

Menschen gewesen sein könnten, der von den uns bekannten Organismen allein ein Bewußtsein der moralischen Sphäre hat und sittlich handeln kann.<sup>56</sup> Dies zu untersuchen, ist jedoch nicht mehr Ziel vorliegender Arbeit. Ihr Anliegen ist primär, den mächtigsten Einwand der Gegenwart, daß jede Theodizee das menschliche Leiden verharmlose, zurückzuweisen.

Eine ganz andere, eigentümliche Schwierigkeit des Gedankengangs sei abschließend zugestanden. Das bloße Denken der Möglichkeit, daß in einem Sinne höchster Ordnung die Welt und damit das unendliche menschliche Leiden in der Welt als notwendiger Teil einer umfassenden organischen *unity gut* sei, löst auch beim Verfasser, allen vorgebrachten Argumenten zum Trotz, angesichts des Bösen ein Unbehagen aus. Aber dieses Unbehagen ist gerade nicht verwunderlich, sondern innerhalb der vorgeschlagenen Konzeption erklärbar und notwendig: Sie geht ja davon aus, daß uns dieser erweiterte Begriff von „gut“, der das Unbehagen lösen könnte, eben nicht zur Verfügung steht. Mehr noch, es wird als werthaft gedeutet, daß wir ihn nicht besitzen: Wenn es möglich sein soll, daß die Welt in einem letzten Sinne gut ist, dann muß das Böse zugleich für uns ein unlösbares *scandalum* bleiben.

## Die Theorie der Willensfreiheit in den „Briefen über die Kantische Philosophie“ (1790–92) von Karl Leonhard Reinhold

Faustino FABBIANELLI (München)

Unter den Autoren, die an den philosophischen Diskussionen teilnahmen, welche sich aus der Auseinandersetzung mit den Thesen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* Kants<sup>1</sup> entwickelten, nimmt Karl Leonhard Reinhold eine besondere Stellung ein. Man muß es nämlich seiner Reflexion als Verdienst anrechnen, ein der Kantischen Theorie anhaftendes Problem hervorgehoben zu haben, das sie vor dem „gesunden Menschenverstand“ zu diskreditieren drohte. Einige Stellen in den genannten Werken kann man nämlich dahingehend interpretieren, daß zwischen Autonomie und Willensfreiheit eine perfekte Übereinstimmung herrscht, und daß demzufolge ein Mensch, der sich heteronom entscheidet (d. h. gegen die Vorschriften des Sittengesetzes, um einen sinnlichen Trieb zu befriedigen), nicht frei ist.<sup>2</sup>

Eine Bekräftigung dieser These, derzufolge ein heteronomes Handeln unfrei ist, stellte auch der „Fatalismus“ von Carl Christian Erhard Schmid<sup>3</sup> dar, der zu folgendem Schluß

<sup>56</sup> Solche Überlegungen ließen sich etwa im Anschluß an H. Jonas' Theorie des Organischen entwickeln.

<sup>1</sup> Für eine genauere Analyse der Entwicklung zwischen den zwei Schriften Kants vgl. S. Landucci, *Sull'etica di Kant* (Milano 1994), im besonderen Kap. 2.

<sup>2</sup> Dazu siehe: G. Tomasi, *Moralità e libertà. Appunti su un problema della prima ricezione dell'etica di Kant*, in: *Verifiche* 17 (1988) 301–326; C. La Rocca, *Strutture kantiane* (Pisa 1990) 75–99; A. Nuzzo, *Metamorphosen der Freiheit in der Jenenser Kant-Rezeption (1785–1794)*, in: F. Strack (Hg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte* (Stuttgart 1994) 484–518; S. Landucci, a. a. O., Kap. 5.

<sup>3</sup> Es gibt eher wenige Studien über Schmid: Vgl. z. B. L. Sennewald, *Carl Christian Erhard Schmid und sein Verhältnis zu Fichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie* (Diss. Leipzig 1929); H. Schröpfer, *Carl Christian Erhard Schmid – der „bedeutendste Kantianer“ an der Universität Jena im 18. Jahrhundert*, in: N. Hinske/E. Lange/H. Schröpfer (Hg.), *„Das Kantische Evangelium“*. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte – Ein Begleitkatalog (Stutt-

kam: Wenn der Mensch nur dann frei ist, wenn sein Wille autonom ist, muß es einen Bestimmungsgrund geben, der seine Entscheidung für die Befriedigung eines sinnlichen Triebes und gegen die Vorschrift des Sittengesetzes erklärt. Der Ursache der sittlich-freien Handlung, d. h. dem Sittengesetz, müsse eine andere in der intelligiblen Welt anwesende Ursache für das unfreie-unsittliche Handeln entsprechen. Die Schmidtsche These von den noumenischen Hindernissen impliziert, daß sowohl sittliche als auch unsittliche Handlungen notwendigerweise vorbestimmt sein müssen: beide seien auf eine „Aeusserung oder unterlassenen Aeusserung des selbstthätigen Vermögens der Vernunft“<sup>4</sup> zurückzuführen, die ihrerseits offenbar von jenen intelligiblen Hindernissen abhängt. „Die Vernunft ist also frey“ – so die Schlußfolgerung Schmidts – „in Absicht auf alles, was in der Zeit geschieht; aber eingeschränkt durch dasjenige, was die Begebenheiten in der Zeit bestimmen. Sie ist frey, und hat keinen Einfluss empfangen in Absicht auf das, was sie nicht thut. Sie konnte für diesen Fall nicht wirken. Sie ist frey d. i. selbstthätig in Ansehung der vernünftigen Form ihrer Handlungen, gebunden an den Stoff, der ihr gegeben, an die Sphäre, die ihr angewiesen ist.“<sup>5</sup>

Was Reinhold anbelangt, so hatte er seine Thesen schon im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* 1789, bzw. im Paragraph *Ueber den Erkenntnißgrund der Grundwahrheit der Moralität* zum Ausdruck gebracht.<sup>6</sup> Hier hatte er sich für eine Konzeption der Freiheit ausgesprochen, nach der diese in einem Vermögen bestehe, aufgrund dessen „[...] der Handelnde bey der Ausübung desselben weder durch die Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt.“<sup>7</sup> Damit mißbilligte er klar jede Auslegung Kants (wie die des *Versuchs* von Schmid ein Jahr später), die dem Menschen die Verantwortlichkeit für unsittliche Handlungen abspricht.

Doch ohne jeden Zweifel klärt Reinhold seine Position dann in den *Briefen über die Kantische Philosophie*; wir möchten deshalb unsere Aufmerksamkeit auf die Analyse (a) der Beweggründe ihrer Verfassung, (b) ihres Inhaltes und (c) auf den Vergleich mit einigen erst drei Jahre vorher im *Versuch* vertretenen Thesen richten.

a. Nach den acht im *Theutschen Merkur* zwischen August 1786 und September 1787 veröffentlichten Briefen, verfaßt Reinhold weitere, welche in zwei Bänden erscheinen (1790–92).<sup>8</sup> Insbesondere im zweiten Band macht er zum ersten Mal seine Thesen über die Willensfreiheit deutlich.<sup>9</sup> Es ist kein Zufall, wenn Reinhold in seinem Brief vom 21. Januar 1793

gart-Bad Cannstatt 1993) 37–56; M. Frank, „Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik (Frankfurt a.M. 1997) 532–568.

<sup>4</sup> C. Ch. E. Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie* (Jena 1790) §§ 243, 251.

<sup>5</sup> A. a. O. § 255.

<sup>6</sup> K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789) 89–98.

<sup>7</sup> A. a. O. 90.

<sup>8</sup> Zu den Veränderungen derselben siehe: A. Pupi, *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold (1784–1794)* (Milano 1966) 52–103, 392–510; A. von Schönborn, *Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1991).

<sup>9</sup> Daß sein „Versuch“ 1789 die beiden oben erwähnten Thesen enthält, haben wir zu beweisen versucht in unserem Beitrag: *La concezione della libertà del volere nel „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ di Karl Leonhard Reinhold*, in: *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze* 1998–1999, 39–53. Was die „Briefe“ angeht, sind die Briefe 7, 8, 9 und 11 neu, wie Reinhold selber in einem Brief an Baggesen vom Februar 1793 schrieb: „Bei deinen Geschäften und Zerstreuungen kann ich Dir nicht zumuthen, den zweiten Band meiner Briefe zu lesen, sonst würde ich Dich bitten [...] den siebenten und achten, neunten und elften, die noch nicht gedruckt waren, vor den

Kant darum bittet, speziell die Briefe 6, 7, 8, und die Briefe 11 und 12 zu lesen.<sup>10</sup> In der ersten Gruppe legt er seine Position über den Willen und seine Triebfeder dar, während er in der zweiten Gruppe dank dem schon vorher definierten Begriff vom Willen die Geschichte der Moralphilosophie durchgeht und die mögliche zukünftige Übereinstimmung über deren Prinzipien vorzeigt. Im gleichen Brief an Kant schreibt Reinhold:

Ihr Urtheil über den Inhalt besonders des siebten und achten Briefes würde mir, dasselbe möchte nun für meine Theorie von Willen und Freiheit günstig oder ungünstig ausfallen, zum Behuf meines *Versuch einer Theorie des Begehrungsvermögens*, den ich schon seit einigen Jahren in meiner Seele herum trage die größte Wohlthat seyn.<sup>11</sup>

Reinhold selber weist also auf die Stelle seines neuen Werkes hin, die er dem Urteil Kants unterziehen möchte. Und dies nicht zufälligerweise, denn jene Stelle ist auch der Punkt, in dem er sich von seinem Gesprächspartner am deutlichsten abhebt<sup>12</sup>: wie er schon im Vorwort zum zweiten Band der *Briefe* eingesteht, bilden die Willenseigenschaften die Voraussetzungen des neuen, von Kant in der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik* eingeführten Begriffs der Sittlichkeit. Seines Erachtens zeigt sich die Abwesenheit einer klaren Definition der Willenseigenschaften in allen Schriften, die sich mit der Kantischen Theorie der Sittlichkeit auseinandersetzen.<sup>13</sup> Daher fordert Reinhold diejenigen Autoren, die an der Wahrheit interessiert seien, auf, ihre Meinung zu diesem Punkt zu äußern; im besonderen den Verfasser der Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft* in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“,<sup>14</sup> August Wilhelm Rehberg,<sup>15</sup> „dessen Einwendungen [...] mir bei meinen Untersuchungen über die Freiheit fruchtbare Winke geworden sind.“<sup>16</sup> Was Reinhold mit diesen Worten meint, erklärt er selber gleich anschließend:

Ich kann mir, so wenig als er, in der Wirksamkeit der Vernunft eigentliche Freiheit denken und, so wenig als er, die Vernunft in dem Sinne *praktisch* nennen, als ob sie den vollständigen, durch sich selbst bestimmenden Grund einer Handlung des Willens enthielte.<sup>17</sup>

---

andern vorzunehmen“ (C. Baggesen [Hg.], Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi [Leipzig 1831], 2 Teile, im besonderen I, 248). A. Pupi, a. a. O. 455, irrt sich also, wenn er den 12. Brief als neu angibt.

<sup>10</sup> I. Kant, Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1900 ff.) (AA), XI, 394–396; vgl. auch die Vorrede zum II. Bd. von den „Briefen über die Kantische Philosophie“ (Leipzig 1790–92), 2 Bde. dann in einem Bd. hg. von R. Schmidt (Leipzig 1923) (aus dem wir zitieren) 295–299.

<sup>11</sup> AA, XI, 396.

<sup>12</sup> In einem Brief an Reinhold vom 11. Juni 1792 (Aus Jens Baggesen's Briefwechsel, I, 186–194) erklärt sich auch Baggesen als besorgt über die Weise, wie Reinhold sich durch seine Theorie des Willens von Kant distanziert.

<sup>13</sup> K. L. Reinhold, Briefe, II, Vorrede, 296–297.

<sup>14</sup> Nr. 188<sup>a</sup> und 188<sup>b</sup>, Mittwoch 6. August 1788, 345–360.

<sup>15</sup> Wie Reinhold selber in einem Brief an Baggesen vom 6. Dezember 1792 behauptet („Der Recensent von Kant's Kritik der pr. V., von dem ich in der Vorrede der Briefe, Band II, spreche, und der sogar die Realität der praktischen Vernunft leugnet, ist eben auch – Rehberg“: Aus Jens Baggesen's Briefwechsel, I, 241) und wie C. G. Schütz in einem Brief an Kant vom 23. Juni 1788 mitteilt (AA, X, 514). Zur praktischen Philosophie Rehbergs, zu seinem Einfluß auf Reinhold, Schiller und Fichte, siehe E. G. Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte (Köln 1975).

<sup>16</sup> K. L. Reinhold, Briefe, II, Vorrede, 298.

<sup>17</sup> Ebd.

Um die Kantische Schrift zu bewerten, hatte Rehberg in der soeben genannten Rezension die Fragen gestellt „[...] ob die reine Vernunft, für sich allein, einen synthetischen Grundsatz ihrer Wirksamkeit ausföndig machen könne und in welchem Verhältnisse derselbe als sittliches Gesetz zu dem sinnlichen Menschen stehe.“<sup>18</sup> Wenn man einerseits das Verhältnis zwischen dem reinen Willen und der Vernunft, und andererseits das, was Kant mit Bezug auf das Gefühl der Achtung behauptete, betrachte, könne man – so Rehberg – nichts als Zweifel über eine positive Antwort hegen. „Die Grundgesetze der Moral müssen categorisch seyn, wenn es überhaupt eine Moral geben, und diese nicht zur Klugheitslehre herabgewürdigt werden soll. Nothwendigkeit findet sich nur in Vernunftkenntniß, also ist reine Vernunft allein die Erkenntnißquelle reiner Sittenlehre. Das alles ist keinem Zweifel unterworfen [...]“.<sup>19</sup> Mit anderen Worten könne die reine praktische Vernunft nur die Rolle der Idee, des Modells für die Bestimmung und für das Urteil der Ausübung des Willens übernehmen, aber nicht die der Ursache; sie könne also ein *principium diiudicationis*, aber kein *principium executionis* darstellen. Der aus ihr abgeleitete kategorische Imperativ könne bei einzelnen Handlungen nicht konkret angewandt werden; zu diesem Zweck könne man nämlich nicht vom Verhältnis der reinen Vernunft zu der von ihr selbst hervorgebrachten Güte (ein Verhältnis, für das der reine Willen stehe) ausgehen, weil hier kein Zusammenhang mit der sinnlichen Welt gegeben sei. Dazu „existiert nirgends“<sup>20</sup> das Bewußtsein, das die Vernunft von sich selbst habe, und durch das sie eine solche Verbindung herstellen könne; ganz zu schweigen vom Bewußtsein des freien Willens, das nur vom vorherigen abhängt.<sup>21</sup> „Es bestätigt sich also [...] hier, wie im spekulativen Gebrauch, daß die Vernunft sich immer nur in sich selbst herumdreht.“<sup>22</sup>

Die Folge davon war für Rehberg auch die Unmöglichkeit, einen Übergang zur phänomenischen Welt zu finden; das Gefühl der Achtung, das eine solche Funktion ausüben könne,<sup>23</sup> dürfe nämlich mit dieser Welt nichts zu tun haben. Nun aber sei

der Gedanke, daß das Gesetz selbst, nicht aber das Vergnügen am Gesetze, die Triebfeder der Sittlichkeit seyn müsse, [...] selbst Schwärmerey. Denn was ist es anders als Schwärmerey? (Die in der Erdichtung übersinnlicher Gegenstände besteht), wenn Achtung fürs Gesetz ein Gefühl und doch keine sinnliche Empfindung seyn soll? Und diese Schwärmerey führt unmittelbar zu einem anderen und dem allerschlimmsten Fanatismus, der Ertödtung der Sinne. Wenn nur das sittlich gut ist, was unmittelbar um des Gesetzes willen geschieht, und die Achtung fürs Gesetz *allen* sinnlichen Triebfedern Abbruch thut, so wird durch sie auch das Vergnügen am Gesetze eingeschränkt, und wir haben die unglückselige und alle Moralität vernichtende Scrupulosität derer, die sich selbst strafften, weil sie an der Liebe Gottes Vergnügen fanden, und ihn also nicht uneigennützig um sein selbst willen, sondern um ihrer dadurch entstandnen Glückseligkeit willen, liebten.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Allgemeine Literatur-Zeitung, 352; die Rezension ist im Teilabdruck auch zugänglich in: R. Bittner/K. Cramer (Hg.), Materialien zu Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹ (Frankfurt a. M. 1975) 179–196. Der ganze Abdruck hingegen in: E. G. Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, 230–256. Wir zitieren nach der Originalausgabe.

<sup>19</sup> Allgemeine Literatur-Zeitung, 351.

<sup>20</sup> A. a. O. 352.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> A. a. O. 353.

<sup>23</sup> In Platners Fußstapfen tretend (auf den er sich im übrigen beruft) besteht Rehberg sehr darauf, dieses Gefühl müsse doch ein Gefühl des Vergnügens, also ein sinnliches sein (a. a. O. 354). Zum Einfluß Platners auf das Denken von Rehberg siehe E. G. Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, 53–63, 139.

<sup>24</sup> Allgemeine Literatur-Zeitung, 355.

Der springende Punkt ist hier natürlich das Verhältnis der praktischen Vernunft zur Freiheit; in bezug darauf meinte Rehberg, daß die Kantischen Begriffe der reinen Sittlichkeit und der transzendentalen Freiheit nur Modelle für die Bestimmung des Willens, nicht aber Ursachen derselben seien. Dies bedeute, daß das Prinzip der Willensausübung und die daraus folgende Zuschreibung der Verantwortlichkeit nichts mit dem transzendentalen Verhältnis zwischen praktischer Vernunft und reinem Willen zu tun hätten:

[...] Die Zurechnung [...] geht wirklich nicht auf das [...] ganz leere transscendentale Ich, sondern auf das empirische Bewußtseyn. Ich, in meiner Erscheinung in der Sinnenwelt, bin es, der von sich selbst einer Ungerechtigkeit wegen, angeklagt und verachtet wird.<sup>25</sup>

Diese Konklusion über die empirische Freiheit – gerade diejenige, die Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* „die Freiheit eines Bratenwenders“<sup>26</sup> genannt hatte – war Rehbergs Meinung nach durchaus vertretbar, weil gerade diese Freiheit für ihn die einzige war, welche die Denkbarkeit der sittlichen Verantwortung sicherstellen konnte. Dies beweise auch die Tatsache, daß die moralische Verantwortung nicht gerettet werden könne, wenn sie sich nur auf die absolute Freiheit des transzendentalen Ich beziehe.<sup>27</sup> Die auf der Basis dieser Voraussetzungen vertretene These Rehbergs – wichtig auch in bezug auf Reinhold – besagte also, daß Sittlichkeit, um gedacht zu werden, gar keiner transzendentalen Freiheit bedürfe, sondern auch von einem empirischen Standpunkt aus gerechtfertigt werden könne:

[...] so ist die Idee der Moralität zwar mit einem comparativen Begriffe von Freyheit, (der Abhängigkeit von innern Bestimmungsgründen anzeigt) nicht aber mit dem absoluten Begriffe von Freyheit [...] unzertrennlich verbunden.<sup>28</sup>

Offensichtlich fand Reinhold in der Rezension Rehbergs nicht nur den Anstoß, um die Kantischen Schriften und auch – wie wir sofort sehen werden – seine eigenen, im *Versuch* vertretenen Thesen zu überdenken, sondern er erkannte auch klar die Ungereimtheiten, die eine Theorie wie die von Schmid enthalten mußte. Durch Rehbergs Kritik an Kant wird Reinhold also immer mehr bewußt, daß eine Theorie, welche die Willensfreiheit mit der notwendigen Tätigkeit der reinen praktischen Vernunft identifiziert, unzulässig ist, da das tätige Subjekt darin – alles in allem – seiner Verantwortung beraubt wird. Rehberg gibt ihm sozusagen ein Mittel an die Hand, mit dem er jene Theorie bekämpfen kann; vor allem bietet er ihm den Begriff einer empirischen Freiheit, die sowohl die Verantwortlichkeit als auch die Sittlichkeit sicherstellt. Nota bene: Dies ist nicht die These Reinholds. Seines Erachtens ist die Freiheit absolut, transzendental, sie erschöpft sich jedoch nicht in der Autonomie, wie Schmid meint. Trotzdem wirkt die Rezension Rehbergs, und zwar in dem Sinne, daß sie die Kantisch-Schmidische Begriffsstruktur demontiert, über die Reinhold somit hinausgehen kann.

Auch die im Vorwort zum zweiten Band der *Briefe* enthaltene Behauptung Reinholds, die schwierige Untersuchung über den Begriff der Willensfreiheit habe ihn zu den Thesen vom

<sup>25</sup> A. a. O. 356.

<sup>26</sup> AA, V, 97.

<sup>27</sup> Allgemeine Literatur-Zeitung, 356; hier führt Rehberg die Frage nach dem Verhältnis zwischen reinem Ich und Gott ein, um zu beweisen, daß man von diesem Standpunkt aus den intelligiblen Fatalismus nicht vermeiden kann (a. a. O. 356–357).

<sup>28</sup> A. a. O. 357.

Jahre 1792 „nach einer gänzlichen Veränderung [s]einer bisherigen hierher gehörigen Vorstellungsart“<sup>29</sup> geführt, muß daher auf Schmid's *Versuch* bezogen werden.

b. Das, was man als Verteidigung der moralischen Überzeugungen des „gesunden Menschenverstands“ definieren könnte<sup>30</sup> – und damit beginnen wir die Auslegung der *Briefe* – nimmt die Gestalt einer Rechtfertigung desselben gegen die entgegengesetzten Thesen des Epikureismus und des Stoizismus an; anstelle der Figuren des Weisen bzw. des Mönchs und des Freidenkers stellt Reinhold seinen Menschen vor, in all seiner Begrenztheit, aber auch in seiner ganzen Tugendfähigkeit. „Was der Stoiker *Glückseligkeit* nannte, und in der bloßen Befriedigung des uneigennütigen, und in der *Nichtbefriedigung* des eigennütigen Triebes bestehen ließ, ist für den gemeinen und gesunden Verstand nicht weniger empörend, als dasjenige, was dem Epikuräer *Sittlichkeit* hieß, und nichts als Befriedigung des eigennütigen Triebes sein sollte.“<sup>31</sup> In seiner kurzen Geschichte der Moralphilosophie mit der stoischen und epikureischen Sittenlehre als Bezugspunkten, weil nämlich alle bisherigen Vorstellungsarten der Sittlichkeit „nichts weiter als verschiedene Modifikationen entweder des epikureischen oder des stoischen Grundbegriffes“<sup>32</sup> seien, zeigt Reinhold sich als überzeugt davon, daß der Begriff der Willensfreiheit zusammen mit seinen zwei Trieben die Hauptbedingung dafür bildet, daß sich die philosophierende Vernunft mit sich selbst versöhnen kann.<sup>33</sup> Zudem sei er auch die Voraussetzung dafür, daß die Kluft zwischen den philosophischen Doktrinen und den Überzeugungen des „Menschenverstandes“ geschlossen werde.<sup>34</sup>

Es ist also Reinholds Auffassung zufolge eine Tatsache, „daß das menschliche Begehungsvermögen (im weiteren Sinne des Wortes) zwei *ursprüngliche*, wesentlich verschie-

<sup>29</sup> K. L. Reinhold, Briefe, II, Vorrede, 297. Auf Seite 435 (II, Br. 6.) gesteht auch Reinhold, daß die Darstellung der im 6. Brief des zweiten Bandes enthaltenen These ihn über vier Monate gekostet habe. Als Zeichen für Reinholds hohe Achtung gegenüber Schmid kann gelten, was er in einem Brief an Kant vom 30. April 1790 schreibt: „[...] und freue mich an der Moralphilosophie unsres Adjunktes Schmid und der *Ästhetik* des Prof. Heydenreichs in Leipzig zwey trefliche neue Produkte der kritischen Philosophie erlebt zu haben, da leider die gute Sache derselben nicht immer durch die besten Hände geführt wird, und die *Abichte Borne* u. d. g. besser gethan hätten, wenn sie noch ein paar Jahre im Stillen sich mit dem *Geiste* der krit. Philosophie vertraut zu machen gesucht hätten.“ (AA, XI, 160) Noch im Juni 1791 schreibt Reinhold an Baggesen, ein Buch, das Baggesen lesen könne, sei die „Empirische Psychologie“ Schmid's, „des Verfassers von dem Wörterbuch und dem vortrefflichen Versuch einer Moralphilosophie“ (Aus Jens Baggesen's Briefwechsel, I, 56). Noch am 28. März 1792, nachdem er Baggesen kundgetan hat, sein Begriff vom Willen sei ein anderer als der von Kant und den Kantianern, teilt Reinhold ihm mit: „Es kommt Ostern eine neue, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe von Schmid's Moral heraus, die viel sehr Vortreffliches enthält.“ Er fügt jedoch sofort danach bei: „Seine [Schmid's] Behauptung: daß der Mensch nur bei den sittlichen, aber nicht bei den unsittlichen Handlungen frei handle, daß er zu den Letztern unvermeidlich bestimmt werde, empört mich im höchsten Grade. Gleichwohl muß ich den Scharfsinn bewundern, den er darauf verschwendet hat. Sein *πρῶτον ψεῦδος* ist der Kantische Begriff von *Willen* als Causalität der Vernunft; woraus sich freilich ergibt, daß, wenn die Sittlichkeit *die Handlung der Vernunft* ist, die Unsittlichkeit nicht die Handlung der Vernunft sein könne, und folglich, da nur die Handlung der Vernunft frei sein soll, auch nicht frei sein könne.“ (a. a. O., I, 169) Über den Einfluß des „Versuchs einer Moralphilosophie“ auf Reinhold siehe E. G. Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, 193–194.

<sup>30</sup> K. L. Reinhold, Briefe, II, 6. Br., 435; II, 8. Br., 495–496, 511.

<sup>31</sup> A. a. O., II, 8. Br., 601; siehe auch II, 10. Br., 581. Unter anderem geht in diesen Lehren Reinholds Meinung nach der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten verloren (II, 11. Br., 592–600). Zu diesem Unterschied vgl. II, 6. Br., 446–448.

<sup>32</sup> A. a. O., II, 11. Br., 583.

<sup>33</sup> A. a. O. 584–585.

<sup>34</sup> A. a. O. 586.

dene und wesentlich vereinigte Triebe enthalte, wovon der eine, auf der *Sinnlichkeit* begründet, das *Vergnügen überhaupt* zum Objekt hat, der andere, in der persönlichen *Selbsttätigkeit* vorhanden, ein lediglich durch sich selbst notwendiges Gesetz aufstellt.“<sup>35</sup> Der erste sei der Trieb nach Vergnügen, eigennützig, weil er „durch Lust und Unlust in Tätigkeit gesetzt und befriedigt wird“<sup>36</sup>; der zweite sei die praktische Vernunft, die „*unwillkürlich* tätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin notwendige Handlungsweise hat“<sup>37</sup>; ihre Forderung sei ein Gesetz, „*dem alle freiwilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen sind.*“<sup>38</sup> Von diesen zwei Trieben verschieden sei nun der Wille, zu verstehen als ein freies Vermögen, da er mehr als nur eine Handlungsweise habe; er sei „das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen“,<sup>39</sup> von dem sich dann das Wollen unterscheide, das eine „Selbstbestimmung für oder gegen die Forderung des uneigennützigen Triebes zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen“<sup>40</sup> sei.

Bereits in diesen Definitionen legt Reinhold eine deutliche Unterscheidung zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen fest; zweckmäßig dafür ist die Wiederaufnahme des Begriffes „Trieb“ von der scholastischen Tradition her: nicht die Notwendigkeit der natürlichen Neigung solle hervorgehoben werden (das war eine in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgestellte These), sondern es solle festgestellt werden, daß auch die Vernunft in notwendiger Weise wirke. Daß der Wille kein Trieb sei, bedeute also, daß er das einzige freie Gemütsvermögen und somit anders als die notwendige praktische Vernunft sei. Mit anderen Worten könne man sagen, die Forderung des eigennützigen Triebes sei ein Begehren und sei als Wirkung des sinnlichen Triebes (des Instinkts) notwendig.<sup>41</sup> Im Gegensatz dazu sei die bloße Forderung des uneigennützigen Triebes ein reines Wollen, das nur insofern frei werde, als es zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes durch die Freiheit der Person werde. Wenn das Gesetz der praktischen Vernunft notwendig sei, könne man so behaupten, daß nur „das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder *gemäß, oder derselben zuwider* zu bestimmen, [...] die *natürliche Freiheit des Willens*“ sei.<sup>42</sup> Diese Freiheit müsse daher von der Selbsttätigkeit der Vernunft deutlich unterschieden werden, „die in der Unabhängigkeit von äußeren Eindrücken und von der Einrichtung der Sinnlichkeit besteht, aber sich nicht ohne die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Gesetze [Reinhold spricht vom Gesetz der reinen Selbsttä-

<sup>35</sup> A. a. O., II, 6. Br., 436.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> A. a. O. 437.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> A. a. O., II, 6. Br., 437–438. Siehe auch II, 7. Br., 465. Von „eigennützigem Trieb“ und „uneigennützigem Trieb“ hatte Reinhold in seinem „Versuch“ (108) schon gesprochen, wo er gesagt hatte: „Es müßten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; so wie die der menschlichen Natur angemessene Glückseligkeit nur in der Befriedigung dieser beyden Triebe bestehen könne, in einer Befriedigung die nur in so ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet, mit demselben harmonisch zusammen wirke.“

<sup>41</sup> Reinhold behauptet wie Kant, das Begehren unterstehe dem Naturgesetz: dazu siehe II, 8. Br., 514, 516–517; II, 11. Br., 589. An anderen Stellen findet man die These, daß das „Müssen“ zum Begehren, das „Sollen“ zur praktischen Vernunft gehöre: II, 8. Br., 517–518; siehe auch II, 6. Br., 445–446.

<sup>42</sup> A. a. O., II, 6. Br., 439.

tigkeit sowie auch vom „Gesetz des Willens“<sup>43</sup>] denken läßt.“<sup>44</sup> Diese Unterscheidung sei notwendig, da die Willensfreiheit genau darin liege, „jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten“. <sup>45</sup> Als Objekt des Sittengesetzes erweise sich deswegen die Unterordnung, nicht die Unterdrückung, die Beschränkung, nicht die Vernichtung der freiwilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes; und dies, weil beide Triebe zur sinnlichen Natur gehörten und weil der uneigennützige den eigennützigen brauche, um das Sittengesetz zu verwirklichen.<sup>46</sup>

In der Antike – fährt Reinhold fort – schrieb man dem Willen als Triebfeder „nur ein durch Vernunft modifiziertes Vergnügen“<sup>47</sup> zu, da man das Wollen ein vernünftiges Begehren nannte. Das allgemeine Vorurteil, die Vernunft könne den Willen nur durch Lust und Unlust bestimmen, gründete zu jener Zeit auf der allgemeinen Unbestimmtheit des Begriffs Willen. Nun aber seien unleugbare Tatsachen, 1) daß sowohl beim Wollen als auch beim unfreiwilligen Begehren der Trieb zum Vergnügen wirke, und 2) daß beim Wollen neben diesem Trieb in einer Art und Weise auch die Vernunft wirksam sei. „Diese beiden unstreitigen Tatsachen des Bewußtseins sind die unstreitige Veranlassung gewesen, den Willen für den *durch Vernunft geleiteten Trieb nach Vergnügen* zu halten.“<sup>48</sup> Es sei aber ebenfalls unstreitig – und das Gewissen jedes Menschen bestätige dies –, daß der Wille kein bloß unwillkürliches Begehren sei,<sup>49</sup> weil durch ihn jene Entscheidung stattfinde,<sup>50</sup> welche – als Handlung des Ich – die Forderung des Begehrens weder stellen noch aufheben, aber trotzdem ihre Befriedigung gestatten oder versagen könne. Auf jeden Fall ist es nach Reinhold sonnenklar, daß man zwischen der Forderung des Begehrens, die keine Handlung des Willens ist, und ihrer Befriedigung, die im Gegensatz dazu Entschlußcharakter hat, unterscheiden muß. Nach Reinhold kann man auch behaupten, daß diese Befriedigung ein notwendiges Objekt des unwillkürlichen Begehrens ist, aber nur ein zufälliges, wenn sie zum Gegenstand des Willens wird.<sup>51</sup> Die Handlungen, die ihren Grund im bloßen Begehren haben, seien also in-

<sup>43</sup> A. a. O. 440; II, 8. Br., 514; II, 10. Br., 568.

<sup>44</sup> A. a. O., II, 6. Br., 439.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> A. a. O., II, 7. Br., 443; vom selben Brief siehe auch S. 441–442, wo er von „Gesetzmäßigkeit“ der freiwilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes spricht. V. Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età pre-romantica* (Torino 1957) 1–31; 19–20, konnte zeigen, wie die Reinholdsche Auffassung der Willensfreiheit die stoischen Akzente der Sittenlehre Kants vermeidet; in dieser ist nämlich die Sittlichkeit gleich der Freiheit; die Unsittlichkeit muß daher der Natur zugeschrieben werden, mit der Folge, daß die Unterdrückung der natürlichen Triebe zum Ideal wird.

<sup>47</sup> K. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, II, 7. Br., 468.

<sup>48</sup> A. a. O. 482–483.

<sup>49</sup> In seinen „Streifereien“ wird Maimon diese Unterscheidung zwischen unwillkürlichem Begehren und Wollen bestreiten: „dieses ist ein identischer Satz; denn wenn man einmal das Begehren mit dem Epitet unwillkürliches beehrt, so kann das Wollen zwar mit demselben *verknüpft*, muß aber nothwendig von demselben *verschieden* seyn. Wie aber wenn ich behaupte: das Wollen an sich, von dem in unserm Bewußtseyn befindlichen Begehren abstrahirt, habe gar keine Bedeutung und folglich die Unterscheidung zwischen dem willkürlichen und unwillkürlichen Begehren auch keinen reellen Grund, so wird alles was Sie darauf bauen, wegfallen müssen.“ (S. Maimon, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. von V. Verra [Hildesheim 1970] 266)

<sup>50</sup> Noch einmal ist es Maimon, der in den „Streifereien“ einwenden wird: „Sie sagen daß beim Wollen noch eine besondre Handlung vorkomme, welche *Entschluß* heißt u. s. w. Wie aber wenn ich behaupte daß dieser *Entschluß* keine besondre Handlung des reinen Wollens, sondern bloß das *endliche Resultat* der verschiedenen sich einander entgegen gesetzten, durch die theoretische Vernunft modifizierten Begehren ist? dann wird Ihnen das Wort *Entschluß* abermal zu nichts helfen.“ (a. a. O. 266)

<sup>51</sup> K. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, II, 7. Br., 482–483.



stinkhaft, tierisch; bei ihnen findet die Befriedigung des eigennützigen Triebes in der Person statt, aber nicht durch dieselbe, d.h. „nicht durch eine *Handlung* der Person“. <sup>52</sup> Die Handlungen hingegen, die ihren Grund im Willen haben, seien vernünftig und menschlich im eigentlichen Sinne des Wortes; sie befriedigten nämlich den eigennützigen Trieb durch die Willkür der Person. <sup>53</sup>

Es ist unlegbar – fährt Reinhold fort –, „daß die Person beim Wollen durch Vernunft handelt“ <sup>54</sup>; es sei aber auch wahr, „daß sie beim Wollen den Aussprüchen der Vernunft entgegenhandeln, die Vernunft mißbrauchen kann.“ <sup>55</sup> Unter anderem wäre die Unterscheidung zwischen unsittlicher und nicht-sittlicher Handlung aufgehoben, „wenn man beide aus dem Mangel an Besonnenheit, Überlegung und Wahl“ <sup>56</sup> ableiten würde, und nicht aus einem freien Entschluß. Nur weil sie das Sittengesetz nicht erfülle, höre eine willkürliche Befriedigung des eigennützigen Triebes nicht auf, ein Wollen zu sein (es sei nämlich möglich, sich ein unsittliches Wollen zu denken). Gleichermaßen sei eine Forderung des uneigennützigen Triebes und ihre unwillkürliche Befriedigung nicht bloß deshalb ein Wollen, „weil die Vernunft Anteil daran hat“ <sup>57</sup>: es gebe nämlich auch unwillkürliche und nicht-sittliche Handlungen, „die keineswegs in dem Tierischen unserer Natur allein begründet sind.“ <sup>58</sup> „Das Wollen kann also weder in der Vernünftigkeit der Forderung, noch in der Vernünftigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen.“ <sup>59</sup> In bezug auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens schreibe die Vernunft der Person eine bestimmte Handlungsweise vor; die Entscheidung hingegen bestehe darin, sich diese Vorschrift zu eigen zu machen. Im übrigen sei dieselbe Vorschrift des Willens, als Aktus der Person, weder die Vorschrift des eigennützigen Triebes (und habe also nicht den Charakter eines Naturgesetzes), noch diejenige – notwendige – der reinen Vernunft, sondern die Maxime des Willens. <sup>60</sup> Man könne also behaupten, daß man unter „Maxime des Willens“ „nichts anderes als die *von der Person durch Freiheit sich selbst gegebene Vorschrift* zu einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, die freie Selbstbestimmung beim Wollen, verstehen [kann], wenn die *Kantische Formel: Handle nach derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz würde, das Sittengesetz*, und nicht etwa auch außer demselben ein bloß *logisches* Gesetz ausdrücken soll.“ <sup>61</sup>

Sowohl die Forderung des eigennützigen Triebes als auch diejenige des uneigennützigen könnten nur insofern zur Triebfeder des Willens werden, als beide zur willkürlichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens beitragen, d.h. nur insofern, als sie durch die Maxime des Willens zugelassen würden. Sittliche und unsittliche Maximen seien deshalb keine Forderungen der beiden Triebe, sondern Vorschriften, für die sich die Person durch ihre Willkür entscheide. <sup>62</sup> Da sich ein Trieb dem anderen dank des Willens unterordne, könnten auch die sittlichen und unsittlichen Handlungen nur willkürlich sein; ohne die Wil-

<sup>52</sup> A. a. O. 484.

<sup>53</sup> A. a. O. 484–485.

<sup>54</sup> A. a. O. 485.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> A. a. O. 487.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd. Deshalb sei weder der Wille ein *appetitus rationalis* noch seine Freiheit die *facultas eligendi id quod optimum videtur* (a. a. O. 485–486).

<sup>60</sup> A. a. O. 488–489.

<sup>61</sup> A. a. O., II, 6. Br., 441–442.

<sup>62</sup> A. a. O., II, 7. Br., 487–493.

lensfreiheit sei gar keine Sittlichkeit denkbar, und die unwillkürlichen Handlungen hätten nichts Sittliches an sich.<sup>63</sup>

Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen eine philosophische These wie die von Schmid bestritten werden muß:

Das Mittel, wodurch einige Freunde der *kritischen* Philosophie sich die Eintracht der absoluten Notwendigkeit und der Freiheit bei den sittlichen Handlungen zu denken versucht haben, ist um nichts besser.<sup>64</sup> Um den Willen vor der Sklaverei des Instinktes und der theoretischen Vernunft zu retten, machen sie ihn zum Sklaven der *praktischen*, oder vielmehr sie vernichten denselben ganz, um an seiner Stelle bei dem sogenannten *reinen Wollen* lediglich die praktische Vernunft handeln zu lassen.<sup>65</sup>

Schmid sei gewiß insofern kohärent gewesen, als er aus der Prämisse, derzufolge der Wille nur frei sei, wenn er sittlich sei, unfrei, wenn er unsittlich sei, die notwendigen Konsequenzen gezogen habe, nach denen „der Grund der *unsittlichen* [Handlungen] außer dem Willen in äußeren Hindernissen und Schranken der Freiheit aufzusuchen sei“<sup>66</sup>; er habe aber nicht verstanden, daß deshalb auch die sittlichen Handlungen von der zufälligen Anwesenheit oder Abwesenheit jener Hindernisse abhängen, was nicht dem Menschen angerechnet werden könne, so daß auch sie nicht als frei betrachtet werden könnten.<sup>67</sup> Die Freiheit müsse im Gegenteil als diejenige willkürliche Selbsttätigkeit der Person verstanden werden, die *toto coelo* von der unwillkürlichen Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft verschieden sei, durch die das Sittengesetz aufgestellt werde.<sup>68</sup>

Wie man sieht, bezieht Reinhold in seine Kritik sowohl die Deterministen der leibniz-wolffschen Schule, die ein unwillkürliches Begehren nur darum frei nennen, weil es durch die theoretische Vernunft modifiziert wird, als auch die neuen Deterministen *à la* Schmid ein.<sup>69</sup> Hätten die einen sich schuldig gemacht, weil sie der theoretischen Vernunft die dem Willen zugehörige Funktion zugeschrieben haben, dann die anderen, weil sie sie der praktischen zugewiesen haben.<sup>70</sup>

Beide haben den willkürlichen Vernunftgebrauch mit dem unwillkürlichen, die freie Vorschrift beim Wollen mit einer notwendigen, die Maxime mit einem Gesetz verwechselt; der eine [Determinismus] mit der theoretischen Vorschrift, die durch den eigennütigen, der andere mit der praktischen, die durch den uneigennütigen Trieb ihre Sanktion erhält; der eine mit der hypothetisch, durch Lust und Unlust – der andere mit der absolut, durch sich selbst, notwendigen Äußerung der Vernunft; der eine mit dem Naturgesetze des Begehrens, der andere mit dem Vernunftgesetze des Wollens.<sup>71</sup>

<sup>63</sup> A. a. O., II, 6. Br., 439–440; von diesem Brief siehe auch Seite 443.

<sup>64</sup> Reinhold meint hier: besser als ein Determinismus, nach dem sittliche Handlungen Resultate der Selbsttätigkeit der Vernunft sind und unsittliche Resultate der physischen Schranken, welche der Freiheit vom Schicksal gesetzt werden; oder als ein Determinismus, demzufolge die sittlichen Handlungen die der praktischen Vernunft sind, wo jedoch an die Stelle vom Schicksal die theoretische Vernunft gesetzt wird (a. a. O., II, 6., 443 und II, 8. Br., 519).

<sup>65</sup> A. a. O., II, 8. Br., 520.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> A. a. O. 520–521.

<sup>68</sup> A. a. O. 521; zur „Zurechnung“ vgl. auch II, 7. Br., 478.

<sup>69</sup> Es wird in der Folge auch aus der Sicht der Leibnizianer behauptet werden, daß das, was Schmid sagt, im Grunde genommen das ist, was schon Leibniz und Wolff gesagt hätten, bloß mit einer anderen Terminologie: siehe den Aufsatz „Ueber die zweyerley Ich, und den Begriff der Freyheit in der Kantischen Moral“, in: Philosophisches Archiv, hg. von J. A. Eberhard, Bd. 1, St. 1, 1792, 69–80.

<sup>70</sup> A. a. O., II, 8. Br., 525–526.

<sup>71</sup> A. a. O. 526.

Man kann sogar sagen: das Ziel Reinholds ist es nicht, das von den Leibnizianern vertretene Prinzip der Glückseligkeit zurückzuweisen<sup>72</sup> (das hat schon Kant gemacht), sondern vielmehr die im neuen postkantischen Determinismus enthaltene Gefährdung aufzuzeigen.<sup>73</sup> Dies wird möglich durch die Unterscheidung der natürlichen Dimension beider Triebe, dem sinnlichen und dem vernünftigen, vom Vermögen des Willens als *tertium* zwischen ihnen. Umgekehrt kann die Willensfreiheit nur dadurch klar hervortreten, daß sowohl die natürliche Notwendigkeit des sinnlichen Begehrens als auch die vernünftige des Sittengesetzes mit den beiden Trieben verbunden wird.<sup>74</sup> Es ist nach Reinhold also wichtig, das Vermögen des Willens nicht einer triebhaften Ursache gleichzusetzen, weil man ihm dadurch abermals eine unüberwindliche Notwendigkeit zuschreiben würde. Reinhold kann daher behaupten:

Beide deterministischen Vorstellungsarten sehen den *sittlichen Willen* für einen bloßen Trieb, und zwar für einen der beiden Triebe an, die wesentlich zum Willen gehören, aber denselben weder einzeln noch zusammengenommen ganz ausmachen.<sup>75</sup>

Die Forderungen der Sinnlichkeit und der praktischen Vernunft gehörten insofern zum Willen, als sie ihm vorangehen; sie bildeten den Mittelzustand zwischen dem unwillkürlichen Begehren und dem willkürlichen Akt, bzw. zwischen dem Moment, in dem die Person passiv sei, und dem Moment, in dem sie sich aktiv bestimme, oder jenen Mittelzustand, in welchem die Besonnenheit erwache, bei der „sich das Bewußtsein des praktischen Gesetzes, die Äußerung des sittlichen Gefühls einfindet“.<sup>76</sup>

Reinhold ist überzeugt, daß seine Thesen auch in bezug auf die *Kritik* absolut neu sind:

Alle bisherigen philosophischen Systeme, und alle metaphysischen Begriffe ohne Ausnahme stehen mit dem richtigen Begriffe von der Freiheit im geraden Widerspruche. Auch die *Kritik* der *reinen* und der *praktischen Vernunft* hat diesen Begriff nur angedeutet, keineswegs aber mit denjenigen Merkmalen aufgestellt, die seinen Gegenstand von *allen* anderen unterscheiden.<sup>77</sup>

Seiner Meinung nach besitzt der Wille sicherlich Freiheit, soweit diese die Unabhängigkeit der Person von der Notwendigkeit der sinnlichen Triebe bedeutet, obwohl er sich nicht in ihr erschöpft. Genau in diesem Sinn sei er aber von denjenigen Deterministen verstanden

<sup>72</sup> A. a. O. 522.

<sup>73</sup> Lange noch wird Reinhold diese Thesen vertreten; auch in seinem nach der „Hinwendung“ zu Fichte geschriebenen Werk „Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie“ wird er behaupten, die Kantische Kritik sichere sich um den Preis der Reinheit ihrer Ideen ein größeres Publikum. So sei es gekommen – wird Reinhold sagen –, daß viele Kantianer mit den Worten von Kant selbst zu beweisen versuchten, daß der freie Wille nur sittlich (autonom) handeln könne, und daß die unsittlichen Handlungen nicht für frei angesehen werden könnten. So sei es geschehen, daß die unbedingte Notwendigkeit der präkantischen Lehren als „praktische Vernunft“ wieder zur kritischen Philosophie zu gehören begonnen hätte (K. L. Reinhold, Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie [Hamburg 1799] 28–33).

<sup>74</sup> Was die praktische Vernunft anbelangt, so erklärt Reinhold im 6. Brief des zweiten Bandes: „ich nenne sie einen *Trieb*, inwiefern sie *unwillkürlich* tätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin notwendige Handlungsweise hat.“ (K. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, II, 6. Br., 436)

<sup>75</sup> A. a. O., II, 8. Br., 527.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> A. a. O. 496; siehe auch II, 7. Br., 492; II, 10. Br., 563.

worden, nach denen der Wille ein vernünftiges Begehren sei; ihres Erachtens bestehe die Unterscheidung zwischen einer freien und einer instinkthaften Handlung nur darin, daß bei der ersten die Unabhängigkeit der Person von ihrer den eigennützigem Trieb leitenden Denkkraft mittelbar sei, bei der zweiten unmittelbar. Da ferner ihrer Meinung nach die Vernunftvorstellungen sich von denen der Sinnlichkeit nur deswegen unterscheiden, weil durch sie die Dinge an sich und nicht ihr bloßer Schein dargestellt würden, bedeute der Satz „von der Vernunft bestimmt sein“ „von den Dingen an sich bestimmt sein“, d.h. von der unvermeidlichen Notwendigkeit ihrer Verbindung: das, was den Überzeugungen des „gesunden Menschenverstandes“ am deutlichsten entgegenstehe!<sup>78</sup>

Andererseits habe der reine oder, wie man sagt, sittliche Wille zweifellos die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von sinnlichen Trieben, aber er erschöpfe sich nicht darin, weil ansonsten der unreine Wille nicht frei wäre. Die entsprechenden Stellen der Kantischen Schriften, wo es scheine, der Wille sei mit der praktischen Vernunft eins, dürften also nicht als Definitionen verstanden werden – wie es einige Freunde der Kantischen Philosophie, im besonderen „einer der vorzüglichsten Schriftsteller aus der Kantischen Schule“<sup>79</sup> (klare Anspielung auf Schmid) getan hätten –, sondern nur als bloße „Expositionen“.<sup>80</sup> Dasselbe gelte auch im Falle des empirischen Willens, der zweifellos das Vermögen bedeute, den Forderungen des eigennützigem Triebes gemäß zu handeln, der aber nichtsdestoweniger nicht eins mit ihm sei; die Stellen der *Kritik der praktischen Vernunft*, die sich auf ihn bezögen, dürften also nur als Expositionen eines solchen Willens und nicht als dessen logische Erklärungen verstanden werden, wenn man nicht sagen wolle, der empirische Wille sei nicht frei.<sup>81</sup> Sowohl der reine Wille als auch der empirische seien daher bloße Handlungsweisen, aber keine verschiedenen Arten desselben freien Willens; *rein*, wenn er wähle, gemäß dem Sittengesetz zu handeln (so würde er zum sittlichen Willen), und sich deshalb dem unreinen oder unsittlichen, aber nicht dem empirischen Willen entgegensetze; *empirisch*, insofern die Forderungen des immer vorhandenen eigennützigem Triebes mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung abhängen (in diesem Sinne sei jeder Wille empirisch).<sup>82</sup> Da „die Lust – oder Unlust – durch welche sich der Wille zur unsittlichen Handlung selbst bestimmt, immer von der Erfahrung, das praktische Gesetz aber, durch welches er sich zur sittlichen bestimmt, durchaus nicht von der Erfahrung abhängt“,<sup>83</sup> könne man leicht denken, der unsittliche sei der empirische und der sittliche der reine Wille. Um solche Mißverständnisse zu vermeiden, sei es also angebracht, den reinen Willen als den sittlichen, den unreinen nicht als den empirischen, sondern als den unsittlichen zu benennen.<sup>84</sup>

c. Es ist nun klar, wie sich Reinhold mit diesen Thesen aus den *Briefen* von dem entfernt, was er selber erst drei Jahre zuvor in seinem *Versuch* gesagt hatte.<sup>85</sup> Im besonderen in den

<sup>78</sup> A. a. O. 497–499.

<sup>79</sup> A. a. O. 499–500.

<sup>80</sup> A. a. O. 499–501.

<sup>81</sup> A. a. O. 501–502.

<sup>82</sup> A. a. O. 502–504.

<sup>83</sup> A. a. O. 504.

<sup>84</sup> A. a. O. 504–505. Reinhold behauptet auch, daß die Freunde der Kantischen Philosophie, welche die Willensfreiheit in der praktischen Vernunft finden und nach denen die Selbstbestimmung nur bei den sittlichen Handlungen ein wirkliches Faktum, bei den unsittlichen aber nur eine bloße Täuschung sei, eine neue Modifikation des Stoizismus vornähmen, „der nur dem Tugendhaften oder dem *Weisen* die *Freiheit* einräumte“ (a. a. O., II, 11. Br., 587). Zur Diskussion des Stoizismus in bezug zum Epikureismus: II, 11. Br.

<sup>85</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* (Paris 1930) I, 93, An-

*Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens*, von ihm als letzter Teil des Werkes eingliedert, hatte er eine ganz andere Theorie vertreten als die eben in Betracht gezogene. Auch dort hatte Reinhold z.B. unterschieden zwischen einem empirischen Trieb, der eine Empfindung zum Gegenstand hat,<sup>86</sup> und einem rein-vernünftigen, von der bloßen Selbsttätigkeit der Vernunft bestimmten Trieb, der nichts als den Gebrauch zum Gegenstand derselben hat.<sup>87</sup> Was sowohl das Verhältnis der Vernunft zum Willen, als auch (und consequenterweise) die Willensfreiheit angeht, war er jedoch anderer Meinung.

Was das erste betrifft, hatte er nämlich die zwei Vermögen nicht immer deutlich voneinander unterschieden, so daß es scheinen konnte, er denke wie Kant. Wo er z.B. vom Willen sprach, hatte er ihn als „das Vermögen des vorstellenden Subjektes durch die Selbsttätigkeit des Triebes bestimmt zu werden, oder sich selbst zu einer Handlung des Triebes zu bestimmen“<sup>88</sup> definiert, das Wollen aber als „die wirkliche, und mit Bewußtseyn vorgenommene Selbstbestimmung zu einer Handlung des Triebes“.<sup>89</sup> Dies diente ihm dazu, den Fall des Wollens von dem des Begehrens zu unterscheiden, weil das erste – so Reinhold – „ein Bestimmwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbstthätigkeit“<sup>90</sup> sei. Reinhold gab also zu verstehen, es gebe zwischen dem Wollen und der praktischen Vernunft gar keinen wesentlichen Unterschied, denn die zweite bestimme das erste und differenziere sich dadurch von einem bloßen Begehren.

Dieser Verwechslung entsprechend, gegen welche er in den *Briefen* polemisiert, hatte Reinhold das Problem der Willensfreiheit in einer ganz anderen Form gelöst. Dort z.B., wo es um den empirischen Willen geht, hatte er behauptet: „die Vernunft wirkt also bey dem empirischen Willen nur *komparativ* frey, d. h. nur in wiefern sie den sittlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelt eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.“<sup>91</sup> Bis auf die Tatsache, daß er nicht wie 1792 hervorhob, daß das Vermögen, das beim empirischen Willen wirkt, nicht die Vernunft, sondern der Wille selbst sei, hatte sich Reinhold dadurch auch gefährlich den Thesen Kants genähert, denen zufolge die Freiheit nur bei Autonomie des Willens vorhanden sei. Zu behaupten, daß beim empirischen Willen die Vernunft nur komparativ frei handle – und zwar insofern als sie den sinnlichen Trieb zur Erreichung der Lust bestimme – könne nämlich auch bedeuten, daß die Abwesenheit der Absolutheit der Selbstbestimmung nicht vom empirischen Charakter des Willens (mit anderen Worten davon, daß er der Zeit unterworfen ist), sondern vielmehr von der Bestimmung zum Trieb zur Glückseligkeit abhinge. Die notwendige Schlußfolgerung daraus müsse aber sein, daß die Vernunft (nochmals: nicht der Wille!) nicht deswegen frei sei, weil sie zur noumenischen

---

merkung 213 hatte also richtigerweise behauptet: „Reinhold change d'avis dans les *Briefe über die Kantische Philosophie* [in bezug auf die *Grundlinien vom Versuch*], puisqu'il attribue la raison pratique à la tendance désintéressée (non libre), l'autodétermination étant le fait du libre arbitre (*Willkür*).“ Im übrigen war das auch von A. Klemmt, Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus (Hamburg 1958) 125, Anmerkung, hervorgehoben worden: „An dieser Stelle [in den *Grundlinien*] lehrt Reinhold noch die (Kantische) Selbsttätigkeit der reinen praktischen Vernunft, während er im *zweiten* Band der ‚*Briefe über die Kantische Philosophie*‘ und im *zweiten* Band der ‚*Beiträge*‘ [die *Beiträge* vom Jahre 1794] in dieser Hinsicht seinen Standpunkt ändert und nun auch moralphilosophisch in einen bemerkenswerten Teil Gegensatz zu Kant gerät.“

<sup>86</sup> K. L. Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 562–566.

<sup>87</sup> A. a. O. 569–570.

<sup>88</sup> A. a. O. 567.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> A. a. O. 568.

Welt gehöre, sondern weil sie sich für den rein vernünftigen Trieb entscheide. Und Reinhold hatte sich nicht davor gescheut, eine solche Schlußfolgerung deutlich zu ziehen: der Wille (hier offenbar gleichbedeutend mit Vernunft) „handelt aber nur *komparativ frey*, wenn er sich dem Gesetze des eigennützigen Triebes, einem *ihm fremden* Gesetze unterwirft; er handelt hingegen *absolut frey* und ist *absolut frey*, in wieferne er das Gesetz des uneigennützigen Triebes befolgt.“<sup>92</sup> Wie man sieht, eine ganz andere Theorie als die der *Briefe*!

Man könnte diese These auch dadurch zusammenfassen, daß man sagt, daß derjenige Wille, der im *Versuch* empirisch ist, in den *Briefen* zum unsittlichen, und derjenige, der dort der reine Wille ist, zum sittlichen wird. Der Unterschied tritt in den *Briefen* von Reinhold selbst klar zutage: Sie dürfen nicht als zwei verschiedene Arten, sondern nur als zwei Handlungsweisen desselben Vermögens, d. h. des Willens, betrachtet werden. Das, was Reinhold im Jahre 1789 nicht ganz gelungen war – auch weil er der Struktur der zweiten *Kritik* Kants noch zu nahe war – gelingt ihm jetzt. Den gleichen Begriffen, Trieb und Wille, wird nun eine andere Bedeutung zugeschrieben: Wo sie sich vorher auf den gleichen Bereich der Tätigkeit (der reine Wille wie die reine Vernunft als der reine Trieb) bezogen hatten, entfernen sie sich jetzt voneinander und trennen sich, so daß einer von beiden (der Wille) sich zwischen den beiden Formen des anderen (des Triebes) befindet. Wenn in den *Grundlinien vom Versuch* ihre symmetrische Deckung (sinnlicher Trieb-empirischer Wille/ reiner Trieb-reiner Wille) dank ihrer wesentlichen Gleichheit möglich war, hängt nun ihre Übereinstimmung – ein reiner Wille folgt nämlich einem reinen Trieb – nicht mehr von ihrer Begriffsgleichheit ab, sondern von der freien Entscheidung des Willens *tout court*.

Um die Konsequenzen der Theorie Schmidts besorgt, die seiner Meinung nach gegen die tieferen Überzeugungen des „gesunden Menschenverstandes“ (Verantwortung auch für die unsittlichen Handlungen, die Schuld und das Verdienst) verstößt, versucht sich Reinhold in einer Analyse der menschlichen Vermögen, die dennoch keine Voraussetzung zur Aufstellung einer Elementarphilosophie wie 1789 sein soll. Wenn ihm das einerseits erlaubt, sich von der Frage nach der Struktur des menschlichen Gemüts zu entfernen, hindert es ihn andererseits, sich von einer psychologischen Auffassung der Freiheit zu befreien, weil seine Diskussion auf bloßen Tatsachen des Bewußtseins gegründet bleibt.

Reinhold kann nun behaupten – ohne jedoch einzuräumen, daß er noch vor drei Jahren genau dasselbe postulierte –, daß das, was bisher geschehen sei, als Personifizierung der Vernunft bei sittlichen Handlungen definiert werden könne; ihr und nicht dem Willen werde nämlich die willkürliche Handlung zugeschrieben, so daß damit der Unterschied zwischen *Handlung* und *Wirkung* verkannt werde. In der Tat aber gehöre die erste zum Willen, die zweite zur Vernunft. Die Forderungen beider Triebe stellten nur die veranlassenden Gründe des Willens dar, der sie durch seine Selbstbestimmung zu bestimmenden mache.<sup>93</sup> Ohne das Sittengesetz habe er keine Freiheit – das sei wahr, gesteht jetzt Reinhold –, und deshalb habe Kant recht, wenn er behaupte, der Begriff der Freiheit erhalte seine Realität durch das Bewußtsein des Sittengesetzes; man müsse aber hinzufügen, daß eine solche Realität nicht nur von der Forderung des eigennützigen Triebes abhängt.<sup>94</sup> Das von Deterministen gegen die Äquilibristen angeführte Beispiel – der Esel von Buridan – zeige daher nur den negativen Teil von dem, was bei der Selbstbestimmung des Willens passiere: nämlich die Unabhängigkeit „von allen objektiven Gründen“.<sup>95</sup> Es gebe aber auch einen anderen positiven Charakter, den die Willensfreiheit besitze, und zwar die Selbsttätigkeit der Person, die von derjeni-

<sup>92</sup> A. a. O. 571–572.

<sup>93</sup> K. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, 7. Br., 492–495.

<sup>94</sup> A. a. O., II, 8. Br., 505–506; siehe auch II, 8. Br., 513, 516–517; II, 9. Br., 534 und *passim*.

<sup>95</sup> A. a. O. 506.

gen der Vernunft unterschieden werden müsse, und die der einzige subjektive und sich selbst bestimmende Grund sei. Es sei also wahr, daß Willensfreiheit, Willkür und Sittlichkeit „voneinander unzertrennlich sind“<sup>96</sup> in dem Sinne, daß die Person insofern einen Willen habe, als sie der uneigennützigem Trieb von den Forderungen des eigennützigem Triebes unabhängig mache; auf der anderen Seite sei es wahr, daß sie nur durch die Willkür von den Forderungen beider Triebe unabhängig sei. „In dieser zweifachen Unabhängigkeit besteht die negative, und in der Willkür, oder dem Vermögen sich für eine der beiden Forderungen selbst zu bestimmen, die positive Freiheit des Willens, die sich eben darum nie ohne die Ankündigung beider Forderungen im Bewußtsein, und folglich nie ohne Selbstbestimmung für oder gegen das praktische Gesetz, oder ohne *Moralität* denken läßt.“<sup>97</sup> Die eigentliche Willkür verwirkliche sich nur in der willkürlichen Handlung, und könne auch animalischer Spontaneität (*arbitrium brutum*) oder unwillkürlichen Handlungen nur zugeschrieben werden, „inwiefern diese mit den Handlungen der eigentlichen Selbstbestimmung [d.h. der menschlichen] eine *äußere Ähnlichkeit* haben.“<sup>98</sup>

Man könne also sagen, die freie Handlung sei nicht grundlos, weil die Freiheit Grund von sich selbst sei<sup>99</sup>; das logische Gesetz des zureichenden Grundes, das gegen einen solchen Begriff der Freiheit herbeigezogen werde, „fordert keineswegs für alles was *da ist* eine von *diesem Dasein* verschiedene Ursache, sonst würde das Dasein Gottes, ja selbst jedes Dasein von Ewigkeit durch jenes Gesetz unmöglich sein“,<sup>100</sup> sondern nur, daß nichts ohne Grund gedacht werde. „Die Vernunft hat aber einen sehr reellen Grund, die Freiheit als eine absolute Ursache zu denken; nämlich das *Selbstbewußtsein*, durch welches sich die Handlung dieses Vermögens als eine *Tatsache* ankündigt, und *den gemeinen und gesunden Verstand* berechtigt, von ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schließen.“<sup>101</sup> Dadurch sei die Freiheit völlig begreiflich, sie sei ein Gegenstand von Wissen und nicht von bloßem Glauben.<sup>102</sup> Das bedeute natürlich nur – meint Reinhold –, daß der Wille als Grundvermögen des Gemüts frei sei, nicht *wie* das möglich sei. Er „ist daher um nichts unbegreiflicher als jedes andere Grundvermögen des Gemüts, die sich dem Bewusstsein nur durch ihre Wirkungen offenbaren, in ihren Gründen aber insofern unbegreiflich sind, als sie selbst den letzten angeblichen Grund ihrer *Wirkungsarten* in sich enthalten.“<sup>103</sup> Des Unterschieds zwischen der unwillkürlichen Handlung der praktischen Vernunft, aus der das Sittengesetz hervorgeht, und der willkürlichen Handlung des Willens, sei die Person sich nämlich bewußt, wenn sie das Sollen, das von ihr nicht abhängt, und das Wollen, das von ihr abhängt, unterscheidet.

<sup>96</sup> A. a. O. 528.

<sup>97</sup> A. a. O. 528–529.

<sup>98</sup> A. a. O. 529. Zum Verhältnis zwischen Willen, Sittengesetz und Triebe siehe auch: II, 3. Br., 349–354; II, 5. Br., 404–405, 410–411; II, 9. Br., 556–557 und *passim*; II, 10. Br., 563–569, 580; II, 11. Br., 584, 594 und *passim*.

<sup>99</sup> G. Tomasi, *Moralità e libertà*, 315, hat hier mit Recht eine Wiederaufnahme der Crusianischen Konzeption der Freiheit gesehen.

<sup>100</sup> K. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, II, 8. Br., 510–511.

<sup>101</sup> A. a. O. 511.

<sup>102</sup> Ebd. Auch in seinem „Ueber das Fundament des philosophischen Wissens“ (Jena 1791), jetzt hg. von W. H. Schrader (Hamburg 1978), hatte sich Reinhold in bezug auf die Frage nach dem Verhältnis Logik-Philosophie, das der Diskussion über die Freiheit zugrunde liegt, ausgesprochen. Als er das Prinzip des Widerspruchs behandelt hatte, hatte er behauptet, dieses gelte für die Logik, sei aber dennoch kein reales Prinzip, wie schon Crusius gegen Wolff bewiesen habe (29–44). Weiter in dieser Schrift hatte Reinhold die Überlegenheit seines Prinzips des Bewußtseins über das des Widerspruchs beansprucht (84–85).

<sup>103</sup> K. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, II, 8. Br., 511.

„Es ist zwar dieselbe Person, welche das Sittengesetz sich selbst gibt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person.“<sup>104</sup>

Nun könnte aber ein Kritiker Reinhold entgegenen, daß eine solche Verteidigung der Willensfreiheit aufgrund des darin enthaltenen Psychologismus abzulehnen sei. Wie ist es möglich, nur auf der Basis vom eigenen individuellen Bewußtsein zu behaupten, der Mensch sei frei? Würde sich nicht täuschen, wer es versuchte? Ist das Sich-Berufen auf die bloßen Tatsachen des Bewußtseins in bezug auf eine kritische Spekulation nicht im Grunde genommen ein Rückschritt, nachdem Kant sich bereits von jeder dogmatischen Argumentation distanziert hat? Sobald diese Fragen in den Mittelpunkt der postkantischen Diskussion – insbesondere in der *Wissenschaftslehre* Fichtes mit ihrer absolut freien Tathandlung – rücken, wird Reinhold nur mehr die Rolle eines Komparsen im zeitgenössischen „Theater der Philosophie“ spielen. Dennoch ist die Hauptthese seiner *Briefe*, d. h. die Willensfreiheit als Menschenvermögen gemäß *oder wider* das Sittengesetz zu handeln, nach wie vor ein Punkt, mit dem sich jede ernsthafte philosophische Untersuchung der Freiheitsthematik auseinandersetzen muß.

## „Faust“, die „Farbenlehre“ und „das Wesen der menschlichen Freiheit“ Über Goethes Schelling-Kritik

Peter HOFMANN (Hannover)

Friedrich Wilhelm Riemer erinnert sich 1841 der „Heimlichkeit“, mit der Goethe seine poetische Gabe „als ein Geschenk Gottes und der Natur“ und „seine herrlichsten Sachen nur als etwas *Gelungenes*“ ansah. „Wenn also Goethe das Geheimnis liebte, so geschah es nur *se defendendo*, nicht *se offendendo*, wie er sich auszudrücken pflegte“. Fertiges habe er als „Stücke seiner ehemaligen Garderobe“ distanziert, die „ihm mehr von historischem Interesse als von lebendig gegenwärtigem“ seien.<sup>1</sup> Goethe verschleierte und verschweigt allerdings nicht nur den Prozeß des Werkentstehens und das zugrundeliegende „Aperçu“ – wovon noch zu sprechen sein wird<sup>2</sup> –, sondern auch des öfteren die semantischen Vorräte, aus denen er schöpft. Zu diesen zählen nicht nur der Pietismus Philipp Jacob Speners mit sei-

<sup>104</sup> A. a. O. 518–519; nach dem zehnten Brief (II, 564) zeigt die Persönlichkeit ihr selbständiges Sein durch die Selbsttätigkeit im Handeln.

<sup>1</sup> Zu Zitation und Siglen: Goethes Werke werden zitiert nach *WA* (Weimarer Ausgabe, 1887–1919), *LA* (Leopoldina-Ausgabe der „Schriften zur Naturwissenschaft“, Weimar 1947 ff.), *HA* (Hamburger Ausgabe, 1948 ff.) sowie *HA/BraG* (Briefe an Goethe, Hamburg 1965–69), *FA* (Frankfurter Ausgabe, 1985 ff.) und *MA* (Münchener Ausgabe, 1985 ff.). Römische Ziffern geben die *Reihe*, arabische Ziffern den Band an. Goethes Gespräche werden zitiert nach *Biedermann-Herwig* (5 Bde., Stuttgart 1965–1984). –

Undatierte Erinnerungen Riemers (FA 38, 572). – Eine Notiz des Kanzlers von Müller vom 24. April 1830 stützt, neben vielen ähnlichen Gesprächserinnerungen, diese Sicht und Deutung: „[Goethe:] Ei bin ich den darum 80 Jahre alt geworden, daß ich immer dasselbe denken soll? Ich strebe vielmehr, täglich etwas anderes, *Neues* zu denken, um nicht langweilig zu werden. Man muß sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstocken“ (FA 38, 257).

<sup>2</sup> Ferdinand Weinhandl weist in seinen „Paracelsus-Studien“ darauf hin, das Gewährwerden der Zusammenhänge habe bei Goethe eine „esoterische“ Komponente (Wien 1970) 102 ff. Sie wird unter dem Leitbegriff des „Aperçu“ anzusprechen sein.