May 2, 1791) *Bey J. M. Maucke: Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Von K. L. Reinhold. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. 1790. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 71: 713–720. Reprinted in Fabbianelli F (ed) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie* K. L. Reinholds. Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp 173–178, 2003.
- Feder JGH, Garve C (January 1782) *Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant*. Zugabe zu den *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 1: 40–48. Translated into English by Brigitte Sassen as “The Göttingen review: [Anonymous] Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen (January 19, 1782).” In: Sassen B (ed) *Kant’s early critics*. Cambridge University Press, New York, 53–58, 2000.
- Fichte JG (1792) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hartung, Königsberg.
- Fichte JG (2000). Review of Aenesidemus (1794). Di Giovanni G (trans). In: di Giovanni G, Harris HS (eds) *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-Kantian idealism*. Reprint edition. Hackett, Indianapolis, IN/Cambridge, pp 136–157.
- Fichte JG (1982) *Foundations of the entire science of knowledge (1794–1795)*. In: Heath P, Lachs J (eds/trans) *Science of knowledge*, by J. G. Fichte. Cambridge University Press, Cambridge, pp 89–286.
- Fichte JG (1982) *Second introduction to the science of knowledge, for readers who already have a philosophical system (1797)*. In: Heath P, Lachs J (eds/trans) *Science of knowledge*, by J. G. Fichte. Cambridge University Press, Cambridge, pp 29–85.
- Fichte JG (1919) *Fichtes Briefe*. Bergmann E (ed). Insel, Leipzig.
- Fichte JG (1962–2005) *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Lauth R, Fuchs E, Gliwitsky H (eds). Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Flatt JF (May 17, 1790) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens von Carl Leonard Reinhold*. *Tübingische gelehrte Anzeigen* 90(17):306–312. Reprinted in *Beyträge* I:273–278. Jena: 1790; and in Fabbianelli F (ed) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie* K. L. Reinholds. Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp 50–55, 2003
- Forssman E (2001) *Schinkel und die Architekturtheorie*. In: Peik SM (ed) *Karl Friedrich Schinkel: Aspekte seines Werks*. Menges, Stuttgart/London, pp 10–17.
- Forberg MFC (1791) *Des Herrn Hofrath und Professor Schwab Gedanken über die Reinholdsche Theorie des Vorstellungsvermögens im 2ten St. des 3ten Bandes des Eberhardschen Magazins: Geprüft von M. F. C. Forberg*.
- Frampton K (1993) *Studien zur Kultur des Tektonischen*. Aries, München.

- Frank M (1997) *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Frank M (2007) *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Franks P (2005) *All or nothing: systematicity, transcendental arguments, and skepticism in German idealism*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Franz M (1994) Johann Smidt und Fichtes erste Naturrechts-Vorlesung in Jena. *Jahrbuch der Witttheit* (Bremen: H. M. Hauschild): 24–34.
- Fuchs E (1973) Wirklichkeit als Aufgabe: Die doxischen Konstitutiva der theoretischen Konzeption des faktischen Gegenstandes in J. G. Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95. Salzer, München.
- Fuchs E (ed) (1978–1992) *J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*. 6 vols. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Fuchs E (1995) Reinhold und Fichte im Briefwechsel zweier Jenenser Studenten 1793/94. *Fichte-Studien* 7: 143–171.
- Fuchs GW (1994) Karl Leonhard Reinhold–Illuminat und Philosoph: Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken. Lang, Frankfurt am Main.
- Gerten M (2003) Begehren, Vernunft und freier Wille: Systematische Stellung und Ansatz der praktischen Philosophie bei K. L. Reinhold. In: *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*. Bondeli M, Schrader WH (eds). Rodopi, Amsterdam/New York, pp 153–189.
- Gerten M (2005) Sprache und System: Zu K. L. Reinholds viertem, sprachphilosophischem Systemwechsel. *Archivio di Filosofia: K. L. Reinhold alle soglie dell'idealismo* (Pisa and Rome) 73 (1–3): 167–191.
- Gliwitzky H (1974) Carl Leonhard Reinholds erster Standpunktwechsel. In: Lauth R (ed) *Philosophie aus Einem Prinzip: Karl Leonhard Reinhold*. Bouvier, Bonn.
- Goubet J-F (2005) Sullo scopo delle lezioni reinholdiane sull'Oberon di Wieland. *Arch Filos: K. L. Reinhold alle soglie dell-idealismo* 73 (1–3): 327–335.
- Harris HS (1972) *Hegel's development*. Vol. 1. Oxford University Press, Oxford.
- Hegel GWF (1801) Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Jena: Seider. Reprinted in *GW IV:1–92*. Translated into English by H. S. Harris and W. Cerf as *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy, in connection with Reinhold's contributions to a more convenient survey of the state of philosophy at the beginning of the nineteenth century*. SUNY Press, Albany 1977.
- Hegel GWF (1802) Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. In *GW IV:313–414*.
- Hegel GWF (1807) *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg and Würzburg. Reprint by Wessels H-F, Clairmont H (eds). Meiner, Hamburg 1988.
- Hegel GWF (1968) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke*, edited by Rheinisch-Westphalische Akademie der Wissenschaften. Meiner, Hamburg.
- Hegel GWF (1970) *Werke in 20 Bänden*. Moldenhauer E, Michel KM (eds). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel GWF (1991) *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Nicolin F, Pöggeler O (eds). Meiner, Hamburg.
- Hegel GWF (1997) *Berliner-Schriften (1818–1832)*. Jaeschke W (ed). Meiner, Hamburg.
- Hegel GWF (1822) *Preface to Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*. Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, Heidelberg.
- Heinz M (2004) Untersuchungen zum Verhältnis von Geschichte und System der Philosophie in Reinholds Fundamentschrift. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Schwabe, Basel, pp 334–346.

- Henrich D (1973) Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Prauss G (ed) *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Kiepenheuer and Witsch, Cologne, pp 223–254.
- Henrich D (1991) *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Henrich D (1992) *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Henrich D (1997a) *The course of remembrance and other essays on Hölderlin*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Henrich D (ed.) (1997b) *Immanuel Carl Diez: Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790–1792)*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Henrich D (2003) *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Pacini D (ed). Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Henrich D (2004) *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen–Jena (1790–1794)*. 2 vols. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hettner H (1877) *Georg Forsters Briefwechsel mit Thomas S. Sömmerring*. Braunschweig.
- Heydenreich KH (1793) *Encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters*. Weigand, Leipzig.
- Heydenreich KH (1790) *Bey Widmann und Mauke: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen von Karl Leonhard Reinhold*. Neue Leipziger gelehrte Anzeigen 46:362–366. Reprinted in *Beyträge* 1:287–291; and in *Fabbianelli F (ed) Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 54–57, 2003.
- Hinske N (1995) *Ausblick: Der Jenaer Frühkantianismus als Forschungsausgabe*. In: Hinske N, Lange E, Schröpfer H (eds) *Der Aufbruch in den Kantianismus: Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Hochschild A (2007) *English abolition: the movie*. *N Y Rev Books* 52 (10): 73–75.
- Hoffmeister J (ed) (1953) *Briefe von und an Hegel*. Felix Meiner, Hamburg.
- Hoffmeister J (ed) (1974) *Dokumente zu Hegels Entwicklung (1936)*. Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Husserl E (1999) *The idea of phenomenology*. Hardy L (trans). Springer Verlag, Np.
- Hutter A (2004) *Vernunftglaube: Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben*. In: Jaeschke W, Sandkaulen B (eds) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Meiner, Hamburg, pp 241–256.
- Irmen H-J (1994) *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge “Zur wahren Eintracht” 1781–1785*. Lang, Frankfurt am Main.
- Ivaldo M (2007) *Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*. In: Venturelli D, Ballanti RC, Cunico G (eds) *Etica, Religione e Storia: Studi in memoria di Giovanni Moretto. Il nuovo melangolo*, Genua, pp 63–87.
- Jacobi FH (1785) *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Gottl. Löwe, Breslau.
- Jacobi FH (1786) *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*. Leipzig: G. J. Goetschen. Partially translated into French by Pierre-Henri Tavoillot in *Le crépuscule des Lumières*, by Pierre-Henri Tavoillot. Cerf, Paris 1995.
- Jacobi FH (1787) *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch*. Breslau. Translated into English by George di Giovanni as “David Hume on Faith, or Idealism and Realism: A Dialogue (1787).” In: di Giovanni (ed/trans) *Friedrich Heinrich Jacobi: the main philosophical writings and the novel “Allwill,” translated with an introductory study, notes, and bibliography*. McGill–Queen’s Press, Kingston/Montreal, pp 253–338, 1994.
- Jacobi FH (2007) *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist (1788)*. In: Goretzki C, Jaeschke W (eds) *F. H. Jacobi: Kleine Schriften II: 1787–1817. Vol. 5, part 1 of Friedrich Heinrich Jacobi: Werke: Gesamtausgabe*. Hammacher K, Jaeschke W (eds). Meiner, Frommann-Holzboog, Hamburg, pp 105–131.

- Jamme C, Schneider S (eds) (1984) *Mythologie der Vernunft: Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Johannsen R (2007) Ludwig Friedrich (Louis) Catel. [www.berliner-klassik.de/werk/publikation/werkverträge/johannsen\\_catel/01.html#TEXT66](http://www.berliner-klassik.de/werk/publikation/werkverträge/johannsen_catel/01.html#TEXT66). Cited 17 Dec 2008.
- Kahlow A (2001) Karl Friedrich Schinkel und David Gilly: Aufklärung, Technik und Neuhumanismus in der Architektur. In: Peik S (ed) *Karl Friedrich Schinkel: Aspekte seines Werks*. Menges, Stuttgart/London, pp 20–26.
- Kant I (1781/1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Translated into English by Norman Kemp Smith as *Critique of pure reason*. Macmillan, London 1929; by Werner S. Pluhar as *Critique of pure reason*. Hackett, Indianapolis, IN, 1996; and by Paul Guyer and Allen W. Wood as *Critique of pure reason*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1998. Translated into French by A. J.-L. Delamarre and F. Marty in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1980; and by A. Tremesaygues and B. Pacaud as *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, n.d. Cited according to AK the standard pagination of the A (1781) and B (1787) editions.
- Kant I (1783) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In *AK IV:252–383*.
- Kant I (1784a) *Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view*. In *AK VIII:15–31*. Reprinted in Reiss H (ed) *Kant: political writings*. Cambridge University Press, Cambridge, pp 41–53, 1970. Translated into English by Lewis White Beck (ed) in *Kant: On history*, by Immanuel Kant. Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, pp 11–26, 1963.
- Kant I (December 1784b) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In *Berlinische Monatsschrift*: 481–494. Reprinted in *AK VIII:33–42*. Translated into French by H. Wismann in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 2. Gallimard, Paris 1985.
- Kant I (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *AK IV. 385–463*.
- Kant I (October 1786) *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* In *Berlinische Monatsschrift*: 304–308. Reprinted in *AK VIII:131–48*. Translated into English by Allen W. Wood as "What does it mean to orient oneself in thinking?" In: Wood AW, di Giovanni G (eds) *Religion and rational theology*, by Immanuel Kant. Cambridge University Press, Cambridge, pp 7–18, 1996. Translated into French by P. Jalabert in *Kant: Œuvres philosophiques*. Vol. 2. Gallimard, Paris 1985.
- Kant I (1788a) *Kritik der praktischen Vernunft*. In *AK V:1–164*. Translated into English by Lewis White Beck as *Critique of practical reason*. Macmillan, New York 1956; by Mary J. Gregor as *Critique of practical reason*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1997.
- Kant I (1788b) *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. *Der Teutsche Merkur* 1:36–52.
- Kant I (1790) *Kritik der Urteilskraft*. In *AK V:165–485*. Translated into English by J. H. Bernard as *Critique of Judgment*. Prometheus Books, Amherst, 2000.
- Kant I (1797) *Metaphysik der Sitten*. In *AK VI:203–493*. Translated into English by Mary J. Gregor as *The metaphysics of morals*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Kant I (1800) *Immanuel Kants Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*. Jäsche GB (ed). In *AK IX:1–150*. Translated into French by L. Guillermit as *Logique*. Vrin, Paris 1982.
- Kant I (1902ff) *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften*. Royal Prussian Academy of the Sciences. Reimer, Berlin.
- Kant I (1996) *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: practical philosophy*, translated by Mary J. Gregor. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant I (1999) *Correspondence*, edited and translated by Arnulf Zweig. Cambridge University Press, Cambridge.
- Keil R, Robert K (1858) *Geschichte des Jenaischen Studentenlebens von der Gründung der Universität bis zur Gegenwart (1548–1858)*. Brockhaus, Leipzig.
- Keil R, Robert K (1893) *Die deutschen Stammbücher des sechzehnten bis neunzehnten Jahrhunderts: Ernst und Scherz, Weisheit und Schwank in Original-Mittheilungen zur deutschen Kulturgeschichte*. Grote, Berlin.
- Keil R (1885) *Wieland und Reinhold, Original-Mittheilungen als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens*. W. Friedrich, Leipzig and Berlin.



- Kim YK (1996) *Religion, Moral und Aufklärung: Reinholds philosophischer Werdegang*. P. Lang, Frankfurt am Main.
- Kivy P (2001) *The possessor and the possessed: Handel, Mozart, Beethoven and the idea of musical genius*. Yale University Press, New Haven, CT.
- Klemmt A (1958) *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie: Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Meiner, Hamburg.
- Köhnke K-C (1986) *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kreibisch A (1991) *Die Gesellschaft freier Männer zu Jena*. In: Bauer J (ed) *Zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit: Jenaer Freimaurerei und studentische Geheimgesellschaften*. *Academica & Studentica Jenensia* e. V, Jena and Erlangen, pp 243–285.
- Kuehn M (1987) *Scottish common sense in Germany, 1768–1800*. McGill–Queen’s University Press, Kingston/Montreal.
- Landau A (ed) (1991) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie: 1781–87*. Albert Landau Verlag, Bebra.
- Landucci S (1994) *Sull’etica di Kant*. Guerini, Mailand.
- Langton R (2007) *Objective and unconditioned value*. *Philos Rev* 116: 157–185.
- Larmore C (2000) *Hölderlin and Novalis*. In: Ameriks K (ed) *The Cambridge companion to German idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, pp 141–160.
- Lauth R (1974) *Philosophie aus einem Prinzip: Karl Leonhard Reinhold: Sieben Beiträge nebst einem Briefkatalog aus Anlaß seines 150. Todestages*. Lauth R (ed). Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- Lauth R (1989a) *Die Entstehung von Fichtes ‘Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre’ nach den ‘Eignen Meditationen über Elementarphilosophie.’* In: Lauth R (ed) *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Meiner, Hamburg, pp 155–179. Published in French as “Nouvelles recherches sur Reinhold et l’Aufklärung.” *Arch Philos* 42 (1979): 593–629.
- Lauth R (1989b) *Reinholds Weg durch die Aufklärung*. In: Lauth R (ed) *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Meiner, Hamburg, pp 73–110.
- Lauth R (2004) *Con Fichte, oltre Fichte*. Ivaldo M (ed). Trauben, Turin.
- Lauth R (2006) *Zur grundsätzlichen Richtung der philosophischen Fichte-Forschung*. *Fichte-Studien* 28:49–62.
- Lavater JK (1785) *Herzenerleichterung oder Verschiedenes an Verschiedene*. Reutiner jünger, Sankt Gallen.
- Lavater JK (1786) *Rechenschaft an seine Freunde*. Zweytes Blatt: *Über Jesuitismus und Catholicismus an Herrn Prof. Meiners in Göttingen*. Steiner, Winterthur.
- Lazzari A (2003) *Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792*. In: Bondeli M, Schrader WH (eds) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*. Rodopi, Amsterdam/New York, pp 191–215.
- Lazzari A (2004) *Das Eine, was der Menschheit Noth ist: Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Lenning C (ed) (1900–1901) *Allgemeine Handbuch der Freimaurerei: Herausgegeben vom Verein deutscher Freimaurer*. 4 vols. 3rd edn. Max Hesse, Leipzig.
- Léon X (1922) *Fichte et son temps*. Vol 1. Armand Colin, Paris.
- Lessing GE (2003) *Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780)*. In *Werke in drei Bänden*. Vol. 3. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Lohmann P (2004) *Reinholds Philosophie im Spiegel der Kritik von Heydenreich und Fichte*. In: Bondeli M, Lazzari A (eds) *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinhold*. Schwabe, Basel, pp 82–103.
- Lohmann P (2006) *Systematische und lebenspraktische Perspektiven der Ästhetik bei Reinhold: Analogien und Differenzen zu Heydenreichs ästhetischem Denken*. In: Valenza P (ed) *K. L. Reinhold: Am Vorhof des Idealismus*. Istituto Editoriale and Poligrafia Internazionale, Pisa/Rome, pp 149–166.

- Marwinski F (1992) *Wahrlich, das Unternehmen ist kühn...: Aus der Geschichte der literarischen Gesellschaft der freien Männer von 1794/99 zu Jena*, by Felicitas Marwinski. *Academica & Studentica Jenensia e. V.* Jena/Erlangen.
- Mendelssohn M (September 1784) *Über die Frage: was heißt aufklären?* *Berlinische Monatsschrift*: 193–200.
- Mendelssohn M (1974) *Gesammelte Schriften. Vol. 7, Schriften zum Judentum I*. Rawidowicz S (ed). Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Mendelssohn M (November 1791) *Wann und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern?* *Berlinische Monatsschrift*: 398–401.
- Möser J (June 1790) *das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen französischen Constitution*. *Berlinische Monatsschrift*: 499–506.
- Neumeyer F (2002) *Nachdenken über die Architektur Eine kurze Geschichte ihrer Theorie*. In Neumeyer F (ed) *Quellentexte zur Architekturtheorie*. Prestel Verlag, München, pp 9–79.
- Neuper H (ed.) (2003). *Das Vorlesungsangebot an der Universität Jena von 1749 bis 1854. Vol. 1. Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Weimar.*
- Onnasch E-O (2007) *Hegel zwischen Fichte und der Tübinger Fichte-Kritik*. In: Krijnen C, Heidemann DH (eds) *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp 71–190.
- Pester T (1991) *‘Der Geist der Renommisterei kämpft um das Leben’*: Johann Gottlieb Ficht’s Einsatz für eine Reform des studentischen Lebens an der Universität Jena im Spiegel seines Briefes an Christian Gottlieb Voigt vom 16. February 1795. In Bauer J (ed) *Zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit: Jenaer Freimauerei und studentische Geheimgesellschaften*. *Academica & Studentica Jenensia e. V.* Jena/Erlangen, pp 110–128.
- Pippin RB (2007) *Review of Bernard Williams’ In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. *J Philos* 104: 533–539.
- Pistorius HA (1788) *Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant*. *Allgemeine deutsche Bibliothek* 81 (2): 343–354. Translated into English by Brigitte Sassen as “Critique of pure reason by Immanuel Kant,” in *Kant’s early critics: the empiricist critique of the theoretical philosophy*, by Brigitte Sassen, 176–82. Cambridge University Press, New York, 2000.
- Pistorius HA (1791) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, von Carl Leonhard Reinhold. *Allgemeine deutsche Bibliothek* 101 (2): 295–318. Reprinted in Fabbianelli F (ed) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. George Olms Verlag, Hildesheim, pp 117–131, 2003.
- Pupi A (1996) *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold 1784–1794*. Vita e Pensiero, Milano.
- Raabe P (1959) *Das Protokollbuch der Gesellschaft der freien Männer in Jena 1794–1799*. In: Seiffert HW, Zeller B (eds) *Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag am 5. Dezember 1958*. Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, pp 336–383.
- Rehberg AW (1787) *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*. August Mylius, Berlin.
- Rehberg AW (August 6, 1788a) *Riga bei Hartknoch: Kritik der praktischen Vernunft, von Immanuel Kant*. 1788. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 188a and b: 345–360.
- Rehberg AW (September 1788b) *Erläuterungen einiger Schwierigkeiten der natürlichen Theologie*. *Der Teutsche Merkur* 3: 215–233.
- Rehberg AW (1789) *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*, von Karl Leonhard Reinhold. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 357 (November 19): 417–424; 358 (November 20): 425–429. Reprinted in Fabbianelli F (ed) *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp 1–10, 2003.
- Reid J (2007) *Real words: language and system in Hegel*. University of Toronto Press, Toronto.
- Reid T (1764) *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*. A. Millar, London; A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh.
- Reinhard PC (March 29, 1796) *Letter to Karl Friedrich Reinhard*. Wilhelm Lang Nachlass, Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart (unpublished).
- Reinhold E (1825) *Karl Leonhard Reinhold’s Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant’s, Fichte’s, Jacobi’s und anderer philosophirender Zeitgenossen an ihn*. Frommann, Jena.

- Reinhold KL (July 18, 1783a) Rede über die Pflicht des Maurers sich zu freuen. Manuscript. Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien. Vertrauliche Akten, cart. 89, fol. 50.
- Reinhold KL (August 14, 1783b) Rede über die Kunst des Lebens zu genüssen. Manuscript. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien. Vertrauliche Akten, cart. 73, fol. 74–75.
- Reinhold KL (September 5, 1783c) Der Wehrt einer Gesellschaft hängt von der Beschaffenheit ihrer Glieder ab. Manuscript. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien. Vertrauliche Akten, cart. 73, fol. 64–68.
- Reinhold KL (1784a) Über den Hang zum Wunderbaren: Eine Rede, von Br. R\*\*. *Journal für Freymaurer* 1 (3): 123–138.
- Reinhold KL (1784b) Mönchthum und Maurerey: Eine Rede, Von Br. R\*\*. *Journal für Freymaurer* 1(4):167–188.
- Reinhold KL (1784c) Gedanken über Aufklärung. *Der Teutsche Merkur* 3: 3–22; 122–33; 232–45. Reprinted in Batscha Z, 351–96. Translated into English by Kevin Geiman as “Thoughts on enlightenment (1784).” In: Schmidt J (ed) *What is enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. University of California Press, Berkeley, CA, pp 66–77, 1996.
- Reinhold KL (1784d) Die Wissenschaften vor und nach ihrer Sekularisation. *Der Teusche Merkur* 3: 35–43.
- Reinhold KL (1784e) Über die neuesten patriotischen Lieblingssträume in Teutschland: Aus Veranlassung des 3. und 4ten Bands von Hrn. Nicolai’s Reisebeschreibung. *Der Teutsche Merkur* 3: 171–186, 246–264.
- Reinhold KL (1785a) Herzenerleichterung zweyer Menschenfreunden, in vertraulichen Briefen über Johann Kaspar Lavaters Glaubensbekenntnis. Reich, Frankfurt/Leipzig.
- Reinhold KL (1785b) Schreiben des Pfarrers zu \*\*\* an den H[erausgeber] des T[eutschen] M[erkur]: Über eine Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. *Der Teusche Merkur* 1: 148–174.
- Reinhold KL (1785c) Über die Kabirische Mysterien: Von Br. R\*\*. *Journal für Freymaurer* 3: 5–48.
- Reinhold KL (1785d) Über die wissenschaftliche Maurerey. *Journal für Freymaurer* 3: 49–78.
- Reinhold KL (1786–1787) Briefe über die Kantische Philosophie. *Der Teutsche Merkur* 3 (1786): 99–127, 127–141; 1 (1787): 3–39, 117–142; 2 (1787): 167–185; 3 (1787): 67–88, 142–165, 247–278.
- Reinhold KL (1788a) Über den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten: Aus einer akademischen Antrittsrede. *Der Teutsche Merkur* 1: 167–183. Reprinted in *Vermischte Schriften* I:246–270.
- Reinhold KL (1788b) Über die nähere Betrachtung der Schönheiten eines epischen Gedichtes als Erholung für Gelehrte und Studierende. *Der Teutsche Merkur* 1: 385–404.
- Reinhold KL (June 26, 1788c) Berlin, bey August Mylius: Über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion, von August Wilhelm Rehberg, geheimen Kanzley–Sekretair im Hannover. 1787. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 153b: 689–696.
- Reinhold KL (1788–1789) Über die Natur des Vergnügens. *Der Teutsche Merkur* 4 (1788): 61–79 and 144–167; 1 (1789): 37–52.
- Reinhold KL (1789a) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Wiedtmann and Mauke, Prague/Jena. Reprint *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1963.
- Reinhold KL (1789b) Über das bisherige Schicksal der Kantischen Philosophie. *Der Teutsche Merkur* 2: 3–37 and 113–135.
- Reinhold KL (January 11–12, 1790a) Halle, in Comiss. b. Frank u. Bispink: Grundrisses der allgemeinen Logik, und kritische Anfangsgründe zu einer (der) allgemeinen Metaphysik von L. H. Jakob, Doktor und Prof. der Philosophie in Halle. 1788. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 11–12: 81–91.
- Reinhold KL (1790–1792) Briefe über die Kantische Philosophie. 2 vols. Göschen, Leipzig. Reprint edited with commentary by Bondeli M. Schwabe, Basel, 2007, 2008.
- Reinhold KL (1790, 1794) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2 vols. Jena. Reprint edited with an introduction and commentary by Fabbianelli F. Felix Meiner, Hamburg, 2003, 2004.

- Reinhold KL (1791a) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: J. M. Mauke. Reprint by Schrader WH (ed). Meiner, Hamburg, 1978. Partial translation into English as "The foundation of philosophical knowledge (excerpt)" by George di Giovanni in di Giovanni G, Harris HS (eds) *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-Kantian idealism*. Reprint edition. Hackett, Indianapolis, IN/Cambridge, pp 51–103, 2000.
- Reinhold KL (1791b) *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie: Eine Akademische Vorlesung*. In: Fülleborn GG (ed) *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Frommann, Züllichau and Freistadt, pp 5–35. Reprinted in *Vermischte Schriften II:207–245*.
- Reinhold KL (1792) *Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens*. *Beyträge II:7–48*.
- Reinhold KL (1794) *K. L. Reinhold an seine in Jena zurückgelassenen Zuhörer*. *Neuer Teutscher Merkur 2: 315–323*.
- Reinhold KL (1795a) *Entwurf zu einem Einverständnisse unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten als Versuch eines Beitrags zur Läuterung und Befestigung der öffentlichen Überzeugung*. Circulated in manuscript form in 1795. Published in Reinhold KL (ed) *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes*. F. Bohn, Lübeck/Leipzig, pp 161–210, 1798.
- Reinhold KL (June 25, 1795b) *Letter to Niethammer*. *Goethe und Schiller-Archiv*, Weimar (unpublished).
- Reinhold KL (May 21, 1796) *Letter to Niethammer*. *Goethe and Schiller Archiv*, Weimar (unpublished).
- Reinhold KL (1796–1797) *Auswahl vermischter Schriften*. 2 vols. J. M. Mauke, Jena.
- Reinhold KL (1798) *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes*. F. Bohn, Lübeck/Leipzig. Partial translation into English by Sabine Roehr as "Deliberations of sound common sense, for the purpose of evaluating moral, rightful, political and religious matters." In: Roehr S (ed) *A primer on German enlightenment: with a translation of Karl Leonhard Reinhold's "The fundamental concepts and principles of ethics"*. University of Missouri Press, Columbia/London, pp 157–251, 1995.
- Reinhold KL (1799) *Sendschreiben an J. K. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*. Perthes, Hamburg.
- Reinhold KL (1810) *Rede bei der Einweihung des Durchl. Bruders Prinzen Bernhard's von Sachsen-Weimar den 9ten September 1809: Von dem Bruder Reinhold in Kiel*. In: *Analecten der gerechten und vollkommenen Freymaurer-Loge Amalia zu Weimar*. Hof-Buchdruckerei, Weimar, pp 41–47.
- Reinhold KL (1983) *Karl Leonhard Reinhold Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie*. Fabbianelli F, Heller E, Lauth R, Hiller K, Radrizzani I, Schrader W (eds). Vol. 1, *Korrespondenz 1773–1788*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Reinhold KL (2005) *Letters on the Kantian philosophy*. Ameriks K (ed), Hebbeler J (trans). Cambridge University Press, Cambridge.
- Robinson H (1994) *Two perspectives on Kant's appearances and things in themselves*. *J Hist Philos 32: 411–441*.
- Roehr S (1995) *A primer on German enlightenment: with a translation of Karl Leonhard Reinhold's "The fundamental concepts and principles of ethics"*. University of Missouri Press, Columbia/London.
- Roth F von (ed) (1825–1827) *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*. 2 vols. Fleischer, Leipzig.
- Rousseau J-J (1966). *Emile (1762)*. Garnier-Flammarion, Paris.
- Ruiz A (1979) *Universität Jena Anno 1793/94: Ein Jakobiner Student und Geheimagent im Schatten Reinholds und Fichtes*. In: Schoeps JH, Gess I (eds) *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur*. Braun, Duisburg, pp 95–132.
- Sassen B (1997) *Critical idealism in the eyes of Kant's contemporaries*. *J Hist Philos 35:421–455*.

- Sassen B (2000) *Kant's early critics: the empiricist critique of the theoretical philosophy*. Cambridge University Press, New York.
- Sauer W (1982) *Josephinische Aufklärung und Kantischer Vernunftglauben: Reinhold*. In: Sauer W (ed) *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Tradition* Rodopi, Amsterdam, pp 57–106.
- Scharabi M (1933) *Architekturgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Wasmuth, Tübingen/Berlin.
- Schelling FWJ (1974ff) *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Baumgartner HM, Jacobs WG, Krings H (eds). Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Schmid CCE (1788) *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, 2nd edn. Cröker, Jena.
- Schneewind JB (1998) *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schönborn A von (1989) *Karl Leonhard Reinhold: Eine annotierte Bibliographie*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzlag.
- Schönborn A von (2005) 'Intelligibler Fatalismus': Reinhold mit und gegen Kant über die Freiheit. *Archivio di Filosofia* (K. L. Reinhold: *Alle Soglie dell'Idealismo*) 73 (1–3): 223–232. Reprinted in Valenza P (ed) *K. L. Reinhold am Vorhof des Idealismus*. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa and Rome, pp 223–241, 2006.
- Schrader WH (1979) *Philosophie als System—Reinhold und Fichte*. In: Hammacher K, Mues A (eds) *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, pp 331–344.
- Schrader WH (1983) *Systemphilosophie als Aufklärung: Zum Philosophiebegriff K. L. Reinholds*. In: Müller K, Schepers H, Totok W (eds) *Studia Leibnitiana*. Vol 15. Steiner, Stuttgart, pp 72–81.
- Schröder FL (September 15, 1815) *Letter to Karl Leonhard Reinhold*. Manuscript in Badische Landesbibliothek, Karlsruhe.
- Schröpfer H (2003) *Kants Weg in die Öffentlichkeit: C. G. Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Schultz J (1784) *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Dengel, Königsberg.
- Schulz EG (1975) *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik: Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*. Böhlau Verlag, Wien/Köln.
- Schulze GE (1792) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen Anmassungen der Vernunftkritik*. Fleckeisen, Helmstedt.
- Schütz C (1785) *Königsberg, bey Dengel. Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze*. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 162:41–44; 164: 53–56; 178: 117–118; 179: 121–124, 125–128; and supplement (July): 12–30.
- Schwab JC (1790) *Über den Reinholdischen Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. *Philosophisches Magazin* (Eberhard JA (ed)) 3(2):125–147.
- Siemek MJ (1979) *Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte*. In: Hammacher K, Mues A (eds) *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte: Reinhold Lauth zum 60. Geburtstag*. Frommann-Holzboog, Stuttgart—Bad Cannstatt, pp 395–410.
- Siemek MJ (1981) *Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie*. In: Hammacher K (ed) *Der transzendente Gedanke: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Meiner, Hamburg, pp 524–551.
- Siemek MJ (1984) *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Meiner, Hamburg.
- Staats R (1973) *Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffs 'Tatsache.'* *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70: 316–345.
- Valenza P (1994) *Reinhold e Hegel: ragione storica e inizio assoluto della filosofia*. Cedam, Padova.

- Van Dülmen R (1975) *Der Geheimbund der Illuminaten: Darstellung: Analyse: Dokumentation*. Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Varnhagen von Ense KA (ed) (1830) *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*. J. G. Cotta, Stuttgart/Tübingen.
- Wieland CM (1992–1994) *Wielands Briefwechsel*. Vol. 8, Juli 1781—Juni 1785. Schneider A (ed). Parts 1 and 2. Akademie Verlag, Berlin.
- Will GA (1785) *Briefe über eine Reise nach Sachsen*. G. P. Monathische akademische Buchhandlung, Altdorf.
- Wizenmann T (1786) *Die Resultate der Jacobischer und Mendelsohnischen Philosophie kritisch erläutert von einem Freywilligen*. Göschen, Leipzig.
- Wizenmann T (February 1787) *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobi'scher und Mendelssohn'scher Philosophie*. *Deutsches Museum* 1: 116–156.
- Zac S (1983) *La querelle Mendelssohn-Lavater*. *Arch Philos* 46: 219–254.
- Zöllner G (2003) *Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie: Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold (1799–1801)*. In: Bondeli M, Schrader WH (eds) *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds (Fichte Studies, supplement 16)*. Rodopi, Amsterdam/New York, pp 217–240. Published in English as “The unpopularity of transcendental philosophy: Fichte’s controversy with Reinhold.” *Pli: Warwick J Philos* 10 (2000): 50–76.
- Zöllner G (2006) *Von Reinhold zu Kant: Zu Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür*. In: Valenza P (ed) *K. L. Reinhold am Vorhof des Idealismus*. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa/Rome, pp 73–91.
- Zöllner JF (December 1783) *Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch Religion zu sanciren?* *Berlinische Monatschrift*: 508–517.
- Zwack FX von (ed.) (1787) *Anhang zu den Originalschriften des Illuminatenordens welche auf höchst Churfürstlichen Befehl zum Druck befördert worden sind*. Frankfurt/Leipzig.

# Author Index

## A

- Abel, J.F., 258  
Abicht, J.H., 245  
Aenesidemus, 11, 190, 222, 225, 249, 261.  
    *See also* Schulze, G.E.  
Ahlers, R., 68, 255  
Alberti, L.B., 246  
Althusser, L., 263  
Ameriks, K., 68, 90, 98, 105, 107,  
    113–128, 145, 165, 169, 197,  
    209, 211, 221, 231

## B

- Baggesen, J., 29, 30, 32, 34, 63,  
    133, 134, 138–142, 222,  
    223, 234, 236  
Bardili, C.G., 2, 65, 128, 238, 255, 256  
Batscha, Z., 50, 68, 150, 175, 176, 249  
Baudrillard, J., 263  
Beiser, F., 113–115, 147, 156, 209,  
    212, 227  
Berger, J.E. von, 29, 38–40  
Berkeley, G., 210, 212, 214  
Binzer, L.J. von, 236  
Blumauer, A., 16, 18, 266–268, 275  
Bödeker, H-E., 38  
Böhme, J., 260, 261  
Bondeli, M., 43–50, 68, 113, 138,  
    184, 187, 201, 221, 245, 255,  
    256, 288  
Bouterwek, F., 2, 255, 257  
Breazeale, D., 89–110

## C

- Catel, L., 241, 242, 245–253  
Coch, H., 33

## D

- Debord, G., 263  
Deleuze, G., 263  
Derrida, J., 263  
Descartes, R., 65, 128, 247  
Di Giovanni, G., 1–12, 68, 113, 154,  
    165, 221, 258  
Du Bos, J.-B., 245

## E

- Erhard, J.B., 49, 185, 222, 232, 233, 236, 237

## F

- Fabbianelli, F., 37, 49, 138, 185, 187,  
    197–206, 209, 216, 217, 245, 287, 305  
Feder, J.G.H., 209–217, 219, 245, 275, 277  
Fichte, J.G., 2–11, 15, 16, 29, 36, 38, 39, 53,  
    62, 65, 67, 71, 73, 74, 90, 123, 124,  
    133–135, 141–142, 156, 179, 181–191,  
    221–239, 241, 242, 245, 248–253, 255,  
    256, 262, 287, 289, 293, 295, 297, 305  
Flatt, J.F., 209, 210, 212–215, 217,  
    219, 257, 258  
Forberg, F.K., 36  
Foucault, M., 126, 263  
Frank, M., 113, 116, 138, 221  
Fries, J.F., 2  
Freud, S., 9  
Fuchs, E., 33, 181, 189, 287–306  
Fuchs, G.W., 46, 68, 122, 267

## G

- Gerten, M., 65–83, 163, 185  
Gilly, D., 241, 253, 315  
Gilly, F., 241

Gliwitzky, H., 68  
 Goethe, J.W. von, 54  
 Griesbach, J.J., 236  
 Guattari, F., 263

**H**

Halem, G.A. von, 24, 269  
 Hamann, G.H., 2  
 Harris, H.S., 257  
 Hegel, G.W.F., 1, 2, 4–6, 8, 11, 80, 81, 90,  
 108, 109, 113, 115, 116, 120, 122–127,  
 225, 255–263, 271  
 Heinz, M., 68, 113  
 Hennings, A.A.F. von, 236  
 Henrich, D., 113, 114, 116, 138, 174, 212,  
 215, 221, 257, 262  
 Herder, J.G. von, 38, 44, 105, 108, 123, 128  
 Heydenreich, K.H., 199, 209–212,  
 214–219, 245  
 Hoffmeister, J., 255, 257  
 Hölderlin, J.C.F., 116, 257,  
 262, 292  
 Hufeland, C.W., 236  
 Hufeland, G., 25, 236  
 Hume, D., 65, 100, 120, 128, 225, 258

**J**

Jacobi, F.H., 1–3, 9, 11, 15, 39, 43–45, 65, 89,  
 94, 95, 97, 98, 107, 120, 123, 124, 147,  
 161, 163, 165–169, 172, 178, 236–238,  
 256, 260, 263, 287  
 Jensen, F.C., 236

**K**

Kalmann, W.J., 236–238, 287–306  
 Kant, I., 1–11, 15, 25, 26, 32, 35, 43–50, 58,  
 62, 65, 67–69, 73, 74, 89–110,  
 113–121, 123–125, 127, 128, 133,  
 135–141, 145–149, 151–157, 161–179,  
 181–184, 186, 188, 189, 197, 206,  
 209–219, 221, 224–228, 231, 232, 235,  
 248, 255, 257, 258, 262, 263, 265, 266,  
 295, 297, 298  
 Keil, Robert, 34–36  
 Keil, Richard, 35, 36  
 Kim, Y.K., 68  
 Klemmt, A., 156, 223  
 Köhnke, K.-C., 40  
 Kreibisch, A., 38  
 Kripke, S., 238

**L**

Lange, G., 33  
 Lauth, R., 23, 68, 185, 188, 189, 191, 233  
 Lavater, J. C., 43, 44, 53–63, 168  
 Lazzari, A., 9, 63, 68, 133–142, 145,  
 151–153, 156, 157, 163, 179,  
 185, 187, 223  
 Leibniz, G. W., 7, 11, 65, 105, 120, 128, 172,  
 211, 246, 263  
 Léon, X., 23, 36  
 Lessing, G. E., 44, 46, 108, 165, 262  
 Locke, J., 65, 120, 128, 204, 211  
 Lohmann, P., 31, 68, 156, 241–253

**M**

Maimon, S., 3, 11, 237  
 Marwinski, F., 37–39  
 Marx, K., 9, 80, 127, 145–158, 192,  
 265–283  
 Mendelssohn, M., 3, 43–45, 54, 89, 94–98,  
 100, 107, 124, 147, 161, 164–169,  
 245, 260  
 Möser, J., 49  
 Münter, F. C. K. H., 235, 237

**N**

Nicolai, F., 26, 59  
 Nietzsche, F., 9, 126  
 Niethammer, F. I., 222, 236, 237

**P**

Paulus, H. E. G., 237  
 Pester, T., 33  
 Pistorius, W. F., 210, 212–214, 216, 217  
 Platner, E., 45, 211  
 Plato, 92, 246  
 Prauss, G., 180  
 Pupi, A., 59, 68  
 Purgstall, G. W. Graf von, 236–238, 289

**R**

Raabe, P., 38  
 Rehberg, A. W., 49, 146, 152–157, 210  
 Reich, P. E., 54  
 Reid, J., 1, 255–263  
 Reimarus, E., 236–238  
 Reimarus, H. S., 44, 211, 237  
 Reinhard, K. F., 237  
 Reinhard, P. C., 237



Roehr, S., 68, 113, 235  
 Rousseau, J.-J., 46, 124  
 Ruiz, A., 38

**S**

Sauer, W., 68  
 Schelling, F.W.J., 225, 255–258, 262, 287  
 Schinkel, K.F., 247, 253  
 Schleiermacher, F., 2, 256, 262  
 Schiller, F., 35, 39, 261, 288  
 Schmid, C.C.E., 3, 154, 155, 179, 187, 245, 258, 298  
 Schönborn, A. von, 31, 187  
 Schrader, W.H., 68, 243, 248–250  
 Schröpfer, H., 46  
 Schulze, G.E., 11, 222, 225, 228. *See also*  
 Aenesidemus  
 Schul[t]ze, J., 265  
 Schütz, C.G., 46, 147, 148, 265, 272, 289  
 Smidt, J., 33, 38, 287–306  
 Spalding, J.J., 7, 9, 228  
 Spinoza, B. de, 1, 6, 44, 165, 167  
 Staats, R., 228  
 Storr, G.C., 257  
 Sulzer, J.G., 245

**T**

Thibaut, A.F.J., 237, 238

**V**

Valenza, P., 53–63, 255  
 Vitruv, 246  
 Vogel, B.C., 237  
 Voigt, C.G., 45, 46, 48, 147, 162, 169

**W**

Weishaupt, A., 7, 9, 15, 24–26, 46, 268, 269  
 Wieland, C.M., 3, 22, 30, 38, 50, 54–56, 89, 237, 238  
 Wittgenstein, L., 121, 238  
 Wizenmann, T., 89, 90, 94, 96, 161, 164, 166, 168, 169  
 Wolff, C., 65, 100, 156, 172, 211, 212, 245, 263  
 Wood, A., 94–97

**Z**

Zöllner, J.F., 43  
 Zöllner, G., 68, 186

# Subject Index

## A

*Architektur*, 241–253

Argument

by affection, 212, 213, 218

transcendental, 10, 213, 215

*Ästhetik*, 76, 242–245

Autonomy (*autonomie*), 33, 114–118, 123,

137, 178, 179, 233

## B

*Baugedanke*, 241–253

*Bayern*, 269

Belief, 1, 2, 4, 7–9, 44, 96, 97, 104, 107, 118,

147, 148, 235, 238

rational, 44

*Besoin* (*Bedürfnis*), 19, 55, 56, 62, 67, 70, 73,

77, 91, 98, 127, 162–164, 167, 168,

170–174, 178, 179, 229, 244, 267, 270

*Bestimmung*, 133, 200, 201, 204, 242, 247,

249, 250, 269

*der Philosophie*, 67, 68, 243, 245

*des Menschen*, 67, 251

*Bewußtsein*, 198, 201–204

*Satz des*, 116, 184, 185, 201, 221, 244,

245, 250, 305–306

Bruder, 241, 270, 272, 275, 279, 280, 283

-bund, 269, 270

*Bürger*, *bürgerlich*, 74, 80, 83, 281

## C

Capacity, 2, 6, 7, 47, 93–95, 98, 123, 210, 211,

214, 216, 217, 236, 263

cognitive, 211, 217

representative, 210, 211, 214, 216, 217

Categorical imperative, 228

Causality, 152, 153, 213, 215

Certainty, 47, 48, 97, 230, 262

Choice, 7, 96, 105

free, 7

*Concorde*, 15–23, 37, 38

Consciousness, 11, 114, 116, 117, 119, 124,

211, 213, 214, 217, 218, 221, 223–234,

236, 239, 258, 259, 261–263

analysis of, 213, 217

possibility of, 213

principle of, 119, 211, 213, 214, 221,

224–229, 232

proposition of, 228, 258, 259, 261

Culture, 16, 21, 30, 31, 43, 50, 102, 109, 119,

128, 226

## D

Deed-act, 224, 230–233, 236

Deism, 44

*Denkmal*, 251

Desire, 97, 116, 153, 155–157, 215, 223, 232

faculty of, 153, 155–157, 223, 232

Dialectic (*dialectique*), 5, 19, 91, 92, 227,

261, 262

*Dichtkunst*, 251, 252

Drive, 96, 115, 156

## E

*Eitelkeit*, 272, 280, 283

*Elementarphilosophie*, 46, 50, 65, 66, 76, 79,

138, 181, 185, 186, 188, 190, 197–206,

209, 218, 221, 243–245, 261, 262

Empiricism, 44, 45, 124, 261, 263

Enlightenment (*Aufklärung*), 1–12, 43–50,

66, 116, 118, 119, 125, 126, 145,

150, 151, 157, 221, 224–226,

234–239, 255–263

*Ens*, 205

*imaginarium*, 205

*Erkenntnisgrund*, 45, 76, 243, 266

*moralischer*, 45, 148

*Erkenntnistheorie*, 199

*Erziehung*, 133

Evil (*mal*), 19, 189, 245, 292–294, 306

## F

Facts, 150, 221, 224, 228–231, 233, 234, 236, 239, 259, 261

of consciousness, 114, 225, 228–230, 233, 234, 236, 259

of moral consciousness, 221, 224, 233, 239

of theoretical consciousness, 221, 224

Faith (*croynance, foi, Glaube*), 16, 18, 19, 21,

22, 26, 32–34, 37, 38, 40, 46, 47,

53–63, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 101–104,

106, 109, 124, 133–142, 149, 150,

161–168, 170–172, 175–178, 244, 245,

252, 256–258, 260–263

Fanaticism, 107, 259

Feeling (*sentiment, Gefühl*), 8, 9, 18, 20, 31,

33, 34, 36, 54, 60, 70, 76, 82, 83, 95,

96, 99, 102–106, 108, 109, 117, 124,

134, 149, 154, 156, 163–175, 178, 179,

228, 234, 256, 259–262

Foundation, 2, 44, 47, 49, 91, 97, 99, 102, 103,

113–128, 147, 149, 151, 209, 215, 216,

222–226, 228, 230, 232, 233, 256

Freedom, 3, 7, 48–50, 92, 95, 117, 124,

146, 152–157, 226, 231–233,

235, 236, 263

absolute, 117, 146, 153–157

actuality, reality of, 153, 154, 156

human, 3, 7

Freemasonry (*maçon, maçonnerie,*

*Freimaurer, Freimaurerei*), 15–26, 150,

267–271

*Journal für Freymaurer*, 17, 19, 267, 270

## G

*Gedankengebäude*, 241–253

*Gefühl*, 70, 76, 82, 83, 95, 163, 164, 170, 244, 245, 252

*Gegenaufklärung*, 73

*Gegenstand*, 68, 73, 74, 79, 80, 82, 95, 137,

197–206, 214

*Geist* (see Spirit), 6, 10, 11, 44, 46, 48–50, 69,

81, 99, 102, 104–107, 109, 119, 122,

123, 125, 185, 211, 225, 226, 242, 246,

247, 249, 250, 252, 256, 257, 259–262,

266, 270, 272, 276, 281–283, 300

Genius, 10, 11, 127

*Geschichte*, 69, 72, 80, 287

*Geschmack*, 30, 244

*Gesellschaft, gesellschaftlich*, 66–72, 74, 77, 78, 80–83, 244, 266, 268–272, 278, 281–283

*Gesinnung (Gewissen)*, 47, 80, 82,

134, 137

God (*Gott*), 8, 9, 44, 45, 47, 62, 75, 92–95,

98–104, 106, 137, 139, 140, 142,

147–150, 152, 154, 155, 157, 165,

214, 231, 246, 265

Gospel, 46, 103, 108

## H

Habit, 259

Happiness, 8, 9, 93, 96

*Herz*, 133, 134, 161, 270–272, 282, 283

Heteronomy, 157

*Humanité (Menschheit)*, 16–18, 21, 36–39, 71,

73, 75–77, 80, 82, 83, 170, 179, 243,

269–272, 280–283

self-positing, 232, 233

## I

Idea (*Idee*), 2, 4–8, 45, 46, 48, 49, 66, 91, 94,

95, 101, 109, 119, 126, 139, 148,

152–155, 165, 181, 188, 200, 201, 213,

216, 221, 223, 224, 226–228, 232, 234,

241, 247–249, 251, 252, 256, 259–261,

263, 272

absolute, 6, 260

psychological, 48

Idealism, 2, 3, 8, 48, 115, 120, 212–214, 217,

218, 224, 227, 229, 232, 256

Ignorance, 6, 16, 21, 44, 57

*Illuminé, Illuminisme (Illuminaten)*, 15, 17–19,

21, 23–26, 268–270

Immortality, 48, 92–94, 100, 102, 104, 105,

107, 231

Intentionality, 10, 11, 217, 218

Interests, 4, 6, 7, 45, 89–94, 97, 99, 109

of humanity, 92, 93, 97, 99, 100

of practical reason, 6, 7, 92, 94

Intuition, 6, 10, 96, 106, 148, 149, 176,

212, 226–228, 231, 233, 256,

259, 262, 263

intellectual, 6, 256, 262

## K

*Kunst*, 247, 251–253, 266–268, 273–276

**L**

- Language, 2, 101, 116, 260, 263  
 Law, 7, 9, 45, 46, 49, 50, 93, 95, 96, 99, 103,  
     107, 115, 117, 119, 121, 153, 156, 157,  
     228, 229, 231–234, 236, 237, 259  
     natural, 48–50, 117, 154, 222  
     positive, 49, 50  
 Leben, 65–83, 119, 137, 141, 249, 252,  
     266–268, 271–277

**M**

- Madness, 259  
 magnétisme animal, 26  
 Metaphysics, 6–8, 45, 47, 48, 100, 104, 115,  
     116, 120, 147, 224, 263  
 Mind, 4, 6, 8–11, 94, 117, 118, 126, 147, 154,  
     156, 209, 213, 215, 217, 218, 226, 229,  
     232, 237, 258  
*Monachisme (Mönchsgeist)*, 19–21, 268  
 Moral ground of cognition, 45, 47, 105, 148  
 Morality, 9, 91, 93–96, 100–105, 108,  
     109, 115, 125, 147, 151–155,  
     231, 235, 236  
 Münter, F.C.K.H., 235, 237

**N**

- Naturalism, 9, 44, 120  
 Nature (*nature*), 4, 6–8, 10, 11, 19–21, 23,  
     35, 39, 44, 55, 60, 63, 92, 93, 95,  
     99–103, 105, 106, 109, 110, 121,  
     123, 128, 146, 148, 149, 153, 162,  
     169, 209, 211, 218, 224, 229, 231,  
     233, 236, 256, 261, 262  
     human, 3, 4, 7, 9, 43, 48, 49, 92–94, 96,  
     97, 99–106, 108, 109, 119, 122, 124,  
     125, 145, 146, 148, 150, 155, 165, 225,  
     226, 236, 258  
 Needs, 2, 8, 9, 45, 89–110, 117, 122, 123, 125,  
     155–157, 165, 233  
     of humanity, 92, 93, 97–101, 108  
     of philosophy, 89, 90, 92, 94, 97–110, 123  
     of reason, 89–101, 103, 104, 107–110,  
     117, 123, 157  
     of the age, 98, 99, 101, 102, 107, 108  
 Negativity, 261  
*Nichts*, 66, 83, 95, 133, 142, 186, 197, 198,  
     200, 204–206, 252, 267, 272, 276,  
     281–283,  
*Nihil*, 205.206  
     *negativum*, 205, 206  
 Noumenon, noumena, 6, 8, 200–202,  
     204–206, 214

**O**

- Object(s) (*Objekt*), 1, 10, 74, 92–96, 100, 101,  
     104, 110, 114, 117, 120, 147–149, 152,  
     156, 184, 186, 197, 198, 201–204, 206,  
     211, 213, 214, 218, 223, 225–229, 232,  
     235, 244, 250, 256, 258, 259, 305, 306  
     mind-independent, 213, 218, 232  
*Obscurantisme*, 19  
 Orientation, 20, 94–97, 104, 113, 114, 122,  
     124, 128, 148, 168

**P**

- Pantheism, 147, 150, 151, 165, 255–263  
*Pantheismusstreit (querelle du panthéisme)*,  
     89, 91, 94, 98, 102, 161–166, 175  
*Perfectionnement*, 17  
 Phenomenology of Spirit, 11, 256, 261, 262  
*Philosophie*, 16, 29, 49, 53, 65–83, 89, 134,  
     145–158, 161–179, 181, 206, 221, 229,  
     241, 255, 265, 288  
*Plaisir*, 19, 30, 32, 35  
*Pöbel*, 72, 73, 271, 279  
 Popular philosophy/philosophers  
     (*Popularphilosoph*,  
     *Popularphilosophie*), 49, 68, 76, 78, 79,  
     81, 82, 124, 210  
 Postulate, 11, 44–48, 93, 96, 97, 101, 119, 231  
 (the) Practical, 7, 47, 49, 93–95, 104, 106,  
     117, 146, 148, 152–154, 223, 224, 231,  
     234, 235, 238  
     primacy of, 117, 224, 231, 234, 238  
 Principle (*Grundsatz*), 3, 5, 7, 10, 45–49,  
     92, 94, 99, 103, 116–120, 123,  
     124, 153, 210, 211, 213–218,  
     221, 223–236, 238  
     first, 47, 48, 119, 210, 215–218, 221,  
     223–230, 232–234, 238,  
     self-evident, 216, 226  
     universally accepted, 228  
*Progrès*, 16, 21, 56–58, 62  
 Protestant, 3, 26  
 Psychology, 48, 257–260
- R**  
 Rationalism, 44–46, 115, 118, 260  
 Reason (*raison*, *rationalité*), 1, 19, 21, 29, 43,  
     53, 89–110, 113, 145–158, 161–179,  
     210, 221, 230, 255  
     dialectic of, 5  
     historical development of, 99, 100, 105  
     history of pure, 100  
     interests of, 6, 89–92, 94, 97

- Reason (*raison, rationalité*) (*cont.*)  
 practical, 4, 6–8, 47, 48, 89, 92–97, 102,  
 103, 105, 118, 119, 127, 145–158, 224,  
 226, 228, 231, 236  
 speculative, 47, 91–94, 147–150, 260  
 teleology of, 107  
 theoretical, 7, 8, 93–96, 103, 106, 117,  
 147, 149, 151, 231  
*Recht*, 47, 75, 76, 79, 82, 83, 95, 134, 141,  
 201, 204, 247, 305  
 Reflection, 11, 44, 45, 47, 48, 117, 228–231,  
 260, 261  
 Religion, 3, 4, 8, 9, 24, 45, 48, 53, 54, 56–63,  
 71, 75, 76, 91, 95, 99–105, 108, 109,  
 125, 133–135, 137, 141, 146, 148, 149,  
 151, 152, 161–163, 170, 171, 176, 178,  
 184, 209, 228, 243, 244, 256, 260, 262,  
 265, 266, 268, 272  
 Representation, 10, 39, 46, 63, 101, 114, 149,  
 163, 211, 223  
 Respect (*Achtung*), 7, 56, 91, 95, 99, 105, 108,  
 117, 118, 124, 154, 156, 158, 173, 174,  
 178, 179, 212, 213, 232, 236  
 Revolution, 2, 5, 6, 8, 15, 39, 43, 48, 50, 61,  
 68, 81, 97, 125  
 French, 2, 8, 43, 50  
*Romantik*, 241
- S**  
 Science of Knowledge, 221–223, 229–33,  
 236, 238  
 Self, 6, 7, 48, 49, 92, 99, 100, 103–106, 108,  
 115, 117, 118, 125, 215–217, 223–226,  
 228, 230–233, 235, 236, 259, 261–263  
 Sensation, 10, 11, 227, 259, 260  
 Sense, 5, 6, 10, 91, 94, 96, 99, 100, 102–106,  
 109, 116, 117, 119, 120, 122–124,  
 126–128, 148, 150–154, 173, 218, 225,  
 228, 229, 231, 233, 234, 259  
 common, 94, 96, 99, 100, 102–106, 109,  
 118, 122, 124, 153, 229, 233  
 Sin, 107  
 Skepticism (*scepticisme*), 24, 25, 106, 115,  
 225, 226, 261, 262  
*Solidarité*, 17  
*Souffrance*, 18, 19  
 Soul, 46–48, 92–94, 97, 100, 104, 105, 107,  
 152, 235, 258, 259  
 Spirit (*Geist*), 6, 10, 11, 44, 48–50, 99, 102,  
 104–107, 109, 122, 123, 125, 211, 225,  
 226, 256, 257, 259–262,  
 Spontaneity, 153, 155, 232
- Stamm, M., 113  
 Subject, 4, 9, 10, 12, 92, 102, 117, 119,  
 120, 149, 153, 156, 213, 218, 223,  
 225–228, 230, 232, 233, 256, 258,  
 259, 261–263, 306  
 absolute, 152, 232, 233  
 of moral self-consciousness, 232  
 Subjectivity, 258, 259, 261–263  
 Supernaturalism (*surnaturel*), 21, 45, 53, 56,  
 57, 61, 120  
 System (*System*), 5, 9, 45–48, 50, 65, 66, 77,  
 78, 93, 100, 116, 123, 145, 152, 154,  
 181, 190, 191, 210, 221–227, 241–253,  
 255, 256  
*Systemphilosophie, systemphilosophisch*, 66,  
 68, 80, 82, 242
- T**  
 Theism, 45  
 Theology, 1, 6, 7, 43, 47, 53, 54, 58, 65, 101,  
 104, 152, 212, 236, 237, 257  
 moral, 44, 45, 47, 48,  
 rational, 59, 62, 63, 147  
 Things, 5, 6, 9, 45, 91, 125, 126, 212–215,  
 218, 226, 227, 257  
 Things in themselves, 213–215  
 existence of, 212  
 Time, 1, 3, 5, 7, 9–11, 44, 45, 47, 49, 89, 90,  
 92, 95, 97–104, 106, 109, 113, 117–119,  
 123, 125–128, 147, 149, 154, 210–212,  
 216, 217, 222, 230, 232, 236, 258, 259  
*Triebfeder*, 134, 136, 148, 153, 173, 179, 182,  
 249, 252, 265, 272, 280  
 Truth (*vérité*), 2–6, 10, 16–18, 23, 32, 34, 37,  
 39, 40, 56, 57, 59–62, 103, 106, 117,  
 124, 126, 153, 164–168, 172, 174, 177,  
 178, 226, 234, 236, 256, 260–263
- U**  
 Understanding, 6, 8, 46, 91, 94, 96, 97,  
 99, 100, 103–106, 108, 109, 115,  
 118, 124, 145, 146, 148, 152, 157,  
 209, 214, 216, 219, 222, 226, 227,  
 234–236, 260–262  
 Union, 171  
*Unphilosophie*, 78
- V**  
*Vergnügen*, 187, 244, 245, 277  
*Volk (Volck), Volksaufklärung*, 70–72, 78–81

*Vorstellung*, 50, 151, 184, 197–206,  
213, 214, 216, 217, 227, 241,  
243–246, 250, 271, 272, 280,  
305, 306  
*bloÙe*, 206

**W**

*Will*, 5, 7, 35, 73, 75, 78, 79, 90, 92, 96, 106,  
124, 141, 153, 157, 181, 186, 187, 232,

235, 238, 242, 243, 252, 267,  
276, 288, 292, 306

*Willkür*, 247, 253

**Z**

*Zweck*, 66, 71, 73–75, 77, 80, 82, 83, 93, 134,  
135, 182–184, 186, 189, 191, 198, 243,  
248–251, 268–272, 280–283

*End-*, 66, 67, 75, 83, 271, 272, 281, 283