

Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793 Die Trieblehre und das Problem der Freiheit

Claude Piché, Université de Montréal

[This is a preprint. It may differ from the final published version and should not be quoted nor referenced. See the final version in : *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, M. Bondeli and A. Lazzari (eds), Basel, Schwabe Verlag, 2004, p. 251-271.]

See the ENGLISH translation : « Fichte's Debate with Reinhold in 1793. The Doctrine of the Drives and the Problem of Freedom » here in *Papyrus*.

Voir la traduction FRANÇAISE : « Le différend entre Fichte et Reinhold en 1793. La doctrine des tendances et le problème de la liberté » ici sur *Papyrus*.

ABSTRACT : This article focuses on Fichte's essay on Revelation (2nd ed.) and on his review of Creuzer's book on the freedom of the will. These texts contain a critique of the theory of freedom exposed by K. L. Reinhold in the Letters on the Kantian Philosophy (1792). I argue 1) that Fichte does not find convincing Reinhold's argument according to which the reality of freedom is accessible through an empirical "fact of consciousness", 2) that the Reinholdian strict separation between the autonomy of reason and the freedom of the will is not acceptable for Fichte, and 3) that Fichte sees the necessity of introducing a mediation between the two Reinholdian "drives" (sensible and ethical), namely the Kantian feeling of "respect," since morality for the finite human being has to extend its motivational force to sensibility.

KEYWORDS : Fichte, Reinhold, freedom, will, practical reason, respect

* * *

Im folgenden wird das Verhältnis zwischen Fichte und Reinhold im Jahre 1793 untersucht, und zwar vor der Wende Fichtes zur ‚Wissenschaftslehre‘. Die ebenfalls in diese Periode (1793-94) fallenden *Eigenen Meditationen* werde ich also beiseite lassen, um mich ganz auf die praktische Philosophie zu konzentrieren. Fichte bezieht zu dieser Zeit eine ausgesprochen kritische Position hinsichtlich Reinholds Theorie der Freiheit. Die Auseinandersetzung, die man in Fichtes Schriften nachvollziehen kann, wird jedoch nur teilweise explizit. Einen ausdrücklichen Bezug auf Reinholds Thesen nimmt Fichte in seiner Anfang Oktober 1793 veröffentlichten *Recension* von Creuzers Buch über die Theorie der Willensfreiheit. Die kurze Buchbesprechung vermittelt den Eindruck, daß es dem Verfasser weniger um die Ausführungen Creuzers als um eine Kritik von Reinholds theoretischem Ansatz zu tun gewesen ist. Es sieht so aus, als ob Fichte Creuzers

Schrift ganz bewußt zum Anlaß genommen hätte, seine Meinungsverschiedenheiten mit Reinhold öffentlich auszutragen, während er ihn im § 2 der zweiten Auflage seines *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung* namentlich nicht einmal erwähnt.

Nun ist das um so erstaunlicher, als Fichte sich in diesem § 2 der zweiten Auflage seiner *Offenbarungskritik* stark vom letzten Abschnitt der *Theorie des Vorstellungsvermögens* hat inspirieren lassen. Das gilt sowohl für den Aufbau von Fichtes Text als auch für seine innere Thematik. Der § 2 hat nämlich drei Teile, die nacheinander den empirischen Trieb (im Zusammenhang der Glückseligkeitslehre), den sittlichen Trieb sowie das höchste Gut behandeln, genauso wie der entsprechende Abschnitt in Reinholds *Theorie*. Die innere Übereinstimmung liegt in der Analyse der zwei Triebe gemäß den vier Urteilsformen Qualität, Quantität, Relation und Modalität. Und sogar in der Terminologie stimmen die beiden Autoren überein. Die Triebe unterscheiden sich nach «Stoff» und «Form» und sind entweder «eigennützig» oder «uneigennützig»; der sinnliche Trieb seinerseits kann «grosinnlich» oder «feinsinnlich» beschaffen sein. Für den aufmerksamen Leser sind diese Anspielungen an Reinholds Text unzweideutig, zumal wir in Kants praktischer Philosophie keine vergleichbar entwickelte Theorie der Triebe finden.¹ Es ist in der Tat Reinholds Verdienst, diese Thematik ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt zu haben.

Trotz diesen begrifflichen Übereinstimmungen wird man gleichzeitig die polemische Dimension von Fichtes Ausführungen nicht unterschätzen dürfen. Schon in dem von Fichte für den § 2 gewählten Titel kann man eine kritische Pointe sehen. Da wo Reinhold in seiner 1789 veröffentlichten Schrift von einer «Theorie des Begehrungsvermögens» in ihren Grundlinien spricht, betitelt Fichte seinen 1793 hinzugefügten Paragraphen «Theorie des Willens». Dieser Titel mutet polemisch an nicht sowohl im Hinblick auf den *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens* als in bezug auf den zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie* von 1792. Wie aus einem Brief an Baggesen vom September 1792 zu ersehen ist, hat Reinhold die «Ausarbeitung [seiner] Theorie der Freyheit des Willens» einige Mühe gekostet und sie scheint ihm ein wichtiges Anliegen gewesen zu sein.² Es ist diese Theorie insofern neu, als

¹ Vgl. C. Cesa : Der Begriff 'Trieb' in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794), 167, 172.

² Brief von Reinhold an Baggesen vom 21. September 1792, zitiert in E. Fuchs, Fichte im Gespräch, Band 6.1, 13. Siehe auch Reinhold, Briefe II (im folgenden zitiert nach der Ausgabe von R. Schmidt, Leipzig, Reclam, 1923) 297.

Reinhold 1789 den reinen Willen noch mit der praktischen Vernunft identifizieren konnte,³ während er in seinen neu edierten *Briefen* die These vertritt, daß der Wille als solcher über eine «unbedingte Freiheit» verfüge, das heißt unabhängig von der praktischen Vernunft. Das Neue der in den *Briefen über die Kantische Philosophie* vorgetragenen Lehre liegt mit anderen Worten darin, daß die Freiheit nunmehr von der Vernunft getrennt wird. Es läßt sich vor diesem Hintergrund Fichtes direkte Bezugnahme auf den Willen im Titel seines § 2 der *Offenbarungskritik* als ein klares Indiz dafür deuten, daß er jene letzte Etappe in Reinholds Denken zu diskutieren, ja zu kritisieren beabsichtigt hat.

Diese Untersuchung verfährt in drei Schritten. Sie handelt erstens von der Wirklichkeit der Willensfreiheit, zweitens von der Möglichkeit dieser Freiheit und drittens von der Achtung als Triebfeder für das moralische Subjekt. Der erste Schritt bezieht sich auf Fichtes Auseinandersetzung mit Reinholds Thesen in der *Creuzer-Recension*, während die beiden anderen Schritte ihren Ort im § 2 der *Offenbarungskritik* haben. Im allgemeinen kann man sagen, daß der gemeinsame Nenner von Fichtes Vorwürfen gegen Reinhold darin besteht, daß er sich über die Abwesenheit von Vermittlungen in dessen praktischer Philosophie beklagt. Reinhold gilt als ein hervorragender Analyst des Vorstellungsvermögens, der mit viel Scharfsinn Klarheit und Bestimmtheit in die Kantische Terminologie bringen will. Für ihn besteht bekanntlich die Aufgabe des Philosophen zunächst darin, die vagen Gefühle des gesunden Menschenverstandes in eine strenge Begrifflichkeit zu übersetzen. Wie wir sehen werden, versucht Fichte im Kantischen Geiste die Starrheit und manchmal auch die Einseitigkeit der Reinholdschen Systematisierung zu überwinden. Er vermißt im Grunde die Vermittlungen, die zwischen den scharf getrennten Elementen dieser Philosophie Platz finden sollten. Bei der Reinholdschen Darstellung der Wirklichkeit der Willensfreiheit kritisiert er demnach die Unvermitteltheit des Übergangs zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt. Gleichermaßen findet er im Aufbau des Begriffs der Freiheit den wesentlichen Zusammenhang nicht wieder, der bei Kant zwischen dem Willen und der absoluten Selbsttätigkeit der Vernunft besteht. Zuletzt versucht Fichte, die bloße Nebeneinanderstellung des sinnlichen und des sittlichen Triebs zu überwinden, indem er auf die Einheit des praktischen Subjekts hinweist.

³ Reinhold, Th. Vorst. 571 : «Die Vernunft heißt *praktisch* in wieferne in ihrer Selbstthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realisieren..., und das Vermögen des vorstellenden Objektes [sic] sich

1 – Die Wirklichkeit der Willensfreiheit in der *Creuzer-Recension*

Zunächst kurz zu Reinholds Reformulierung der Freiheitsproblematik in den *Briefen über die Kantische Philosophie*. Sie wird letztlich durch Schwierigkeiten motiviert, die in der Kantischen Lehre von der Autonomie des Willens begründet liegen. Das Problem ist: Wenn man die Freiheit des Willens darauf festlegt, autonom zu sein, so kann eine Handlung nur dann als frei gelten, wenn ihre Maxime unter das Sittengesetz subsumierbar ist, d. i. unter das Gesetz, welches die Vernunft sich selbst gibt. Der Wille ist demnach nur dann frei, d.i. autonom, wenn die Handlung mit der Selbstgesetzgebung der Vernunft zusammenstimmt. Es folgt daraus, daß nur sittliche Handlungen frei im eigentlichen Sinne genannt werden dürfen (weil nur sie aus der Autonomie des Willens stammen), während die unsittlichen Handlungen als unfrei angesehen werden müssen. Dann aber stellt sich die Frage nach der Zurechenbarkeit der letzteren. Wenn nämlich die gesetzeswidrigen Handlungen von einem heteronomen Willen vollzogen werden, wie können sie überhaupt einklagbar sein? Sie werden nicht ›frei‹ vollzogen. Auch in der praktischen Philosophie Kants und trotz der Lehre von der Autonomie, gelten die bösen Handlungen als zurechnungsfähig.⁴

Reinhold ist auf dieses Problem in Jena u. a. von seinem Kollegen Schmid aufmerksam gemacht worden und er hat es als seine Aufgabe angesehen, die Kantische Auffassung zu verbessern. Er wirft Kant vor, keine genaue Definition des Willens geliefert zu haben.⁵ Wie bereits erwähnt, will er in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie* den Willen als ein eigenständiges Vermögen definieren, welches an sich unabhängig ist von der Gesetzgebung der Vernunft. Der Wille muß als absolut frei aufgefaßt werden, auch wenn er nicht unmittelbar vom Sittengesetz der Vernunft bestimmt wird. Frei ist der Wille indes auch gegenüber den Forderungen des sinnlichen Triebs; er bezieht insofern eine eigenständige Position zwischen dem sittlichen und dem sinnlichen Trieb. Der Wille verfährt in der Weise einer absoluten Selbstbestimmung: «[A]bsolute Freiheit kommt also dem Willen weder allein, insofern er als *reiner*, noch insofern er als *unreiner* Wille handelt, zu; sondern inwiefern er in beiden Eigenschaften handeln kann.» (Briefe II 503)

Um die Selbstbestimmung des Willens von der Selbstbestimmung der reinen praktischen

durch die Selbstthätigkeit des rein-vernünftigen Triebs zum Handeln zu bestimmen, heißt der *reine Wille*».

⁴ Reinhold, Briefe II 512

Vernunft zu unterscheiden, ist Reinhold gezwungen, in die Moralphilosophie diese wichtige Differenzierung einzuführen. Und es ist diese Dichotomie, die als Ausgangspunkt von Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold in der *Creuzer-Recension* fungieren wird.

Es gibt Reinhold zufolge zwei wesentlich verschiedene Selbsttätigkeiten in der praktischen Philosophie. Die erste spielt auf der Ebene der praktischen Vernunft und bezeichnet die Tatsache, daß die Vernunft für sich selbst gesetzgebend ist. Es ist dies das Thema der Autonomie der Vernunft. Die zweite Selbsttätigkeit betrifft den Willen als solchen, d. i. das Vermögen eines endlichen (menschlichen) Wesens, welches nicht unmittelbar in seinen Handlungen vom Sittengesetz bestimmt wird, aber den Forderungen der sinnlichen Neigungen auch ausgesetzt ist.

Es ist von mehreren Freunden der kritischen Philosophie erinnert, und von Reinhold einleuchtend gezeigt worden, daß man zwischen *derjenigen* Äußerung der absoluten Selbsttätigkeit, durch welche die Vernunft praktisch ist und sich selbst das Gesetz gibt, und *derjenigen*, durch welche der Mensch sich (in dieser Funktion seinen *Willen*) bestimmt, diesem Gesetze zu gehorchen oder nicht, sorgfältig zu unterscheiden habe.⁶

Im Grunde hat Fichte nichts gegen diese terminologische Unterscheidung zwischen den zwei Ebenen der Selbsttätigkeit. Im Gegenteil, diesen notwendigen Unterschied betont er mit Nachdruck sowohl in der *Offenbarungskritik* (FW V 32) als auch in der *Gebhard-Recension*. (FW VIII 426) Die Probleme tauchen jedoch auf, wenn man sich über den Ort der Freiheit bei Reinhold erkundigt. Die erste Äußerung der Selbsttätigkeit ist Reinholds Ansicht nach nicht der Ort der Freiheit, weil die Vernunft nicht umhin kann, sich das Gesetz zu geben, das ihrem Wesen entspricht. In diesem Bezug behauptet er, daß die Selbstbestimmung der Vernunft «unwillkürlich» sei – sie ist notwendig. Ganz anders sieht die Lage aus, wenn man sich an die zweite Äußerung der Selbsttätigkeit wendet: die Freiheit des Willens. In diesem Fall bestimmt sich das Subjekt ohne Zwang – seine Handlungen sind «willkürlich». In Wahrheit findet die Freiheit nur auf dieser Ebene statt, als Wahlfreiheit. Der Wille wählt zwischen den Forderungen

⁵ Reinhold, Briefe II 297 ; ders. , Über das vollständige Fundament der Moral, in : Beitr. II, 213, 230-231. Siehe dazu F. Fabianelli : Die Theorie der Willensfreiheit in den «Briefen über die Kantische Philosophie» (1790-92) von Karl Leonhard Reinhold, 428-443.

⁶ Fichte, *Recension von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, FW VIII 412. Vgl. Reinhold, Briefe II 509 : «Das Positive bei der Freiheit besteht in der Selbsttätigkeit der Person *beim Wollen*, einer ganz besonderen Selbsttätigkeit, die von der Selbsttätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft genau unterschieden

des sinnlichen oder des sittlichen Triebes und in beiden Fällen ist die Handlung frei und deshalb zurechnungsfähig.

Zwei Fragen erheben sich in diesem Zusammenhang. Erstens, wenn Freiheit ausschließlich in der absoluten Selbsttätigkeit des Willens in der intelligiblen Welt beruht, wie kann man die Wirklichkeit dieser Freiheit in der Sinnenwelt nachweisen? Reinholds Antwort lautet : aufgrund einer Tatsache des Beweßtseins. Diese Antwort ist aber nach Fichtes Ansicht nicht befriedigend. Die zweite Frage hat mit der von Reinhold eingeführten scharfen Trennung zwischen Vernunft und Freiheit zu tun, insofern sie einen plausiblen Begriff der Freiheit unmöglich macht. Mit diesem Problem werden wir uns im zweiten Teil dieser Untersuchung beschäftigen.

In der *Creuzer-Recension* wird die erste Frage in der folgenden Weise entwickelt. Fichte stellt zunächst fest, daß der Akt der Selbstbestimmung des Willens nie als solcher in der Sinnenwelt erscheint. Es gehört diese Selbsttätigkeit der intelligiblen Welt an, während in der sinnlichen Welt nicht das Selbst-«Bestimmen» des Willens erscheint, sondern lediglich das «Bestimmtseyn». Insofern aber die selbsttätige Ursache dieses Bestimmtseins nicht dem phänomenalen Bereich zugehören kann, ist sie überhaupt nicht nachweisbar und die Spontaneität dieser Ursache könnte wohl eine Illusion sein. Fichte behauptet mit Nachdruck, daß die Willensbestimmung als solche keine Spur ihrer Selbsttätigkeit in der Sinnenwelt hinterlasse, noch nicht einmal in der Empfindung. Denjenigen, die vorgeben, daß sie den Akt der Selbstbestimmung des Willens empfinden, entgegnet Fichte: «Die scheinbare Empfindung des Selbstbestimmens ist keine Empfindung, sondern eine unvermerkte Folgerung aus der Nichtempfindung der bestimmenden Kraft.» (FW VIII 413-414) So wie Fichte die Sache sieht, kann nichts in Reinholds Theorie vor dem Vorwurf des natürlichen Determinismus schützen; es bleibt die bloße Unterstellung, der Wille sei frei.

[D]as *Bestimmtseyn* des Willens erscheint, und nun entsteht die Frage: ist jenes für die Möglichkeit der Zurechnung als Vernunftpostulat anzuerkennendes Selbstbestimmen zu einer gewissen Befriedigung oder Nichtbefriedigung, *Ursache* der *Erscheinung* des Bestimmtseyns zu derselben Befriedigung oder Nichtbefriedigung? Beantwortet man diese Frage mit Ja, wie sie Reinhold (S. 284 der angeführten Briefe)

werden muß, die von manchen Freunden der Kantischen Philosophie aber mit der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, in der sie das Positive des freien Willens aufsuchten, verwechselt wurde».

wirklich beantwortet..., so zieht man ein Intelligible in die Reihe der *Naturursachen* herab, und verleitet dadurch, es auch in die Reihe der Naturwirkungen zu versetzen... (FW VIII 414)

In dem von Fichte hier herangezogenen Passus aus den *Briefen über die Kantische Philosophie* beantwortet Reinhold die Frage, indem er auf die sinnlichen «Wirkungen» des freien Willens als auf eine unbestreitbare «Tatsache des Bewußtseins» hinweist. Damit aber bleibt das Problem des Nachweises der absoluten Wahlfreiheit des Willens deshalb ungelöst, weil diese Tatsache nur die empirische Wirkung der angeblichen Selbstbestimmung des Subjekts in der intelligiblen Welt zur Kenntnis bringt. Die Tatsache des Bewußtseins bezeugt ausschließlich das empirische Bestimmtsein des moralischen Subjekts, ein Bestimmtsein, dessen Ursache gerade als Glied in der Reihe der Naturkausalität interpretiert werden kann. Daher darf die Hypothese einer naturalistischen Erklärung der moralischen Handlung nicht ohne weiteres entkräftet werden. In der Tat bleibt bei Reinhold der Übergang zwischen dem freien Akt des Willens und der Sinnenwelt unerklärt und demnach unvermittelt.

Aufgrund seiner eigenen philosophischen Prämissen kann nun Reinhold den Einwand Fichtes nicht verstehen, wonach die Gefahr besteht, den Bestimmungsgrund der moralischen Handlung in die «Reihe der Naturwirkungen zu versetzen». Ich zitiere einen Brief des Jenaer Reinhold-Studenten Hermann Coch an seinen Studienkameraden Johann Smidt vom 10. Januar 1794, der von einem Gespräch mit Reinhold handelt, in welchem dieser auf die *Creuzer-Recension* und die darin gegen ihn erhobenen Vorwürfe eingeht. Reinhold, so Coch, habe sich beklagt, Fichte beschuldige ihn,

er habe bey dem Willen in der Erscheinung auf die Naturnotwendigkeit keine Rücksicht genommen – d. h. wie bei einzelnen Handlungen[,] bei denen die absolute Ursache der Freyheit gar nicht sichtbar sey – sich dieses mit der NaturCausalität vereinigen lasse [...]. [Reinhold indessen] sage[,] es komme darauf lediglich an[,] so absurd das auch sey...⁷

Offenbar ist Reinhold nicht in der Lage, den Sinn von Fichtes Einwand zu begreifen; zum einen, weil Kant die Möglichkeit einer freien Handlung in der Sinnenwelt mit Hilfe seiner Idee der

⁷ Brief von H. Coch an J. Smidt vom 10. Januar 1794, zitiert in E. Fuchs, Reinhold und Fichte im Briefwechsel zweier Jenenser Studenten 1793-94, 160, vgl. 153: «... das einzige sagte [Reinhold] konnte er [Fichte] nicht vergeben daß er ihn darüber tadle er habe in s[einen]. Briefen [über die Kantische Philosophie] bey d. Lehre v. d.

transzendentalen Freiheit erklärt hat,⁸ und zum anderen, weil seiner Meinung nach der Mensch ein eindeutiges Bewußtsein der Spontaneität seines Willens hat.

Der Gegenvorschlag, den Fichte im restlichen Teil der *Creuzer-Recension* unterbreitet, ist beachtenswert. Nachdem er nämlich die Tatsache des Bewußtseins als zweifelhaftes empirisches Beleg für die Selbsttätigkeit des Willens beseitigt hat, greift er die Kantische Idee der transzendentalen Freiheit, so wie sie in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* dargestellt wird, an. Er bestreitet die These, wonach «die Freiheit eine Causalität in der Sinnenwelt haben müsse», unter dem Vorwand, es handle sich dabei um eine «vorläufige» Meinung Kants. Für den Leser des *Versuchs eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urtheilskraft* von 1790-1791 ist diese Stellungnahme nicht überraschend. Man erinnert sich, daß nach den Bemerkungen, die Fichte in diesem Auszug über die Einleitung der dritten *Kritik* macht, das Problem der Freiheit bei Kant auf keine Weise als gelöst gelten kann. Deshalb zieht Fichte es in der *Creuzer-Recension* vor, die spätere Version der Vermittlung zwischen Natur und Freiheit zu vertreten, die man in der Theorie der reflektierenden Urtheilskraft bei Kant findet. Anstatt also die Freiheit des Willens direkt in den Bereich der Naturkausalität eingreifen zu lassen, schlägt Fichte eine neue Version der vorherbestimmten Harmonie vor.⁹ Auf diese Weise gibt es keine Interferenz zwischen den Gesetzen der Freiheit und denjenigen der Natur. Die Kantische Idee der Zweckmäßigkeit, auch wenn sie bloß regulativ ist, bietet die gewünschte Vermittlung, und zwar in der Form einer «dritten Gesetzgebung». (FW VIII 415)

2 – Die Halbarkeit des Begriffs der Willensfreiheit

Fichte ist wie gesagt mit der Reinholdschen methodischen Unterscheidung zwischen den beiden Typen der Selbsttätigkeit – Selbstbestimmung der praktischen Vernunft aufgrund des Sittengesetzes und Selbstbestimmung des Willens als Wahlfreiheit – einverstanden. Nach Reinholds Ansicht aber fällt dem Willen mit dieser Unterscheidung das Monopol der Freiheit zu: Denn diese Art der Selbstbestimmung ist «willkürlich», wohingegen die Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft notwendig ist. Und genau da liegt das Problem der Stichhaltigkeit dieses

Freyheit nicht auf d. *Naturnotwendigkeit* – Ruksicht genommen – er wundere sich daß Fichte darüber etwas sagen könne...»

⁸ Brief von Reinhold an Fichte vom 12. Januar 1794, GA III/2 37.

⁹ Siehe Reinholds Kritik dieser Leibnizschen Lehre in seinen Briefen II 552.

Freiheitskonzepts. Der freie Wille, so wie Reinhold ihn konzipiert, hat in seiner radikalen Unabhängigkeit von der praktischen Vernunft überhaupt keine Stütze in der intelligiblen Welt, und deshalb kann man diese Freiheit leicht als «schönen Traum» abtun. Für Fichte ist eine solche von aller Vernunft entkoppelte Willensfreiheit schlicht unhaltbar. Reinholds Theorie der freien Willkür erscheint aus seiner Sicht als absolut willkürlich. Ein Zitat aus der *Offenbarungskritik* mag dies verdeutlichen. Im folgenden Passus unterscheidet Fichte zwar wie Reinhold zwei Arten der Selbsttätigkeit, aber entscheidend ist für ihn, daß die Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft (hier an zweiter Stelle eingeführt) auch eine Dimension der Freiheit – nachgerade die fundamentalste Dimension – beinhaltet.

Die in dieser Funktion des Wählens dem Bewußtsein empirisch gegebene *Freiheit der Willkür (libertas arbitrii)*, die auch bei einer Bestimmung des Willens durch die sinnliche Neigung vorkommt [...] ist wohl zu unterscheiden von der absolut ersten Äußerung der *Freiheit* [kursiv von mir] durch das praktische Vernunftgesetz; wo Freiheit gar nicht etwa Willkür heißt, indem das Gesetz uns keine Wahl läßt, sondern mit Notwendigkeit gebietet, sondern nur negativ gänzliche Befreiung vom Zwange der Naturnotwendigkeit bedeutet [...], [wo Freiheit also] ein Vermögen im Menschen voraussetze, sich unabhängig von der Naturnotwendigkeit zu bestimmen. Ohne diese absolut erste Äußerung der Freiheit wäre die zweite bloß empirische nicht zu retten, sie wäre ein bloßer Traum... (FW V 31, vgl. 22)

Diese Passage kann als eine ausdrückliche Antwort auf Reinholds Theorie angesehen werden. Fichte wiederholt dessen «Unterscheidung» zwischen praktischer Vernunft und Wille, aber mit einer anderen Absicht. Er betont mit Nachdruck, daß die praktische Vernunft der erste Grund aller Freiheit ist, ohne welchen keine andere Form von Spontaneität denkbar wäre. Die Freiheit der praktischen Vernunft ist ja vielleicht zunächst bloß «negativ», aber diese Negation – gegen die Bestimmungen der Naturnotwendigkeit gewendet – beinhaltet nichtsdestoweniger die einzige Abwehr für den menschlichen Willen gegen die Kausalität der Sinnenwelt. Wir haben schon gesehen, daß die freie Willkür diese Garantie von sich aus nicht bewerkstelligen kann. In dieser Hinsicht ist der freie Wille ohne die Sanktion des Sittengesetzes, d. i. ohne den wesentlichen Bezug auf die praktische Vernunft schlicht unhaltbar. In Abwesenheit der praktischen Vernunft hat freie Willkür nach Fichte gar keinen Sinn. Mit anderen Worten: keine freie Willkür ist als solche nachweisbar ohne in irgendeiner Weise von der praktischen Vernunft abgeleitet zu werden. Sie ist anders, wie Fichte behauptet, nicht zu retten.

«Nicht die praktische Vernunft handelt sittlich: sondern meine Freiheit», schrieb Reinhold an Baggesen, und fügte hinzu: «Meine Freiheit ist über alle Gesetze erhaben...»¹⁰ Worauf Reinhold mit dieser Äußerung abzielt, verstehen wir wohl: Wenn er die Schwierigkeit mit der Freiheit als Autonomie und dem daraus resultierenden Problem der moralischen Zurechnung von gesetzeswidrigen Handlungen beseitigen will, wird er dazu geführt, von allen Gesetzen und selbst vom Sittengesetz Abstand zu nehmen. Diese Absicht Reinholds ist klar und legitim; aber damit verliert man einen anderen für Kant wesentlichen Aspekt des Problems der Sittlichkeit : die Verbindlichkeit des moralischen Gesetztes für den Willen. So wie Reinhold das Problem erklärt, sieht es danach aus, als stünde die menschliche Willkür gleichgültig zwischen dem sinnlichen und dem sittlichen Trieb, dies ohne irgendeine Voreingenommenheit für den letzteren zu zeigen¹¹.

Nun führt diese Überbewertung der Freiheit des Willens bei Reinhold zu einer gegenüber Kant neuen Auffassung der allerletzten Bedingungen einer praktischen Philosophie. Für Reinhold liegt der Ausgangspunkt der praktischen Philosophie in der Willensfreiheit, die als Bedingung der Möglichkeit der Sittlichkeit gilt. In Kants Terminologie kann man sagen, daß die Freiheit des Willens die *ratio essendi* des Sittengesetzes, d.h. die ontologische Voraussetzung ist, ohne welche das Sittengesetz ein leerer Satz wäre. Dies die klassische Kantische Position. Reinhold will aber den Willen als ein Grundvermögen betrachten, das von keinem ursprünglicheren abgeleitet werden kann. Von vornherein kann sich also das Subjekt seiner Willensfreiheit vergewissern, insofern sie für ihn eine Tatsache des Bewußtseins ist. Um diese Überzeugung zu haben, braucht dieses Subjekt nicht, wie bei Kant, auf das Sittengesetz bezug zu nehmen. Im Gegenteil, der Begriff der Freiheit leitet von selbst zur Wissenschaft des Sittengesetzes über.

Da sich das Sittengesetz nur als das Gesetz des Willens, der Wille aber nicht ohne den richtigen Begriff von der Freiheit richtig denken läßt, so enthält dieser Begriff die Überzeugung, welche der Wissenschaft des Sittengesetzes vorhergehen, und als *Conditio sine qua non* dieselbe begründen muß, die Grundwahrheit der Moral, so wie die Überzeugung von der Freiheit als einer Tatsache des Bewußtseins jede sittliche und unsittliche Handlung begründet. (Briefe II 568)

¹⁰ Brief von Reinhold an Baggesen vom 23. Juli 1792, zitiert in A. Klemmt, Reinholds Elementarphilosophie, 129.

¹¹ Dies ist der Haupteinwurf Schellings gegen Reinhold. Vgl. den Beitrag von J. Stolzenberg in diesem Band.

Hier sieht man, daß die Überzeugung von der eigenen Freiheit, die auf eine Tatsache des Bewußtseins beruht, den richtigen Begriff von dieser Freiheit ermöglicht. Das bedeutet aber, daß das Sittengesetz als *ratio cognoscendi* dabei nicht mehr wie bei Kant benötigt wird. Ja an einer Stelle des 10. *Briefes über die Kantische Philosophie* (Band II) behauptet Reinhold sogar, daß wir die Sittlichkeit nur dann kennen, wenn wir zuvor im Besitz des klaren Bewußtseins unserer Freiheit sind. Er spricht tatsächlich von der Sittlichkeit, «die wir entweder gar nicht, oder nur durch das Bewußtsein unserer Freiheit *kennen*...» (Briefe II 571, kursiv von mir) Nun wenn man weiß, daß Reinhold die Moral als «Wissenschaft des Sittengesetzes» definiert, heißt das, daß das Bewußtsein von der Freiheit die Kenntnis vielleicht nicht des Sittengesetzes möglich macht, aber zumindest der Wissenschaft, die aufgrund dieses Gesetzes entwickelt werden kann. Das kommt wie eine gewaltige Änderung des Kantischen Begründungsverfahrens : Die Freiheit ist von jetzt an nicht nur die *ratio essendi*, sondern auch die *ratio cognoscendi* der gesamten Moral.¹²

Fichte reagiert auf diese These, wenn auch nicht explizit, im § 2 seiner *Offenbarungskritik*. Er stellt fest, daß die Kantische Lehre von der transzendentalen Freiheit in den *Briefen* uminterpretiert wird, indem diese nicht mehr als eine problematische Idee der theoretischen Vernunft gilt, sondern als eine feste Gewißheit. Eine solche Überzeugung wird aber für Reinhold deshalb möglich, weil die Freiheit des Willens als unbestreitbare Tatsache des Bewußtseins gilt. Wir haben indessen gesehen, daß ein solches Bewußtsein für Fichte keine zuverlässige Instanz ist. Diese Tatsache kann höchstens das Bestimmtsein des handelnden Subjekts bewußt machen ; der Akt selbst des Sichbestimmens aber erscheint im inneren Sinn nicht. Die Kantische Idee von einem Vermögen, eine Handlung von sich selbst aus anzufangen, bleibt für Fichte nach wie vor ein bloß problematischer Begriff, solange dieser nicht in den Bereich der praktischen Vernunft integriert wird. Die kritische Lösung der dritten Antinomie aufgrund des Begriffes der transzendentalen Freiheit ist deshalb nicht überzeugend, weil der Begriff der Spontaneität der Ursache unabhängig von der praktischen Philosophie eingeführt wird.

[D]as ist der einzig richtige Begriff der transzendentalen Freiheit : dieses Gesetz nun gebietet, eben weil es Gesetz ist, notwendig und unbedingt, und da findet keine Willkür... Diese transzendente Freiheit, als

¹² Zur Zeit der Niederschrift dieses Vortrags hatte ich von Alessandro Lazzaris vortrefflichem Aufsatz noch nicht Kenntnis genommen, worin dieses Denkmotiv bei Reinhold auch erwähnt wird : K. L. Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792.

ausschließender Charakter der Vernunft, insofern sie *praktisch* ist, ist jedem moralischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen beizulegen. (FW V 32, kursiv von mir)

Nach Fichtes Ansicht ist Freiheit ein Thema, das hauptsächlich mit der ersten Äußerung der Selbsttätigkeit zu tun hat, d.h. mit der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft. Diese autonome Vernunft gilt Fichte als Paradigma für alle Freiheit, und insofern kann die Freiheit der Willkür nur als eine abgeleitete Form angesehen werden. In der *Creuzer-Recension* zögert Fichte auch nicht, diese Wahlfreiheit des Willens als ein bloßes Postulat zu betrachten, wie der Text der *Kritik der praktischen Vernunft* es auch erlaubt. Sie wird demnach nicht mehr Gegenstand eines unmittelbaren Wissens, sondern eines Glaubens.¹³

3 – Die Achtung als sittlicher Trieb

Bisher haben wir unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Problem der Willensfreiheit bei Reinhold und Fichte verwendet. Genauer gesagt, wir haben uns sowohl für die Frage nach dem Dasein eines freien Willens interessiert als auch für die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Vermögens. Jetzt wollen wir mit Hilfe des § 2 der *Offenbarungskritik* auf eine vorangehende Phase der moralischen Entscheidung eingehen, d.i. auf den sinnlichen und den sittlichen Trieb im praktischen Subjekt. Wenn also der erste Schritt dieser Untersuchung die Machbarkeit einer moralischen Handlung und der zweite das Problem der Zurechenbarkeit einer solchen Handlung behandelten, beschäftigt sich dieser letzte Schritt mit der Frage nach der Motivation der Handlung. Fichte will die Triebfeder des Willens untersuchen, und er nimmt dafür gerade auf jene Trieblehre Reinholds Bezug, die im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* und in den *Briefen über die Kantische Philosophie* entwickelt worden ist. Es ist sogar zu vermuten, daß Fichte, als er mit der Niederschrift des § 2 begann, die Argumentation der beiden Büchern klar im Kopf hatte, ja sogar, daß diese Werke offen auf seinem Schreibtisch lagen. Im Gegensatz zu dem, was er in den Ausführungen von Reinhold findet, beabsichtigt jedoch Fichte, aufgrund dieser Lehre ein einheitliches Bild des moralischen Subjekts zu skizzieren, um auf dieser Ebene die Kluft zwischen intelligibler und sinnlicher Welt soweit wie möglich zu überbrücken. In dieser Absicht trifft er zwei theoretische Entscheidungen, die im Grunde zwei Abweichungen von der Reinholdschen Theorie sind. Erstens sieht er die

¹³ Kant, KpV AA V 132. Fichte, *Creuzer-Recension*, FW VIII 413-414.

Achtung nicht nur als Gefühl, sondern auch als Trieb, und zwar als den sittlichen Trieb. Zweitens bestreitet er die Reinholdsche Charakterisierung des sinnlichen und sittlichen Triebs mit Hilfe der Adjektive «eigennützig» und «uneigennützig». Auf den ersten Blick scheinen diese Veränderungen nicht von Belang zu sein, aber es wird sich zeigen, daß sie Elemente einer Strategie sind, die darauf zielt, den von Reinhold überspitzten Kantischen Dualismus zu kritisieren.

Bevor wir aber auf die Abweichungen in Fichtes Gebrauch des Triebbegriffs eingehen, müssen wir zunächst einmal die theoretischen Vorzüge erörtern, die Fichte veranlassen, diesen zuerst von Reinhold systematisch entwickelten Begriff zu übernehmen. Erinnern wir uns in dieser Beziehung zunächst an die Tatsache, daß die Frage nach dem *principium executionis* einer moralischen Handlung sich nur für ein Wesen stellt, das nicht unbedingt oder automatisch sein Handeln dem Sittengesetz gemäß vollzieht. Das Problem stellt sich also speziell für ein Wesen, welches sinnlich affiziert wird und sich den Forderungen seiner Neigungen ausgesetzt sieht. Wenn man nun die Definition des Triebes in dem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* genau betrachtet, so wird man feststellen, daß sie die Endlichkeit des menschlichen Wesens voraussetzt. In der Tat ist ein Trieb nur für den relevant, der zwischen bloßem Wunsch und konkreter Handlung, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden hat. Für Reinhold stellt deshalb der Trieb, wie aus dem folgenden Zitat zu ersehen ist, eine Verbindung zwischen Vermögen einerseits und Kraft andererseits her.

[D]as Verhältnis der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorstellung, ... nenne ich den *Trieb* des vorstellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen besteht, und in jedem endlichen Vorstellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterschieden ist, vorhanden sein muß. (Th. Vorst. 561)

Der Trieb hat noch nicht die Wirklichkeit der Kraft, er nimmt vielmehr eine mittlere Stellung zwischen dem Vermögen und der Kraft ein. Ein anderes Wort für Trieb ist «Tendenz»: Sie treibt zur Verwirklichung der begehrten Vorstellung bzw. zur Vollziehung der Handlung. Wenn der Stoff der Vorstellung nur durch die Sinne geliefert wird, heißt der Trieb «sinnlich». Wenn dagegen dieser Stoff in nichts anderem als der reinen Form des Sittengesetzes besteht, heißt er «sittlich».

Wenn aber Fichte den sittlichen Trieb und die Achtung als identisch betrachtet, will er die Auffassung, wonach der sittliche Trieb in der bloßen Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch das Sittengesetz besteht, ergänzen. Der sittliche Trieb nimmt auf die Sinnlichkeit Bezug, und zwar nicht nur, indem er den sinnlichen Trieb unterdrückt. Der sittliche Trieb selbst ist ohne einen direkten Bezug zur Sinnlichkeit nicht möglich. Deswegen offenbart sich dieser Trieb zunächst als ein Gefühl, das die Form einer negativen Affektion – als «Niederdrückung» des sinnlichen Triebs – annimmt, das aber auch als ein Vergnügen empfunden wird. Für die subjektive Bestimmung eines endlichen moralischen Wesens ist dieser Bezug zur Sinnlichkeit unabdingbar. Selbstverständlich legt Reinhold in seinen *Briefen* die Rolle des sittlichen Gefühls in der Moral dar, aber er erwähnt kaum das für Kant allerwichtigste Thema der Achtung und verzichtet darauf, dieses Gefühl als einen Trieb anzuerkennen. Fichte seinerseits will damit diesem sonst flüchtigen Phänomen der Achtung sozusagen einen ontologischen Status verleihen, indem er in diesem Trieb den Kernpunkt nicht nur des geistigen Charakters des Menschen, sondern seiner ganzen Natur erkennt. «Dieses Gefühl, behauptet er, ist gleichsam der Punkt, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen zusammenfließen.» (FW V 26) Die Achtung ist allerdings nur einer der beiden Triebe in der menschlichen Natur. Während man aber bei der Darstellung des sinnlichen Triebs problemlos von dem sittlichen Trieb abstrahieren kann, ist es unmöglich, den sittlichen Trieb ohne Bezugnahme auf den sinnlichen zu definieren. Dies ist selbst dann der Fall, wenn es darum geht zu zeigen, daß der sinnliche Trieb nicht der exklusive Bestimmungsgrund des Willens sein kann, obwohl dieser Trieb – sofern das Sittengesetz die Suche nach angenehmen Empfindungen erlaubt – auch ohne weiteres eine Rolle spielen darf. Wenn man den Text des § 2 aufmerksam liest, stellt man fest, daß Fichte es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Einheit der moralischen Subjektivität zu zeigen: «Daß der sinnliche Trieb von einer, und der reinsittliche Trieb von der anderen Seite im menschlichen Willen sich die Wage halten, ließe sich wohl daraus erklären, weil sie beide *in einem und ebendemselben Subjekte* erscheinen.» (FW V 29, kursiv von mir) Nun muß man nicht denken, daß der sinnliche und der sittliche Trieb diese menschliche Natur in eine sinnliche und eine rein geistige Komponente verteilen. Wir haben eben gesehen, daß der sittliche Trieb einen direkten Einfluß auf die Sinnlichkeit ausübt. Darüberhinaus – und wie Kant im Hauptstück seiner zweiten *Kritik* über die «Triebfeder» der reinen praktischen Vernunft gezeigt hat – braucht das endliche Wesen einen subjektiven Bestimmungsgrund, der in dem Gefühl der Achtung besteht. Der im Sittengesetz enthaltene objektive Bestimmungsgrund ist zwar am allerwichtigsten, er allein ist

aber für das endliche Wesen nicht ausreichend. Das Gefühl der Achtung, diese Wirkung des Sittengesetzes auf die Sinnlichkeit, wird noch dazu als Triebfeder benötigt. Diese Rolle des moralischen Gefühls als Triebfeder zur sittlichen Handlung wird von Fichte so ernst genommen, daß er es zum Status eines Triebs erhebt.

Daß der sittliche Trieb ausdrücklich der Endlichkeit des moralischen Subjekts Rechnung tragen soll, dies ist eine Forderung, die man dem mithilfe der ersten Kategorie der Relation interpretierten Begriff der Achtung aus dem § 2 von Fichtes Offenbarungsschrift entnehmen kann. Mithilfe der Kategorie der Substanz interpretiert, bezieht sich die Achtung auf das Ich, und zwar auf beide Charaktere dieses Ich : das Subjekt empfindet einerseits die Achtung für seine «höhere geistige Natur«, aber auch andererseits für die «Congruenz [seiner] besonderen Willensform mit dem Gesetz«. (FW V 26) Im letzteren Fall, in welchem der empirische Charakter des Subjekts zum Ausdruck kommt, wird die Achtung als ein Gefühl der «Selbstzufriedenheit» erfahren. Es versteht sich von selbst, daß dieses Gefühl seinen Bestimmungsgrund in dem moralischen Gesetz findet, aber es wird von dem empirischen Subjekt als eine Zufriedenheit mit sich selbst erfahren. Nun ist diese Zufriedenheit wohl an der Motivation des Subjekts beteiligt, auch wenn sie als Nebenziel des Vollzugs der Handlung gilt. Die Triebfeder besteht demzufolge, zumindest teilweise, in der Antizipation dieser Zufriedenheit mit sich selbst. Mit anderen Worten ist Fichte dazu bereit, dieses Vergnügen, das als Folge der sittlichen Handlung vorkommt, auch unter die legitimen Bestimmungsgründe zu zählen. Die Aussicht auf die Selbstzufriedenheit genauso wie die «reine» Achtung der Würde der Menschheit gelten ihm als Triebfeder. Fichte lehnt es demnach ab, die empirische Komponente der Motivation von dem Phänomen des sittlichen Verhaltens auszuschließen: «aber in der Ausübung fließen beide Gedanken so innig ineinander, daß es selbst dem aufmerksamsten Beobachter schwer werden muß, den Anteil, den der einen oder der andere an seiner Willensbestimmung hatte, genau voneinander zu scheiden». (FW V 27) Diese Scheidung braucht man im konkreten Leben nicht zu machen, und insofern ist das moralische Verhalten des Menschen als ein einheitliches Phänomen zu betrachten. Sicherlich kann ein aufmerksamer «Beobachter» des sittlichen Lebens und noch eher ein scharfsinniger Zergliederer des menschlichen Begehrungsvermögens wie Reinhold subtile Unterscheidungen machen zwischen dem, was in der Gesinnung rein sittlich, und dem, was unrein ist. (Briefe II 476-477) Das ist von einem theoretischen Standpunkt erlaubt, und selbst Kant hat uns in seiner *Grundlegung* davon ein

glänzendes Beispiel gegeben. Aber das muß nicht zu einem strengen Rigorismus führen, wie ihn z. B. Reinhold in seinem *Briefen* vertritt. Die Trennung des reinen und des empirischen Charakters des Menschen trägt in der Tat dazu bei, den Dualismus in der menschlichen Natur zu verstärken, anstatt Übergänge zu suchen.¹⁴

Die zweite von Fichte getroffene theoretische Entscheidung betrifft die Bezeichnung der Achtung als eines «uneigennützigem» Triebs. Diese Charakterisierung stammt zweifellos aus Reinholds schon erwähnten Schriften, sie ist dort überall vorhanden. Es erweist sich aber, daß Fichte einige Vorbehalte gegen die Unterscheidung der beiden Grundtriebe mit den Worten eigennützig und uneigennützig anmeldet. Sein Unbehagen hat zum Teil damit zu tun, daß der Begriff der Nützlichkeit ein empirisches Merkmal ist und daß Fichte seine Diskussion auf einer, wie er sagt, transzendentalen Ebene führen möchte. «Nutzen» heißt zum Beispiel für Reinhold, was ein «Mittel des Vergnügens» ist. (Briefe II 480, 469) Zum anderen aber, und das scheint das Hauptargument zu sein, beseitigt das von Reinhold benutzte Adjektiv «uneigennützig» den Charakter der Selbstbeziehung des sittlichen Triebs und somit des moralischen Subjekts. Fichte hat hier also ein sehr wichtiges Motiv im Blick. Die Bezeichnung «uneigennützig» für den sittlichen Trieb tendiert in der Tat dazu, den Bezug auf das Selbst in der Moralität außer Acht zu lassen. Wenn das von dem sinnlichen Trieb bestimmte Verhalten als ‚egoistisch‘ qualifiziert werden kann – indem dieses Verhalten ausschließlich in der Suche nach angenehmen Empfindungen besteht—muß man daher automatisch schließen, daß das vom sittlichen Trieb bestimmte Verhalten ‚altruistisch‘ ist? Zumindest ist dies der Eindruck, den die Bezeichnung «uneigennützig» hinterläßt.¹⁵ Es scheint, als wäre das tugendhafte Verhalten selbstlos.

Hierin mag der Grund liegen, weshalb Fichte den sittlichen Trieb mit dem Gefühl der Achtung identifiziert. Der Selbstbezug, der in diesem Trieb einbezogen ist, liegt nicht nur in dem reinen

¹⁴ Reinhold, Briefe II 495 : «Da das *Vergnügen überhaupt weder den subjektiven noch den objektiven Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung abgeben kann* : so kann unter dem *sittlichen Vergnügen* durchaus kein solche verstanden werden, welches auf irgendeine Art der Sittlichkeit, es sei nun dem Gesetze oder dem Willen der dasselbe befolgt, *zugrunde* gelegt werden könnte ; sondern es läßt sich nur als dasjenige denken, das mit dem Gesetze und dem Entschlusse, der demselben gemäß ist, als *Folge* zusammenhängt.» Kursiv von Reinhold. Vgl. S. 476, 481. Siehe dazu G. Rotta, Die Grundzüge der Moral in der zweiten Auflage der *Offenbarungskritik* Fichtes, 143.

¹⁵ Reinhold, Th. Vorst. 108 : «Es müssten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte...» Kursiv von Reinhold.

Akt der Selbstbestimmung der Vernunft durch das Gesetz.¹⁶ Das Sittengesetz ist für das endliche Wesen nicht ein unfehlbarer Bestimmungsgrund, sondern eine bloße Triebfeder, es übt auf den Willen einen indirekten Einfluß mit Hilfe des Gefühls. Im Fall des endlichen Wesens impliziert also der Selbstbezug die Vermittlung der Sinnlichkeit: das moralische Selbstbewußtsein enthält einen Bezug auf sich selbst, der notwendig die Form der Achtung bzw. der Verachtung annimmt. (FW V 27) Im folgenden Passus muß man auf die Verwendung des Wortes «Selbst» aufpassen, und zwar gerade bezüglich einer Diskussion über die Zweckwidrigkeit des Gebrauchs des Adjektivs «uneigennützig».

Dieses [moralische] Interesse bezieht sich allerdings auf das Selbst, aber nicht auf die *Liebe*, sondern auf die *Achtung* dieses Selbst, welches Gefühl seinem Ursprunge nach rein sittlich ist. Will man den sinnlichen Trieb den eigennützigem, und den sittlichen den uneigennützigem nennen, so kann man zur Erläuterung das wohl thun; aber mir wenigstens scheint diese Benennung da, wo es um scharfe Bestimmung zu thun ist, unbequem, da auch der sittlichen Trieb, um ein wirkliches Wollen zu bewirken, sich auf das Selbst beziehen muss. (FW V 28)

Der wesentliche Bezug des Subjekts auf sich selbst in der Moralität ist in keinem Fall mit einer Art von Egoismus gleichzusetzen. Hier ist die Achtung gerade der Begriff, der diese Selbstbeziehung indiziert. Nur ein endliches Wesen kennt ein solches Gefühl, Gott empfindet kein Gefühl der Achtung. Zweifellos richtet sich die Achtung auf das moralische Gesetz, ja sogar auf den höchsten Gesetzgeber, aber im Endeffekt richtet sie sich auf das handelnde Subjekt als Träger dieses Gesetzes. In dieser Hinsicht ist Achtung immer Achtung für sich selbst, «Selbstachtung», wie Fichte schreibt. Übrigens entdeckt man im § 2 eine systematische Bezugnahme auf den Aspekt der Selbstheit der sittlichen Erfahrung. Alle möglichen Variationen dieser für die Moral wesentlichen Selbstbeziehung sind vorhanden. Die Achtung ist demnach ein «Selbstgefühl»; und der «Selbstachtung» entspricht negativ die «Selbstverachtung», genauso wie, im Falle des empirischen Subjekts, der «Selbstzufriedenheit» negativ die «Scham-vor-sich-selbst» entspricht. In dieser Hinsicht erweist sich die Vermittlung der Sinnlichkeit in der Moralität gerade nicht als Umweg, sondern als notwendige Bedingung der Möglichkeit der Selbstbezüglichkeit des moralischen Subjekts. Ohne die subjektive Triebfeder der Achtung sieht man kaum die Möglichkeit für das endliche Wesen, eine moralische Handlung zu vollziehen.

¹⁶ Reinhold, Briefe II 404-405 : die Vernunft ist in diesem Fall «für und durch sich selbst geschäftigt».

Ohne die Rücksichtnahme auf den sittlichen Trieb, verstanden als Achtung, gibt es für Fichte keine einheitliche Konzeption des Menschen qua endliches moralisches Wesen.¹⁷

* * *

Die erste Frage, die wir im Hinblick auf eine Rekonstruktion der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Reinhold im Jahre 1793 gestellt haben, betrifft die Wirklichkeit der Willensfreiheit für das in der Sinnenwelt handelnde Subjekt. Es hat sich nun erwiesen, daß Reinhold den Akt des Selbstbestimmens des Willens als solchen deshalb nicht ausweisen kann, weil ihm nur die Wirkung dieses Aktes zur Verfügung steht, also das bloße Bestimmtheitsein des Subjekts. In der Reinholdschen Philosophie eröffnet also die Tatsache des Bewußtseins den Zugang zum Bestimmtheitsein, aber nicht zur Selbstbestimmung selbst. Offenbar ist dies eine Feststellung, die Fichte in den letzten Monaten des Jahres 1793 dazu geführt hat, nach einem noch ursprünglicheren Prinzip als dem Reinholdschen Satz des Bewusstseins zu suchen. Das Ergebnis seiner Versuche ist dem Publikum zum ersten Mal in der *Recension des Aenesidemus* mitgeteilt worden. (FW I 8) Es handelt sich um das berühmte Thema der Tathandlung, welches direkt gegen die Reinholdsche Tatsache des Bewußtseins gerichtet ist. Damit erreicht Fichte die Selbsttätigkeit in ihrem Kern, und die Probleme der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Nicht-Ich können ihre Lösung finden: das Nicht-Ich wird nämlich von dem Ich selbst spontan gesetzt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß Fichte diese Tathandlung mit Hilfe eines von Reinhold uminterpretierten Ausdrucks charakterisiert : die intellektuelle Anschauung.

Das zweite Problem, das Fichte in der Reinholdschen Philosophie entdeckt, betrifft die Haltbarkeit des Begriffs der Willensfreiheit. Man darf im Grunde Reinholds Auffassung der Freiheit des Willens fast als eine *libertas indifferentiae* verstehen : der Wille kann in aller Freiheit die Forderungen der beiden menschlichen Triebe befriedigen oder nicht. Dabei vermißt also Fichte einen einheitlichen Begriff der Freiheit, insofern die Wahlfreiheit des Willens *a priori* nichts mit der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft zu tun haben scheint. In der Tat sieht Reinhold im handelnden Subjekt zwei getrennte Selbsttätigkeiten : die Selbstbestimmung des Willens und die Selbstbestimmung des praktischen Vernunft. Alessandro Lazzari macht übrigens darauf aufmerksam, daß Fichte es dagegen vorzieht, von zwei verschiedenen «Äußerungen» einer

¹⁷ Siehe diesbezüglich G. Zöller : Fichte's Transcendental Philosophy, 146, Amn. 18.

einzigsten Selbsttätigkeit zu sprechen.¹⁸ Das ist wohl im Einklang mit dem von uns beschriebenen Versuch Fichtes, das Sittengesetz und die Autonomie der Vernunft in den Vordergrund zu stellen und die Freiheit der Willkür dabei als eine abgeleitete, dem endlichen Wesen eigentümliche Form der Freiheit zu erweisen.

Damit wird aber Reinholds Hauptschwierigkeit mit der Auffassung der menschlichen Freiheit nicht beseitigt : die Zurechenbarkeit der unsittlichen Handlungen. Zwar findet man z. B. in Fichtes Buch von 1800 *Die Bestimmung des Menschen* Wendungen, die in den *Briefen über die Kantische Philosophie* auch vorhanden waren : Fichte sieht den Grund der gesetzwidrigen Handlungen im «Mißbrauch der Freiheit» bzw. in einem «Gebrauch der Freiheit zum Bösen».¹⁹ Dem würde Reinhold ohne weiteres zustimmen, weil eine unsittliche Handlung immer noch als ein freier Akt des Willens betrachtet wird. Später in Fichtes *Bestimmung* findet man aber einen Ausdruck, der von Reinhold explizit verurteilt wird : die Erklärung des Bösen aufgrund eines «Mangels an Freiheit».²⁰ Für Fichte bedeutet dies, daß bei einer bösen Handlung das Subjekt sich noch nicht auf die Höhe seiner Freiheit – als Autonomie – erhoben hat. Die unsittliche Handlung ist alsdann nicht sosehr die Wirkung der so verstandenen Freiheit als vielmehr die Konsequenz der natürlichen Trägheit des menschlichen Wesens. Diese Schwierigkeiten mit der Auffassung der Freiheit im allgemeinen sind bekannt und äußerst kompliziert. Ich möchte nur noch hinzufügen, daß Reinholds Position in dieser Hinsicht ein gewisses Recht behält und daß sie offensichtlich einen Einfluß auf Schellings Abhandlung von 1809 über das Wesen der menschlichen Freiheit ausgeübt hat. Die diesem Text zugrunde gelegte Auffassung der Freiheit als Fähigkeit, das Böse sowohl als das Gute zu tun, erinnert an die *Briefe über die Kantische Philosophie*, worauf Martin Bondeli hingewiesen hat.²¹

Der dritte Bezugspunkt zwischen Fichte und Reinhold, den wir untersucht haben, hat mit der Rolle des Triebs in der moralischen Erfahrung zu tun. Anstatt den sinnlichen und den sittlichen Trieb nebeneinander zu stellen und zu beschreiben, übernimmt Fichte dieses Reinholdsche Thema, um auf die Einheit des Menschenwesens aufmerksam zu machen. Die beiden Triebe sind

¹⁸ A. Lazzari, Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes *Aenesidemus*, 194.

¹⁹ Fichte, FW II 307, 276. Reinhold, Briefe II 529.

²⁰ Reinhold, Briefe II 541-542. Fichte, FW II 314.

²¹ M. Bondeli, Wirkliche, göttliche und naturwissenschaftliche Natur. Neue Literatur zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus, 544.

also nicht einfach als heterogene Bestandteile der menschlichen Natur zu betrachten. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die Gleichsetzung des sittlichen Triebs mit dem Gefühl der Achtung als sehr hilfreich: das endliche Wesen bedarf nicht nur eines objektiven und intellektuellen Bestimmungsgrundes (des Gesetzes), sondern auch einer Triebfeder, die die Sinnlichkeit mobilisiert. Es versteht sich von selbst, daß die Absicht, eine einheitliche Auffassung der menschlichen Natur aufzustellen, auch konstitutiv für Reinholds Unternehmen ist. In seiner *Vorstellungstheorie* redet er sogar von dem «ganzen Trieb des menschlichen Gemüths», von einem Trieb also, der gerade den Trieb nach Glückseligkeit und den Trieb nach Sittlichkeit vereinigt. Hier kündigt sich nun genau das Problem an: er spricht, wie übrigens auch in den *Briefen*, von der «unzertrennlichen Vereinigung» der beiden Triebe. (Th. Vorst. 574; Briefe II 436, 602) Man kann aber nur das «vereinigen», was von vornherein nicht zusammengehört. Weil er die klassische Konzeption des Menschen als «vernünftiges Tier» vertritt, neigt er dazu, und vielleicht gegen seine eigene Absicht, den Dualismus zwischen Sinnenwelt und intelligibler Welt zu perpetuieren. (Briefe II 565) Wir wissen unsererseits, daß Fichte in seiner *Sittenlehre* von 1798 das Problem wieder aufgreift, indem er versucht den Naturtrieb und den geistigen Trieb als zwei verschiedene Seiten «eines und ebendesselben Urtriebs» zu betrachten.²² Alles in allem kann man sagen, daß Reinhold, einer der wichtigsten Gesprächspartner Fichtes in dieser Periode, diesem scharf definierte begriffliche Mittel angeboten hat, die er benutzen konnte, um die Kantischen Zweideutigkeiten und Ambivalenzen zu überwinden und eine radikalisierte Position zu erreichen.

²² Fichte, FW IV 130. Vgl. C. De Pascale, *Die Triblehre bei Fichte*, 248.

BIBLIOGRAPHIE

Bondeli, Martin : Wirkliche, göttliche und naturwissenschaftliche Natur. Neue Literatur zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 537-549.

Cesa, Claudio : Der Begriff 'Trieb' in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794), in : C. Cesa u. N. Hinske (Hg.), *Kant und sein Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1993, 165-186.

Fabianelli, Faustino : Die Theorie der Willensfreiheit in den «Briefen über die Kantische Philosophie» (1790-92) von Karl Leonhard Reinhold, in : *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000) 428-443.

Fuchs, Erich : Reinhold und Fichte im Briefwechsel zweier Jenenser Studenten 1793-94, in : *Fichte-Studien* 7 (1995) 153-160.

Fuchs, Erich (Hg.) : *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Band 6.1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

Klemmt, Alfred : *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburg 1958.

Lazzari, Alessandro : K. L. Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792, in : *Akten der I. Internationalen K. L. Reinhold-Tagung in Bad Homburg* (1998), in Vorbereitung.

Lazzari, Alessandro : Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes *Aenesidemus*, in : *Fichte-Studien* 9 (1997) 181-198.

De Pascale, Carla : Die Trieblehre bei Fichte, in : *Fichte-Studien* 6 (1994) 229-252.

Rotta, Graziella : Die Grundzüge der Moral in der zweiten Auflage der *Offenbarungskritik* Fichtes, in : *Fichte-Studien* 11 (1997) 135-146.

Zöller, Günter : *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge 1998.