

SYSTEM DER VERNUNFT
KANT UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS

Herausgegeben von
Wilhelm G. Jacobs
Hans-Dieter Klein
Jürgen Stolzenberg

Band 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

KANT UND DER FRÜHIDEALISMUS

Herausgegeben von
Jürgen Stolzenberg

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Herausgegeben in Verbindung mit der
Philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,
Internationalen Gesellschaft »System der Philosophie«,
Kant-Gesellschaft, North American Kant-Society,
Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft, Internationalen Schelling-Gesellschaft,
Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,
Internationalen Hegel-Vereinigung, Internationalen Hegel-Gesellschaft,
Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie – Societas Hegelianae

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1794-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch, Kusel-Satz, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

VORWORT	VII
EINLEITUNG	
Jürgen Stolzenberg	
Kant und der Frühidealismus	1
I. KANT UND DIE SYSTEMBILDUNG IM FRÜHIDEALISMUS	
Hans Friedrich Fulda	
Der Begriff der Freiheit – Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft?	15
Rüdiger Bubner	
Das Endliche und das Unendliche und der Übergang. Ein Motiv der Systembegründung im Frühidealismus	45
Eckart Förster	
Die Bedeutung von §§ 76, 77 der <i>Kritik der Urteilskraft</i> für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Teil 1	59
II. FICHTE	
Daniel Breazeale	
Die synthetische(n) Methode(n) des Philosophierens. Kantische Fragen, Fichtesche Antworten	81
Violetta L. Waibel	
Das »System der Freiheit« und die »Feßeln der Dinge«. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95) ...	103
Günter Zöller	
Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendentale Somatologie und das System der Vernunft	129
Angelica Nuzzo	
Fichte's Early Theory of Space	152

III. JACOBI

Birgit Sandkaulen

Das »leidige Ding an sich«. Kant – Jacobi – Fichte 175

IV. FICHTE – SCHELLING

*Jochen Hennigfeld*Das »Hirngespinst« der Dinge an sich. Die Theorie der Gegenstands konstitution in Schellings *Allgemeiner Übersicht* 203*Wilhelm G. Jacobs*

Fichte und Schelling über Begriff und Form der Philosophie 219

Christian Klotz

Die Methode des Zugangs zum Prinzip in Fichtes Wissenschaftslehre »nova methodo« und der Transzentalphilosophie des frühen Schelling 233

Ulrich Vogel

Das Ich und seine Kategorien. Begründungsleistungen und -defizite bei Fichte und Schelling (1794–95) 248

PERSONENVERZEICHNIS 275

VORWORT

Die Reihe *System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus*, deren zweiter Band hier vorgelegt wird, versteht sich als ein Beitrag zur Erforschung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant. Während der erste Band der Architektur und der Systemform der Philosophie Kants gewidmet war, geht der vorliegende Band der Frage nach dem Verhältnis der nachkantischen Konzeptionen eines Systems der Philosophie zur Philosophie Kants nach. Dies geschieht im Blick auf die Tatsache, daß die nachkantische Philosophie sich in einem dichten Geflecht von Diskussionen unter ihren Protagonisten ausgebildet hat. Dies gilt insbesondere für die erste, bis ca. 1800 reichende Phase, den sog. Frühidealismus. Ein begründetes Urteil über den Gehalt und die Tragweite der Konzeptionen, die hier ausgearbeitet worden sind, ist nur aus einer genauen Kenntnis dieser Diskussionslagen möglich. Im Blick auf die Thematik des ersten Bandes schließt dies die Frage ein, inwiefern sich hierbei der Kantsche Gedanke einer Selbsterkenntnis der Vernunft verändert hat und in welcher Form er die nachkantische Architektur der Systembildungen mitbestimmt hat. Das von Fichte, Schelling und Hegel auf je verschiedene Weise durchgeführte Programm einer Geschichte des Selbstbewußtseins darf als Antwort auf diese Frage verstanden werden. Die hier vereinigten Beiträge nehmen darauf vielfältig Bezug.

Die Frage nach dem Verhältnis der frühidealistischen Systementwürfe zur Philosophie Kants ist auch nach Jahrzehnten intensiver Forschung zur klassischen deutschen Philosophie bisher nur in Ansätzen verfolgt worden. Einer der Gründe hierfür besteht in der immer noch vorherrschenden Orientierung am Werk eines Autors. Ein anderer Grund ist in der Breite und Komplexion der Debatten zu sehen. Sie können von einem Einzelnen kaum noch in der nötigen Detailnähe übersehen und in ihrem sachlichen Gehalt ausgewertet werden. Hier ist Teamarbeit erforderlich. Eine einheitliche Sicht der Dinge ist dabei nicht zu erwarten. Sie ist angesichts der Komplexität und des Perspektivenreichtums der zur Verhandlung anstehenden Sache aber auch nicht wünschenswert. Wünschenswert und der Sachlage angemessen ist vielmehr eine einander ergänzende Vielfalt der Aspekte und methodischer Zugänge. Die vorliegenden Beiträge sind Ausdruck dieser Sachlage.

Sie gehen auf eine Tagung zurück, die gemeinsam von der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft, der Internationalen Schelling-Gesellschaft, der Internationalen Hegel-Vereinigung, der Hegel-Gesellschaft, der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana und der Gesellschaft »System der Philosophie« mit großzügiger Unterstützung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Neapel) auf Einladung von Hans-Dieter Klein in Wien stattgefunden hat. Allen, die durch Finanzierung, Planung und Organisation zum Gelingen der Tagung beigetragen haben, sei an dieser Stelle noch einmal sehr herzlich gedankt. Den Beiträgern gilt für ihr kooperatives Engagement ein besonderer Dank.

Widrige Umstände haben dazu geführt, daß der vorliegende Band dem im Jahre 2001 erschienenen ersten Band *Architektonik und System in der Philosophie Kants* mit einiger zeitlichen Verzögerung folgt. Der Herausgeber dankt dem Meiner Verlag und seinem Lektor, Herrn Horst D. Brandt, für die bewiesene Geduld und die Bereitschaft zur Publikation des vorliegenden Bandes sowie der folgenden Bände in der Reihe *Kant-Forschungen*. Alexander Aichele, Oliver-Pierre Rudolph, Katharina Vey und Danae Seeber ist für die wertvolle Hilfe bei der Einrichtung der Manuskripte für den Druck zu danken.

Halle, im August 2006

Jürgen Stolzenberg

Einleitung: Kant und der Frühidealismus

1.

Es war bekanntlich Fichte, der der Philosophie nach Kant zuerst das Programm gemacht hat. Von ihm aus ist das Verhältnis des Frühidealismus zur Philosophie Kants zu bestimmen. Dieses Verhältnis ist aus der Übersicht über eine überaus komplexe Debattenlage zu rekonstruieren. Schon Fichte sah sich in eine vor allem durch Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze, Salomon Maimon und Friedrich Heinrich Jacobi bestimmte Auseinandersetzung um die Philosophie Kants hineingezogen, die die Ausarbeitung seiner frühen Wissenschaftslehre bestimmte. Problematisch erschien vor allem die Architektur und die Systemform, die Kant seiner kritischen Philosophie gegeben hatte sowie die Konsistenz und der interne Zusammenhang der Prinzipien, aus denen Kant diese Architektonik begründet hatte. In Jena fand sich Fichte mit einer anderen avancierten Diskussion konfrontiert. Sie hatte sich an Reinholds Programm einer Philosophie aus einem obersten Grundsatz entzündet, einem Programm, das Fichte selber, wenngleich in kritischer Überbietung Reinhols, vertrat. Die Einwände richteten sich aber auch gegen die Verständlichkeit von Fichtes Konzept eines reinen Ich und seiner Funktion eines obersten Prinzips der Philosophie. Auf diese Debatten reagierte Fichte alsbald mit der neuen Darstellung seiner Wissenschaftslehre.

Die Philosophie Fichtes ist auch der Orientierungspunkt, zu dem sich Schelling, Hegel und Jacobi in ein geklärtes Verhältnis hinsichtlich der Möglichkeit der Begründung eines Systems der Philosophie nach Kant zu setzen suchten. Auch dies geschah in offenen oder latenten Debatten. Daß hierbei andere Quellen und Evidenzen wie die Philosophie Platons, die Ethik Spinozas und Leibniz' Metaphysik wirksam wurden, ist bekannt. Wie genau sie für die Formation der nachkantischen Philosophie wirksam geworden sind, ist weniger bekannt.

Das Programm, mit dem Fichte zuerst auftrat, ist das Programm einer systematisch durchgeführten Theorie der Subjektivität nach Kant. Auf ihrer Grundlage sollten der Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie sowie die untergeordneten Disziplinen der Ästhetik, der Ethik, der Philosophie des Rechts und der Religion ihre neue, zurei-

chende Begründung erhalten. Das Fundament des neu konzipierten Systems der Philosophie ist bekanntlich das Prinzip des Selbstbewußtseins. Als Instanz und Garant einer kriterienlosen und zweifelsfreien Gewißheit von der Wirklichkeit des Subjekts des Bewußtseins qualifiziert es sich zum obersten Prinzip einer Theorie der Subjektivität. Von ihm hatte schon Kant an entscheidenden Stellen seiner theoretischen und praktischen Philosophie einen begründenden Gebrauch gemacht. Dort hatte Kant aber auch die Gründe namhaft gemacht, aus denen er sich außerstande sah, den Sachverhalt des Selbstbewußtseins seinerseits zum Gegenstand einer philosophischen Theorie zu machen, die eine sachhaltige Erkenntnis von Objekten begründen könnte. Das Verhältnis der Philosophie Fichtes zur kritischen Philosophie Kants läßt sich unter dieser Perspektive daher dahingehend bestimmen, daß sie einem Bereich der philosophischen Theoriebildung zuzuordnen ist, der in der kritischen Philosophie Kants gar nicht vorgesehen ist und deren überlieferte Gestalt unter dem Titel einer rationalen Psychologie von Kant durchgreifend destruiert worden war. Fichtes erster Entwurf zur Neubegründung der Philosophie zielte aber nicht nur auf die Neubegründung einer rationalen Psychologie. Das vor dem Hintergrund der Philosophie Kants Provokierende und geradezu Verwegene ist in Fichtes Absicht zu sehen, damit zugleich eine Reformulierung von Kants kritischer Erkenntnistheorie und der Begründung des Objektbezugs unserer Erkenntnis sowie der Grundeinsichten von Kants praktischer Philosophie auf den Weg zu bringen.

Die Beweislast, die Fichte mit dem Entwurf einer Theorie der Subjektivität, die ihr Prinzip in dem Sachverhalt des Selbstbewußtseins hat, gegenüber dem kantischen Verdikt einer rationalen Psychologie auf sich nahm, glaubte er mit dem Einsatz einer neuen, von Kant gar nicht vorgesehenen Begriffs- und Begründungsform tragen zu können. Sie ergibt sich aus dem Projekt, die Darstellung der kognitiven Funktionen, mit denen das Subjekt des Bewußtseins sich erkennend und handelnd auf die Welt bezieht, ganz aus der logischen Verfassung des Subjekts des Bewußtseins selber zu begründen. Fichtes Entwurf einer *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* in der Wissenschaftslehre von 1794/95 ist die erste Realisierung dieses Projekts. In ihm sind die Bedingungen des Selbstbewußtseins zugleich die Bedingungen seines theoretischen und praktischen Weltbezugs. Freilich, welches die Verfassung von Selbstbewußtsein ist, auf welche Weise es in die Theorie einzuführen ist und wie daraus der Begründungsgang konstruktiv entwickelt werden kann, das sind die Fragen, die von Anfang an zu Kontroversen Anlaß gegeben

haben. Sie führten zu jenen Systementwürfen, die der Philosophie nach Kant ihr Profil gegeben haben.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die zuerst von Karl Leonhard Reinhold in Umlauf gebrachte, von Fichte und dem frühen Schelling aufgegriffene Parole, daß den Resultaten der kantischen Philosophie die Prämisse fehlen und nunmehr nachgeliefert werden müssen, um sie gegen Mißverständnisse zu schützen und wirksam zu verteidigen, irreführend ist. Fichte und mit ihm Schelling lieferten keine fehlenden Prämisse zu Kants Konklusionen, sondern eine gänzlich neue Theorie, die sich gleichwohl in dem von Kant eröffneten Denkraum hält. Die diagnostizierten Problembestände der Philosophie Kants, unter denen die Frage nach dem Prinzip, aus dem die Einheit der Vernunft in ihren verschiedenen Funktionen begriffen werden kann sowie die kantische Konzeption eines Dings an sich eine zentrale Rolle spielten, wurden auf diese Weise in eine gänzlich neue Theorieform transformiert. Diese Theorieform ist die Analyse der Bedingungen des Selbstbewußtseins, die Schelling im Anschluß an Fichte unter dem Titel einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* durchführte. Die Frage, auf welche Weise dies geschah und welche systematischen Folgerungen daraus abzuleiten sind, ist das gemeinsame Thema der hier vereinigten Beiträge, die im folgenden in ihren sachlichen Bezügen vorgestellt werden sollen.

2.

Das systematische Zentrum, aus dem das Verhältnis des Frühidealismus zur Philosophie Kants zu begreifen ist, ist indessen nicht zureichend durch das Programm einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* charakterisiert. Und es ist auch nicht in der von Schelling begründeten, mit der Durchführung dieses Programms verbundenen idealistischen Philosophie der Natur zu sehen. Das systematische Zentrum, auf das die Diskussionen um die Neubegründung systematischer Philosophie nach Kant hingeordnet sind und aus dem auch der Rekurs auf das Prinzip des Selbstbewußtseins seine letzte Rechtfertigung erhält, ist der *Begriff der Freiheit*. So nannte Fichte seine Wissenschaftslehre »das erste System der Freiheit«. Der frühe Schelling, der junge Hegel und auch Jacobi sahen mit Fichte ihre Aufgabe darin, den Begriff der Freiheit, den Kant als Schlüssestein des Gebäudes seines Systems der reinen Vernunft vorgesehen hatte, nunmehr zum Fundament aller Selbstverständigung in theoretischer wie praktischer Hinsicht zu machen. Dem geht der Beitrag von Hans Friedrich

Fulda nach. Fulda rollt das Problem der Freiheit unter der Perspektive des kantischen Systems als eines Systems der Vernunft auf und gewinnt daraus Gründe, die den Anspruch der frühidealistischen Systementwürfe auf eine allgemeine Philosophie der Freiheit verständlich werden lassen. Damit ist zugleich der sachliche Anschluß an den ersten Band der Reihe *System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus* hergestellt, der dem Zusammenhang von *Architektonik* und *System in der Philosophie* Kants nachgeht.

Fuldas kantkritische These wendet sich nach einer von der Schlußstein-Symbolik inspirierten Rekonstruktion des kantischen Gebäudes eines Systems der Vernunft gegen eben diese Funktion des Freiheitsbegriffs. Mit kantischen Mitteln, so führt Fulda aus, ist der Zusammenhang des theoretisch-kosmologischen mit dem moralisch-praktischen Freiheitsbegriff nicht zu erklären. Denn weder das Bewußtsein von Freiheit als Autonomie noch die damit verbundene Zuschreibung von Verantwortlichkeit und auch nicht das Verbot eines Rekurses auf eine externe Instanz als Ursache von Schuld oder Verdienst können aus dem kantischen kosmologischen Freiheitsbegriff und dem Schlußsteingedanken verständlich gemacht werden. Damit eröffnet sich die Perspektive auf einen Vernunftbegriff, der der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft gegenüber neutral ist und der nur ein ursprüngliches Bei-sich-selbst-Sein des Vernunftsubjekts zum Ausdruck bringt, das von diesem von Anfang an aus Freiheit eingenommen werden muß. Dem suchten Fichte und Schelling mit der Konzeption eines *reinen Ich* Ausdruck zu geben. Aus ihm sollten spezielle Freiheitsbegriffe und der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie abgeleitet werden.

Mit der Frage, unter welchen logischen Bedingungen ein solches ursprüngliches Bei-sich-selbst-Sein möglich ist, und auf welche Weise von ihm aus der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie begründet werden kann, ist der Schritt in das Feld der frühidealistischen Systementwürfe getan. Hier nimmt die Rede vom Unendlichen und Endlichen und das Problem des Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen eine zentrale Stelle ein. Dem ist der Beitrag von *Rüdiger Bubner* gewidmet. Bubner nähert sich dem Thema auf einem lebensweltlich-phänomenologischen Wege im Ausgang von einer Bemerkung des späten Siegmund Freud. Die Tätigkeiten des Psychoanalytikers, des Politiker und des Erziehers kommen darin überein, daß sie nicht an ein definitives, erfolgreiches Ende kommen. Der Analytiker bedarf im Prozeß der Therapie seinerseits der Analyse, das politische Handeln erreicht auf Grund

des nichtkalkulierbaren Fortgangs der Geschichte keinen vollkommenen Zustand, und das erzieherische Handeln findet stets neue Adressaten. Daraus ergibt sich für Bubner der Bezug zu Hegels Analyse der Struktur des Prinzips konkreter Subjektivität, für das ein widersprüchliches Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit konstitutiv ist. Ein unter den Bedingungen von Raum und Zeit lebendes Subjekt ist nämlich dadurch definiert, von sich aus über den Mangel, den es als endliches Wesen fühlt, hinauszugehen zu etwas, das es als zu ihm gehörig empfindet. Das zentrale systematische Anliegen des Frühidealismus ist von hieraus darin zu sehen, das Verhältnis von Endlichem zu Unendlichem in einer auf Letztbegründung ziellenden philosophischen Theorie zu bestimmen. Für Jacobi wie für Schelling ist hierbei der Gedanke leitend, daß vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang möglich ist, da das Unendliche, wird es in Entgegenseitung zum Endlichen gefaßt, selber zu einem Endlichen wird. So muß das Unendliche so gefaßt werden, daß es das Endliche in sich begreift. Während Schelling dieses Verhältnis im *System des transzendentalen Idealismus* noch als eine Strukturbestimmung des Selbstbewußtseins begreift und daraus den Gang jener *Geschichte des Selbstbewußtseins* zu begründen sucht, ist es in der sog. *Identitätsphilosophie* in einer das Prinzip des Selbstbewußtseins übersteigenden Konzeption in Anwendung. Hier erscheint das Unendliche als das Ganze der Welt, während das Endliche als Inbegriff des einzelnen Endlichen aufgefaßt wird. Schellings Konstruktion dieses Verhältnisses fällt Bubner zufolge jedoch problematisch aus, da Schelling sich der dualistischen, von Fichte inspirierten subjektivitätstheoretischen Bestimmung einer qualitativen Differenz zwischen Subjekt und Objekt bedient, um das der Metaphysik zugehörige, kosmologische Verhältnis von Unendlichem zu Endlichem zu klären, das doch nicht als Dualität begriffen werden darf.

Fragt man nach direkten Anschlußstellen, die den Frühidealismus mit der Philosophie Kants verbinden, dann ist neben dem Problem der Freiheit Kants Theorie der Natur zu nennen. Der Beitrag von Eckart Förster zeigt, wie eng und systematisch gehaltvoll Goethes naturphilosophische Überlegungen an Kants eigene Überlegungen zur Theorie lebender Organismen in der *Kritik der Urteilskraft* anschließen. Damit macht Förster auf eine weitgehend ignorierte zweite Front im *Spinoza-Streit* aufmerksam, deren Protagonisten Jacobi und Goethe sind, und in dem Goethe auf höchst originelle und produktive Weise die Waffen Spinozas führt, mit denen er nicht nur Fichte zu beeindrucken vermochte, sondern auch den Jenaer Hegel um 1803/04 auf neue Bahnen brachte.

Ausgangspunkt ist die erkenntnikritische These Kants, daß der leben-

digen, organisierten Natur keine objektive Zweckmäßigkeit zugeschrieben werden kann. In den von Schelling und Hegel und auch von Goethe mit besonderer Eindringlichkeit beachteten §§ 76 und 77 der *Kritik der Urteilskraft* hatte Kant zwei Erkenntnisweisen unterschieden, denen eine jeweils differente Funktion zukommt, die von unserem diskursiv verfahrenden Verstand nicht realisiert werden können: 1. eine intellektuelle Anschauung als produktiver Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit bzw. Denken und Sein und als nichtsinnliche Anschauung von Dingen an sich; 2. einen intuitiv urteilenden Verstand im Sinne eines synthetisch-allgemeinen Verstandes und eines intuitiven Verstandes im Sinne einer ursprünglichen Ursache der Welt. Während Fichte und der frühe Schelling von einer Einheit von Denken und Sein im Modus einer intellektuellen Anschauung ausgehen, war es Goethe, der in seiner *Metamorphose der Pflanzen* im unmittelbaren Anschluß an Kant und im Blick auf die spinozanische Konzeption einer *scientia intuitiva* die Möglichkeit eines intuitiven Verstandes im Sinne eines synthetisch-allgemeinen Verstandes vertrat. Dessen Funktion besteht in einem über die Disjunktion von *diskursiv* und *intuitiv* hinausgehenden Denken, das mit Blick etwa auf die Entwicklung einer Pflanze ein Wechselverhältnis von Besonderem und Allgemeinem wahrzunehmen in der Lage ist und auf diese Weise zur Anschauung eines Ganzen gelangt, das Goethe als *Typus*, *Begriff* oder *Idee* bezeichnet hat, und das sich in einem Organismus unter verschiedenen empirischen Bedingungen auf vielfältige Weise realisiert. Es ist das Verdienst Goethes, auf diese Weise nicht nur Spinozas Konzept einer *scientia intuitiva* auf natürliche, nicht-mathematische Phänomene angewendet zu haben, sondern damit auch eine Begriffs- und Begründungsform inauguriert zu haben, die für das frühidealistische Projekt einer Bildungsgeschichte des Bewußtseins von grundlegender Bedeutung geworden ist.

3.

Daran schließt der Beitrag von *Daniel Breazeale* unmittelbar an. Im Ausgang von Kants Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Methode des Philosophierens konzentriert sich Breazeale ganz auf die von Fichte in den Schriften bis 1800, insbesondere in der *Grundlage des Naturrechts* entwickelte synthetische Methode des Philosophierens. Sie hat den weiteren Gang der klassischen deutschen Philosophie nach Kant entscheidend beeinflußt. Breazeale unterscheidet zwischen einer *phänomenologisch-synthetischen Methode* und einer *dialektisch-synthetischen Me-*

thode. Das Verfahren der phänomenologisch-synthetischen Methode ist eine apriorische Beschreibung der mentalen Aktivitäten des Ich, in der sie als notwendige Bedingungen des Selbstbewußtseins ausgewiesen werden. Sie ist die Grundlage für das eingangs erwähnte frühidealistische Projekt einer *Geschichte des Selbstbewußtseins*. Fichtes Beschreibung dieser Methode, insbesondere der Rekurs auf eine innere Anschauung, die den Beweis der Realität der begrifflichen Bestimmungen liefern soll, legt Parallelen zu Edmund Husserls Methode der *phänomenologischen Reduktion* und *eidetischen Anschauung* nahe. Mit ihr ist die dialektisch-synthetische Methode verbunden. Sie besteht in dem Aufweis von unvermeidbaren logischen Widersprüchen oder Zirkularitäten, die durch die Einführung des Begriffs bestimmter mentaler Aktivitäten vermieden werden sollen und in einer inneren Anschauung beglaubigt werden sollen. Das strenge Wechselverhältnis von Denken und Anschauung sowie das konstruktive Verfahren, das die Entstehung des Begriffs beschreibt, den das Ich von sich selbst gewinnen soll, fordern zu einem bisher noch nicht unternommenen genaueren Vergleich mit der von Eckart Förster beschriebenen Goetheschen Adaption der *scientia intuitiva* Spinozas und der Klärung ihrer Bedeutung für die frühidealistische Konzeption einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* auf.

Violetta L. Waibel untersucht Fichtes Rede von einem *System der Freiheit* und schließt damit der Sache nach an den Beitrag von Hans Friedrich Fulda an. Im Anschluß an die Überlegungen von Daniel Breazeale bietet der Beitrag darüber hinaus eine genauere Untersuchung des pragmatischen Charakters von Fichtes Programm einer *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes*. Fichtes Wissenschaftslehre erhält den Charakter einer pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes in der Sicht Waibels durch die Fundierung aller mentalen Aktivitäten in einer Theorie allgemeiner praktischer Intentionalität, deren Grundbegriff der des Strebens ist. Er ist der Ausdruck des Charakters des Vernunftsubjekts, sich selbst in einer Weise zum Handeln zu bestimmen, die der Unterscheidung in theoretische und moralisch-praktische Tätigkeit vorausliegt. Ein *System der Freiheit* ist Fichtes Wissenschaftslehre insofern zu nennen, als der Bezug auf Gegenstände der Erfahrung nur durch den Rekurs auf ein System von spontanen Leistungen des Vernunftsubjekts erklärt werden kann, deren genetische Darstellung die Wissenschaftslehre leistet. Deren methodisches Zentrum ist die auf endliche Gegenstände gerichtete Funktion der *Einbildungskraft*. Sie ist das Organ, das den Zusammenhang zwischen den begrifflichen Distinktionen stiftet, die sich aus dem ursprünglichen Verhältnis von Ich und dem offenen Horizont

einer Welt, dem Nicht-Ich, ergeben. So ist die zwischen Anschauung und Denken vermittelnd schwelende Einbildungskraft das eigentliche Organ der Selbsterkenntnis des Geistes.

Günter Zöller macht auf ein Desiderat der Forschungen zum Frühidealismus aufmerksam. Es betrifft die fichtesche Theorie des Leibes und ihre systematische Funktion in dem Projekt des Aufweises von Bedingungen des Selbstbewußtseins. Sie ist eine der materialen Bedingungen des von Fichte in der *Grundlage des Naturrechts* entwickelten Rechtsbegriffs und mit Fichtes Theorie des Anderen und der Anerkennung eng verbunden. Fichtes Interesse gilt hierbei dem Zustandekommen der Beziehung des Ich zu seinem Körper, den es seinen Leib nennt, im Kontext der Analyse von Bedingungen des Selbstbewußtseins. Aufgabe der fichteschen Theorie des Leibes ist es zu zeigen, auf welche Weise ein individuelles Ich, das im Kontext der fichteschen Theorie der Anerkennung durch die Wahl einer Handlungssphäre etabliert worden ist, in der Sinnenwelt theoretisch und praktisch tätig sein und in Beziehung zu anderen vernünftigen und unvernünftigen Wesen stehen kann. Fichtes These ist es, daß ein vernünftiges individuelles Selbst sich als ein Wesen in der Sinnenwelt findet, das mit Funktionen seines Sinnenapparats ausgestattet ist, die es ihm erlauben, in der Welt zu handeln und in Interaktionsprozesse einzutreten. Hierbei erscheint der Leib genauer als diejenige Sphäre, mit Bezug auf die das vernünftige Individuum auf eine unmittelbare innere Weise zu handeln vermag, die die Grundlage für die Identität und Kontinuität der individuellen Persönlichkeit darstellt und die zugleich dem Einfluß anderer Personen ausgesetzt ist. Zurecht betont Zöller das Innovative der fichteschen Theorie der konkreten Subjektivität, die dem konkreten Individuum mit Blick auf seine Materialität, Körperlichkeit, Sensibilität und Organizität ein Eigenrecht widerfahren läßt, das in der Folge von Schopenhauer bis Heidegger eingeklagt worden ist. Dieser Tradition entgegen stellt die fichtesche Theorie die Autonomie und den Primat der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit jedoch nicht in Frage.

Wie mißverständlich und interpretationsbedürftig die Formel von den fehlenden Prämissen zu den Resultaten der Philosophie Kants ist, läßt sich unter anderem anhand der frühidealistischen Theorien von Raum und Zeit zeigen. So führt Fichtes Bemühen, die Vorstellungen von Raum und Zeit aus dem Ich als oberstem Prinzip der Philosophie zu begründen, nicht zu einer tieferen Begründung, sondern zu einer tiefgreifenden Transformierung der kantischen Theorie. Dem geht der Beitrag von Angelica Nuzzo mit Bezug auf die Theorie des Raums bei Fichte nach. Fichtes Transformierung der kantischen Raumtheorie läßt sich dahingehend

zusammenfassen, daß der Raum die Funktion einer vom Ich produzier-ten Dimension der Erfahrung erhält, innerhalb deren etwas für das Ich überhaupt als außerhalb und als etwas anderes als es selbst bestimmt werden kann. Kants Konzeption des Raums als einer apriorischen Form sinnlicher Anschauung wird dabei zu einer apriorischen Bedingung um-gedeutet, unter der das Ich sich selbst in der Beziehung auf eine äußere Sphäre begreift. Fichtes Konzeption führt dabei zur Preisgabe sowohl des Gedankens einer Affektion und des kantischen Dings an sich als auch des dem Ich ursprünglich gegebenen Mannigfaltigen. Damit sind nicht nur das Fundament von Kants kritischer Erkenntnistheorie, die Lehre von den beiden Stämmen der Erkenntnis und das Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität, sondern die kantische transzendentale Ästhetik insge-samt preisgegeben.

4.

Die eminente Bedeutung *Friedrich Heinrich Jacobi* für die Formationsbe dingungen des Frühidealismus ist erst in den letzten Jahren angemessen gewürdigt worden. Wie kein anderer Autor seiner Zeit steht Jacobi für die Tatsache, daß die nachkantische Philosophie sich in hochkomplexen Debattenlagen formiert hat, in denen mit der Auseinandersetzung um die Philosophie Kants zugleich der Begriff der Philosophie selbst zur Dis- kussion gestellt wurde. Hatte Jacobi einen theoretisch nicht aufzulösen-den Widerspruch zwischen dem Fatalismus als Preis eines geschlossenen philosophischen Systems und dem unabweisbaren praktischen Interesse an Freiheit diagnostiziert, so war es der erklärte Anspruch der Nachkan-tianer, eben diesen Widerspruch mit dem System der Vernunft, das zu- gleich ein System der Freiheit sein sollte, aufzulösen. Daß Jacobi den frühidealistischen Lösungsversuchen nicht zu folgen vermochte, blieb für die weitere Entwicklung des nachkantischen Idealismus ein ständiger Stachel, der wohl niemals ganz entfernt worden ist und in den system- kritischen Optionen des 19. und 20. Jahrhunderts weiter wirksam ist. Der Beitrag von *Birgit Sandkaulen* darf als ein weiterer und engagierter Schritt zur Rehabilitierung Jacobis als eines eigenständigen Denkers von Rang gelten. Dies geschieht auf dem Wege einer argumentanalytischen Ana- lyse von Jacobis berühmter Kritik der kantischen Konzeption eines Dings an sich und ihrer Rezeption durch Fichte. Hierbei zeigt Sandkaulen, daß die weitverbreitete und bis in die Gegenwart reichende Auffassung von dem, was Jacobis Argument ist, mit Jacobi selber so gut wie nichts zu tun hat. Dieser Auffassung zufolge impliziert Kants Begriff der Sinnlichkeit

das kausale Verhältnis einer Affektion durch Dinge an sich; da aber die kritische Philosophie die Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich untersagt, kann eine solche Affektion gar nicht sinnvoll gedacht werden. Diese Kritik ist indessen nicht Jacobi, sondern *Gottlob Ernst Schulze* zuzuschreiben, von dem sie über Schopenhauer ihren Weg in die Gegenwart gemacht hat. Mit diesem Befund muß aber auch die Debatte Fichte–Jacobi um das Problem des Dings an sich neu aufgerollt werden. Sandkaulen zeigt, daß Jacobi sein kantkritisches Argument vielmehr aus Kants Kritik der vierten Paralogismus sowie der Begründung der Komplementarität von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus bezieht und insbesondere aus dem von Kant in diesem Zusammenhang erklärten Agnostizismus hinsichtlich der Annahme der Existenz einer externen Ursache unserer äußerer Anschauung, aus dem eine subjekt-unabhängige Realität affizierender Dinge an sich nicht abgeleitet werden kann. Dem entspricht Kants Erklärung, daß der Verstand mit Bezug auf die Sinnlichkeit den Gedanken eines Gegenstandes als Ursache der Erscheinungen *denkt*, ohne ihn kategorial näher zu bestimmen, und dessen Realität daher auch gar nicht erkannt und verifiziert werden kann. Daher kann von einer Realität eines affizierenden Dings an sich in Wahrheit keine Rede sein. Jacobis eigene Position besteht in einer an der Sinnlichkeit aufgewiesenen Realitätsgewißheit, in der Bewußtsein und äußerer Gegenstand unmittelbar miteinander verbunden sind, für die der Ausdruck *Glaube* steht und die Jacobi mit Kants Konzeption des empirischen Realismus gegeben sah. Jacobis Kant-Kritik besteht daher in dem Vorwurf, hinsichtlich der Theorie der Sinnlichkeit die Alternative Realismus vs. transzentaler Idealismus nicht klar entschieden zu haben.

Der Option des affizierenden Dings an sich als eines gedanklichen Konstrukts konnte sich Fichte sehr wohl anschließen. Sandkaulen zeigt am Ende, daß Fichtes Einverständnis mit Jacobi in diesem Punkt doch nur scheinbar ist. Denn gleichsam unter der Hand deutet Fichte nach Maßgabe seines eigenen Idealismus das von Jacobi betonte konstruktive Element zum Produkt subjektiver Handlungsweisen um, durch die die Realität als eine subjektunabhängige Instanz gesetzt wird. Auf diese Weise sucht Fichte nicht nur dem »leidigen Ding an sich« zu begegnen, sondern auch den Realismus Jacobis in den von ihm vertretenen Idealismus zu integrieren.

I. KANT UND DIE SYSTEMBILDUNG IM FRÜHIDEALISMUS

Hans Friedrich Fulda

Der Begriff der Freiheit – Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft?

Im Frühjahr 1795 hat *Fichte* sein System einer »Wissenschaftslehre« »das erste System der Freiheit« genannt.¹ Es reiße »in der Theorie den Menschen los von den Ketten der Dinge an sich u. ihres Einflusses, die mehr oder weniger in allen bisherigen Systemen ihn banden«, und gebe »durch die erhabene Stimmung, die es mittheilt – Kraft, sich auch in die² Praxis loszureißen«, wie die französische Nation »die politischen Feßeln des Menschen zerbrochen hat«. Der Zusammenhang, den Fichte zwischen diesem revolutionären Befreiungsereignis und dem eigenen System wahnmimmt, ist sogar enger, als schon durch einen Vergleich ausgedrückt werden könnte: Das System sei »in den Jahren des Kampfes der Nation um ihre Freiheit durch ... inneren Kampf mit alten eingewurzelten Vorurtheilen entstanden«. Auf die ›grande nation‹ schauend fährt Fichte fort: »Der Anblick ihrer Kraft hat mir die Energie mitgeteilt, die ich dazu bedurfte, u. während der Untersuchung, u. Verteidigung der Grundsätze, auf die die Französische Nation aufgebaut ist, haben sich die ersten Grundsätze des Systems in mir zur Klarheit entwickelt.«³ – Soweit Fichte. Ähnlich, was den konstitutiven Zusammenhang von Freiheit und Philosophie betrifft, äußert sich der junge *Schelling*. Am 4. Februar 1795 schreibt er Hegel: »Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d. h.

¹ Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. Abt. III, Band 2 (1970), 298, 300. Im folgenden zitiert als »GA«, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl.

² So bei Fichte. Die Abänderung zu »in der Praxis« scheint mir keine Verbesserung, sondern Preisgabe einer Pointe zu sein.

³ Ebd. 300; vgl. dazu Anonymus: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution*. Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit (1793), in: GA I 1, 219–221.

das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit«.⁴ Hegel möchte sich, von Schelling stimuliert, 1795 »in einem Aufsatz deutlich ... machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern«, und erörtert dazu verschiedene Begriffe von Willensfreiheit mit einer unverkennbaren Präferenz für jene Freiheit, die Schelling dem absoluten Ich in der praktischen Philosophie zuschreibt.⁵ Schließlich das sogenannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, wer immer sein Verfasser war: Es spricht in dem uns erhaltenen Teil zwar nur von einer *Ethik*. Doch für die soll vor allem beachtet werden, daß »die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt«. Die Ethik ist daher diesem Entwurf zufolge »nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen«; ›Idee‹ aber heißt ihm nur, »was Gegenstand der *Freiheit*«, also vermutlich aus Freiheit hervorzubringen ist: Zuerst die Idee »*von mir selbst*«, als einem absolut freien Wesen« und zuletzt die Idee, daß allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister herrscht. Auch für dieses besondere System also ist Freiheit das A und O.⁶

Im Kontrast dazu hat *Kant* nur behauptet, der Begriff der Freiheit, »sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist«, mache den *Schlüssestein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft aus; all die anderen Begriffe, die »als bloße Ideen« (wie z. B. die von Gott und unserer Unsterblichkeit) in der spekulativen Vernunft »ohne Haltung bleiben«, schlössen sich an den Freiheitsbegriff an und bekämen *mit ihm und durch ihn* Bestand und objektive Realität.⁷ Auch das war eine bis dahin nie gehörte These. Auch sie betraf das Ganze (wenigstens) der reinen Vernunft sowie ihrer Ideen. Die These wurde an prominenter Stelle (gleich anfangs der Vorrede zur zweiten Kritik) plaziert. Sie war sogar in einem feierlichen Ton gehalten – durch die Rede von einem so kunstvollen Steingewölbe, wie fast nur Sakralbauten und Repräsentationsräume in Palästen es aufweisen. Aber im

⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952. Band I, 22.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, 29. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff. Band I (1989), 195f. – Zum Zusammenhang vgl. v. Vf.: *Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, das uns von Hegel erhalten ist*, in: *Hegel in der Schweiz (1793–1796)*. Hrsg. v. Helmut Schneider, Norbert Waszek. Bern 1997, 133–144.

⁶ Ediert z. B. in: *Hegel-Studien*. Beiheft 9. Bonn 1982, 263f.

⁷ Immanuel Kant: *Critik der praktischen Vernunft*. Riga 1788, 4. Im folgenden zitiert als »KpV« mit Angabe der Seitenzahl der Auflage A.

Verhältnis zu den erwähnten frühidealisten Verlautbarungen war der Ton vergleichsweise modest und der Inhalt erheblich weniger anspruchsvoll.

Beide, Ton und Inhalt, dürften unserer prosaischen und metaphysisch-scheuen Gegenwart eher zusagen als die viel kühneren, eingangs genannten Äußerungen Fichtes, Schellings und des mit letzterem vielleicht nicht identischen Verfassers jenes Ethikprogramms, das uns in Hegels Handschrift überliefert ist. Sollte also nicht das Kantische Konzept wenigstens einen relativen Vorrang an Zustimmungsfähigkeit behaupten? Wenn ihm zuzustimmen wäre, so müßte die Philosophie sich mit der schwer genug zu erfüllenden Aufgabe begnügen, Prinzipien unserer gewichtigsten Ansprüche theoretischer und praktischer Erkenntnis so zu rechtfertigen, daß sie dadurch nachträglich systematisch miteinander verbunden werden. Vielleicht aber muß die Voraussetzung freien Handelns, die unter Begriffen von Gegenständen theoretischer Erkenntnis irritierend problematisch, im Interesse moralischer Erkenntnis und Beurteilung jedoch schwer zu vermeiden ist, eher in einem ›Kompatibilismus‹ verteidigt werden, der möglichst schwache Behauptungen aufstellt. Mancher jedenfalls ist heutzutage der Meinung, daß Kants Aussagen über Willensfreiheit schon viel zu viel des Metaphysischen enthalten. Denn der Begriff der Freiheit stellt, wenn er im Kantischen Bild als kunstvoll konisch behauener Stein symbolisiert wird, gewiß nicht nur eine Eigenschaft jenes – ›frei‹ genannten – Handelns oder Entscheidens dar, das Menschen überall an den Tag legen, wo sie etwas willentlich und ›aus freien Stücken‹ tun. Der Begriff soll vielmehr eine Freiheit in uns identifizieren helfen, welche die *unbedingte*, spontane und ihrem eigenen Gesetz folgende Kausalität eines *moralisch guten* Willens und als solche *reine praktische Vernunft* ist.

Wer sich heute mit dem *Freiheitsverständnis* bei Kant oder bei den prominentesten Frühidealisten befaßt und im Hinblick auf ein *System der Vernunft* Fragen verfolgt, die zwischen diesen Autoren um 1795 kontrovers waren, tut daher wohl gut, eine weit ausgreifende Vorfrage zu stellen:

- 1) Was mag uns überhaupt zu jenem Schritt veranlassen, mit dem Kants praktische Philosophie beginnt? Zum Schritt nämlich, nicht nur zu behaupten, unsere Vorstellungen von uns selbst als zweckrational entscheidenden und handelnden Wesen seien verträglich mit unserem Bild von einem ›deterministischen‹ (wie immer probabilistisch modifizierten) Zusammenhang aller innerweltlichen Ereignisse, zu denen auch unsere Handlungen sowie Entscheidungen gehören, und

diese Behauptung dann philosophisch auf plausible Weise zu begründen; sondern den darin enthaltenen Begriff freier Willkür, die sich auf gewisse Zwecke festlegt, zu ergänzen durch das anspruchsvolle Konzept eines hiervon unterschiedenen, aber damit verbundenen *freien Willens*, dem die erwähnte Unbedingtheit einer reinen praktischen Vernunft eignet, so daß am Ende zur Diskussion steht, ob auch solche Vernunft (vielleicht als eine Kausalität unter einem eigenen, praktischen Gesetz) mit der naturgesetzlichen Determination aller Gegenstände theoretischer Erkenntnis verträglich ist oder nicht. Die Vorfrage ist daher auch: Warum enthalten unsere spezifisch moralischen Praktiken noch ein anderes Konzept von Freiheit als dasjenige freier Willkür – und welche Minimalbestimmungen werden wohl zu diesem Konzept gehören?

Wenn eine Antwort auf diese Frage gegeben werden kann und wenigstens in allergröbstem Umriß vorliegt, darf man dann aber wohl wissen wollen:

- 2) Was besagt das Kantische Bild vom Gewölbe eines Systems der reinen Vernunft mit der Stelle für einen »Schlußstein«, in welche angeblich nur der Freiheitsbegriff paßt?
- 3) Gibt es – das Freiheitsverständnis betreffende – Gründe, sich von der im Bild ausgedrückten These zu distanzieren, und wie verhielt sich Kant zu diesen Gründen?
- 4) Erlauben die Gründe oder erzwingen sie gar, die Kantische Auffassung in Richtung auf die zitierten frühidealistischen Urteile über das Verhältnis von Freiheit und System zu revidieren?

Das jedenfalls werden meine Hauptfragen sein. Es versteht sich, daß sie hier nur sehr überschlägig erwogen werden können, also nicht im Wege einer eingehenden Würdigung der einschlägigen Texte oder gar in Anpassung an die derzeitige Konstellationsforschung zum Frühidealismus. Es sollte auch klar sein, daß die Sachprobleme, um die es gehen wird, hier durchweg diesseits von den verweigerten frühidealistischen Konzepten einer Methodik systematisch-philosophischen Erkennens verhandelt werden müssen.⁹

⁸ Vgl. dazu die verwandte Frage von Rolf-Peter Horstmann: *Welche Freiheit braucht Moral?*, in: *Bausteine kritischer Theorie*. Arbeiten zu Kant. Bodenheim bei Mainz 1997, 201ff.

⁹ Daß inhaltliche, epistemologische und Methodik-Fragen in Bearbeitung und Darstellung eines Vernunft-Systems eigentlich nicht voneinander getrennt werden können, aber das Bewußtsein von ihnen in den frühidealistischen Entwürfen ungleich weit entwickelt ist, macht das Faszinierende an diesen Entwürfen, aber auch ihren

1. Welche Freiheit – warum?

In der Frage, ob menschliche Freiheit mit dem Determinismus, recht verstanden, vereinbar sei, geben die neueren Debatten zwischen ›Optimisten‹¹⁰ und ›Pessimisten‹ übereinstimmend zu erkennen, daß wir vor allem deshalb uns selbst und andere als frei handelnde Wesen zu nehmen tendieren, weil von der Voraussetzung solcher Freiheit unser Urteil über jene Praktiken abhängt, mit denen wir eigenes Handeln oder das Handeln anderer billigen bzw. in anderen Fällen mißbilligen und hieran u. U. weitere zwischenmenschliche Praktiken anschließen, wie z. B. Lob und Tadel, Belohnung und Strafe. Ich werde solche Billigungs- bzw. Mißbilligungsakte und was ihnen folgen mag der Kürze halber pauschal ›Reaktionspraktiken‹ oder ›reaktive Praktiken‹ nennen und auf sie bezogen auch von ›reaktiven Haltungen‹ sowie ›reaktiven Akten‹ sprechen. Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit man dergleichen für gerechtfertigt halten kann? Eine von ihnen ist leicht zu erkennen: Wer z. B. jemanden (sich selbst oder einen anderen) verantwortlich macht für etwas, das nicht hätte geschehen sollen, und urteilt, der Betreffende habe keine (ausreichende) Entschuldigung für seinen Anteil daran, daß es geschah, der muß auch in der Lage sein, dem Betreffenden wahrheitsgemäß vorzuhalten, »du hättest anders handeln können«; während umgekehrt der so zur Rede Gestellte entschuldigt ist, wenn er wahrheitsgemäß sagen darf: »Wie die Dinge lagen, konnte ich nicht anders und konnte auch nicht etwas wissen, das ich hätte wissen müssen, um anders handeln zu können.« Vielleicht mag er trotzdem, z. B. als Halter eines Tiers, für Schäden, die eingetreten sind, zurecht haftbar gemacht werden. Zumindest aber einen persönlichen Vorwurf, oder daß man ihm sein Verhalten übel nimmt, wo nicht gar ihn bestraft, verdient er in einem solchen Fall nicht. Mutatis mutandis ähnlich liegen die Zusammenhänge in den entgegengesetzten Fällen, in welchen jemandes Verhalten persönlicher

Mangel an Niveau aus. Den hiervon ausgehenden Anziehungs- und Abstoßungswirkungen möchte ich mich durch rigorose Reduktion von Komplexität entziehen.

¹⁰ Vgl. Peter F. Strawson: *Freedom and Resentment*, in: *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), 187–211 und (vor allem) Daniel C. Dennett: *Ellbow Room*. Oxford 1984 (deutsch: *Ellenbogenfreiheit*. Frankfurt/M 1986). Zur älteren Diskussion vgl. Ulrich Pothast: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt/M 1980; und Seminar: *Freies Handeln und Determinismus*. Hrsg. v. Ulrich Pothast. Frankfurt/M 1978. Unter neueren Arbeiten ist vor allem zu nennen: Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*. Über die Entdeckung des eigenen Willens. München 2001.

Auszeichnung würdig ist. Die Betätigung freier Willkür (im Sinn von ›... hätte anders handeln können‹) ist jedenfalls eine *notwendige* Bedingung für die Zulässigkeit der Reaktionspraktiken, um die es hier geht; und das wohl nicht nur bei demjenigen, dem diese Praktiken gelten, sondern in qualifizierten Fällen auch bei dem, der sie ausübt.

Ist die Bedingung zugleich *hinreichend*? Vermutlich für gewisse Sonderfälle solcher Reaktionspraktiken. Es dürfte keine Schwierigkeiten machen, die Berechtigung von reaktiven Haltungen, wie z. B. von derjenigen des Übelnehmens oder jemandem etwas zum Verdienst Anrechnens, einzusehen, wenn die Handlungen oder Entscheidungen, auf die sie bezogen sind, aus rationaler Selbstkontrolle hervorgegangen und Gegenstände von *Selbstbeurteilung* und *Selbstbilligung* oder -*mißbilligung* sind.¹¹ Unter dieser Voraussetzung erfolgen auch eventuelle weitere reaktive Akte beim Betreffenden einfach gemäß der ratio jener Selbstkontrolle und ihrer Ausrichtung auf den Sollzustand der Kontrolle – auf welches »Soll« der Betreffende immer in der eigenen Natur oder Vernunft bis dahin festgelegt sein mag. Ob es sich um eine Selbstkontrolle handelt, die *pragmatisch* (dem eigenen Glück des Betreffenden dienend) ist oder im engeren Sinn *praktisch*, nämlich *moralisch* (d. h. auf das schlechthin Gute ausgerichtet), macht hinsichtlich zu bejahender oder zu verneinender Berechtigung keinen Unterschied.

Wie aber liegen die Dinge, wenn der Beurteilende (Billigende, Mißbilligende etc.) und der Beurteilte (oder Adressat weiterer reaktiver Praktiken) *verschiedene* Personen sind? Mit welcher Berechtigung mischt sich hier der eine ins selbstkontrollierte Entscheiden oder Handeln des anderen ein, wenn er ihm mit den eigenen reaktiven Praktiken nicht nur des Beurteilenden, sondern auch des Billigenden, Mißbilligenden, verantwortlich Machenden usw. begegnet? Nur mit der Berechtigung, ihn seiner, des Beurteilenden, eigenen Pragmatik zu unterwerfen und entsprechend ›klug‹, d. h. den eigenen Regeln der Selbstkontrolle folgend, mit ihm umzugehen? Würde man solche Berechtigung generalisieren und entsprechende Regeln zwischenmenschlichen Umgangs institutionalisieren, so ergäbe sich daraus jene berüchtigte Auffassung von Gerechtigkeit, welche der Sophist Thrasymachos im ersten Buch von Platons *Politeia* vertritt.

Oder darf man hoffen, wenn die Selbstkontrolle von einem jeden nach besten Kräften entwickelt, aufs je eigene Glück gerichtet und nur konse-

¹¹ Wenigstens solange der Beurteilende sich, dem Beurteilten, noch nicht fremd geworden ist.

quent genug ausgeübt würde, so ergebe sich am Ende unsere Einmütigkeit in dem, worenin jeder sein Glück setzt, von selbst; und das erlaube auch *jetzt schon*, daß wir uns mit Reaktionspraktiken unerbetenerweise ins Entscheiden und Handeln anderer einmischen? Das ist nicht anzunehmen und angesichts der Kürze unseres Lebens sogar absurd. Was aber soll dann solche Einmischung erlauben, die ja oft keine Kleinigkeit, sondern in der Ökonomie eines freien, selbstkontrollierten Lebens schwer zu verkraften ist. (Man denke an harte Strafen, aber auch an Lobsicherungen wie die in unseren Starkulten üblichen mit ihren häufig desaströsen Folgen fürs Glück dessen, dem sie zuteil werden.) Sollte hier die Berechtigung zur Einmischung daran gebunden sein, daß sich die reaktive Praktik in die Interessenperspektive des jeweils anderen einordnet? Dann müßte wohl der größte Teil unerbetener Einmischungen unterlassen werden. Oder müssen diese »im wohlverstandenen Interesse« der anderen erfolgen? Da wäre natürlich die Frage, von welcher Seite aus dieses Interesse wohl verstanden wird und wer darüber entscheidet. Die Suche nach Antwort hierauf könnte im Bereich verschiedener Lebenspragmatiken wohl nur auf Willkürentscheidungen oder einen regressus ad infinitum in den Entscheidungsinstanzen führen.

Solange nur pragmatische Kontexte berücksichtigt werden, scheint eine Einigung darüber, daß eine faktisch ausgeübte oder erwogene Reaktionspraktik zulässig ist, zwischen den beiden Seiten (des Beurteilenden und Beurteilten) allenfalls durch günstige Umstände oder Wohlwollen zustande kommen zu können, nicht aber abgenötigt von Prinzipien, die zu diesen Kontexten gehören. Durch Prinzipien und ihnen entsprechende Verpflichtungen zu einer solchen Einigung kommen zu können, dürfte jedoch eine *Minimalvoraussetzung* dafür sein, daß sich Freiheit qua notwendige Bedingung für die Berechtigung von Reaktionspraktiken zur hinreichenden ergänzen läßt – durch welche Bestimmungen immer ihr Begriff dabei spezifiziert und welchem logischen Subjekt er zugesprochen werden muß. Das philosophische Konzept spezifisch *moralischen* Handelns (und subjektiver Voraussetzungen desselben) verspricht u. a. Aufschluß darüber, aus welchen Gründen die Minimalvoraussetzung erfüllt ist. Die neuere Diskussion zwischen Optimisten und Pessimisten in Sachen »Kompatibilismus« und »bedingter Freiheit« hat dafür nichts durchgehend Überzeugendes geleistet.¹²

¹² Das gilt selbst für die eindrucksvollen, wunderbar konkret werdenden Ausführungen Peter Bieris (a.a.O., S. 320 ff.).