

Wille, Willkür, Freiheit

# Reinholdiana

Edited by  
Ernst-Otto Onnasch

Volume 2

De Gruyter

# Wille, Willkür, Freiheit

Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext  
der Philosophie des 18. Jahrhunderts

Herausgegeben von  
Violetta Stolz, Marion Heinz  
und Martin Bondeli

De Gruyter

ISBN 978-3-11-027324-3  
e-ISBN 978-3-11-027348-9

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany  
[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## Vorwort

Für die großzügige finanzielle Unterstützung der 5. Internationalen Reinhold-Tagung gebührt der Deutschen Forschungsgemeinschaft ebenso wie der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften Dank. Auch dem Forschungsinstitut für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Siegen (figs) ist für seine Förderung des internationalen Austauschs herzlich zu danken. Für ihre umsichtige Hilfe bei der Vorbereitung der Tagung möchten sich die Herausgeber bei Christa Still und André Wenclawiak freundlich bedanken. Das Zustandekommen des Bandes wurde durch Sabine Röhr, die für die Klärung aller Fragen der Übersetzung ins Englische oder aus dem Englischen zur Verfügung stand und sich zur Durchsicht der englischsprachigen Beiträge bereit gefunden hat, solidarisch begleitet und gefördert. Dafür gilt ihr unser besonderer Dank. Es war eine glückliche Fügung, dass die Tagung mit der Gründung der Reihe „Reinholdiana“ durch Ernst-Otto Onnasch im Verlag De Gruyter zusammenfiel und dass der Tagungsband nun diese Reihe miteröffnen kann. Für dieses Angebot und für die gute Zusammenarbeit bedanken wir uns bei dem Kollegen Onnasch und bei der Lektorin des Verlags, Frau Dr. Grünkorn. Last but not least ist dem im Hintergrund tätigen und naturgemäß ungenannt bleibenden Gutachter zu danken.

Marion Heinz  
Violetta Stolz  
Martin Bondeli



# Inhalt

<i>Marion Heinz, Violetta Stolz, Martin Bondeli</i> Einleitung .....	1
---	---

## I. Freimaurer- und Aufklärungsdenken

<i>Sabine Röhr</i> Auf der Suche nach einem Willensbegriff beim frühen Reinhold	13
<i>Petra Lohmann</i> Reinholds Begriff der Religion in <i>Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerey</i> .....	31
<i>Günter Zöllner</i> Die „Nothwendigkeit von politischtheologischen Geheimnissen“. K. L. Reinhold über Theokratie und Freiheit	51

## II. Wille, Willkür und Willensfreiheit

<i>Karl Ameriks</i> Ambiguities in the Will: Reinhold and Kant, <i>Briefe II</i> .....	71
<i>Daniel Breazeale</i> The fate of Kantian freedom: One cheer (more) for Reinhold	91
<i>Martin Bondeli</i> Zu Reinholds Auffassung von Willensfreiheit in den <i>Briefen II</i>	125
<i>Manfred Baum</i> Kants Replik auf Reinhold .....	153

## III. Konfigurationen praktischer Philosophie

*Marion Heinz*

Moralpsychologie statt Metaphysik der Sitten. Untersuchungen  
zu Reinholds Konzeption von praktischer Vernunft . . . . . 167

*Jörg U. Noller*

„Die praktische Vernunft ist kein Wille“. Reinholds  
personalitätstheoretische Kritik der Kantischen Freiheitslehre . . . 193

*Silvan Imhof*

Die Theorie des Begehungsvermögens – zu einer Lücke in  
Reinholds System . . . . . 223

*Karianne J. Marx*

Free will as a mediation between reason and sensibility. On  
interpreting the second volume of Reinhold's *Briefe über die  
Kantische Philosophie* . . . . . 251

## IV. Debatten und Spannungsfelder

*Alessandro Lazzari*

Reinholds Auseinandersetzung mit Rehberg im zweiten Band  
der *Briefe über die Kantische Philosophie* . . . . . 271

*Faustino Fabbianelli*

Gefühllose Freiheit oder Freiheit durch Gefühl? Überlegungen  
zu Johann Heinrich Abichts Willenslehre im Vergleich zu  
derjenigen Karl Leonhard Reinholds . . . . . 285

*Ernst-Otto Onnasch*

Die Rezeption Reinholds im Tübinger Stift zwischen 1790 und  
1792 . . . . . 301

## V. Folgen und Wirkungen

<i>Marco Ivaldo</i>	
Freiheit und Sittlichkeit in Reinholds <i>Briefen</i> , mit Berücksichtigung der Ansichten Kants und Fichtes über dieses Thema . . . . .	329
<i>Pierluigi Valenza</i>	
Reinholds Freiheitskonzeption im Atheismustreit . . . . .	349
<i>Jean-François Goubet</i>	
Eine Analyse der Schelling'schen Kritik der Moralphilosophie Reinholds in den <i>Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre</i> . . . . .	371
<i>George di Giovanni</i>	
Popular Philosophy: The Cases of Karl Leonhard Reinhold and Jakob Friedrich Fries . . . . .	383
<i>Alexander von Schönborn</i>	
Die Natur der Freiheit: K. L. Reinholds abschließende Bilanz	409
<i>Dirk Westerkamp</i>	
Die Freiheit der Vorstellung. Hegel und Reinhold über symbolische Reflexion . . . . .	427
<i>Sven Bernecker</i>	
Reinholds Erkenntnistheorie des Dissens . . . . .	453
<i>Rolf Ahlers</i>	
Reinhold on Being, Appearance and <i>Ursein</i> and some Consequences . . . . .	471

## Anhang: Werkstattbericht

<i>Erich Fuchs</i>	
Zum Stand der Arbeiten an den Reinhold-Kollegnachschriften innerhalb der „Gesammelten Schriften“ im Schwabe-Verlag . .	515
Über die Autoren . . . . .	533
Personenregister . . . . .	537



## Siglenverzeichnis

<i>ALZ</i>	Allgemeine Literatur-Zeitung, hrsg. v. Christian Gottfried Schütz, Jena 1785–1803, Halle 1803–1849.
<i>Baggesen-Briefe</i>	Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi: in zwei Theilen, hrsg. v. Karl u. August Baggesen, Leipzig 1831.
<i>Fichte-AA</i>	Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Reinhard Lauth, Hans Gliwitsky, Hans Jacob, Erich Fuchs, Peter K. Schneider u. Günter Zöllner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
<i>Hegel-AA</i>	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
<i>Enzyklopädie</i>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Hegel-AA 13)
<i>Glauben und Wissen</i>	Glauben und Wissen (Hegel-AA 4)
<i>Jacobi Rezension</i>	Jacobi Rezension (Hegel-AA 7)
<i>Logik</i>	Wissenschaft der Logik, (Hegel-AA 11), Teil I, Objektive Logik Wissenschaft der Logik (Hegel-AA 12), Teil II, Subjektive Logik
<i>Notizbuch</i>	Jenaer Notizbuch (Hegel-AA 5)
<i>PdG</i>	Phänomenologie des Geistes (Hegel-AA 9)
<i>Vorlesungsmanuskripte</i>	Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831) (Hegel-AA 18)
<i>II</i>	
<i>Hegel-Briefe</i>	Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg <sup>3</sup> 1969.
<i>Hegel-W</i>	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie-Werkausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1979.
<i>Herder-SW</i>	Johann Gottfried Herder, Sämtliche Werke, hrsg. v. Bernhard Suphan und Carl Redlich, Berlin 1877–1913, ND Hildesheim.
<i>Jacobi-W</i>	Friedrich Heinrich Jacobi, Werke, hrsg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke, Hamburg 1998 ff.

<i>Kant-AA</i>	Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, später Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff. [Die KrV wird nach der üblichen A und B Nummerierung ausgewiesen.]
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kant-AA 4)
<i>MdS</i>	Metaphysik der Sitten (Kant-AA 6)
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (Kant-AA 5)
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft 1781 (Kant-AA 4); 1787 (Kant-AA 3)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (Kant-AA 5)
<i>OP</i>	Opus postumum. Erste Hälfte (Kant-AA 21)
<i>Religion</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Kant-AA 6)
<i>Über den Gemeinspruch Untersuchung</i>	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Kant-AA 8) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (Kant-AA 2)
<i>WiA</i>	Was ist Aufklärung? (Kant-AA 8)
<i>Leibniz-PhW</i>	Gottfried Wilhelm Leibniz, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Berlin 1875–1890.
<i>Maimon-GW</i>	Salomon Maimon, Gesammelte Werke, hg. von Valerio Verra, Hildesheim, Zürich, New York 1965 ff.
<i>Schelling-AA</i>	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe, hrsg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart–Bad Cannstatt 1976 ff.
<i>Schelling-SW</i>	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861.
<i>Wolff-GW</i>	Christian Wolff, Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente, hrsg. v. Jean École, Hans Werner Arndt, Charles Anthony Corr, Joseph Ehrenfried Hofmann u. Marcel Thomann, Hildesheim 1962 ff.

### Schriften von Karl Leonhard Reinhold

<i>Anleitung</i>	Karl Leonhard Reinhold, Anleitung zur Kenntniß und Beurtheilung der Philosophie in ihren sämtlichen Lehrgebäuden. Ein Lehrbuch für Vorlesungen und Handbuch für eigenes Studium, Wien 1805.
<i>Auswahl</i>	Karl Leonhard Reinhold, Auswahl der besten Aufsätze über die Kantische Philosophie, Frankfurt/Leipzig [in Wahrheit Marburg] 1790.

- Bardili-Briefwechsel* C.G. Bardili und K.L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation, hrsg. v. Karl Leonhard Reinhold, München 1804.
- Beiträge H 1–6* Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts, hrsg. v. Karl Leonhard Reinhold, Hamburg 1801–1803.
- Beiträge I* Karl Leonhard Reinhold, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790.
- Beiträge II* Karl Leonhard Reinhold, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweyter Band die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend, Jena 1794.
- Briefe 1789* Karl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, zum Gebrauch und Nutzen für Freunde der Kantischen Philosophie, Mannheim 1789.
- Briefe I* Karl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band, Leipzig 1790.
- Briefe II* Karl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band, Leipzig 1792.
- Das menschliche Erkenntnisvermögen* Karl Leonhard Reinhold, Das menschliche Erkenntnisvermögen aus dem Gesichtspunkt des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen, Kiel 1816.
- Die Hebräischen Mysterien* Karl Leonhard Reinhold, Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey in zwey Vorlesungen gehalten in der Loge zu ★★★★★ von Br. Decius, Leipzig 1788.
- Ehrenrettung* Karl Leonhard Reinhold, Ehrenrettung der neuesten Philosophie, in: Der neue Teutsche Merkur, Januar 1791, S. 81–112.
- Erkenntniß der Wahrheit* Karl Leonhard Reinhold, Ueber den Begriff und die Erkenntniß der Wahrheit. Lehren der Logik und Metaphysik mit der Bitte um belehrende Prüfung, und Zuhörern als Grundlage für mündliche Erörterungen, Kiel 1817.
- Fundament* Karl Leonhard Reinhold, Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens, Jena 1791.

- Gedanken über Aufklärung* Karl Leonhard Reinhold, Gedanken über Aufklärung, in: Der Teutsche Merkur, 1. Teil: Juli 1784, S. 3–22; 2. Teil: August 1784, S. 122–33; 3. Teil: September 1784, S. 232–45.
- Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts* Karl Leonhard Reinhold, Beytrag zur genaueren Bestimmung der Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts. Als Beylage zu dem Dialog der Weltbürger, in: Der neue Teutsche Merkur, Juni 1792, S. 105–139.
- Grundsätze der Moralität* Karl Leonhard Reinhold, Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes, Lübeck/Leipzig 1798.
- Grundwahrheiten der Moralität* Karl Leonhard Reinhold, Ueber die Grundwahrheit der Moralität und ihre Verhältnisse zur Grundwahrheit der Religion, in: Der neue Teutsche Merkur, Mai 1791, S. 225–262.
- Hang zum Wunderbaren* Karl Leonhard Reinhold, Ueber den Hang zum Wunderbaren: Eine Rede, von Br. R\*\*\*, in: Journal für Freymaurer 1 (3) 1784, S. 123–38.
- Herzjesuandacht* Karl Leonhard Reinhold, Rezension: Die Herzjesuandacht nach theologischen und historischen Gründen geprüft, von Karl Joseph Huber, in: Realzeitung, Wien, 1. Januar 1783, S. 9–13.
- KA Karl Leonhard Reinhold, Korrespondenzausgabe. Begründet durch Reinhard Lauth, Kurt Hiller u. Wolfgang H. Schrader. Hrsg. v. Faustino Fabbianelli, Kurt Hiller, Ives Radrizzani in Kooperation mit der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 ff.
- Mönchthum und Maurerey* Karl Leonhard Reinhold, Mönchthum und Maurerey: Eine Rede, von Br. R.\*\*\*, in: Journal für Freymaurer 1 (4), 1784, S. 167–88.
- Paradoxien* Karl Leonhard Reinhold, Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie, Hamburg 1799.
- Rezension Fries I* Karl Leonhard Reinhold, Rezension: Neue Kritik der Vernunft (1809), von J. F. Fries, in: ALZ, 12–14. Januar 1809, Nr. 10–12, S. 73–96.
- Rezension Fries II* Karl Leonhard Reinhold, Rezension: Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt, beurtheilt von J. Fries (1809), in: ALZ, 9. Januar 1812, Nr. 7, S. 49–56.
- Rezension Gott* Karl Leonhard Reinhold, Rezension: Gott, von J.G. Herder, in: Anzeiger des Teutschen Merkur, November 1787, S. CLXI-CLXXI.

- Rezension Schmid* Karl Leonhard Reinhold, Rezension: Empirische Psychologie, von Carl Christian Erhard Schmid, in: ALZ, 2. April 1792, Nr. 86, S. 1–8; ALZ, 3. April 1792, Nr. 87, S. 9–14.
- RGS* Karl Leonhard Reinhold, Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, hrsg. v. Martin Bondeli, Basel 2007 ff.
- Sekularisation* Karl Leonhard Reinhold, Die Wissenschaft vor und nach ihrer Sekularisation, in: Der Teutsche Merkur, Juli 1784, S. 33–43.
- Sendschreiben* Karl Leonhard Reinhold, Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott, Hamburg 1799.
- Skizze einer Theogonie* Karl Leonhard Reinhold, Skizze einer Theogonie des blinden Glaubens, in: Der Teutsche Merkur, Juni 1786, S. 229–42.
- Synonymik* Karl Leonhard Reinhold, Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften, Kiel 1812.
- Über das bisherige Schicksal* Karl Leonhard Reinhold, Ueber das bisherige Schicksal der Kantischen Philosophie, in: Der Teutsche Merkur 1789, S. 3–37 u. S. 113–35.
- Vermischte Schriften I* Karl Leonhard Reinhold, Auswahl vermischter Schriften. Erster Theil, Jena 1796.
- Vermischte Schriften II* Karl Leonhard Reinhold, Auswahl vermischter Schriften. Zweyter Theil, Jena 1797.
- Versuch* Karl Leonhard Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag u. Jena 1789.
- Was ist die Wahrheit?* Karl Leonhard Reinhold, Die alte Frage: Was ist die Wahrheit? Bey den erneuerten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft, in nähere Erwägung gezogen, Altona 1820.
- Zuhörer* Karl Leonhard Reinhold, K. L. Reinhold an seine in Jena zurückgelassenen Zuhörer, in: Der Teutsche Merkur, Juli 1794, S. 315–23.



## Einleitung

*Marion Heinz, Violetta Stolz, Martin Bondeli*

Karl Leonhard Reinhold skizziert im zweiten Band seiner *Briefe über die Kantische Philosophie* von 1792 Grundlinien zu einer praktischen Philosophie im Anschluss an Kant, in deren Zentrum markante Reflexionen über die Begriffe des Willens und der Willensfreiheit stehen. Diese Reflexionen sind aus mehreren Gründen bedeutsam. Mit ihnen wird nicht nur in einer systematisch prägnanten Form zu einem Themenbereich Stellung genommen, dem in der philosophisch-psychologischen Literatur des 18. Jahrhunderts allgemein große Aufmerksamkeit zuteil geworden ist und der, spätestens mit dem Ausbruch der Französischen Revolution, ebenfalls im Brennpunkt sozialphilosophischer Debatten steht. Mit ihnen legt Reinhold auch den Grundstein zu der in der frühen nachkantischen Systemphilosophie Fichtes und Schellings typischen Auffassung, der Begriff der Willensfreiheit sei als Basis für eine Definition der Begriffe von Moral und Recht, wenn nicht sogar als Fundament des gesamten theoretischen und praktischen Systems der Vernunft zu betrachten. Hinzu kommt, dass sie in einem spannungsvollen Verhältnis zu Kants Freiheitsauffassung stehen und eine Kontroverse darüber auslösen, was unter Freiheit im Bereich von Moral und Recht eigentlich zu verstehen ist. In der Absicht, Kants Aussagen über moralische Freiheit von falschen, im Zeichen eines „intelligiblen Fatalismus“ stehenden Auslegungen fernzuhalten, akzentuiert Reinhold bei seiner Definition der Willensfreiheit das freie Vermögen, sich für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden. Er verstrickt sich damit in einen Disput mit Kant, der in der „Einleitung“ zur *Metaphysik der Sitten* von 1797 festgehalten wird, dass erstens nicht der Wille, sondern allein die menschliche Willkür frei genannt werden kann und dass es zweitens hinsichtlich einer Definition der Willkürfreiheit das Vermögen, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe genötigt zu werden, zu betonen gilt.

In den vergangenen Jahren ist wiederholt über Reinholds Begriff der Willensfreiheit von 1792 diskutiert und auf dessen Zusammenhänge mit den Begriffen der Moral und des Rechts, die Reinhold ebenfalls im zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie* ausführlich entwickelt, eingegangen worden. Mit der Edition dieses Bandes im Rahmen

der *Gesammelten Schriften* Reinholds hat das Interesse an dieser Thematik in jüngster Zeit noch zugenommen. Trotz oder wegen der dabei erzielten neuen Ergebnisse besteht das Bedürfnis nach weiteren Klärungen. Nach wie vor gilt es genauer aufzuzeigen, wie man Reinholds Begriff der Willensfreiheit in seinem Verhältnis zu den Begriffen der praktischen Vernunft und des Sittengesetzes im Detail zu deuten und zu beurteilen hat. Hat Reinhold tatsächlich, wie gelegentlich behauptet wird, die moralische Freiheit im Sittengesetz durch ein irrational-dezisionistisches Wählen des Sittengesetzes gefährdet? Hat er nicht vielmehr ein überlegtes Wählen angenommen und damit der Freiheit im Sittengesetz allererst ihre vollständige Bestimmung verliehen? Nach wie vor ist zudem näher zu erörtern, welche Differenzen zwischen Reinholds Begriff der Willensfreiheit und Kants Auffassung von moralischer Freiheit oder Willkürfreiheit in der Sache eigentlich bestehen und woraus sich diese ergeben. Schwierigkeiten bereitet dabei immer wieder die Tatsache, dass beide Denker ihre Freiheitsauffassungen sowohl terminologisch als auch sachlich präzisiert oder auch verändert haben. Nicht zuletzt von daher rechtfertigt sich schließlich eine weiter zu vertiefende Erschließung der entwicklungsgeschichtlichen und kontextuellen Dimensionen. Reinholds Begriff der Willensfreiheit von 1792 ist in manchen seiner Pointierungen kaum zureichend zu verstehen ohne die Berücksichtigung vorausgegangener Auseinandersetzungen mit Autoren wie C. C. E. Schmid, Rehberg oder Heydenreich sowie der wiederholten Anregungen aus dem eigenen Schüler-Kreis. Gewisse Eigenheiten lassen sich zudem erst erschließen, wenn man das entwicklungsgeschichtliche Untersuchungsfeld ausdehnt, die religiösen und politischen Aufklärungs- und Freiheitsideen der vorkantischen Periode Reinholds und die Stellungnahmen zur Willensfreiheit aus späteren Denketappen mit heranzieht. Dass Reinhold mit seinem Begriff der Willensfreiheit Fichte, Schelling und andere Denker seiner Zeit beeinflusst, steht ebenso außer Frage wie die Tatsache, dass insbesondere Fichte und Schelling gleichzeitig gegen Reinhold den Vorwurf erheben, diesen Begriff nicht zureichend zur Geltung gebracht zu haben. Immer noch steht freilich zur Debatte, welche Berechtigung ein solcher Vorwurf haben kann.

Mit dem vorliegenden Band, der die überarbeiteten Vorträge der 5. Internationalen Reinhold-Tagung, die vom 8. bis 11. September 2010 an der Universität Siegen unter dem Leitthema „Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts“ stattgefunden hat, enthält, wird dem Bedürfnis einer sich in verschiedene Richtungen ausfächernden neuerlichen Klärung des

Reinhold'schen Begriffs der Willensfreiheit und der damit zusammenhängenden Hauptbegriffe Rechnung getragen. Der größte Teil der Beiträge widmet sich Fragen des Willens, der Willkür und der Freiheit bei Reinhold in der Zeit um 1792 sowie in anderen Phasen seines Denkens. In einigen Beiträgen wird daneben gezielt auf Sequenzen von Reinholds politisch-religiösen, ästhetischen und theoretischen Vorstellungen von Freiheit eingegangen.

Die Beiträge aus dem ersten Teil werfen ein Licht auf die Willensbegrifflichkeit und auf Freiheitsmotive, die in Reinholds frühem Aufklärungs- und Freimaurerdenken erkennbar sind. Sabine Röhr geht dem Reinhold'schen Willensverständnis aus vorkantischer Zeit nach und kommt zu dem Schluss, dass Reinhold einem intellektualistischen Willensbegriff Wolff'scher Prägung folgt, der vor dem Hintergrund der Aufklärungsidee einer Versinnlichung des Begrifflichen allerdings eine entscheidende Modifikation erfährt. Petra Lohmann und Günter Zöller konzentrieren sich auf das religiöse Aufklärungskonzept und damit einhergehende Freiheitsideen in Reinholds Schrift *Die Hebräischen Mysterien*. Lohmann macht deutlich, dass Reinholds Trennung von praktischer Vernunft (bzw. Sittengesetz) und Wille, die für das Konzept der Willensfreiheit von 1792 kennzeichnend ist, mit dem durch Einflüsse des frühen Fichte mitbedingten Versuch zusammenhängt, Offenbarung und Vernunft neu in Einklang zu bringen. Zöller vertritt die Auffassung, dass Reinhold, wie sodann auch Fichte, religiöse Aufklärung hauptsächlich als eine Form der Rethologisierung von Philosophie und Politik versteht, was zu Spannungen mit einer Freiheit des Philosophierens führt, die mustergültig in der religiösen Aufklärung und Religionskritik Spinozas verteidigt wird.

Im zweiten Teil steht die Konfrontation von Reinholds Konzeptionen des Willens und der Willensfreiheit von 1792 mit entsprechenden Ausführungen bei Kant im Zentrum. Karl Ameriks diskutiert anhand mehrerer Einzelfragen die Stärken und Schwächen von Reinholds Begriff des Willens, der deutlicher als bei Kant von den Begriffen der praktischen Vernunft und des Sittengesetzes abgesetzt wird. Ameriks ist der Ansicht, dass mit Reinholds Vorgehen vor allem Probleme, welche die Verbindlichkeit moralischen Handelns, das Faktum der praktischen Vernunft und das Phänomen des moralneutralen Willens betreffen, noch gravierender werden als bei Kant. Zu den Pluspunkten Reinholds gehört seiner Meinung nach, dass dessen Bestimmung des Willensbegriffs auf einer besseren Balance zwischen den Standpunkten der Vernunft und des gesunden Verstandes beruht als jene Kants. Daniel Breazeale richtet den

Blick auf Einwände gegen Reinholds Auffassung von Willensfreiheit, die in der damaligen Diskussion auf dem Weg von Kant zu Fichte wie auch in der aktuellen Sekundärliteratur zu Reinhold eine wichtige Rolle spielen. Seines Erachtens lassen sich viele dieser Einwände entkräften. Breazeale stellt sich dabei unter anderem gegen die Behauptungen, Reinholds Auffassung des freien Willens führe zu einem grundlosen Entscheiden für oder gegen das Sittengesetz oder die von Reinhold befürwortete Unabhängigkeit des Willens – sowohl von sinnlichen Antrieben als auch von der praktischen Vernunft – sei dasselbe wie die Äquidistanz des Willens von diesen beiden Instanzen. Martin Bondeli bemüht sich darum, in systematischer und geistesgeschichtlicher Hinsicht die Differenz zwischen Reinholds Willensfreiheit und Kants Willkürfreiheit aus der „Einleitung“ zur *Metaphysik der Sitten* herauszuarbeiten. Was die Kontroverse zwischen Reinhold und Kant betrifft, vertritt Bondeli die Ansicht, dass mit Kants Deutung einer Freiheit des Entscheidens für oder gegen das Sittengesetz als *libertas indifferentiae* sowie als empirisches Freiheitsphänomen, sollte diese Deutung in der Tat auf Reinhold gemünzt sein, die Sache verkürzt wiedergegeben wird. Reinholds Ansatz bleibt allerdings ebenfalls nicht ohne Probleme, zumal damit nicht zureichend zum Ausdruck kommt, dass der Entscheid für das Sittengesetz als vollständigere Form von Freiheit betrachtet werden muss. Manfred Baum widmet sich ausführlich der Replik Kants auf Reinhold aus der „Einleitung“ zur *Metaphysik der Sitten*, einer impliziten Replik, auf die Reinhold in der sicheren Annahme, dass sie ihm gilt, 1797 ausführlich geantwortet hat. Bezugnehmend auf die Vorarbeiten zur „Einleitung“ zeigt Baum zunächst auf, welche Gründe Kant dazu geführt haben, zwischen dem Willen, der weder frei noch unfrei genannt werden kann, und der Willkür, die man allein als frei bezeichnen kann, zu unterscheiden und dadurch eine andere Terminologie zu bevorzugen als Reinhold. Kant wollte den Willen als eine Instanz der Selbstgesetzgebung begriffen wissen. In einem weiteren Schritt stellt Baum dar, dass Kant in Bezug auf die Freiheit der Willkür das Moment des Entscheidens für oder gegen das Sittengesetz zwar nicht ausgeschlossen, jedoch, da er den Entscheid gegen das Sittengesetz eher als Unvermögen betrachtete, nicht als Definition dieser Freiheit gelten lassen wollte.

Der dritte Teil versammelt Beiträge, die in je verschiedener Perspektivierung die Gestalt der praktischen Philosophie in den *Briefen II* zu konturieren bemüht sind. Reinholds Konzeption der praktischen Vernunft steht im Mittelpunkt des Beitrags von Marion Heinz. Wenn praktische Vernunft als dasjenige Vermögen des Menschen in Ansatz

gebracht wird, dessen Vorschriften sich auf die moralischen Vermögen der Person beziehen, beweist das einen gegenüber Kants praktischer Philosophie grundlegend veränderten systematischen Zugriff im Sinne einer anthropologisierenden Moralphyschologie. Im Zuge dieser Transformation stellt sich das Problem, wie die das menschliche Subjekt als moralisches Wesen bestimmenden Spaltungen, der Widerstreit zwischen vernünftigem und sinnlichem Trieb, aber auch das Paradoxon, vernünftig gegen die Vernunft handeln zu können, in eine unreduzierte Einheit der Person zu überführen sind. Das indiziert eine Überlagerung der Fragen praktischer Philosophie durch subjekttheoretische Problemstellungen – eine bedeutsame Weichenstellung für die nachfolgende Generation von Philosophen. Jörg Noller befasst sich mit Reinholds Bemühungen um eine neue Konzeption von „wirklicher menschlicher Freiheit“. Für diese anthropologische Wende in der Freiheitskonzeption haben die zeitgenössischen Problematisierungen des kantischen Konzepts der Imputabilität eine entscheidende Rolle gespielt: Rehbergs Kritik an Kants Idee einer kausal wirksamen reinen praktischen Vernunft und C. C. E. Schmidts Lehre vom intelligiblen Fatalismus stehen im Hintergrund von Reinholds Kritik dieser Idee als ungerechtfertigter Hypostasierung bzw. Personifizierung eines Vermögens. Damit verbunden ist eine Verschiebung der gesamten Konstellation freiheitstheoretischer Begriffe, in deren Zentrum die Entwicklung eines neuen Begriffs von Person als Subjekt der Imputabilität steht. Ausgehend vom *Versuch* von 1789 arbeitet Silvan Imhof die Schwierigkeiten und Defizite in Reinholds Theorie des Begehungsvermögens, wie sie sich innerhalb der Architektonik seines ersten monistischen Grundlegungsprogramms der Philosophie ergeben, heraus. Schon auf der Basis seiner – sowohl in den *Beyträgen I* als auch in der *Fundamentalschrift* vorgenommenen – Weiterentwicklung gelingen wichtige Klärungen zum systematischen Ort dieser Doktrin. Aber erst im Zuge der Neukonzeption des Willens im Rückgriff auf C. C. E. Schmid einerseits und auf Kants *Kritik der Urteilskraft* andererseits schafft sich Reinhold die Voraussetzung, um auch das Problem der Unterscheidung von Erkennen und Begehren als Arten des Vorstellens zufriedenstellend lösen zu können. Karianne Marx plädiert dafür, Reinholds *Briefe II* vor dem Hintergrund seiner frühen Schriften zur Aufklärungsphilosophie und der darin enthaltenen vorkritischen Motive zu lesen. Zweifellos geht es Reinhold darum, den praktischen Teil der Elementarphilosophie zu liefern, in dessen Zentrum der neue Begriff des Willens steht. Die Charakteristik dieses Begriffs als eines Mediators zwischen dem spontanen, vernünftigen und dem rezeptiven, sinnlichen

Vermögen der Person verweist indessen auf die strukturgleichen mediatisierenden Begriffe aus früheren Phasen von Reinholds Denken zurück.

Die Arbeiten des vierten Teils bereiten den zeitgenössischen Kontext des Kantianismus oder Antikantianismus in seiner Relevanz für die *Briefe II* auf. Alessandro Lazzari geht Reinholds Auseinandersetzung mit Rehberg in den *Briefen II* nach und vertritt die These, dass Rehbergs – vor allem in seiner Besprechung der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 vorgebrachte – Einwände gegen Kants praktische Philosophie in dieser Schrift eine ausführliche Erwiderung erfahren. In seiner Antwort geht es Reinhold darum, Kant verteidigend eine Theorie transzendentaler und absoluter Freiheit zu begründen, die von den Vorwürfen Rehbergs nicht betroffen ist. In dieser Absicht entwickelt Reinhold, so Lazzari, eine Auffassung von *praktischem* Bewusstsein, die – in Analogie zur allgemeinen Bewusstseinstheorie der Elementarphilosophie – das Bewusstsein durch eine Struktur polaren Bezogens sich entgegengesetzter und sich wechselseitig einschränkender Triebe konstituiert sieht. Aus der Tatsache dieses praktischen Bewusstseins kann dann die absolute Freiheit erschlossen werden. Faustino Fabbianelli macht Reinholds Verständnis der Freiheit des Willens als Unabhängigkeit von den Nötigungen der Sinnlichkeit zum Gegenstand kritischer Reflexion. Indem die Überlegungen des Kantianers Johann Heinrich Abicht zu einem von der Vorstellung spezifisch verschiedenen Begriff des Gefühls einbezogen werden, kann die strikte Abweisung des Gefühls als Grundlage freier Willensentscheidungen, die sich bei Kant ebenso wie bei Reinhold findet, in Zweifel gezogen werden. Es deuten sich damit Möglichkeiten einer im Gefühl begründeten, „pathischen“ Freiheitslehre an. Ernst-Otto Onnasch befasst sich mit der Reinhold-Rezeption im Tübinger Stift und kommt zu dem Resultat, dass Stifftler wie Gottlob Christian Rapp durch die Lektüre von Reinholds *Briefen über die Kantische Philosophie* Zugang zur kritischen Philosophie gefunden haben. Dass am Anfang ihrer Auseinandersetzung mit Kant diese durch Reinholds eigene Anliegen und Fragestellungen geprägte Aneignung Kantischen Denkens und keineswegs die direkte Lektüre der Schriften Kants stand, ist ein philosophiegeschichtlich bedeutsames Faktum, das in seinen Folgen für die Charakterisierung und Einschätzung der Philosophie des deutschen Idealismus noch nicht hinreichend zur Geltung gekommen ist.

Im fünften Teil stehen Beiträge teils zu Reinholds späteren freiheitstheoretischen Überlegungen, teils zur Wirkungsgeschichte seiner Konzeption des Willens und der Willensfreiheit von 1792 zur Diskussion.

Marco Ivaldo deutet diverse Aspekte von Reinholds Begriff der Willensfreiheit in einem ersten Schritt in Konfrontation mit Kant und argumentiert dafür, dass Reinhold mit seiner pointierten Ansicht über den Willen als durch Sinnlichkeit und durch das Sittengesetz nicht bestimmtes, sondern nur, im Sinne eines Veranlassungsgrundes, affiziertes Vermögen ein für ein zureichendes Verständnis sittlichen Wollens und Handelns unabdingbares Moment hervorhebt, nämlich die Verantwortung des Menschen für sein eigenes Tun und Lassen. In einem Folgeschritt wendet er sich Überlegungen Fichtes aus der *Sittenlehre* von 1812 zu, in denen an diesen Reinhold'schen Freiheits- und Sittlichkeitsgedanken in auffälliger Weise angeschlossen wird. In Abhebung von Reinhold ist Fichte allerdings darauf aus, die Willensfreiheit nicht als Vermögen, zwischen einem Naturtrieb und dem Sittengesetz zu wählen, zu begreifen, sondern als Vermögen, das Sittengesetz zu wollen oder nicht zu wollen. Pierluigi Valenza widmet sich dem Freiheitsbegriff in der Phase von Reinholds philosophischer Gemeinschaft mit Fichte und in der darauffolgenden sog. Zwischenposition zwischen Fichte und Jacobi. In diesen Phasen radikalisiert Reinhold die Trennung des Willens von der praktischen Vernunft bzw. vom Sittengesetz dahingehend, dass der Wille als das im Gefühl und im Glauben verankerte Gewissen wiederkehrt. Bedeutsam wird für Reinhold damals gleichfalls ein an Jacobi erinnernder relationaler Freiheitsbegriff, nämlich die Auffassung, dass Freiheit Teilhaftigkeit, Teilnahme am Unbedingten bedeutet. Das grundlegende Merkmal des freien Willens ist damit nicht mehr die freie Entscheidung zum Sittlichen oder Unsittlichen, sondern das sich im Gewissen manifestierende Verhältnis des Menschen zu Gott, das präsent oder nicht präsent ist. Jean-François Goubet befasst sich mit den Einwänden Schellings aus den 1797 erschienenen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* gegen Reinholds Konzept der Willensfreiheit von 1792. Schellings Behauptung, Reinhold kenne keine über den Standpunkt des gemeinen Verstandes hinausgehende Auffassung von Freiheit, lässt sich, so Goubet, nicht aufrechterhalten. Zudem sind Schellings eigene Ansichten zu einer übersinnlichen, absoluten Freiheit nicht unproblematisch und alles in allem kaum näher an den Vorgaben Kants und Fichtes als die Ansichten Reinholds. George di Giovanni beleuchtet den popularphilosophischen Entstehungs- und Wirkungszusammenhang von Reinholds Willens- und Freiheitstheorie von 1792. Es wird daran erinnert, dass Reinhold gegen einen Determinismus ankämpfte, der wesentlich von dem Jenaer Kant-Kritiker J. A. H. Ulrich ausging und der sodann von dem Jenaer Kantianer C. C. E. Schmid vor

verändertem Hintergrund auf die Moralphilosophie Kants übertragen wurde. Di Giovanni zufolge steht die Debatte zwischen Reinhold und Schmid, die sich aus dieser Situation ergab, insgesamt im Zeichen einer sich in die Richtung von J. J. Fries fortentwickelnden Reduktion von Kants transzendentalphilosophischem Ansatz auf eine Philosophie der Tatsachen des Bewusstseins. In einer weit ausgreifenden Untersuchung von Reinholds Freiheitskonzept unternimmt Alexander von Schönborn den Versuch einer Bilanzierung des Ertrags der lebenslangen denkerischen Anstrengungen auf diesem Gebiet. Wie Reinhold die Rolle der Freiheit im menschlichen Leben und als philosophisches Prinzip in seiner letzten Entwicklungsphase bestimmt, ist die Leitfrage der gesamten Untersuchung, die sich in zwei Problemrichtungen verzweigt: Erstens geht es um die Klärung der Frage, ob der Begriff der Freiheit im System der Philosophie die Position behält, die er sowohl bei Kant als auch in Reinholds früheren Ansätzen behauptete, nämlich die des „*Schlußstein[s]* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft“ (*KpV* A 4). Und zweitens geht es darum, den Freiheitsbegriff von Reinholds Spätphilosophie auf der Folie seines sozialen und philosophischen Kontextes inhaltlich zu bestimmen und als Resultat vorhergehender Veränderungen sichtbar zu machen.

Die Arbeiten des sechsten Teils beziehen das Gebiet der theoretischen Philosophie mit ein; sie behandeln in erster Linie Themen, die der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie vorausliegen oder die diese Differenz übergreifen. Dirk Westerkamp eruiert Möglichkeiten, das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft vermittelt einer Konzeption von produktiver Einbildungskraft, in der sich die Freiheit im theoretischen Ich manifestiert, neu zu deuten. Die so verstandene Einbildungskraft wäre nicht nur als Einheitsgrund von theoretischer und praktischer Vernunft in Anspruch zu nehmen; als spontanes und formproduktives Vermögen avanciert sie zur Grundlage einer erkenntniskritischen Sprachphilosophie, die Hegel und der späte Reinhold als Gegenentwurf zu der als schlechte Metaphysik beurteilten Psychologie ihrer Zeit aufbieten. Ein solcher Rekurs auf das Verhältnis von Freiheit und Einbildungskraft ist indessen nicht nur von antiquarischem Interesse, sondern stellt Theoriepotenziale auch für gegenwärtige Problemstellungen bereit. Sven Bernecker stellt die Bedeutung des Konsensbegriffs für die Elementarphilosophie heraus und erörtert die Systemwechsel Reinholds im Licht dieses Begriffs. Dem Verständnis von Dissens nachgehend, stellt Bernecker heraus, dass „echter“ Dissens für Reinhold Symptom epistemischer Unvollkommenheit und Irrationalität

ist, so dass er als Vertreter der unter der Bezeichnung „epistemischer Objektivismus“ firmierenden Position zu gelten hat. Rolf Ahlers beschäftigt sich mit dem Dickicht von Einflüssen, thematischen Querverbindungen, philosophischen Motiven und Interessen während der Phase des „Rationalen Realismus“, in welcher Jacobi, Fichte, Hegel und Bardili die entscheidenden Akteure sind. Er ist der Ansicht, dass Reinholds eigener Standpunkt ebenso wie seine Bezugnahmen auf die genannten Mitstreiter am besten im Fokus seines religiösen Interesses an einem „Urwahren“ oder „Urseyn“ zu rekonstruieren sind.

Im Anhang berichtet Erich Fuchs über den Stand der Arbeiten an den Reinhold-Kollegnachschriften, die im Rahmen der *Gesammelten Schriften* Reinholds im Schwabe-Verlag herausgegeben werden sollen. Im Blickpunkt dieser Herausgabe stehen vor allem die Nachschriften zu Reinholds Vorlesungen über die *Kritik der reinen Vernunft* (von Kalmann und Krause) sowie über *Logik und Metaphysik* (von Kalmann, Krause und Smidt). Am Beispiel eines Abschnittes über Skeptizismus dokumentiert Fuchs, dass die drei Nachschriften zur Vorlesung über *Logik und Metaphysik* relevante sachliche Abweichungen aufweisen.



# I. Freimaurer- und Aufklärungsdenken



# Auf der Suche nach einem Willensbegriff beim frühen Reinhold

*Sabine Röhr*

*Abstract:* This article argues that Reinhold developed his early concept of enlightenment in reaction to Wolff's philosophy. By asking philosophers to use concrete, „mediating concepts“ in their education of the people that are distinct but at the same time include sensible elements, he goes beyond the Wolffian dualism of sensibility and understanding and, if only implicitly, assumes the possibility of a free will that is not based on purely abstract concepts, as it is in Wolff. Freedom, in conjunction with reason, develops in a historical-dialectical process and, with the help of „mediating concepts“, enables free acting, thus extending the possibility of enlightenment to the majority of people instead of limiting it to a small group of scholars.

Karl Leonhard Reinhold ist nicht nur als Autor der *Briefe über die Kantische Philosophie* bekannt, die maßgeblich dazu beitragen, Kants Kritik der Vernunft im ganzen deutschsprachigen Raum zu popularisieren, und als Verfasser seiner eigenen Elementarphilosophie, die eine entscheidende Rolle in der Initiation des deutschen Idealismus spielte, sondern auch im Bereich der Ethik für seine Neubestimmung des Begriffs des Willens in Absetzung gegen den Kant'schen. Der Umstand, dass der Begriff des Willens – zumindest während einer entscheidenden Phase der Reinhold'schen Philosophie, nämlich in der Formulierung seiner eigenen philosophischen Position im Anschluss an seine Rezeption der Kant'schen Philosophie – zentral war, ließe die Vermutung zu, dass ein Begriff des Willens, wie auch immer unbestimmt, von Anfang seines Philosophierens an gegenwärtig gewesen sei. Es muss daher überraschen, dass ein solcher Begriff fast gänzlich zu fehlen scheint, wenn man Reinholds frühe Schriften bis zum Anfang seiner Kant-Rezeption cursorisch durchsieht. Der Versuch, mithilfe einer Skizze seines frühen philosophischen Denkens, das die, offensichtlichen und potentiellen, Einflüsse in Betracht zieht, auf einen von diesem Denken implizierten Willensbegriff zu schließen, erweist sich dabei als unfruchtbar, da das Bild, das sich ergibt, nicht nur recht vage ist, sondern die Einflüsse so vielfältig sind (über

Locke, Leibniz, Wolff und Spinoza zu Adam Weishaupt<sup>1</sup>, den französischen Materialisten und Johann Gottfried Herder), dass sie ganz unterschiedliche und sogar widersprüchliche Schlüsse zulassen würden.

Daher konzentriere ich mich an dieser Stelle auf Reinholds Essay „Gedanken über Aufklärung“ von 1784 und versuche zu zeigen, dass dieser Aufsatz einen Begriff des Willens impliziert (obwohl er ihn nicht explizit ausspricht), der vom Wolff'schen Willensbegriff ausgeht und ihn auf gezielte Weise verändert. Bevor ich mich aber näher mit diesem Aufsatz auseinandersetze, sind ein paar kurze Anmerkungen zur philosophischen Ausbildung seines Verfassers wie auch zu zeitgenössischen philosophischen Strömungen in Österreich angebracht. Reinhold wurde 1757 in Wien geboren. 1772 trat er dem Jesuitenorden bei, der aber schon im folgenden Jahr aufgehoben wurde. 1774 wurde er daher Mitglied des Barnabitenordens, wo er Philosophie und Theologie studierte. Sein wichtigster Lehrer dort war Johannes Jakob Nepomuk Pepermann (Don Paulus).<sup>2</sup> Pepermann beschrieb seinen Unterricht Jahre später in einem Brief an Reinhold folgendermaßen:

There is no denomination, i less deserve, than that of your *Lehrer* [...] truly pray what obligation can you bear to one, who was obliged to explain to you Storchenau, and Bertieri, and a kind of smattering of Physiks and that to[o] strained to the old wrangling scholastical method? Or what could you expect from me whose metaphysiks did then, and partly do yet scarce reach beyond Malebranche and Wolf, and who as to Divinity was strictly obliged to follow the beaten road of his predecessors, that is to say the traces of a few insipid monkish writers?<sup>3</sup>

Pepermann war in England aufgewachsen und sprach nicht nur fließend Englisch, sondern war auch mit dem Gedankengut der britischen Aufklärung vertraut, Kenntnisse, die er wahrscheinlich an seinen Schüler weitergab. Die Briefstelle macht deutlich, dass Reinholds philosophische Ausbildung größtenteils im Zeichen des zeitgenössischen österreichischen Wolffianismus stand. Sigismund von Storchenau (1731–1797) lehrte von 1762 bis 1773 Philosophie an der Universität Wien. Werner Sauer zufolge gilt sein Wirken als „Höhepunkt der Wolff-Rezeption durch die österreichischen Jesuiten“. Sauer betont insbesondere, dass Storchenau „in seinem Wolffianismus in der Ontologie über seinen

---

1 Adam Weishaupt (1748–1830), Gründer des Illuminatenordens.

2 Für eine kurze Biographie Pepermanns, siehe KA 1.138 Anm. 2.

3 Pepermann an Reinhold, 5. Nov. 1786, KA 1.159 f.

Lehrer Makó hinaus[geht]<sup>4</sup>. Joseph Bertieri (1734–1804) war Augustiner und Lehrer der Theologie an der Universität Wien.<sup>5</sup> Im Zusammenhang mit einem möglichen Einfluss von Nicholas Malebranche weisen sowohl Gerhard Fuchs<sup>6</sup> als auch Karianne Marx<sup>7</sup> auf den Vorwurf des Spinozismus gegen Malebranche hin – ein interessanter Hinweis im Hinblick auf Reinholds Interesse an Spinoza.

1780 wurde Reinhold zum Priester geweiht und 1781 zum Lektor der Philosophie ernannt.<sup>8</sup> In der Vorrede zu seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* von 1789, in der er die erste ausführliche Darstellung seiner eigenen, wenn auch von Kant ausgehenden Elementarphilosophie vorlegte, sagt Reinhold Folgendes über sein Studium und seine Lehre:

Zehn Jahre hindurch war speculative Philosophie sein Hauptstudium gewesen, dem er seine Verwendung auf Mathematik und schöne Wissenschaften mit einer Art von Gewissenhaftigkeit unterordnete. Drey Jahre hindurch hatte er philosophische Vorlesungen nach dem leibnitzischen Systeme gehalten, und die Schriften des grossen Stifters desselben, so wie seines würdigen Gegners *Locke*, waren ihm keineswegs nur aus den neuern philosophischen Produkten unsrer Landsleute bekannt.<sup>9</sup>

Mit welchen Schriften von Leibniz und Locke Reinhold im Einzelnen vertraut war, lässt sich aus dieser Passage leider nicht bestimmen. Karianne Marx hebt hervor: Indem er sein Werk ‚Versuch‘ nannte – auf Englisch ‚essay‘ – „stellte Reinhold sein Buch in die Tradition von Locke und Leibniz, die beide Versuche über den menschlichen Verstand geschrieben hatten“. Und wie sie weiterhin erinnert, lehrte Reinhold in den ersten Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit in Jena – also ab 1787 – Logik und Metaphysik auf der Basis von Leibniz, Locke und anderen.<sup>10</sup>

---

4 Sauer 1982, S. 40 f. Paul Makó von Kerek-Gede (1723–1793) war Storchenaus Vorgänger auf dem philosophischen Lehrstuhl in Wien.

5 Siehe KA 1.159 Anm. 10.

6 Fuchs 1994, S. 16.

7 Marx 2009, S. 15.

8 Siehe KA 1.390.

9 *Versuch*, S. 51 f. Die Vorrede trägt den Titel „Ueber die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie“.

10 Marx 2009, S. 27 (meine Übersetzung). Marx bezieht sich hier auf ein Verzeichnis von „Reinholds Vorlesungen in Jena (Übersicht)“, das Erich Fuchs 1994, S. 171 ff., zusammengestellt hat. Laut diesem Verzeichnis lehrte Reinhold „Logik und Metaphysik nach Kant, Leibniz, Locke und anderen“ wiederholt ab dem Semester 1789/90, 1788 und 1788/89 allerdings nach Ernst Platners *Philosophische Aphorismen* und „nach eigenem Diktat“ (ebd. S. 172).

Und noch ein weiterer Einfluss auf Reinholds philosophische Entwicklung muss kurz erwähnt werden. Während seiner letzten beiden Jahre in Wien – also 1782 und 1783 – nahm er aktiv an der, seit dem Regierungsantritt Josephs II. verstärkt stattfindenden, zeitgenössischen Diskussion über Aufklärung in Österreich teil. Als Angehöriger des „Wiener Kreises“<sup>11</sup> kam er nicht nur mit den neuesten Ideen über Aufklärung in Berührung, sondern wurde auch Freimaurer. Er trat im April 1783 der Loge „Zur wahren Eintracht“ bei, die von Ignaz von Born (1742–1791) geleitet wurde, eine der einflussreichsten Persönlichkeiten der österreichischen Aufklärung, und wurde ebenfalls Illuminat. In dieser Periode begann Reinhold auch zu publizieren, sowohl in der Wiener *Realzeitung*, für die er Rezensionen in der Rubrik „Theologie und Kirchenwesen“ verfasste, als auch im *Journal für Freymaurer*, das von seiner Loge herausgegeben wurde. Der Konflikt zwischen seiner gleichzeitigen Existenz als katholischer Mönch und illuminatischer Freimaurer trug wahrscheinlich entscheidend zu seiner Flucht aus Wien im November 1783 bei, zuerst nach Leipzig, wo er ein Semester bei Ernst Platner (1744–1818) studierte, und im Mai 1784 weiter nach Weimar, wo er durch die Vermittlung seiner freimaurerischen Wiener Freunde Aufnahme bei Christoph Martin Wieland (1733–1813) fand und bald für dessen Zeitschrift *Der Teutsche Merkur* zu schreiben begann.

Reinholds Aufsatz „Gedanken über Aufklärung“, zusammen mit einem zweiten, „Die Wissenschaften vor und nach ihrer Sekularisation“, stellen seine ersten veröffentlichten Aufsätze im *Teutschen Merkur* dar. Wie Alexander von Schönborn feststellt, stand Reinhold zu dieser Zeit noch ganz auf dem Boden der josephinistischen Aufklärung, eine Einschätzung, die ich teile.<sup>12</sup> Wie ich hier zu zeigen unternehme, erarbeitete Reinhold seine aufklärerische Position in philosophischer Hinsicht in Auseinandersetzung mit der Philosophie, die in Österreich bis wenige Jahre vor seiner Flucht die einflussreichste gewesen war, und zwar der Wolff'schen.<sup>13</sup>

Der Aufsatz beginnt mit seiner Anerkennung der Leistungen der zeitgenössischen Philosophie, deren Kritik der „Schullogik“ und Religion zur Bestimmung von wissenschaftlichen Begriffen der Logik und Metaphysik und zur Berichtigung der sittlichen Begriffe auf der

---

11 Für eine Darstellung dieses Kreises, siehe Keil 1883.

12 Siehe von Schönborn 1991, S. 13.

13 Siehe Sauer 1982, S. 45, der den Wolffianismus bis Ende der 1770er Jahre als einflussreichste philosophische Strömung in Österreich beschreibt.

Grundlage der Moral geführt hat und die Grundbegriffe für Ontologie und Naturrecht festgesetzt hat, Grundbegriffe, die zu Grundsätzen geführt haben, die ein „wohlgeordnete[s] vollständige[s] Lehrgebäude“ ergaben.<sup>14</sup> Aber dieses Gebäude reicht nach Reinholds Meinung nicht aus, ja, es ist nicht einmal ein richtiges Gebäude, sondern ein bloßes wenn auch vollendetes Gerüst, an dem immer weiter gebaut werde. Die weiter und weiter fortschreitende „Analyse wissenschaftlicher Begriffe“ verliere das wirkliche Leben, den „gemeinen Manne“, ganz aus dem Blick.<sup>15</sup>

Reinhold nennt keine Namen, aber m. E. ist es eindeutig, dass sich seine Kritik auf die Wolffsche Philosophie bezieht, und speziell auf Wolffs *Deutsche Metaphysik*. In der Tat war es Wolffs Ziel, alle Wissensgebiete wissenschaftlich zu fundieren, allen voran die Philosophie als fundamentalste aller Wissenschaften, als theoretische Wissenschaft vom Möglichen als Möglichen, wobei er Wissenschaft definiert als „eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzutun“,<sup>16</sup> oder wie Werner Schneiders formuliert, „eine exakte Demonstration aus evidenten Prinzipien“.<sup>17</sup> Und diese Auffassung von Philosophie greift die substanzielle Kritik Reinholds an: „Indessen wurden selbst die allgemeinen Notionen fürs Leben in eben dem Grade unbrauchbar, als sie sich von den individuellen Empfindungen, den Triebfedern aller Thätigkeit des Menschen, entfernten, und mit der ganzen übrigen Ideenmasse ungleichartig wurden.“<sup>18</sup> Wolffs Philosophie hat es in ihrer Ausrichtung auf „definitiones essentialia“<sup>19</sup> vorwiegend mit Allgemeinbegriffen zu tun, mit der Erkenntnis des „mundus rationalis“ als System von allgemeinen Wahrheiten.<sup>20</sup> So sehr Reinhold Wolffs Verdienste um die „Vernunftbildung“ würdigt, so sehr kritisiert er doch die fehlende Anwendbarkeit, da die Vernunftbegriffe allgemein blieben: „Man wußte wie man zu Werke gehen sollte [in der Pflicht zur Aufklärung], um die Vernunft von ihren Krankheiten zu heilen“ – Krankheiten, die die Religion ihr zugefügt hatte – „aber man wußte es nur überhaupt [...]. Man wußte sich der Vernunft nur bey

---

14 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 4.

15 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 5.

16 Wolff 1713, § 2, Wolff-GW I.1.

17 Schneiders 1983, S. 13.

18 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 5.

19 Wolff 1713, § 263, GW I.1.

20 Siehe Schneiders 1983, S. 26.

allgemeinen Notionen zu bedienen“,<sup>21</sup> weshalb das Licht der Aufklärung auf die kleine Schicht der Gelehrten beschränkt blieb.

Gegen Wolff behauptet Reinhold, dass Aufklärung als wissenschaftliches System unmöglich ist.<sup>22</sup> Er fordert stattdessen, „wirkende[] Begriffe“ zu entwickeln, die den „Wandel der Menschen“<sup>23</sup> beeinflussen, mit anderen Worten, menschliches Handeln. Hier sei noch einmal an obiges Zitat erinnert, in dem Reinhold behauptet, dass „die allgemeinen Notionen fürs menschliche Leben in eben dem Grade unbrauchbar [wurden], als sie sich von den individuellen Empfindungen, den Triebfedern aller Thätigkeit des Menschen, entfernten [...]“. Diesem Gedanken zufolge können Begriffe nur dann wirken, wenn sie auch auf Empfindung beruhen, nicht nur auf dem Verstand. Konsequenterweise fordert Reinhold Begriffe, die weniger allgemein und mehr aufs Besondere bezogen sind und so theoretisch als „Communications-Brücke“ und praktisch als „Brücke zwischen Speculation und Handlung“ fungieren können.<sup>24</sup> Obwohl von kleinerem Umfang, sind sie immer noch wissenschaftlich, es sind „neuere wissenschaftliche Begriffe“, die besser an die wirklichen Gegenstände der Welt angepasst sind und jedermann verständlich sind, offensichtlich im Gegensatz zu den Wolff'schen allgemeinen Begriffen, die sich auf die größere Klasse von möglichen Gegenständen überhaupt beziehen und nur einem kleinen Kreis von Gelehrten zugänglich sind.

Welcher Art sind nun diese neuen wissenschaftlichen Begriffe? Wir gelangen zu ihnen, indem wir die „auf den Wandel der Menschen zunächst wirkenden Begriffe untersuch[en] und berichtig[en]“<sup>25</sup>. Sie sind das Produkt der Anwendung der „Regeln der Vernunftbildung“, also von Wolffs wissenschaftlicher Analyse der Möglichkeit von Begriffen, auf Gegenstände des wirklichen Lebens. Bekanntlich unterscheidet Wolff zwischen klaren und dunklen Vorstellungen und Begriffen, und bei den klaren wiederum zwischen deutlichen und undeutlichen oder verworrenen.<sup>26</sup> Diese Unterscheidung hängt mit derjenigen zwischen Verstand auf der einen Seite und Sinnlichkeit und Einbildungskraft auf der anderen zusammen. Während der Verstand, als das Vermögen, das Mögliche

---

21 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 8.

22 Siehe Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 9.

23 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 9.

24 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 6.

25 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 9.

26 Siehe Wolff 1752, § 275, GW I.2.

deutlich vorzustellen, zu deutlichen Begriffen fähig ist, d. h. den Unterschied einer Sache von anderen mit Hilfe der Analyse ihrer Zusammensetzung erklären und bestimmen kann,<sup>27</sup> sind die Vorstellungen von Sinnlichkeit und Einbildungskraft als vom Verstand getrennte „höchstens klar, aber nicht deutlich“<sup>28</sup>. Das Hinzukommen des Verstandes macht sie deutlicher. Aber wenn wir vollkommen deutliche Erkenntnis anstreben, muss der Verstand, als reiner, ganz von Sinnlichkeit und Einbildungskraft abstrahieren. „Weil die Deutlichkeit der Erkenntniß für den Verstand, die Undeutlichkeit aber für die Sinne und die Einbildungs-Kraft gehört (§ 277); so ist der Verstand abgesondert von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft, wenn wir völlig deutliche Erkenntniß haben: hingegen mit den Sinnen und der Einbildungs-Kraft noch vereinbahret, wo noch Undeutlichkeit und Dunkelheit bey unserer Erkenntniß anzutreffen.“<sup>29</sup>

Reinhold geht es nicht um sinnliche Begriffe im Wolff'schen Sinne, wie der Begriff der Empfindung nahelegen könnte. In seiner Forderung nach neuen wissenschaftlichen Begriffen bezieht er sich explizit auf deutliche, nicht auf klare Begriffe, und weist darauf hin, dass diese „trotz ihrer Unvollständigkeit von den sinnlichen Begriffen der unmittelbaren Erfahrung ganz verschieden sind“<sup>30</sup>. Indem er deutliche Begriffe von kleinerem Umfang fordert, durchbricht er den Wolff'schen Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit zugunsten von „Mittelbegriffen“, die „sowohl mit den geistigsten und feinsten Notionen des Philosophen, als mit den sinnlichsten Ideen des gemeinen Mannes zusammenhängen“.<sup>31</sup> Sofern es um Aufklärung geht, gibt Reinhold also die Vollständigkeit von philosophischen Begriffen auf zugunsten der allgemeineren Verständlichkeit von engeren, aber unvollständigen Begriffen. Diese „Volksbegriffe“ sollen, ihm zufolge, weniger abstrakt sein, sich auf Besonderes beziehen, also „von kleinerem Umfange, aber desto größerer Wichtigkeit [sein], denn sie wurden die Brücke zwischen Speculation und Handlung. Diese neuere wissenschaftliche Begriffe paßten nun den wirklichen Gegenständen in der Welt viel besser an, näherten sich den gemeinern Fähigkeiten, leuchteten den Wirkungskreisen aller Stände, und wirkten

---

27 Siehe Wolff 1752, § 206, GW I.2.

28 Wolff 1752, § 277, GW I.2.

29 Wolff 1752, § 282, GW I.2.

30 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 129. Wolff zerlegt in § 275 seiner *Deutschen Metaphysik* (GW I.2) deutliche Begriffe weiter in ausführliche und unausführliche, und ausführliche in vollständige und unvollständige.

31 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 130.

jene Revolution, die, als sie anfangs merklicher zu werden, mit dem Namen Aufklärung bezeichnet wurde“.<sup>32</sup>

Marx weist darauf hin,<sup>33</sup> dass schon Reinholds Rezensionen in der Wiener *Realzeitung* sein Bewusstsein von der Notwendigkeit einer Verbindung von abstraktem Denken und konkretem Wirklichkeitsbezug zeigen, wie wenn er, anlässlich der Forderung nach der Rationalisierung von Religion, betont, dass sich „auch in dem hellsten Kopfe eines Weisen [...] die abgezogenen Begriffe in sinnliche Bilder zusammendrängen [müssen], bevor sein erhabenster Gedanke zur That reift“<sup>34</sup>. Nur so ist vernünftiges Handeln möglich.

Reinhold definiert Aufklärung folgendermaßen: „aufklären heißt überhaupt aus vernunftfähigen vernünftige Menschen machen“<sup>35</sup>. Der Mensch ist von Natur aus – „in seiner physischen Anlage“ – vernunftfähig, d. h. fähig, deutliche Begriffe zu denken, nämlich, verworrene Begriffe in ihre Merkmale aufzulösen.<sup>36</sup> Sinnliche Eindrücke, Empfindungen, liefern der Vernunft den Stoff; ohne Sinnlichkeit keine Vernunft. Aber als sinnlich-vernünftiges und damit endliches Wesen kann er nur eine gewisse, begrenzte, wenn auch ausreichende, Anzahl von Begriffen denken. Daher muss er sich auf die wichtigsten Begriffe beschränken. Also nicht Quantität wie bei Wolff, für den derjenige am aufgeklärtesten ist, der die meisten deutlichen Begriffe besitzt, sondern Qualität zählt, die Deutlichkeit nicht von „logischen und metaphysischen Definitionen“<sup>37</sup> sondern von Mittelbegriffen, die für die „wirkliche Welt“, das „tägliche Leben“, und letzten Endes für „menschliche Glückseligkeit“ entscheidend sind.<sup>38</sup>

---

32 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 6.

33 Marx 2009, S. 43. Dies ist für sie eine Bestätigung ihrer These, dass Reinhold vom Anfang seines aufklärerischen Denkens an eine Synthese von Vernunft und Sinnlichkeit gesucht habe, die auch seine Rezeption der Kant'schen Philosophie nachhaltig beeinflusst habe.

34 Reinhold, *Herzjesuandacht* S. 139.

35 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 123. Diese Definition war wahrscheinlich direkt von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) beeinflusst. Siehe z. B. Sauer 1982, S. 100 Anm. 54, und ausführlich Bondeli 1998.

36 Reinhold gebraucht den Terminus ‚Vernunft‘, wo Wolff von ‚Verstand‘ spricht.

37 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 129.

38 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 8 u. 125. Wenn Reinhold bemerkt, dass Menschen, die genug „Aufmerksamkeit“ besitzen, fremde Sprachen zu lernen, auch in der Lage seien, eine „angemessene Anzahl deutlicher Begriffe“ (S. 232) zu denken, dann kann das wieder als Spitze gegen Wolff interpretiert werden, für den ‚Aufmercksamkeit‘ ein Vermögen der Seele ist, sich auf spezifische Vor-

Reinhold bezieht Aufklärung nicht nur auf das Individuum, sondern auch auf die ganze Nation: Nur eine solche kann als aufgeklärt gelten, in der ein großer Teil der Bevölkerung es ist.<sup>39</sup> Das heißt nicht, dass alle Menschen Philosophen werden sollen. Reinhold unterscheidet zwischen künstlicher und natürlicher Deutlichkeit, wobei die erstere dem Philosophen und die letztere dem gemeinen Manne zukommt. „[D]er Philosoph lehrt; der Pöbel lernt; der Philosoph zergliedert den Begriff; der Pöbel fasst den zergliederten auf [...] jener muß immer so viele Vorräthige beysammen haben, als ihm nöthig sind, um neue Wahrheiten zu finden: diesem genügen die wenigen, die man braucht um eine schon gefundene Wahrheit einzusehen.“<sup>40</sup> Allgemeingültigkeit der philosophischen Begriffe, aber allgemeine Geltung der Volksbegriffe, deren Konzeption sich aus der Verbindung der frühaufklärerischen Forderung nach nützlichem Wissen und Wolffs Definition der Philosophie als systematischer Theorie des Möglichen durch deutliche Begriffe ergibt. Als Beispiel benutzt Reinhold den deutlichen, philosophischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes und den „verworrenen“ des Volkes von einem unerbittlich strengen, unversöhnlichen Gott, die beide den Begriff eines Vaters gemeinsam haben, der nur aus Güte straft. Dieser, als Mittelbegriff, bezieht sich offensichtlich auf einen Gegenstand von geringerem Umfang, Vater statt Gott, und auf einen konkreten Gegenstand, aber das Verhältnis eines Schöpfers zu seinen Kreaturen ist strukturell, wenn nicht dasselbe, so doch übereinstimmend in der Weise einer Analogie. Ein Mittelbegriff wäre also ein Begriff, der den Umfang eines philosophischen Begriffes vermindert und konkretisiert, aber seine formelle Struktur beibehält.<sup>41</sup>

---

stellungen zu konzentrieren (Wolff (1752) [GW I.2] § 268), um sie klarer zu machen, und der, ebenfalls im 3. Kapitel der *Deutschen Metaphysik*, über das Erlernen von Fremdsprachen schreibt.

39 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 125.

40 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 128. Es ist also ganz klar, dass Reinhold den Unterschied zwischen Philosophie und alltäglichem Denken aufrecht erhält. Für Leibniz wie auch für Wolff ist es ein Ziel der Philosophie, neue Wahrheiten zu finden. Über den paternalistischen Charakter dieser Art von Aufklärung sage ich unten mehr.

41 Es ist möglich, dass Reinhold dieses Beispiel ebenfalls von Wolff übernimmt, der in seiner *Deutschen Ethik* unter Hinweis auf Thomasius betont, dass wir Gott als Gesetzgeber nicht nach dem „Bilde eines herrschsüchtigen Herrn“, sondern nach dem „eines gütigen und liebevollen Vaters“ vorstellen (GW I.4 § 59). Möglicherweise war dieses Bild weithin bekannt. Marx weist darauf hin, dass Gott auch in der Philosophie der Illuminaten als Vater bezeichnet wird (siehe Marx 2009,

Was ist nun der Grund für Reinhold, diese Mittelbegriffe einzuführen? Oder anders gefragt, was hat das alles mit dem Willen zu tun? Erinnern wir uns noch einmal an das oben angeführte Zitat: „Indessen wurden selbst die allgemeinen Notionen fürs menschliche Leben in eben dem Grade unbrauchbar, als sie sich von den individuellen Empfindungen, den Triebfedern aller Thätigkeit des Menschen, entfernten [...]“. <sup>42</sup> Hier wird eine Verbindung von Sinnlichkeit und menschlichem Handeln hergestellt, die einen Hinweis auf Reinholds Willensbegriff geben könnte. Bekanntlich definiert Wolff die Seele als die Kraft, sich die Welt vorzustellen, und unterscheidet zwischen dem theoretischen, erkennenden und dem praktischen, strebenden Seelenvermögen. Bei der theoretischen Erkenntnis unterscheidet er Empfindung, als sinnliche, mehr oder weniger klare Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, <sup>43</sup> Verstand als das Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen, und Vernunft als die Einsicht in den Zusammenhang verschiedener Wahrheiten und damit als vollkommenste Erkenntnis. Auch das menschliche Handeln versteht er als von Vorstellungen bestimmt, nämlich von der Vorstellung, einen vollkommeneren Zustand herzustellen. Das Motiv menschlicher Handlungen entspringt in der Seele, wo die Anschauung von Vollkommenheit Lust oder Vergnügen erregt. <sup>44</sup> Und da wir das, was uns vollkommener macht, als gut ansehen, entsteht eine „Neigung der Seele“ in Richtung auf die Sache, die verspricht, uns vollkommener zu machen. Das kann nun auf zwei verschiedenen Ebenen passieren, auf der sinnlichen und der des Verstandes. Eine nur undeutliche Vorstellung des Guten ruft sinnliche Begierde hervor. <sup>45</sup> Als nicht deutlich begriffene lässt sie aber den Menschen sozusagen im Dunkeln über seine Motive, da wir durchaus Lust am falschen Schein der Vollkommenheit empfinden können. Also haben diejenigen, die unfähig zu deutlichem Erkennen sind, ihre Lust und damit ihre Handlungen nicht in ihrer

---

S. 19). Marx bezieht sich dort auf Adam Weishaupts „Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes“ (1782), wo Weishaupt in seiner Beschreibung des Urchristentums, das ihm als Vorbild seiner sozialen Utopie dient, Gott als Vater bezeichnet, als dessen Kinder wir in brüderlicher Liebe leben sollen (siehe ebd. die „Anrede“, S. 187). Reinhold war höchstwahrscheinlich vertraut mit dieser Rede; wie schon erwähnt, war er Mitglied der Wiener Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“ und Illuminat.

42 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung* S. 5.

43 Vgl. Wolff 1752, § 823, GW I.2.

44 Vgl. Wolff 1752, § 404, GW I.2.

45 Vgl. Wolff 1752, § 434, GW I.2.

Gewalt; sie sind buchstäblich die „Sklaven“ ihrer Begierden, Affekte und Einbildungskraft.<sup>46</sup>

Im Gegensatz dazu definiert Wolff Wille als „die Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen“.<sup>47</sup> Wille setzt die deutliche Erkenntnis des Guten voraus; er funktioniert auf der Ebene des Verstandes. Er ist frei, denn die „Seele [hat] den Grund ihrer Handlungen [...] in sich“. Die Seele wird durch die vorhandenen Beweggründe nicht genötigt oder determiniert. Und diese Freiheit, als „das Vermögen der Seele durch eigene Willkühr aus zweyen gleich möglichen Dingen dasjenige zu wehlen, was ihr am meisten gefället“, wächst mit dem zunehmenden Grad der Deutlichkeit des Verstandes.<sup>48</sup>

Meines Erachtens widerspricht Wolffs Willensbegriff Reinholds Konzeption von Aufklärung. Zwei Gründe ließen sich hierfür anführen, nämlich erstens die Implikationen der Wolff'schen Willenskonzeption für die Möglichkeit von Volksaufklärung und zweitens Reinholds schon mehrfach zitierte Überzeugung, dass allgemeine, von Empfindung, d. h. Sinnlichkeit getrennte Begriffe unfähig seien, Handlungen zu initiieren. An dieser Stelle werde ich mich auf ersteren Grund konzentrieren, da nur er sich auf der Textgrundlage der „Gedanken über Aufklärung“ fundieren lässt.

Eine Folge der Wolff'schen Willenskonzeption wäre es, dass freies Handeln auf eine äußerst geringe Anzahl von Menschen beschränkt bliebe, denn, wie Wolff feststellt, besitzen die wenigsten Menschen das Talent zu deutlicher Erkenntnis.<sup>49</sup> Die meisten Menschen wären also nur zu klarer Erkenntnis fähig und damit zur Unfreiheit verdammt. Das ist aber unbefriedigend für jemanden wie Reinhold, der Volksaufklärung fordert, für den Aufklärung in der „allgemeinere[n] und schnellere[n]

---

46 Wolff 1752, §§ 405, 416 u. 491, GW I.2. Ganz klar macht dies Wolff in der *Deutschen Ethik*, § 180 [GW I.4]: „Wenn wir bey den klaren Begriffen verbleiben, und nicht biß auf deutliche gehen (welches die meisten Menschen beständig thun) pflegen wir das Gute und Böse durch die Lust und Unlust zu unterscheiden (§ 432. Met.), und begehren daher dasjenige, was uns Lust bringet, haben aber daran Abscheu, was uns Unlust erregt (§ 434. 436. Met.). Da nun aber hierdurch öfters das Schein-Gut dem wahren Guten vorgezogen, und das Gute als ein vermeintes Uebel verworffen wird (§ 424. 428. Met.); so verblenden uns unsere Sinnen in unserem Urtheile, daß wir das Böse für gut, und das Gute für böse halten“.

47 Wolff 1752, § 492, GW I.2.

48 Wolff 1752, § 518 f., GW I.2.

49 Vgl. Wolff 1752, § 415, GW I.2.

Verbreitung der uns angelegensten Wahrheiten“ und ihrer praktischen Anwendung besteht.<sup>50</sup> Was er braucht, sind deutliche Begriffe, die, obwohl nicht Produkt eines gänzlich reinen Verstandes, trotzdem zum freien Handeln befähigen, und die zum anderen für jeden Menschen verständlich sind. Beide Ziele verfolgt er in seinem Aufsatz über Aufklärung. Er besteht auf deutlichen Begriffen fürs Volk, fordert aber, da die abstraktesten Begriffe sich nicht zum allgemeinen Verständnis eignen, dass weniger allgemeine, besondere Begriffe gefunden werden müssen, die erstens leichter verständlich, weil anschaulicher, und zweitens in der Lage sind, Menschen zum vernünftigen Handeln zu bewegen. Das würde also zu einem Begriff des Willens führen, der von dem Wolff'schen verschieden ist, insofern er von deutlichen, aber zur gleichen Zeit auch sinnlichen Begriffen angeleitet wird.

Eine mögliche Schwierigkeit dieser Interpretation ist, dass Reinhold den Begriff des Willens in seinen „Gedanken über Aufklärung“ gar nicht erwähnt. Ich muss mich also an dieser Stelle auf bloß implizite Folgerungen beschränken. Mit anderen Worten kann ich nur Vermutungen darüber anstellen, wie Reinhold den Wolff'schen Willensbegriff umformuliert hätte, wenn er explizit über den Willen reflektiert hätte – was aber in diesen frühen Schriften nicht geschieht. In Bezug auf den Freiheitsbegriff ist die Lage etwas anders. Zwar erwähnt Reinhold auch ihn nur ein einziges Mal in den „Gedanken über Aufklärung“ und vertritt zudem eine zunächst stark paternalistisch gefärbte Auffassung von Volksaufklärung, in der die Philosophen aktiv aufklären und das gemeine Volk passiv aufnimmt – ganz gemäß der josephinischen Aufklärung des Volkes „von oben“, durch den aufgeklärten Herrscher. Aber er durchbricht diesen Paternalismus mit der Annahme einer geschichtlichen Dialektik, die unaufhaltsam auf Aufklärung und Freiheit hinarbeitet. Schon in dem ersten schriftlichen Zeugnis, das wir von Reinhold besitzen, dem Brief an seinen Vater nach der Auflösung des Jesuitenordens, stützt sich seine Hoffnung auf die baldige Wiederauferstehung der Gesellschaft Jesu, in den Worten von Zwi Batscha, auf einen „dialektischen Umschlag“<sup>51</sup>. „Denn nach einer klaren Weissagung unsres heiligen Vaters sollte die Gesellschaft zwar der List und Gewalt ihrer Feinde unterliegen, aber nur, um in kurzem mit desto größerer Herrlichkeit wiederhergestellt zu werden.“<sup>52</sup> Auf dieselbe Dialektik beruft er sich mehrfach im letzten Teil

---

50 Reinhold, *Mönchthum und Maurerey* S. 169.

51 Siehe Batscha 1977, S. 14.

52 Reinhold an Karl Ägidius, 13. September 1773, KA 1.6 f.

der „Gedanken über Aufklärung.“ Hier die Passage, in der auch der Begriff der Freiheit auftaucht:

Mancher Tyrann dessen Name man nie ohne Abscheu nennen hört, hat im Grunde zur nachmaligen Freyheit seines Volckes mehr beygetragen, als der grosse und gute Mann den das Volk als seinen Retter verehrt. Das Joch mußte vorher unerträglich gemacht werden, wenn man sich entschliessen sollte dasselbe abzuwerfen.

Und wenige Seiten später:

[D]ie Bonzen aller Nationen mußten genau so viel für die Verfinsterung des menschlichen Verstandes thun als sie wirklich gethan haben, ehe die schlimmen Folgen davon auffallend genug werden konnten um die Menschen mit Gewalt zum Nachdenken zu zwingen.<sup>53</sup>

Wie Batscha bemerkt, vertritt Reinhold eine regelrechte Verelendungstheorie, derzufolge die gesellschaftlichen Verhältnisse zuerst unerträglich werden müssen, das Elend „empfindlich“ genug sein müsse, um ein dann aber unbezwingbares Bedürfnis nach Besserung hervorzurufen. Auch in anderen Schriften dieser Periode taucht diese Denkfigur auf, wie z. B. in der mauerischen Schrift „Mönchthum und Maurerey“, in der Reinhold eine Dialektik von verfinsterndem Mönchstum und aufklärerischer Freimaurerei konstruiert. Ebenfalls in dem gleichzeitig mit den „Gedanken über Aufklärung“ veröffentlichten Aufsatz „Die Wissenschaften vor und nach ihrer Sekularisation“ schreibt er: „Der Druck des Elendes zwang endlich die Layen mit Gewalt zum Selbstdenken.“<sup>54</sup> Dort verwendet er den Begriff der Freiheit im Sinne von Denkfreiheit und bindet ihn an den ungehinderten Gebrauch von Vernunft. Wie schon erwähnt, definiert Reinhold Vernunft als ein Vermögen – eine „Möglichkeit“ oder „Fähigkeit“ –, das sich geschichtlich entwickelt. Also muss auch Freiheit, als an Vernunft gebundene, sich geschichtlich entwickeln und errungen werden in Auseinandersetzung mit äußeren, sozialen und politischen Gegebenheiten und gemäß inneren „Fähigkeiten“.

Reinholds Beschreibung der dialektischen Entwicklung von Vernunft und Freiheit erinnert in ihrer Wortwahl an illuminatistische Schriften, z. B. an Weishaupts „Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes“. So zeichnet auch Weishaupt die stufenweise geschichtliche Entwicklung der Menschheit von der „Wildheit“ zur „Gesittetheit“ gemäß eines „unendlichen Plans“ der Natur nach, der durch auf jeder

---

53 Reinhold, *Gedanken über Auklärung* S. 240 f. u. 243.

54 Reinhold, *Sekularisation* S. 39.

Stufe neu entstehende „Bedürfnisse“ vorangetrieben wird. „Die Geschichte des Menschen Geschlechts ist die Geschichte seiner Bedürfnisse.“<sup>55</sup> Durch die Vermehrung seiner Bedürfnisse verliert es die Freiheit, die es im ursprünglichen Zustand der Wildheit besaß, und gewinnt sie schließlich zurück zusammen mit dem höchsten Grade der Aufgeklärtheit. Weishaupt beschreibt diesen geschichtlichen Prozess auch in quasi-religiöser Weise als den anfänglichen Verlust Edens, des Paradieses, durch Sünde und die Wiedergewinnung der Freiheit durch „thätiges Christenthum“, wie es durch die „ächte Freymaurerey“ gelehrt werde.<sup>56</sup>

Ganz explizit macht Reinhold den Zusammenhang von Vernunft und Freiheit in dem zwei Jahre nach den „Gedanken über Aufklärung“ ebenfalls im *Teutschen Merkur* veröffentlichten Aufsatz „Skizze einer Theogonie des blinden Glaubens“. Dort beschreibt Reinhold die geschichtliche Entwicklung des menschlichen Vernunftvermögens aus dem anfänglichen „Stand der Unschuld“, in dem die Menschen „aus unvermeidlichem Triebe gewollt“, was sie später, nach dem Durchgang durch eine Mittelphase, als Bürger „mit freyer Wahl [zu] wollen“ gelernt haben.<sup>57</sup> Wieder ist diese geschichtliche Entwicklung eine, die Reinhold als von materiellen Verhältnissen und sinnlichen Erfahrungen vorangetriebene beschreibt. Ähnlich wie Weishaupt und auch Herder,<sup>58</sup> die beide die geschichtliche Entwicklung der Menschheit in Analogie zu den menschlichen Lebensaltern beschreiben, vergleicht Reinhold die Menschheit in ihrer geschichtlichen Mittelphase mit einem „unbesonnenen brausenden Jüngling, das Mittelding zwischen Mann und Kind“. Sie hat auf dieser Stufe den Instinkt verloren, ist aber noch „zu blödsichtig um durch Vernunft ihre eigene Führerin zu seyn“<sup>59</sup>. Wie in den „Gedanken über Aufklärung“, in denen die Masse der Menschen ebenfalls als unfähig angesehen wird, sich selber aufzuklären, sondern als auf ihre philosophischen Lehrer angewiesen beurteilt wird, vertritt Reinhold, mehr als ein Jahr nach Kants Essay über Aufklärung, eine paternalistische Position, die den meisten Menschen den selbständigen Weg zur Mündigkeit abzusprechen und dem Gedanken der geschichtsdialektischen Entwicklung der Menschheit zur Aufklärung hin zu widersprechen

---

55 Weishaupt 1782, S. 169.

56 Weishaupt 1782, S. 172–191.

57 Reinhold, *Skizze einer Theogonie* S. 230.

58 Zur Auseinandersetzung Reinholds mit Herders Geschichtsphilosophie in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie* siehe Heinz 2005.

59 Reinhold, *Skizze einer Theogonie* S. 231.

scheint, ein Widerspruch, der m. E. durch den Begriff des Bedürfnisses aufgelöst werden kann. Wachsende Verelendung führt zum Bedürfnis nach Aufklärung, aber nicht unmittelbar zu den dafür benötigten deutlichen Begriffen. Diese müssen immer noch von den Philosophen zur Verfügung gestellt werden.

Nach dem bisher Gesagten könnte es so erscheinen, als ob Reinhold letzten Endes doch mit Wolff eine intellektualistische Auffassung menschlichen Handelns teilt, besonders nach der Lektüre der „Gedanken über Aufklärung“, wo der Empfindungsbegriff sich ausschließlich auf den sinnlichen Gehalt von Begriffen zu beziehen scheint. So heißt es auch in der „Skizze einer Theogonie des blinden Glaubens“, dass der Endzweck der menschlichen Geschichte, das „reine Ideal der höchsten Vollkommenheit [...] das Ziel [ist] von dem [des Menschen] Erkenntnis ausgeht, und zu dem sein Wollen zurückkommt“.<sup>60</sup> Die Entwicklung der Erkenntnis geht der des Willens voraus.<sup>61</sup> Das würde dann zu dem Ergebnis führen, dass Reinhold letztendlich an der Wolff'schen Konzeption eines begrifflich initiierten und bestimmten Wollens festhält, aber – in Abweichung von Wolff – einen veränderten Begriff des freien Wollens impliziert, das nicht auf rein abstrakten Verstandes- und Vernunftbegriffen beruht, sondern auf teilweise sinnlichen, aber zugleich deutlichen Begriffen.

In den maurerischen und anderen Schriften gibt es aber genügend Hinweise darauf, dass Reinhold „Empfindung“ nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinne versteht, sondern diesem Ausdruck im Sinne des zeitgenössischen Gebrauchs eine weitere Bedeutung von ästhetischen Gefühlen im Allgemeinen gibt. Erinnerung sei z. B. an folgenden Satz in der freimaurerischen Schrift „Ueber den Hang zum Wunderbaren“: „Wo ist der Philosoph, der nicht als Knabe bey den Gespenstermärchen und Wundergeschichten seiner Amme mehr empfunden hätte, als er als Jüngling und Mann bey der Vernunftlehre seines Locke dachte?“ Der Anfang dieses Aufsatzes enthält einen ähnlichen Hinweis in der Form von Reinholds frontalem Angriff auf die Ethik der Stoa als eines „System[s] der Gefühllosigkeit“ und der Bemerkung, „daß sich keine Vorstellungskraft ohne Wohlgefallen an vermehrter Tätigkeit, und folglich ohne

---

60 Reinhold, *Skizze einer Theogonie* S. 231.

61 Siehe auch den Hinweis von Marion Heinz 2005, S. 324, auf den „intellektualistische[n] Zug von Reinholds Geschichtsphilosophie, der aus der Tradition der Schulphilosophie verständlich wird“.

Geschmack am Ungewöhnlichen denken lasse“.<sup>62</sup> Dies verweist auf den möglichen zweiten Grund, warum Reinhold Wolffs Begriff des Willens nicht unverändert übernehmen konnte, dass er nämlich einen von Empfindung ganz getrennten, rein auf Verstand und Vernunft basierenden Willen als eine Unmöglichkeit ansieht. Liest man nun ‚Empfindung‘ in dem weiteren Sinne von ästhetischen Gefühlen, wie oben angedeutet, dann wäre es gerechtfertigt, hier einen frühen Bezug auf den zwei Jahre später in seinem Aufsatz „Ueber die Natur des Vergnügens“ ausgearbeiteten Versuch zu sehen, den Dualismus von Erkenntnis- und Begehrungsvermögen durch ein drittes Vermögen, das des Vergnügens, zu überbrücken,<sup>63</sup> ein Versuch, der im Zusammenhang mit diversen zeitgenössischen Ansätzen, den Wolff’schen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand zu überwinden, gesehen werden muss.<sup>64</sup> Diese Möglichkeit zu verfolgen, kann aber nicht mehr Gegenstand dieser Untersuchung sein.

### Literaturverzeichnis

- Batscha, Zwi (1977): „Einleitung“, in: Zwi Batscha (Hrsg.), *Karl Leonhard Reinhold. Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782–1784*. Bremen, Wolfenbüttel, S. 9–93.
- Bondeli, Martin (1994): „Geschmack und Vergnügen in Reinholds Aufklärungskonzept und philosophischem Programm während der Phase der Elementarphilosophie“, in: Friedrich Strack (Hrsg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800*. Stuttgart, S. 351–372.
- Bondeli, Martin (1998): „Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant – Karl Leonhard Reinhold“, in: Marion Heinz (Hrsg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Amsterdam, S. 203–234.
- Fuchs, Gerhard W. (1994): *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph*. Frankfurt/M.
- Heinz, Marion (2005): „Grundzüge der Geschichtsphilosophie in Reinholds Briefen zur Kantischen Philosophie“, in: Marco M. Olivetti (Hrsg.), *K. L.*

---

62 Reinhold, *Hang zum Wunderbaren* S. 131 f. u. 124.

63 Zu diesem Thema verweise ich auf den ausgezeichneten Aufsatz von Bondeli 1994.

64 Wolff selber hatte versucht, Erkenntnis und Handeln durch den Begriff der „lebendigen Erkenntnis“ zu vermitteln. Lebendige Erkenntnis fungiert als „Bewegungs-Grund“ des Willens, tote Erkenntnis nicht, wobei Erkenntnis lebendig ist, wenn sie „Überführung“, d. h. Überzeugung mit sich führt, also wirklich eingesehen wird (Wolff 1736, § 169 [GW I.4]). Ich halte es für möglich, dass dieser Begriff der lebendigen Erkenntnis Reinholds Konzept der Allgemeingeltung beeinflusst hat.

- Reinhold. *Alle soglie dell'Idealismo. Archivio di Filosofia* LXXIII, Nr. 1–3. Pisa, Rom, S. 313–326.
- Keil, Robert (1883): „Wiener Freunde 1784–1808. Beiträge zur Jugendgeschichte der Deutsch-Oesterreichischen Literatur“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur und des geistigen Lebens in Oesterreich*. Wien, S. 1–102.
- Marx, Karianne (2009): *The Usefulness of the Kantian Philosophy. How Karl Leonhard Reinhold's Commitment to Enlightenment Influenced His Reception of Kant*. Vrije Universiteit Amsterdam (Dissertation).
- Sauer, Werner (1982): *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Würzburg.
- Schneiders, Werner (1983): „Deus est philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff“, in: W. Schneiders (Hrsg.), *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg, S. 9–30.
- von Schönborn, Alexander (1991): *Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie*. Stuttgart.
- Weishaupt, Adam (1782): „Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes“, in: Richard van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*. Stuttgart 1975, S. 166–194.
- Wolff, Christian (1713): *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit (Deutsche Logik)*. Hildesheim, New York (GW I.1.).
- Wolff, Christian (1736): *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit (Deutsche Ethik)*. Hildesheim, New York (GW I.4.).
- Wolff, Christian (1752): *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Deutsche Metaphysik)*. Hildesheim, New York (GW I.2.).



# Reinholds Begriff der Religion in *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerey*

Petra Lohmann

*Abstract:* Reinhold's *Hebräische Mysterien* experience increasing interest in recent time. The reference framework, into which one can place this writing, is large. It has political, institutional, aesthetic, psychoanalytical and religion-philosophical aspects. Reinhold's reference to the Egyptian Mysterien and their influence on the Hebrew symbolisms and cults goes beyond spirit of the time, mode and institutional motives of other freemason colleagues. Its goal is the reorganization „blinden Glauben[s]“ in Vernunftglauben. This early linkage of enlightenment- and religious questions affects also the development of its later elementary philosophy. In this context, it is to solve the conflict between Ratio and Offenbarung, or reason and faith. Reinhold's later solution bases on the term of will, which is differentiated from Kant and mainly motivated by Fichte's *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*.

## Einleitung

Karl Leonhard Reinholds *Hebräische Mysterien* erfahren in jüngerer Zeit zunehmendes Interesse.<sup>1</sup> Das mag u. a. an dem großen Bezugsrahmen liegen, in den man diese Schrift stellen kann. Die Fragestellungen, die sich an diese Schrift herantragen lassen, sind vielfältig. Deren Perspektiven reichen von politischen<sup>2</sup>, institutionellen<sup>3</sup>, ästhetischen<sup>4</sup>, bis hin zu psychoanalytischen<sup>5</sup> und religionsphilosophischen<sup>6</sup> Aspekten.

---

1 Bei dieser Schrift handelt es sich ursprünglich um Beiträge, die Reinhold 1786 zunächst für das Wiener *Journal für Freymaurer* erarbeitet hatte, bevor sie zwei Jahre später 1788 unter dem Titel *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerey in zwey Vorlesungen gehalten in der Loge zu \*\*\*\* von Br. Decius* bei Götschen in Buchform erschienen (hier zitiert nach Assmann 2001).

2 Vgl. Schiller 1790.

3 Vgl. Born von 1784.

4 Mozart und Schikaneder verarbeiteten ägyptische Mysterien in der Zauberflöte. Sie waren in Wien zusammen mit Reinhold Mitglieder derselben Loge. Vgl. Assman 2004.

5 Vgl. Freud 1999.

Was Letztere angeht, so kann man sie z. B. im Kontext des zeitgenössischen Programms einer ‚neuen Mythologie‘ erörtern oder man kann mit Joseph Ratzinger die These Jan Assmanns beleuchten, demzufolge mit der von Reinhold in dieser Schrift thematisierten „Einführung des Ein-Gott-Glaubens“ ein „neue[r] Religionstyp“ entsteht, der „seinem Wesen nach ‚Gegenreligion‘ [ist], die alles, was ihr vorausgeht, als ‚Heidentum‘ ausgrenz[t] und nicht [als] Medium interkultureller Übersetzung, sondern [vielmehr als Medium] interkulturelle[r] Verfremdung [fungiert]“<sup>7</sup> und dabei hinterfragen, welche Auskunft die Mysterienschrift, in der es Reinhold ausdrücklich um die gemeinsame Wurzel aller Ausprägungen des christlichen Glaubens geht, hinsichtlich der Stellung des Christentums innerhalb der exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Ausprägungen der Religionsgeschichte gibt<sup>8</sup> und wie sie im Horizont des Verhältnisses von Wissenschaft und Glauben zu erörtern ist.<sup>9</sup>

Der Stellenwert, den die Auseinandersetzung mit Angelegenheiten der Religion für Reinhold z. Zt. der Abfassung der Mysterienschrift hatte, ist unbestritten. Laut seiner späteren Selbstbiographie im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) zählt er die Religion „nicht nur zur ersten, sondern gewisser massen zur einzigen Angelegenheit seiner frühen Lebensjahre“<sup>10</sup>. Hier wird davon ausgegangen, dass Reinholds Bezug auf die ägyptischen Mysterien und deren Anverwandlung in den hebräischen Symboliken und Kulte über Zeitgeist, Mode und institutionelle Motive anderer Freimaurerkollegen<sup>11</sup> hinausgeht und sich vielmehr mit dem Hauptimpuls seiner frühen philosophischen Tätigkeit, d.i. die Umbildung „blinden Glaubens“<sup>12</sup> in Vernunftglauben verbindet.

Diese Verknüpfung von Aufklärungs- und Religionsfragen schlägt sich zudem nicht nur in seinen frühen Arbeiten nieder, sondern sie wirkt sich auch auf die Entwicklung seiner späteren Elementarphilosophie aus. Im Folgenden soll dies deutlich werden, indem Reinholds Position mit Johann Gottlieb Fichtes kontrastiert wird, zu dem sich bei Reinhold auch

---

6 Vgl. Roehr 2004, S. 152 ff. und Bondeli 2002, S. 255 ff.

7 Ratzinger 2005, S. 171.

8 Vgl. Ratzinger 2005, S. 16.

9 Herder 1830, S. 298–313.

10 *Versuch*, S. 52.

11 Vgl. Starck 1783.

12 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 45.

im Rahmen dieses Themenbereichs biographische und spekulative Analogien aufzeigen lassen.

Sowohl bei Reinhold als auch bei Fichte beginnt die Bestimmung der Religion mit einer persönlichen Glaubenskrise, die im Kontext des Spinozastreits anzusetzen ist und die sich als Konflikt zwischen Ratio und Offenbarung bzw. Vernunft und Glaube äußert. Beide überwinden zwar mit Hilfe der Kant'schen Philosophie ihre Glaubenskrise, doch darin besteht auch zugleich ihre größte Differenz. Während für Reinhold die *Kritik der reinen Vernunft* vom „peinlichen Gemütszustand“ der Zerrissenheit von „Kopf und Herz“<sup>13</sup> erlöst, gilt dies für Fichte erst für die *Kritik der praktischen Vernunft* und selbst dies auch nur bedingt. Das hat denn auch Konsequenzen für ihren jeweiligen Religionsbegriff, was im Folgenden anhand von Vernunftreligion und Bildung der Vernunftfähigkeit bei Reinhold und Bildung einer Herzensreligion und einer innersubjektiven religiösen Instanz bei Fichte gezeigt werden soll.

Dafür werden von Reinhold neben den *Hebräischen Mysterien* die *Skizze einer Theogonie des blinden Glaubens* (1786), die *Gedanken über Aufklärung* (1784) und die ersten und zweiten *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786 ff./1791–1792) sowie von Fichte die *Valediktionsrede* (1780)<sup>14</sup>, die *Aphorismen über Religion und Deismus* (1790)<sup>15</sup> und der *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792)<sup>16</sup> herangezogen. Abgesehen von den jeweils letztgenannten Schriften Reinholds und Fichtes haben diese frühen Arbeiten der beiden Philosophen eher rechtfertigenden und appellativen Charakter und drücken das Ringen um die Begründung des eigenen Standpunktes aus.

Auf der Grundlage dieser Schriften gliedert sich die Darstellung der Struktur der Religionsbegriffe Reinholds und Fichtes im Folgenden in drei Punkte: Erstens geht es um die persönliche Motivation der beiden Philosophen, zweitens um den religionsphilosophischen Hintergrund ihrer Ausführungen sowie drittens um die Bedeutung, die Immanuel Kant für beide in diesem Kontext hatte.

In der Schlussbetrachtung sollen Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Reinhold und Fichte hinsichtlich der Bewältigung ihrer Glaubenskrise zusammengefasst und mit einer Skizze weiterer Entwicklungsstränge versehen werden, die einen Ausblick auf eine wech-

---

13 Reinhold, *Versuch* (1789) 56.

14 Fichte-AA II/1.1–29.

15 Fichte-AA I/1.283–291.

16 Fichte-AA I/1.1–162.

selseitige Bezugnahme beider Philosophen aufeinander im Anschluss an ihre Kant-Rezeption gibt.

## 1. Reinhold

### 1.1 Reinholds Motivation

In den *Hebräischen Mysterien* geht Reinhold von einer „Verwandtschaft“<sup>17</sup> zwischen den ersten Anfängen der Freimaurerei und denen der hebräischen Religion aus und identifiziert den mosaischen Monotheismus als „älteste religiöse Freimaurerey“<sup>18</sup>. Vor dem Hintergrund ihrer in Reinholds Augen problematischen Entwicklungsgeschichte, zieht er Analogien zwischen der Kritik am aktuellen Zustand der Freimaurer und der katholischen Kirche, die in seiner Lösung vom Barnabitenorden und seinem damit einhergehenden masonischen Engagement münden. Durch den „unüberdachten Schwur“<sup>19</sup> (Priestereid) sei er von der Welt außerhalb des Ordens getrennt und könne erst mit Hilfe der Gemeinschaft der Freimaurer entsprechend einflussreich wirken kann. Insofern sagt er über seine Zeit in der Wiener Loge „Zur wahren Eintracht“, die Freimaurerei sei zwar seine erste „Bildnerin und Helferin“<sup>20</sup> beim Formulieren einer eigenständigen Denkweise gewesen, aber ihr Bezug auf die „Mysterien der Alten“ ist durch Unverständlichkeit gekennzeichnet und so missbrauchen sie die Mysterien entweder „durch Schwärmerey“ oder „durch Gleichgültigkeit“<sup>21</sup>. Sowie es in der katholischen Kirche das Frömmlerische des Priesterstandes ist<sup>22</sup>, der auf die Naivität seiner Gemeinde setzt, so reagieren auch die Freimaurer bisweilen despotisch, weil sie – wie er mit Blick auf Wilhelmsbad sagt – aus ihren Mysterien etwas machen, was ursprünglich kein „Geheimnis“ war und „nun nichts als [ein] Geheimnis [...] ist“<sup>23</sup>. Reinhold geht es also in beiden Bereichen, d. h. Loge und Kirche, um Aufklärung. Beiden ist eine Tendenz zum Göttlichen gemein, die sich zunehmend der symbolischen Einkleidung entledigt und am Ende in der unsinnlichen reinen Idee desselben gipfelt.

17 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 34.

18 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 25.

19 KA 1.11.

20 Zitiert nach Fuchs 1994, S. 23.

21 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 15.

22 Vgl. Reinhold, *Skizze einer Theologie*, 229.

23 Reinhold, *Die hebräischen Mysterien*, 17.

Die Bedeutung, die den Mysterien dabei zukam, war ursprünglich alles andere als die einer „unerklärbaren Ceremonie [...]“ oder einer „räthselhaften Formel [...]“, sondern sie waren vielmehr eine unmittelbar einsichtige „Volksreligion“<sup>24</sup> und der Begriff Gottes ein „Verstandesbegriff [...]“<sup>25</sup>. Das daraus abzuleitende Urchristentum ist für Reinhold ein verobjektivierbares Christentum, weil es durch Vernunft“ konstituiert ist. Der allgemein verständliche und dadurch auch gemeinschaftlich verbindende Charakter dieser Religion, verschwand im Laufe der Zeit und die Gemeinnützigkeit, die gegen den Aberglauben schützen sollte, wurde nun umgekehrt von den „Hierophanten“ verschleiert und zum Aberglauben und zur „Vernunftlosigkeit“ herabgewürdigt. So wie in den Mysterien „die alten Hieroglyphen, die vorhin einen Sinn hatten, der gedacht werden konnte, [nunmehr bloß] eine innere Kraft [hatten], die geglaubt werden musste“<sup>26</sup>, so vollzog sich – auf die Kirche übertragen – der Übergang von der Vernunft zum blinden Glauben an die übernatürlichen Beweise der Mönchstheologen.<sup>27</sup>

## 1.2 Reinholds Glaubenskrise

Bei Reinhold führte diese sinnliche Verschleierung der Religion zusammen mit der radikalen Gegenposition, die Religion ganz durch den Verstand erklären will, zu einer Glaubenskrise, die sich in der „unseligen Alternative“ zwischen den „Seelenkrankheiten“ „Aberglauben“<sup>28</sup>, „der die Einfältigen im Geiste selig preist“<sup>29</sup> und „Unglauben“<sup>30</sup>, der Sittenlosigkeit und Verrohung bewirkt, niederschlug. In diesem Zusammenhang fragt er nach den „Gränzen des Vernunftvermögens in Rücksicht auf die Angelegenheiten der Religion“<sup>31</sup>. Im Hintergrund steht bei ihm nicht nur eine der großen Streitsachen der damaligen Zeit, d. i. der sogenannte Spinozismusstreit von 1785 zwischen Jacobi und Mendelssohn,<sup>32</sup> sondern auch die seiner Auffassung nach in ihrer Unbeantwortetheit den Gang der

24 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien* (1788) S. 16.

25 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 43.

26 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 16 f.

27 Vgl. Reinhold, *Gedanken über Aufklärung*, S. 17 ff.

28 KA 1.272 f.

29 RA 1.10.

30 KA 1.272 f.

31 *Briefe I*, S. 80, RGS 2/1.53.

32 Vgl. Kauttli 1999, S. 1–5.

Aufklärung zurückwerfende Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft überhaupt.

Für Jacobi endet „jeder Weg der [rationalistischen] Demonstration“ Gottes als Weltursache im „Fatalismus“. Er ist der Auffassung, dass das Wissen der Realität des Seins wie auch der höchsten Dinge sich in einem ebenso unmittelbaren wie unableitbaren Gefühl des Glaubens manifestiert, das durch „das Principium Offenbarung“<sup>33</sup> gegeben ist. Mendelssohn hingegen versucht in seinen *Morgenstunden* das Dasein Gottes unabhängig von Offenbarung auf rein vernünftigem Weg nachzuweisen.<sup>34</sup> Obwohl Reinhold den Begriff Gottes als „Verstandesbegriff [...]“<sup>35</sup> bezeichnet, enthebt ihn Mendelssohns rationalistischer Ansatz nicht der „Seelenkrankheit [...]“ des „Aberglaubens“<sup>36</sup>. Denn ihm geht es, wie er in einer Rezension von 1782 schreibt, um ein „praktisches Christentum“, das sich als „Gehorsam gegen die Gebote Gottes aus jener Liebe, welche sich auf Erkenntniß und Glauben gründet“<sup>37</sup> realisiert.<sup>38</sup>

Dazu muss nicht nur die Diskrepanz zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung zu bewältigen sein, sondern dasselbe gilt auch für die verschiedenen Strömungen innerhalb der Aufklärung selbst. Dieses Unterfangen geht Reinhold in der *Theogonie des blinden Glaubens* und in den *Gedanken über Aufklärung* in einer für seine Zeit eigentümlichen geschichtsphilosophischen Rekonstruktion der Entwicklung der Menschheit in einer dreiteiligen verweltlichen Darstellung der christlichen Heilsgeschichte an. Sie beginnt mit der Einheit von Gott und den Menschen in „reinst[e] und unmittelbarste[r] Gemeinschaft“<sup>39</sup>, die später durch die Ausbildung von Vernunft und Freiheit zerstört und zum Schluss am Ende der Entwicklung wieder neu gebildet wird. Die „Zwischenzeit“ ist das eigentlich Problematische. Es ist die Zeit des „Chaos“<sup>40</sup> des „unmündige[n]“<sup>41</sup> Menschen und seiner „verworrenene[n] Begriff[e]“. Reinhold beschreibt hier seine eigene Zeit, in der auf der einen Seite „dem Instinkte de[r] unbedingte[ ...] Gehorsam aufgekündigt [wurde]; [und] auf der andern [...] Seite] die Vernunft zu [ungeordnet war]“, um

33 Vgl. Jacobi 1998, Jacobi 1.123 ff.

34 Vgl. *Morgenstunden* (1786), Mendelssohn 1974, S. XVI. Vorlesung.

35 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 43.

36 KA 1.272 f.

37 Zit. nach Fuchs 1994, S. 26.

38 Vgl. Bondeli 2007, S. XXIV-XXXIII.

39 Reinhold, *Skizze einer Theogonie*, S. 229.

40 Reinhold, *Skizze einer Theogonie*, S. 231.

41 Reinhold, *Skizze einer Theogonie*, S. 240.

„ihre eigene Führerin zu seyn“. Es herrschten deshalb „ungebetheene Vormünder der Menschen“<sup>42</sup>. Doch „der gemeine Mann war nicht dumm genug, um nicht so manche gedruckte Ungereimtheit für Ungereimtheit anzusehen [ ... ]. Sein Unwille gegen die Aufklärer stieg mit der Summe der Zeit und des Geldes, um die er sich betrogen sah. Wie hätte er aus der ungeheurn Anzahl elender Broschüren die ihm von Zeit zu Zeit angekündigt wurden, die wenigen guten herausfinden sollen; er, der sich eigentlich nur durch Zufall, Titel und Preis in seiner Wahl mußte leiten lassen? Was er zu Gesichte bekam war höchst elend; wer wird ihm verargen, wenn er die Aufklärung seines Vaterlandes nach dem beurtheilet, was ihm unter diesem Namen aufgedrungen wird“<sup>43</sup> und er die „schaalen Neckereyen der Broschürenarbeiter“, d. h. die „unbärtigen Prediger der Aufklärung“ und die Predigten „der Mönche mit einerley Augen ansah“<sup>44</sup>. Auf beiden Seiten war er auf „Wundergaben“<sup>45</sup> und „Gnade“<sup>46</sup> verwiesen.

Entsprechend seiner Rede vom „Gemeinnützigem“ und der „Volksreligion“<sup>47</sup> in der *Mysterienschrift* fordert Reinhold auch hier die Entwicklung der „Vernunftfähigkeit“ mittels Volksaufklärung, die auf einer „Communicationsbrücke“ „zwischen Speculation und Handlung“<sup>48</sup> beruht. Erst wenn in Sachen Religion die Differenz zwischen Esoterik und Exoterik sowie zwischen Supernaturalismus und Rationalismus überwunden ist, ist der Endzustand der Heilsgeschichte erreicht, in dem „endlich die Stärke der Vernunft allein die Harmonie des Menschen mit der Gottheit wiederher[stellt], welche die Schwäche der Vernunft auf immer aufgehoben zu haben schien“. Dies gelingt Reinhold zufolge, wenn man „ein Religionssystem [ ... ] mit philosophischem Auge durchschaut“<sup>49</sup> hat und das heißt für ihn, es nach Kant zu deuten, demzufolge gilt: „Daß sich aus der Natur der theoretischen Vernunft die Unmöglichkeit aller objektiven Beweise für und wider das Dasein Gottes, und aus der Natur der praktischen Vernunft die Nothwendigkeit des

---

42 Reinhold, *Skizze einer Theogonie*, S. 231 f.

43 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung*, S. 13.

44 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung*, S. 14.

45 Reinhold, *Skizze einer Theogonie*, S. 234.

46 Reinhold, *Skizze einer Theogonie*, S. 239.

47 Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 16.

48 Zitiert nach Adam (1930) 22.

49 Reinhold, *Gedanken über Aufklärung*, (1784) S. 19.

moralischen Glaubens an das Daseyn Gottes erbebe“<sup>50</sup>, dessen Ursprung im Sittengesetz jenseits der theoretischen Vernunft liegt.

### 1.3 Reinholds Lösung

Es sind Kants Ausführungen im Kontext der „Moral des gesunden Verstandes“ bzw. des Vernunftglaubens, mit denen er in der *Kritik der reinen Vernunft* die These verbindet, dass die Wahrheit von Religion und Moral nicht durch metaphysische Erkenntnis bedingt ist, für Reinhold die supernaturalistische „echte Mönchsmoral“ zwar aufheben, dies aber eher vermittelnd und nicht radikal aufklärerisch, was letztlich zum Atheismus führen würde. Wie Reinhold an Friedrich Heinrich Nicolai am 12. 10. 1789 schreibt, lässt sich mit Kant der Widerstreit der „vier [...] Haupt-systeme“ die da sind „Supernaturalismus“, „Atheism“, „Theismus“ und „Skepticism“, die er in religionsphilosophischen Angelegenheiten „zehn Jahre“ lang „behauptet und widerlegt“<sup>51</sup> hat, auf eine Kopf und Herz befriedigende Weise lösen. Deshalb bezeichnet Reinhold Kants moraltheologische Ausführungen als Fortsetzung der Lehre Jesu oder mit anderen Worten als „objectives Christentum“. In seinem Brief an Kant vom 12. 10. 1787 berichtet Reinhold denn auch von der „heilsamen Revolution“<sup>52</sup>, die die *Kritik der reinen Vernunft* in ihm ausgelöst hat, und die einer „radikale[n] Genesung“<sup>53</sup> von seinen Glaubenszweifeln gleichkam. In den *Briefen I* bezeichnet er die *Kritik der reinen Vernunft* als „Evangelium der reinen Vernunft“<sup>54</sup>.

## 2. Fichte

### 2.1 Fichtes Motivation

Neben diversen Predigten, erörtert Fichte vor allem in den *Aphorismen über Religion und Deismus* die „Natur der christlichen Ueberzeugung“.<sup>55</sup> Dabei geht es ihm vornehmlich um die Aufklärung des Gefühls, durch das

50 *Briefe I*, S. 163, RGS 2/1.108.

51 *KA* 1.169.

52 *KA* 1.271.

53 *KA* 1.273.

54 *Briefe I*, S. 183, RGS 2/1.120.

55 Fichte-AA II/1.90.

er die subjektimmanente Instanz und die Praxis der religiösen Selbstbestimmung absichern will. Das „Wesen der christl. Religion“ gründet in einer „warmen fruchtbaren Ueberzeugung“ des Verstandes, „die ihren Ursprung aus dem Herzen“<sup>56</sup> hat. Der Zusammenhang von Ratio und Gefühl, wobei das Gefühl dominiert, lässt sich bei ihm auf einen religionspädagogischen Exkurs aus seiner *Valediktionsrede* zurückführen. Dort heißt es, dass es wesentlich auf die Art und Weise der Genese einer Erkenntnis ankommt, wenn über ihre praktische Effektivität geurteilt werden soll. Christliche Gesinnung wird nur dann erreicht, wenn Verstand und Gefühl gleichermaßen gefordert werden.<sup>57</sup> Sie ist nicht Resultat eines singulären Aktes, sondern etwas permanent in lebendiger Auseinandersetzung mit sich selbst zu Erringendes. Selbsttätigkeit erklärt Fichte, indem er der von ihm favorisierten „Religion des Herzens“ die orthodoxe Verstandesreligion gegenüberstellt. Letztere verbindet er mit religiösem Indifferentismus und Gewohnheitschristentum. „Scharfe, tief gedachte Betrachtungen u[nd] strenge Beweise“ führen zu einer „Religion einiger weniger guten Köpfe“ bzw. „einer bloßen Wissenschaft“, die „ihre Anhänger mehr stark, als richtig denken“<sup>58</sup> lehrt. Eine bloße „Gedächtniß, u[nd] MundReligion“<sup>59</sup>, die auf kontinuierlich tradierten „VerstandesBeweiß[n]“<sup>60</sup> beruht, und zu einer Sekte „fantastischer ungebesserter Menschen“<sup>61</sup> führt, wäre die Folge. „Eignes Nachdenken [und] ernstliches [eigenständiges] Forschen“<sup>62</sup> sind nicht gefordert. Das ist für ihn gleichbedeutend damit, dass weder etwas verinnerlicht wird noch den Lebenswandel beeinflusst. Denn dazu müssten die Vermittlungen der Wahrheiten der christlichen Religion „von der Art [sein], daß sie das Herz mit allen Empfindungen der Güte, u[nd] des Wohlwollens erfüllen [... und] diese Empfindungen müßen wieder unsrer Erkenntniß u[nd] unsrer Ueberzeugung von diesen Wahrheiten neue Stärke geben.“ Das Christentum ist eine „Religion guter Herzen“.<sup>63</sup>

---

56 Fichte-AA I/1.79.

57 Vgl. Fichte-AA II/1.88.

58 Vgl. Fichte-AA II/87.

59 Vgl. Fichte-AA II/89.

60 Vgl. Fichte-AA II/88.

61 Fichte-AA II/1.89.

62 Fichte-AA II/1.80.

63 Fichte-AA II/1.88.

## 2.2 Fichtes Widerstreit

Ein Brief Karl Gottlob Fiedlers vom 28. 1. 1785 an Fichte sowie Fichtes Diskussionen mit Hartmann Rahn und Nikolaus Achelis und seine *Aphorismen über Religion und Deismus* belegen jedoch, dass Fichte in philosophisch-spekulativer Hinsicht eine deterministische Weltanschauung vertritt, die in Konkurrenz zu seiner präwissenschaftlichen christlichen Denkungsart in den Predigten steht.<sup>64</sup>

Auf dem Gebiet der Philosophie bricht bei ihm die Einheit von Kopf und Herz auf. So vertritt er in den *Aphorismen* die Auffassung, dass die „Grundsätze der Religion [...] mehr auf Empfindungen, als auf Ueberzeugungen“<sup>65</sup> beruhen und sie daher „ohne die geringste Zumischung von philosophischem Raisonement“<sup>66</sup> zustande kommen. Für die Religion gelte der in der „allgemeinen Empfindung der nicht speculierenden Menschheit“<sup>67</sup> gründende Empfindungssatz<sup>68</sup>, „daß Sünde sey, und daß der Sünder nicht anders, als nach gewissen Aussöhnungen, sich Gott nahen könne“<sup>69</sup>.

Für Fichtes Deismus gilt: „es ist ein ewiges Wesen“ und „durch den [...] nothwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt“, in der „jede Veränderung“ und „jedes denkende und empfindende Wesen [...] notwendig so bestimmt“ werden, wie sie sind. „Was die gemeine Menschen = Empfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen, größern oder kleinern Einschränkung endlicher Wesen“<sup>70</sup>. Der oberste Grundsatz dieses rein deistischen Systems ist der Satz des zureichenden Grundes, demzufolge sowohl das physikalische Geschehen in der Sinnewelt als auch das moralische Handeln des Menschen durchgängig kausal erklärbar sind. Den Gott des Deismus, von dem jede kausale Bestimmtheit ausgeht, versteht Fichte als „unveränderliches, keiner Leidenschaft fähiges Wesen“, das „gar keinen Berührungspunct“<sup>71</sup> mit dem Menschen hat.

Im Gegensatz zu Karl Ferdinand Hommel, auf den Fichtes Deismus zurückzuführen ist, und für den die präwissenschaftliche christliche

64 Vgl. Fichte-AA III/1.167, 171 u. 193.

65 Fichte-AA I/1. Aph. 12.

66 Fichte-AA I/1. Aph. 2.

67 Fichte-AA I/1. Aph. 9.

68 Vgl. Fichte-AA I/1. Aph. 10.

69 Fichte-AA I/1. Aph. 9.

70 Fichte-AA I/1. Aph. 15.

71 Fichte-AA I/1. Aph. 4.