

Dr. Jörg Noller

Zusammenfassungen des Seminars

„Der Begriff des Triebes in der klassischen deutschen Philosophie“

LMU München, WiSe 2019/20

**Inhalt**

Zusammenfassung 2. Sitzung, 24.10.2019 – Einführung ..... 2

Zusammenfassung 3. Sitzung, 31.10.2019 – Herder..... 4

Zusammenfassung 4. Sitzung, 7.11.2019 – Blumenbachs Bildungstrieb ..... 6

Zusammenfassung 5. Sitzung, 14.11.2019 – Goethes Morphologie..... 8

Zusammenfassung 6. Sitzung, 21.11.2019 – Immanuel Kants Teleologie ..... 10

Zusammenfassung 7. Sitzung, 28.11.2019 – Kants Theorie der Epigenese / der Triebfedern 12

Zusammenfassung 8. Sitzung, 5.12.2019 – Reinholds Theorie der Triebe ..... 14

Zusammenfassung 9. Sitzung, 12.12.2019 – Fichtes Theorie der Triebe ..... 17

Zusammenfassung 10. Sitzung, 19.12.2019 – Schillers Theorie der Triebe..... 20

Zusammenfassung 11. Sitzung, 9.1.2020: Hausarbeiten; Schellings Begriff des Triebes ..... 25

Zusammenfassung 12. Sitzung, 16.1.2020: Hegels Begriff des Triebes..... 27

Zusammenfassung 13. Sitzung, 23.1.2020: Schopenhauers Begriff des Triebes ..... 29

Zusammenfassung 14. Sitzung, 30.1.2020: Freuds Begriff des Triebes..... 30

Zusammenfassung 15. Sitzung, 6.2.2020: Nietzsches Begriff des Triebes ..... 32

## **Zusammenfassung 2. Sitzung, 24.10.2019 – Einführung**

Warum sollte man sich philosophisch gerade mit dem Begriff des Triebes beschäftigen? Ist er nicht ein Inbegriff des Irrationalen und Unbewussten, etwas, was gar nicht begrifflich zugänglich ist? Der Begriff des Triebes steht im Kontext zahlreicher anderer Begriffe, wie Wille, Wollen, Begehren, Neigung, Reiz, Streben, Bedürfnis, Kraft, Motiv, Motivation, Intention, Drang, Appetit. Häufig wird der Trieb als eine Form des unreflektierten Begehrens aufgefasst, also dem freien Willen entgegengesetzt. Folgen wir unmittelbar unseren Trieben, so handeln wir fremdbestimmt (heteronom), reflektieren wir hingegen auf unsere Triebe, und geben wir manchen aus bestimmten Gründen den Vorzug, so handeln wir selbstbestimmt (autonom). Fest steht, dass der Trieb eine Form von dynamischer Realität bezeichnet. Der Trieb ist eine Energiequelle, ein Realitätsprinzip. Um Vorstellungen und Ziele, die bloße Möglichkeiten bezeichnen, zu realisieren, benötigen wir einen Antrieb, der freilich noch gelenkt werden muss. Wir wissen oft nicht, woher der Trieb stammt und wohin er uns führt. Wir müssen also unsere Triebe „im Griff“ haben und sie „zügeln“. Triebe werden häufig als „blind“ bezeichnet, und sie müssen erst ausgerichtet werden, um fruchtbar zu sein. Platon spricht von drei Seelenteilen des Menschen, von denen die ersten beiden triebhaft strukturiert sind: dem begehrenden (*orektikón*), dem muthaften (*thymoeidés*) und dem vernünftigen (*logistikón*). Triebe stehen damit zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit: Sie sind nichts Fremdes, sondern Teil unserer selbst, aber sie stellen auch nicht das Zentrum unserer Existenz dar, sondern fordern uns heraus, uns zu ihnen zu verhalten, ihre Energie und ihren Antrieb bewusst einzusetzen.

Fest steht, dass der Begriff des Triebes etwas Dynamisches beinhaltet und kraftvoll auf ein Ziel drängt. Häufig wird diesbezüglich von einem „Bildungstrieb“ (lat. *nisus formativus*) gesprochen. Es handelt sich dabei um eine innere Tendenz der Entfaltung, die nicht auf einen Schlag, sondern nur sukzessive erfolgen kann. Bei genügender Reflexion und vernünftiger Durchdringung kann sich der Trieb als Freiheit des Willens entpuppen. Vom Trieb zur Freiheit ist jedoch ein gewisser Weg zurückzulegen, der als Bildungsgang charakterisiert werden kann. Deswegen impliziert der philosophische Begriff des Triebes nicht selten auch eine geschichtliche Dimension.

Folgende Fragen lassen sich an alle philosophischen Denker des Triebes richten:

- Ist der Trieb eine anthropologische oder gar eine metaphysische Größe?
- Ist der Trieb auf ein Individuum/Subjekt oder auf ein universales Prinzip bezogen?
- Wie viele Triebe existieren im Menschen?
- Wie verhalten sich die Triebe zueinander?
- In welchem Verhältnis stehen Trieb und Wille?
- Inwiefern sind Trieb und Freiheit miteinander vereinbar?

Der philosophische Begriff des Triebes steht damit im Zwischenbereich von Anthropologie (Lehre von der menschlichen Natur), Psychologie und Metaphysik.

### **Zusammenfassung 3. Sitzung, 31.10.2019 – Herder**

Im Triebbegriff und im Begriff der Bildung ist eine Doppeldeutigkeit angelegt: eine Dynamik, die sowohl natürliche Entwicklungen wie auch die freie vernünftige Bildung des Menschen betreffen kann. Diese Spannung zwischen Natur und Vernunft kann dadurch aufgehoben werden, dass der Mensch als vernünftiges und freies Wesen *selbst* als Teil und Produkt der natürlichen Entwicklung angesehen wird, er sie gewissermaßen aufnimmt und fortsetzt. In seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, die zwischen 1784 und 1791 entstanden, entwickelt Herder ein umfassendes Bild der Schöpfung, das alle Dinge in eine Ordnung zunehmender Komplexität und Form-Bildung bringt. Diese morphologische Entwicklung steht innerhalb eines größeren theologischen Kontextes und wird ermöglicht durch Triebe und Kräfte, die durch die Formen wirksam sind. Ganz zuunterst steht in dieser hierarchischen Morphologie die Klasse der anorganischen Dinge, zu denen Herder der Reihe nach Steine, Kristalle und Metalle zählt. Der Übergang vom Stein zum Kristall ist nachvollziehbar, da ein Stein noch recht amorph erscheint, während ein Kristall eine ganz bestimmte Form und Organisation aufweist, die er beibehält, auch wenn er zerschlagen wird. Warum Herder die Metalle über den Kristallen anordnet, ist etwas unklar. Es könnte damit zusammenhängen, dass Metalle häufig aufgrund ihrer Eigenschaften wie Formbarkeit und Seltenheit als wertvoller erscheinen. Aus physikalischer Sicht könnte man hier eine komplexere Atomare Struktur anführen. Dem Anorganischen folgt das Organische, und zwar in der Reihenfolge der Pflanzen, Tiere und Menschen. Interessant ist hierbei, dass Herder Mensch und Tier kategorisch voneinander unterscheidet. Diese Auffassung wird in der heutigen Biologie und Anthropologie nicht mehr vertreten, da hier der Mensch nur als ein menschliches Tier unter vielen anderen Tieren gilt. Herder vertritt also die Position eines Anthropozentrismus – die natürliche Entwicklung findet im Menschen ihr letztes Ziel. Damit vertritt Herder wiederum eine Teleologie: Die natürliche Schöpfung zielt auf den Menschen ab. Deswegen kann Herder den „Zusammenhang der Kräfte und Formen“ auch als „Fortschreitung“ der Schöpfung bezeichnen (S. 163). Als solche ist sie intern organisiert und aufeinander abgestimmt. Man könnte hier von einer „Ökonomie der Natur“ sprechen, die Herder selbst als „Vorratshaus des Lebendigen“ bzw. als „Haushaltung“ bezeichnet (S. 155). Herders Morphologie lässt sich als eine Präformationstheorie näher beschreiben, die im Gegensatz zur Theorie der Epigenese steht. Demnach liegt der gesamten Entwicklung der Schöpfung eine „herrschende Ähnlichkeit der Hauptform“ zugrunde, die sich vom Stein bis zum Mensch kontinuierlich immer weiter ‚aufklärt‘ (S. 154) und die Herder auch als „fortgehende Analogie“ (S. 159) bezeichnet. Epigenetische Theorien hingegen nehmen an,

dass sich die Form während der Entwicklung von Lebewesen strukturell ändert. Die heutige Evolutionstheorie steht der Epigenese näher, was man bereits an der Entwicklung eines Embryos sieht, der in seinen ersten Stadien bei unterschiedlichen Tierarten sehr ähnlich ist, in der folgenden Entwicklung dann aber immer mehr Unterschiede aufweist. Der Verfeinerung und Aufklärung der (präformierten) Form entspricht nach Herder auch die Verfeinerung der Triebe. Pflanzen besitzen nur den Trieb zur Nahrung und Fortpflanzung, während nach Herder Insekten und Vögel ein „Kunstwerk“ besitzen (z.B. ein Spinnennetz oder ein Nest). Die höchsten Triebe bezeichnen die menschlichen Vermögen der Vernunftfähigkeit, der Freiheit und der Humanität des Menschen. Herder spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Bildung“ als „Wirkung innerer Kräfte“, welche die Morphologie bestimmt (S. 159). Herder denkt den Übergang der verschiedenen Gestalten als „Transformation in höhere Lebensformen“ (164). Pflanzen nehmen Elemente bzw. „feinere Kräfte“ wie Öl, Eisen und Schwefel aus der Natur auf und „läutern“ und „bilden“ sie hinauf. Ebenso verhält es sich mit Tieren, die wiederum die Pflanzen fressen und damit verfeinern und sublimieren. Am Ende steht der Mensch, der Tiere isst: „Unter allen Tieren ist das Geschöpf der feinsten Organe, der Mensch, der größte Mörder. Er kann beinah alles, was an lebendiger Organisation nur nicht zu tief unter ihm steht, in seine Natur verwandeln.“ (164) Damit laufen alle Kräfte und Triebe der Natur im Menschen teleologisch zusammen: Wir können nach Herder „das Menschengeschlecht als de[n] große Zusammenfluß niederer organischer Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität kommen sollten.“ (S. 166) Indem sich die natürlichen Triebe und Formen im Menschen erst aufklären, vertritt Herder die These, dass sie zu „geistige[n] Kräften“ transformiert werden (S. 170). Alle Vermögen und Triebe des Menschen besitzen ihre höchste Bestimmung in der Humanität, also der moralischen Koexistenz vernünftiger und freier Wesen.

#### **Zusammenfassung 4. Sitzung, 7.11.2019 – Blumenbachs Bildungstrieb**

Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) entwickelt eine Theorie des Bildungstriebes (*nisus formativus*) und versucht darin, seinen „Einfluß auf die Generation [Entstehung] und Reproduktion [Reparation/Regeneration]“ des Lebendigen zu untersuchen. Blumenbach berichtet von einem Polypen, den er in einem Bach gefunden hatte, und dessen Arme er versuchsweise abschnitt. Recht bald wuchs das abgeschnittene Teil wieder nach, wenn auch nicht mehr zu seiner vormaligen Größe. Eine ähnliche Beobachtung machte er bei einem Menschen, dessen tiefe Wunde langsam ausheilte, wobei aber eine sichtbare Delle blieb. Aus dieser Analogie leitet Blumenbach die These ab, „[d]aß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder zum Schimmel herab ein besondrer eingebohrner, lebenslang thätiger wirksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu [Seite 250] erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wieder herzustellen.“ Blumenbach grenzt den Bildungstrieb von anderen Kräften der Natur ab. Er ist „eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduktion“. Es kommt Blumenbach darauf an, den dynamischen Bildungstrieb von „bloß mechanischen Kräften“ zu unterscheiden. Der Bildungstrieb hat „einen großen Anteil an der Belebung der ganzen Schöpfung“. Die Aktivitäten der Zeugung, Ernährung und Regeneration sind „im Grunde bloße Modifikationen einer und eben derselben Kraft, die im ersten Fall baut, im andern unterhält, im dritten repariert.“ Blumenbach vertritt die These, dass diese drei Aktivitäten des Organismus ineinander graduell überführbar sind. Dies erklärt Blumenbach damit, dass eine Reproduktion eine wiederholte aber nur partielle Generation“ sei. Dies wird bereits durch das Wort „Re-Generation“ deutlich. Darin zeigt sich, dass diese drei Aktivitäten nur spezielle Ausformungen des ihnen zugrunde liegenden Bildungstriebes sind: „Nur der Anlaß der diesen Trieb in Würksamkeit setzt, und die Weise wie sich seine Wirkung äussert, sind in zufälligen Umständen verschieden.“ (252) In der Reproduktion zeigt sich, „wie sehr die Natur eilt dem verstümmelten Geschöpfe nur so bald als möglich seine bestimmte Bildung wieder zu ersetzen“ (264). Nach Blumenbach hat jeder lebendige Organismus seinen eigenen Bildungstrieb. Mit heutigen Begriffen könnte man diesen Bildungstrieb als Stammzelle beschreiben, die dazu führt, dass sich manche Teile des Körpers wieder regenerieren.

Blumenbach grenzt diese Entstehungstheorie des Lebendigen von anderen Theorien wie der „Generatio aequivoca“ ab. Dieser zufolge stammen Lebewesen nicht von Vorfahren derselben Art ab, sondern von anderen Kontexten und Materialien. Blumenbach wendet sich gegen eine strikte Präformationstheorie des Lebens. Er führt als Beispiel symbiotische Lebensformen

wie die Mistel an, die nicht als Individuum, sondern nur in Gemeinschaft mit anderen Organismen existieren kann. Das Phänomen der Mutation, also dem Aus-der-Art-Schlagen von Lebewesen, erklärt Blumenbach dadurch, dass der Bildungstrieb von zufälligen äußeren Ursachen beeinflusst wurde. Dazu zählt er Faktoren wie das Klima. Dies zeigt, dass Blumenbach keine Präformations-, sondern eine Epigenesis-Theorie der natürlichen Entwicklung und Variation innerhalb der Arten annimmt. Äußere Umstände wie Gewohnheit und Landessitte werden so für den Menschen „gleichsam zur andern Natur und erblich“ (260). So erklärt Blumenbach die angeblich „flach anliegenden“ Ohren der Europäer dadurch, dass ihre Vorfahren häufig Mützen und Hüte getragen haben. Ebenso seien die Ureinwohner Amerikas deswegen bartlos, weil ihre Vorfahren sich immer den Bart abgeschnitten hätten.

## **Zusammenfassung 5. Sitzung, 14.11.2019 – Goethes Morphologie**

Goethe knüpft in seiner Naturphilosophie an Blumenbachs Bildungstrieb an. Er vertritt die These, dass der Bildungstrieb ohne den Begriff der Metamorphose „nicht zu fassen sei“. In diesem Zusammenhang spricht Goethe auch von der „Einheit“ und „Freiheit“ des Bildungstriebes. Diese Begriffe verwendet Blumenbach im Kontext des Bildungstriebes jedoch nicht. Was könnte Goethe damit meinen? Die „Einheit“ des Bildungstriebes kann bedeuten, dass ein Organismus durch ihn seine Identität erhält (durch Zeugung) und bewahrt (durch Ernährung und Reparatur). In der Behauptung des Zwecks, seine Wesensidentität zu bewahren, kann eine Form von Selbstbestimmung gesehen werden. Der Organismus besitzt eine selbstbezügliche Struktur. Es geht ihm um die aktive Aufrechterhaltung seiner Existenz. In dieser triebhaften Selbstbezüglichkeit kann eine Form von Autonomie oder auch Freiheit erblickt werden. Goethe bestimmt das Leben in Anknüpfung an Aristoteles als eine dynamische Einheit von Form und Materie. Im Unterschied zu einer durch Materie geformten Statue besteht die Einheit von lebenden Organismen darin, dass sie durch „Vermögen“, „Kraft“, „Gewalt“, „Streben“ und „Trieb“ aufrecht erhalten wird.

Goethe befasst sich vor allem mit der Metamorphose der Pflanzen. Es geht ihm darum, die Einheit des Organismus trotz oder gerade durch seine verschiedenen Formen und Wandlungen zu begreifen. Er bestimmt Metamorphose als „die Wirkung, wodurch ein und dasselbe Organ sich uns mannigfaltig verändert sehen läßt“. Hinsichtlich der Metamorphose unterscheidet Goethe drei Arten: die regelmäßige, die unregelmäßige und die zufällige. Die regelmäßige Metamorphose ist dadurch ausgezeichnet, dass eine Pflanze durch verschiedene Formen sich bis zu einem Zustand entwickelt, in dem sie sich fortpflanzen kann. Goethe spricht hierbei von einer „geistigen Leiter“, die ihre Entwicklung nimmt und die zu den „Werken der Liebe“ führt.

Goethe verwendet im Zusammenhang seiner Morphologie auch den Begriff der „Gestalt“. Es geht ihm dabei nicht so sehr um die Analyse der Natur in ihre Teile, sondern um die Arten und Weisen ihres organischen Zusammenhangs. Goethe bestimmt das Verhältnis der Morphologie zu anderen naturwissenschaftlichen Disziplinen wie der Anatomie, der Chemie und der Naturgeschichte derart, dass diese sich „hauptsächlich mit organischen Gestalten, ihrem Unterschied, ihrer Bildung und Umbildung abgibt.“ Gegenüber der Naturgeschichte und der Anatomie ist die Morphologie nach Goethe insofern ausgezeichnet, als sie einen allgemeinen Überblick über den Zusammenhang und die Ordnung der Formen und Gestalten



des Lebendigen gibt, das Leben also nicht in seiner statischen Momentaufnahme, sondern in und aus seiner Dynamik heraus begreift. Es geht dem Morphologen um „die organische Natur als ein belebtes Ganzes“ – also um einen holistischen Begriff der Natur. Goethe drückt dies folgendermaßen aus: „Die Gestalt steht in bezug auf die ganze Organisation, wozu der Teil gehört, und somit auch auf die Außenwelt, von welcher das vollständig organisierte Wesen als ein Teil betrachtet werden muß.“ Man könnte die Morphologie mit moderner Begrifflichkeit auch als einen phänomenologischen und zugleich ökologischen Zugang charakterisieren. Goethe spricht im Rahmen seiner holistischen Naturlehre auch von einer „Ökonomie der Natur“.

Goethe bemerkt hinsichtlich der Pflanze, dass ihre Identität im Wandel ihrer Formen nur schwer fixiert werden kann. Es handelt sich dabei nur um ein „scheinbares Ganzes“, das „aus sehr unabhängigen Teilen“ besteht. Dies zeigt sich darin, dass wir eine Pflanze teilen und ihre Teile neu verpflanzen können, so dass ihre Identität unbestimmt ist. Anders verhält es sich hingegen mit tierischen Lebensformen. Die Teile der Tiere sind nicht nur, wie bei Pflanzen, geordnet und verknüpft, sondern werden durch Wille und Trieb zentral geleitet, dem sie alle untergeordnet sind.

## **Zusammenfassung 6. Sitzung, 21.11.2019 – Immanuel Kants Teleologie**

Während Herder, Blumenbach und Goethe eine teleologische Auffassung der Natur und der Triebe vertraten, wird Teleologie bei Kant nun problematisch. Die Natur ist ihm zufolge nicht objektiv zweckmäßig verfasst, sondern wir dürfen ihr nur eine „subjektive Zweckmäßigkeit“ zusprechen. Kant verlagert damit die Frage nach der Teleologie von der Natur in unsere Erkenntnisbedingungen. Verantwortlich für die teleologische Naturauffassung ist unser Vermögen der reflektierenden Urteilskraft. Wir finden in der Natur lebendige Organismen vor und können nicht anders, als diese als einheitlich und zweckmäßig verfasst zu beurteilen. Wir subsumieren in diesem Urteil ein konkretes Einzelding unter einen Begriff, von dem wir jedoch nicht berechtigt sind, ihn als objektiv gültig anzunehmen. Anders verhält es sich hingegen mit dem Begriff der Kausalität im Sinne einer Wirkursächlichkeit. Alles, was sich in der Natur objektiv ereignet, unterliegt nach Kant den (wirkursächlich strukturierten) Naturgesetzen. Unsere Beurteilung der Natur als nicht nur wirkursächlich, sondern darüber hinaus zweckursächlich strukturiert, sagt also mehr über unsere Denk- und Erkenntnisweise als über die Natur selbst aus. Dennoch ist eine teleologische Beurteilung der Natur nach Kant durchaus sinnvoll. Es handelt sich dabei nämlich um ein „regulatives Prinzip“ der Beurteilung der Natur, die uns hilft, die Natur nach größeren Zusammenhängen zu ordnen. Die teleologische Betrachtung der Natur ähnelt in gewisser Weise Goethes Morphologie. Denn auch diese wendet den Blick auf die zweckhaften Formen und Großzusammenhänge der Natur. Kant bestimmt die Idee eines „Naturzweckes“ eines Dinges dadurch, dass es „von sich selbst [...] Ursache und Wirkung ist“. Darin ist eine gewisse Form von Selbstbezüglichkeit enthalten, denn der Baum wird von Mitgliedern derselben Art gezeugt, und er erhält seine Identität durch Nutrition und Reparation aufrecht. Kant spricht mit Blick auf die (Re)generation und Nutrition von Bäumen davon, dass diese eine große „Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens“ von Stoffen besitzen, durch die sie ihr Leben erhalten. Dies sind alles Merkmale, die Blumenbach dem Bildungstrieb zugeschrieben hatte. Im Unterschied zu Blumenbach und Goethe ist nach Kant ein Naturzweck jedoch nichts, was sich objektiv in der Natur findet und dort am Werk ist. Vielmehr handelt es sich dabei um ein Beurteilungsschema – eine Art Brille – mit der wir auf die Natur blicken und dadurch größere Zusammenhänge als bloße Ursache-Wirkungs-Mechanismen erblicken. Kant kritisiert also an der teleologischen Betrachtung der Natur, dass wir ihr damit eine gewisse Subjektivität (Zwecke, Vermögen, Ziele) unterstellen, die eigentlich nur dem freien menschlichen Willen und der praktischen Vernunft zukommt. In der teleologischen Betrachtung der Natur unterliegen wir also einem Anthropomorphismus: Wir denken sie in Analogie zu unserem

Willensvermögen. Kant sagt deswegen auch über Blumenbachs Begriff des Bildungstriebes, dass dieser „eine problematische Idee“ sei, „welche die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet“.

## **Zusammenfassung 7. Sitzung, 28.11.2019 – Kants Theorie der Epigenese / der Triebfedern**

Teleologie ist nach Kant ein Phänomen nicht der Natur, sondern der reflektierenden Urteilskraft. Die zweckhafte Verfasstheit der Natur sagt nur etwas darüber aus, wie wir über sie Urteilen. Wir urteilen also die Zweckmäßigkeit in die Natur hinein. Kant rekonstruiert die Freiheit des Organismus, von der Goethe mit Blick auf den Bildungstrieb sprach, durch die Wirkungsweise des Vermögens der Urteilskraft. Gemäß Kants „Tafel der oberen Seelenvermögen“ sind sowohl das Vermögen der praktischen Vernunft als auch das Vermögen der Urteilskraft auf Zwecke ausgerichtet. Während die praktische Vernunft dem Endzweck des Menschen als Moralität gilt, und damit unsere moralische Freiheit bedingt, betrifft die (reflektierende) Urteilskraft die Zweckmäßigkeit in der Natur und in der Kunst. Insofern kann der Urteilskraft eine bestimmte Form der Freiheit zugeschrieben werden. Da die *Kritik der Urteilskraft* die Natur so unter dem Gesichtspunkt einer rudimentären (nicht moralischen) Zweckmäßigkeit und Freiheit betrachtet, kann sie eine Brücke schlagen zwischen der *Kritik der reinen Vernunft*, die die bloß mechanisch verfasste Natur betrachtet, und der *Kritik der praktischen Vernunft*, die unsere moralische Kausalität der Freiheit thematisiert.

Kant unterscheidet bezüglich der teleologischen Beurteilung der Natur zwischen verschiedenen Positionen: Der Okkasionalismus fasst die Natur rein mechanisch auf und bringt die organische Form von außen, z.B. einer göttlichen Ursache, bei der Gelegenheit der Paarung von Lebewesen ins Spiel. Der Nachteil dieser Position besteht darin, dass eine hyperphysische (nicht: metaphysische) zusätzliche Kausalität angenommen werden muss und die Natur nicht eigenständig beurteilt und naturwissenschaftlich untersucht werden kann. Zudem müsste die organische Form bei jeder typischen Regung des Bildungstriebes – Zeugung, Nutrition und Reparation – ins natürliche Spiel gebracht werden. Die organische Form wird hier also nicht selbst ausgebildet. Der Prästabilmus geht davon aus, dass die organische Form als Anlage in die ersten Lebewesen eingebracht wurde, wobei sich die Gattungen dann selbständig durch Reproduktion über die Zeit hinweg erhalten. Kant unterscheidet hierbei wiederum zwischen einer Evolutionstheorie und einer Epigenesis-Theorie, die er auch Involutionstheorie nennt. Die Evolutionstheorie geht von einer individuellen Präformation aus, während die Epigenesis-Theorie von einer generischen Präformation ausgeht. Die Evolutionstheorie betrachtet die Lebewesen als gezeugt im Sinne der Edukte („Entfaltungen“), während die Epigenesis-Theorie die Lebewesen als durch Produktion gezeugt begreift. In ihnen ist bereits das Vermögen der Produktion als Anlage in der Gattung enthalten. Gemäß der Evolutionstheorie sind gezeugte Nachkommen nicht Produkte eines organischen Naturvermögens, sondern Entfaltungen und Entwicklungen einer „Einschachtelung“, die von außen als Form eingebracht werden muss. Die Evolutionstheorie nimmt nach Kant jedes Individuum „von der bildenden Kraft der Natur aus“, lässt es also nicht generisch von der Natur formieren. Nach Kant gestehen die Evolutionstheoretiker nicht dem gesamten gezeugten Organismus eine bildende Kraft zu (wie es die Epigenesis-Vertreter tun),

sondern nur dem männlichen Samen. Die Epigenesis-Theorie nimmt nur für die allererste organische Form eine hyperphysische Ursache an, da diese durch die Physik nicht erklärt werden kann. Alle weitere Zeugung, Nutrition und Reproduktion unterliegt dann dem Bildungstrieb der Natur, die hier in gewisser Weise als ein Subjekt fungiert. Kant lobt Blumenbach dafür, dass er in seiner Epigenesis-Theorie „durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs“ einen kritischen Begriff des teleologischen Prinzips entwickelt hat. Dieses besteht darin, dass er organisierte/lebendige Materie von roher/toter bzw. mechanisch strukturierter Materie unterscheidet. Er schließt die Möglichkeit aus, „daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können“. Doch hat der Naturmechanismus dennoch Anteil an der Bildung von Organismen, was Kant die „mechanische Bildungskraft“ der Materie im Unterschied zum organischen Bildungstrieb nennt, der unter dem Prinzip der ursprünglichen Organisation steht. Kant unterscheidet also zwischen drei Arten von wirkenden Kräften, die er den verschiedenen Vermögen des Menschen zuordnet:

Mechanische **Bildungskraft**: Verstand und wirkursächlich verstandene Natur

Organischer **Bildungstrieb**: (reflektierende) Urteilskraft der zweckmäßigen Natur

Moralische **Triebfeder** der Achtung: Reine praktische Vernunft des Endzwecks der Moralität

In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* befasst sich Kant mit der Frage, welches die genuin moralischen Bestimmungsgründe unseres Willens sind. Der Wille darf nicht durch individuelle Neigungen oder Gefühle bestimmt werden, um zu moralischen Handlungen zu führen. Um moralisch handeln zu können, muss unser Wille unmittelbar durch das Sittengesetz (die Forderung des kategorischen Imperativs) bestimmt werden. Handeln wir zwar gemäß dem Sittengesetz, indem wir etwa nicht lügen oder stehlen, so handeln wir doch nur legal, aber nicht moralisch. Das einzige Motiv, welches nach Kant eine genuine moralische Triebfeder ist, ist das moralische Gefühl der Achtung. Dieses Gefühl ist nach Kant „vernunftgewirkt“, was sehr schwer nachzuvollziehen ist. Hinzu kommt die Problematik, dass Kant eine mechanistische Metapher verwendet, um unsere freie moralische Motivation zu explizieren. Denn Triebfedern sind etwa Bestandteile von Uhren, die rein naturkausal funktionieren. Das Sittengesetz ist nach Kant die höchste, moralische Form, die für den Menschen gelten soll. Diese Form steht in einer gewissen Analogie zur Form von Naturzwecken, die sich auch selbst bestimmen. Während für Herder eine ontologische Kontinuität der Formen bis zur höchsten Form der Moralität im Sinne der Aufklärung ihrer Struktur besteht, ist diese Kontinuität nach Kant nur analogisch – zwischen absolut-moralischem Endzweck der Moral und relativ-organischem Naturzweck des Lebens.

## **Zusammenfassung 8. Sitzung, 5.12.2019 – Reinholds Theorie der Triebe**

Die Basis von Reinholds positivem Freiheitsbegriff bildet seine komplexe, in sich differenzierte Trieblehre, welche er in expliziter Auseinandersetzung mit Kants Triebfedern-Lehre entwickelt. Als programmatisch kann dabei der Titel des Siebten Briefs gelten: Über den bisher verkannten Unterschied zwischen dem uneigennütigen und dem eigennütigen Triebe, und zwischen diesen beiden Trieben und dem Willen. Die zentrale Differenz zwischen dem uneigennütigen und dem eigennütigen Trieb ist, wie Reinhold betont, ein Unterschied, „aus dem sich, wenn er einmal zugegeben ist, alle in jener Darstellung [...] aufgestellten Grund- Lehr und Folgesätze [...] ergeben“. Reinholds Trieblehre lässt sich in das Modell eines reflexiven zweistufigen Willens bringen, so dass beide Triebe Präferenzen erster Ordnung darstellen. Sie sind als menschliche Grundtendenzen immer schon willensmäßig strukturiert: „Die Forderungen der beyden Triebe, des eigennütigen und uneigennütigen, heißen Triebfedern des Willens, in wie ferne sie bey den willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens beschäftigt sind.“ In seinem Begriff der „Forderung“ der Triebe denkt Reinhold bereits eine begriffliche Struktur der jeweiligen Triebe, so dass sie im Sinne von Maximen erster Ordnung verstanden werden können. Charakteristisch für jeden der beiden Grundtriebe erster Ordnung ist, dass sie nicht schon für sich allein genommen hinreichend für die Willensbestimmung sind, sondern nur inklinieren. Um handlungswirksam zu sein, bedürfen sie einer reflexiv-vernünftigen Zusatzhandlung – mit Kant gesprochen: eines „Komplements der Zulänglichkeit“. Anders als es die Tradition im Gefolge von Wolff und Baumgarten getan hatte, analysiert Reinhold den Willen nicht in ein oberes und ein unteres Begehrensvermögen, sondern „in zwey ursprüngliche, wesentliche verschiedene und wesentlich vereinigte Triebe“, „wovon der Eine, in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt zum Objekte hat, der Andere, in der persönlichen Selbstthätigkeit vorhanden, ein lediglich durch sich selbst nothwendiges Gesetz aufstellt“. Reinholds triebtheoretische Reformulierung des kategorischen Imperativs<sup>6</sup> führt im Rahmen seiner personalitätstheoretischen Transformation der Kantischen Autonomie-Lehre zu folgender Neubestimmung: „Bey allen deinen Willenshandlungen sey die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deines eigennütigen Triebes der Forderung des uneigennütigen untergeordnet.“ Die Forderung des eigennütigen wie des uneigennütigen Triebes sind „Vorschriften, die der Person, die eine durch bloße praktische Vernunft, die andere durch theoretische Vernunft, vermittelst Lust und Unlust gegeben sind.“ Beide Triebe lassen sich als verschiedene Arten des Vernunftgebrauchs verstehen – als theoretische Vernunft, die als instrumentelle Vernunft den eigennütigen Trieb befriedigt, indem sie die Zweck-Mittel-

Relation auf Gegenstände anwendet, also die Welt allein aus der Eigenperspektive betrachtet, und als praktische, die den uneigennütigen Trieb befriedigt, indem sie eine normative Dimension eröffnet und die Interessen und Perspektiven anderer frei handelnder Personen der individuellen Entscheidung zu Grunde legt. Der uneigennütige Trieb lässt sich damit als geschichtlich und gesellschaftlich situierte und materialisierte Form des Sittengesetzes verstehen, welches dadurch in eine Realstruktur transformiert ist. Zugleich aber wird die Forderung des eigennütigen Triebs nicht mit Heteronomie eines unteren Begehrungsvermögens schlechthin identifiziert, sondern ist als Eigeninteresse eine ebenso mögliche Option freier Selbstbestimmung. Die Forderungen beider Triebe sind begrifflich artikuliert, so dass sie selbst zu Momenten eines deliberativen Prozesses werden: Sie „müssen freylich bey jedem Wollen vorhanden seyn, und sind schon darum, weil ohne sie kein Wollen denkbar ist, Gründe, und weil die Gegenstände des Wollens durch sie bestimmt werden, objektive Gründe des Willens“. Als objektive Gründe stellen die Artikulationen der beiden Triebe damit die Operationsbasis für den Gebrauch der Vernunft dar. Durch diese gründetheoretische Reformulierung beider Triebe sind die Gegenstände des Guten und Bösen nicht mehr wie bei Kant Hervorbringungen der reinen praktischen Vernunft, sondern gleichermaßen mögliche Angebote, – „an und für sich nur veranlassende, und nicht durch sich selbst bestimmende Gründe“ des Willens. Dies bedeutet, dass jede Freiheitsentscheidung mit beiden Ansprüchen oder Forderungen der Triebe operieren muss, indem die Person diese in eine bestimmte Ordnung bringt: Sie werden „nicht durch die unwillkührliche Forderung, die nur allein Befriedigung, sondern durch die Willkühr, welche Befriedigung oder Nichtbefriedigung zum Objekt hat; nicht durch eine Wirkung der Person, sondern durch eine Handlung der Person“ befriedigt. Ein Subjekt, welches durch diese Triebe unwillkürlich und unmittelbar bestimmt würde – wie im Falle einer für sich selber praktischen Vernunft, die aufzuweisen gerade das Ziel der Kantischen Grundlegungsschriften war – wäre nach Reinhold, um die Terminologie Harry Frankfurts zu verwenden, ein bloß „Triebhafter“. Von beiden Trieben ist der Wille reflexiv dadurch unterschieden, „daß er sich selbst seine Handlungsweise bestimmt, mehr als Eine Handlungsweise hat, kein Trieb, sondern ein freyes Vermögen ist“. Der Wille, oder genauer gesagt die Willkür (zwischen denen Reinhold nicht streng unterscheidet) betrifft nach Reinhold die Ebene der reflexiven Einstellungen gegenüber den verschiedenen Arten des Begehrens, insofern die Person sich „selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, oder einer Forderung [...] bestimmen“ kann. Beide Triebe gelten somit als zu wählende Optionen der Freiheit, nicht als ihre Produkte: Sie konstituieren die dynamisch strukturierte Basis der Freiheit, welche Reinhold in einem weiten

Sinne als „Sittlichkeit“ bezeichnet. Im Gegensatz zu Kant vermag Reinhold dadurch zwischen einem engen und weiten Begriff von Sittlichkeit zu unterscheiden, was Kant durch die Fixierung auf das obere Begehungsvermögen nicht zu leisten vermochte. Die Freiheitsentscheidung entsteht nun durch die spezifische Zusammenführung beider Triebe zu einem integrierten Willen: In der sittlichen Handlung ist absolute praktische Nothwendigkeit und Freyheit in so ferne vereinigt [Hervorh. J.N.], als das absolut nothwendige Gesetz, die Wirkung der praktischen Vernunft, durch Willkühr in einem gegebenen Falle ausgeführt, und in so ferne zur Wirkung der Freyheit gemacht ist. In der unsittlichen Handlung ist die Naturnothwendigkeit und die Freyheit in so ferne vereinigt [Hervorh. J.N.], als die bloß dem Naturgesetze des Begehrens gemäße, aber dem praktischen Gesetze widersprechende Forderung des eigennützigen Triebes durch Willkühr ausgeführt, und in so ferne zur Wirkung der Freyheit erhoben ist. Der Kantische Gedanke einer Autonomie der Vernunft wird damit durch Reinhold entschieden herabgestuft, denn es ist nicht mehr die reine praktische Vernunft, die als Freiheitsinstanz den Willen allein unmittelbar zu bestimmen und zur Wirklichkeit erheben vermag. Oder wie Reinhold formuliert: „Die Wirklichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes hängt nicht mehr von diesem [uneigennützigen] Triebe allein ab“. Positive Freiheit besteht nach Reinhold deshalb „in der Selbstthätigkeit der Person beym Wollen, einer ganz besondern Selbstthätigkeit, die von der Selbstthätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft genau unterschieden werden muß“. Diese „besondere Selbstthätigkeit“ besteht, wie bereits beschrieben, in der Wirkung der Willkür, die, obwohl von reiner praktischer Vernunft verschieden, dennoch in einem reflexiven Verhältnis des Gebrauchs zu ihr steht.



## **Zusammenfassung 9. Sitzung, 12.12.2019 – Fichtes Theorie der Triebe**

In seiner Schrift *Über Geist und Buchstab in der Philosophie* (1794) interpretiert Fichte den Triebbegriff vor dem Hintergrund einer Konzeption individueller Freiheit. Damit geht er entschieden über Kants Theorie hinaus, der die Triebe dem unteren Begehrungsvermögen zugeordnet und als eine Form von Fremdbestimmung aufgefasst hatte. Fichte knüpft dabei an die kantische Unterscheidung der verschiedenen Erkenntnisvermögen, insbesondere den Begriff der (reflektierenden) Urteilskraft, an. Da die reflektierende Urteilskraft diejenige Instanz ist, durch die sich der Mensch als Künstler bzw. Genie ein individuelles Gesetz gibt (im Unterschied zum universalen Sittengesetz), ist sie besonders gut zur Demonstration individueller Freiheit geeignet. Kant hatte davon gesprochen, dass die Kunst des Genies sowohl originell als auch „exemplarisch“, d.h. normativ vorbildlich für die anderen Menschen sei (KU, AA 8:308). Fichte betrachtet nun das Wirken des Künstlers und versteht es als eine spontane und triebhafte Freiheitsleistung. Er definiert den Trieb ganz allgemein als „das einige Unabhängige und aller Bestimmung von aussen völlig Unfähige im Menschen“. Er ist „das höchste und einzige Princip der Selbstthätigkeit in uns; er allein ist es, der uns zu selbstständigen, beobachtenden und handelnden Wesen macht.“ (8:277) Damit stellt der Trieb ganz formal die Einheit von negativer und positiver Freiheit dar. Fichte analysiert also durch den Trieb die Quelle menschlicher Spontaneität, die er als „Selbstthätigkeit“ des Menschen beschreibt, „die seinen Charakter ausmacht, ihn von der gesammten Natur unterscheidet und ausserhalb ihrer Grenzen setzt“. Diese freie Spontaneität des Menschen ist als Trieb etwas dem Menschen „Eigentümliches“. Der Trieb bestimmt sowohl das Wesen wie auch die Individualität des Menschen: „Durch seinen Trieb ist der Mensch überhaupt Mensch, und von der grössern oder geringern Kraft und Wirksamkeit des Triebes, des innern Lebens und Strebens, hängt es ab, was für ein Mensch jeder ist.“ (8:278 f.) Im Trieb zeigt sich die kraftvolle Autonomie des Menschen, die von der Heteronomie der äußeren Natur streng unterschieden ist. Fichte vergleicht den Trieb mit einem Magneten. So wie dieser Eisenstücke anziehen kann oder nicht, so empfindet der Mensch das Gefühl der Befriedigung oder Frustration: „die Bestimmung des Triebes ist dadurch charakterisirt, sie kann gefühlt werden, und wird gefühlt, und heisst in diesem Falle ein Begehren“. Der Trieb ist damit eine Form von Subjektivität, die nicht naturalisierbar ist, sondern durch qualia - Wie-Empfindungen - bestimmt ist.

Diese triebhafte Grundstruktur oder „untheilbare[] Grundkraft“, die den Menschen zu einem freien und individuellen Wesen macht, manifestiert sich als Erkenntnistrieb, als praktischer Trieb und als ästhetischer Trieb. Fichte betont, dass sich der Trieb bereits dort bemerkbar

macht, wo wir nicht handeln, sondern uns nur etwas vorstellen und erkennen. Auch die Rezeptivität muss nach Fichte als triebhaft-spontan verstanden werden, um die von außen einströmenden Sinnesdaten „aufzufassen und sie auszubilden zu einer Vorstellung“. Fichte grenzt sich damit von empiristischen Vorstellungen ab, wonach Vorstellungen bloße (schwache) Abbilder von äußeren Dingen seien. Durch unseren Trieb besitzen wir ein Vorstellungsvermögen und eine Einbildungskraft, mit der wir die Dinge in der Außenwelt frei perspektivieren und in ein Verhältnis zueinander zu bringen können. Fichte nennt diesen Trieb „Erkenntnistrieb“. Fichte steht hier in einer gewissen Nähe zu Aristoteles, der ganz zu Beginn seiner Metaphysik vertreten hatte, dass alle Menschen von Natur aus zum Wissen streben (Pantes anthrôpoi tou eidenai oregontai physei; 980a). Für den Erkenntnistrieb wird „ein durch sich selbst und ohne alles unser Zuthun vollständig bestimmtes Ding vorausgesetzt, und der Trieb geht darauf, es mit diesen Bestimmungen, und schlechterdings mit keinen andern, in unserem Geiste durch freie Selbstthätigkeit nachzubilden“. Der Trieb des Menschen richtet sich aber nicht nur nach Erkenntnis desjenigen, was ist (als Erkenntnistrieb), sondern auch danach, was sein soll (als praktischer Trieb). Dieser praktische Trieb ist Trieb im strengsten Sinne. Im Gegensatz zum Erkenntnistrieb richtet sich der praktische Trieb nicht nach einem vollständig bestimmten Gegenstand, sondern auf eine „durch freie Selbstthätigkeit erschaffene Vorstellung“, um „ein ihr entsprechendes Product in der Sinnenwelt hervorzubringen“. Während sich beim Erkenntnistrieb die Vorstellung nach dem Ding richtet, um es zu erfassen, richtet sich beim praktischen Trieb der Gegenstand nach der Vorstellung, um ihr entsprechend realisiert und hervorgebracht zu werden. Davon unterscheidet Fichte einen ästhetischen Trieb, der „ausgeht auf eine gewisse bestimmte Vorstellung, bloss um der Vorstellung willen, keinesweges aber um eines Dinges willen, das ihr entspreche“ (8:279). Die Vorstellung besitzt hier also eine Autonomie, sie ist ein Zweck an sich selbst: „es wird nicht nach dem Abgebildeten, sondern nach der freien unabhängigen Form des Bildes selbst gefragt“. Die Vorstellung des Triebes referiert hier nicht auf einen ihr entsprechenden (bzw. entsprechen sollenden) Gegenstand, sondern nur auf sich selbst: „Er geht auf nichts ausser dem Menschen, sondern auf etwas, das lediglich in ihm selbst ist.“ Dadurch kann die Vorstellung nicht durch etwas außer ihr selbst befriedigt oder frustriert werden, wodurch eine besondere Form negativer und positiver Freiheit ermöglicht wird: Es handelt sich dabei um die völlige Autonomie des Selbstbewusstseins. Fichte nennt diese besondere Form von autonomer Subjektivität „Geist“: „Das unendliche, unbeschränkte Ziel unseres Triebes heisst Idee, und inwiefern ein Theil desselben in einem sinnlichen Bilde dargestellt wird, heisst dasselbe ein Ideal. Der Geist ist demnach ein Vermögen der Ideale.“

(8.291) Die autonome Selbstbezüglichkeit des ästhetischen Triebes eröffnet demnach eine neue Form von ästhetischer Realität, die nicht von Heteronomie und Zufälligkeit der Natur bedroht ist: „Der Geist lässt die Grenzen der Wirklichkeit hinter sich zurück, und in seiner eigenthümlichen Sphäre giebt es keine Grenzen. Der Trieb, dem er überlassen ist, geht ins Unendliche; durch ihn wird er fortgeführt von Aussicht zu Aussicht, und wie er das Ziel erreicht hat, das er im Gesichte hatte, eröffnen sich ihm neue Felder. Im reinen ungetrübten Aether seines Geburtslandes giebt es keine anderen Schwingungen, als die er selbst durch seinen Fittig erregt.“

## Zusammenfassung 10. Sitzung, 19.12.2019 – Schillers Theorie der Triebe

Der menschliche Wille ist nach Schiller gespalten in zwei „Tendenzen“ bzw. „Triebe“, „die den Begriff der Menschheit erschöpfen“.<sup>1</sup> Anders als die in Kants Grundlegungsschriften eingeführte Unterscheidung von Vernunft und Natur folgt Schillers Unterscheidung dieser Willenstendenzen nicht der Opposition „Autonomie-Heteronomie“, sondern er fasst beide Triebe als Basis des Freiheitsgebrauchs auf:<sup>2</sup>

Ich trage kein Bedenken, diesen Ausdruck [scil. „Trieb“] sowohl von demjenigen, was nach Befolgung eines Gesetzes [scil. dem Formtrieb] als von dem, was nach Befriedigung eines Bedürfnisses strebt [dem Stofftrieb], gemeinschaftlich zu gebrauchen wiewohl man ihn sonst nur auf das letztere einzuschränken pflegt. So wie nehmlich Vernunftideen zu Imperativen oder Pflichten werden, sobald man sie überhaupt in die Schranken der Zeit setzt, so werden aus diesen Pflichten Triebe, sobald sie auf etwas bestimmtes und wirkliches bezogen werden. [...] Dieser Trieb [scil. der Formtrieb] entsteht nothwendig, *und fehlt auch bey demjenigen nicht, der ihm gerade entgegen handelt. Ohne ihn würde es keinen moralisch bösen, folglich auch keinen moralisch guten Willen geben* [Hervorh. J.N.].<sup>3</sup>

Wie sind nun beide Triebe der menschlichen Natur beschaffen? Schiller beschreibt die komplexe personale Triebstruktur wie folgt: Der „sinnliche Trieb“<sup>4</sup>, oder der „Stofftrieb“<sup>5</sup> – wie Schiller die ‚erste‘ Natur des Menschen reformuliert und damit die *reale* Seite seines Freiheitsbegriffs analysiert – „geht aus von dem physischen Daseyn des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur, und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen“<sup>6</sup>. Hier ist der Mensch „nichts als eine Größen-Einheit, ein erfüllter Moment der Zeit“, hier dringt der sinnliche Trieb „auf Realität des Daseyns, auf einen Inhalt unsrer Erkenntnisse, und auf einen Zweck unsers Handelns“.<sup>7</sup> „Der Gegenstand des sinnlichen Triebes“, so Schiller zusammenfassend, „heißt Leben, [...] ein Begriff, der alles materiale Seyn, und alle

---

<sup>1</sup> Schiller, ÄE, 347. Schillers Interesse für diese Thematik findet sich bereits in seiner 1780 entstandenen Dissertation *über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, welche nach heutigen Begrifflichkeiten ein Thema der Philosophie des Geistes, nämlich die Leib-Seele-Problematik behandelt. Darin widmet er sich der „Geschichte des Individuums“ und untersucht, „wie sich alle seine Geistesfähigkeiten aus sinnlichen Trieben entwikeln.“ (50). Schiller stellt dabei das „Fundamentalgesetz der gemischten Naturen“ auf, welches lautet: „Die Thätigkeiten des Körpers entsprechen den Thätigkeiten des Geistes“. (57)

<sup>2</sup> Auch hierin besteht eine strukturelle Verwandtschaft zu Augustinus' *affectiones animi*.

<sup>3</sup> Schiller, NA XXI, 243 f. Diese Anmerkung aus der Horen-Fassung schließt sich direkt an ÄE, 344, 20 an.

<sup>4</sup> Diese Verwendung findet sich an folgenden Stellen: Schiller, ÄE, 345; 347; 350; 352; 353; 354; 355; 360; 373; 374; 392.

<sup>5</sup> Dieser Begriff kommt dagegen seltener vor, etwa bei Schiller, ÄE, 349; 352.

<sup>6</sup> Schiller, ÄE, 344.

<sup>7</sup> Schiller, ÄE, 345.

unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet“.<sup>8</sup> Als „Lebenstrieb“<sup>9</sup> stellt dieser Trieb die auf Erhaltung des Individuums gerichtete Willenstendenz dar – ganz analog zu Reinholds eigennützigem Trieb.

Während der Stofftrieb die materiale Seite der Person konstituiert, hat komplementär dazu der Formtrieb die „*Gestalt*“ zum Gegenstand, insofern er „alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt.“<sup>10</sup> Der Formtrieb beinhaltet also eine die bloß natürliche Person transzendierende intersubjektive und geschichtliche Perspektive, indem er nicht nur die durch Eigeninteresse erfüllte Gegenwart, sondern „die ganze Folge der Zeit“ betrifft und darauf gerichtet ist, „daß das Wirkliche nothwendig und ewig, und daß das Ewige und Nothwendige wirklich sey“.<sup>11</sup> Schiller vermittelt insofern Individualität und Universalität in der personalen Freiheit, als der Mensch durch beide Willenstendenzen immer schon in interpersonalen Kontexten situiert ist: „Er soll sich eine Welt gegenüber stellen, weil er Person ist, und soll Person seyn, weil ihm eine Welt gegenüber steht.“<sup>12</sup>

Beide Triebe befinden sich jedoch nicht nur in einem synchronen Verhältnis der Koordination, sondern auch in einem genetischen der Evolution. Schiller konzipiert hierzu eine Entwicklungstheorie menschlicher Freiheit auf Basis der Natur: „Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes [...], und jetzt erst, nachdem beyde zum Daseyn gekommen, ist seine Menschheit aufgekommen.“<sup>13</sup> In der „Priorität des sinnlichen Triebes“, so Schiller, „finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freyheit“<sup>14</sup>. Freiheit, so Schiller weiter, „nimmt ihren Anfang erst, wenn der Mensch vollständig ist, und seine beyden Grundtriebe sich entwickelt haben“<sup>15</sup>. Die Natur stellt also die *reale* Freiheitsbasis dar, an deren *Spitze* dann, als letzte Stufe der Evolution, erst die menschliche Freiheitsentscheidung auftritt. Schiller stellt also die individuelle Person der Natur weder schroff entgegen (hier drohte das Problem des intelligiblen Fatalismus), noch lässt er sie darin ganz aufgehen (hier drohte das Problem des Naturdeterminismus und Indifferentismus), sondern verortet sie genetisch und reflexiv dazu: Durch die individuelle Entscheidung wird

---

<sup>8</sup> Schiller, ÄE, 355.

<sup>9</sup> Schiller, ÄE, 374.

<sup>10</sup> Schiller, ÄE, 355.

<sup>11</sup> Schiller, ÄE, 346.

<sup>12</sup> Schiller, ÄE, 353. Vgl. zu diesem Schillerschen Motiv der Verbindung beider Perspektiven auch Beiser (2005), 140 f.

<sup>13</sup> Schiller, ÄE, 373.

<sup>14</sup> Schiller, ÄE, 374.

<sup>15</sup> Schiller, ÄE, 374.

der im Grunde ‚blinden Naturanlage‘ ein bestimmter Ausdruck verliehen, insofern der Mensch seine Natur nicht *ist*, sondern *hat*:<sup>16</sup> „Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung *gibt*, aber die Erfüllung derselben *in seinen Willen stellt*, so kann das gegenwärtige Verhältniß seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muß sein eigenes Werk seyn. Der *Ausdruck* dieses Verhältnisses in seiner Bildung gehört also nicht der Natur, sondern ihm selbst an, das ist, es ist ein *persönlicher* Ausdruck [Hervorh. J.N.]“<sup>17</sup>.

Schiller will also die Natur positiv mit in die Person und ihre Freiheit einbeziehen, wodurch er sich gegen die Bestimmung der Natur als Einschränkung und Hindernis, wie sie sich bei Kant<sup>18</sup> bzw. Fichte<sup>19</sup> findet, wendet: „In einer Transcendental-Philosophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreuen, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle sich bloß als Hindernis zu denken, und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bey diesem Geschäfte im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen.“<sup>20</sup> An der Behandlung des sinnlichen Triebs wird also *in nuce* das ‚idealismuskritische‘ Potenzial Schillers deutlich.<sup>21</sup>

Wie ist das Wechselverhältnis beider Triebe angesichts individueller Willensfreiheit beschaffen? Durch die „doppelte Nöthigung“ der entgegengesetzten Willenstendenzen entsteht ein in sich differenzierter Zustand des Gleichgewichts, wodurch der menschliche Wille „eine vollkommene Freyheit zwischen beyden“ behaupten kann.<sup>22</sup> Damit hat Schiller einen Begriff negativer Freiheit entwickelt. Wie aber ist angesichts dieses harmonischen und

---

<sup>16</sup> Vgl. zum „Haben“ der Natur mit Blick auf den Begriff der Person auch Spaemann (1996), 211.

<sup>17</sup> Schiller, AW, 273.

<sup>18</sup> Kant versteht die Natur als Grund empirischer Bestimmungsgründe des Willens als „Hindernis der reinen praktischen Vernunft“ (KpV, AA V, 75): „Also sind alle materiale Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgendeines Gegenstand der Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich *von einerlei Art*, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.“ (KpV, AA V, 22)

<sup>19</sup> Vgl. Fichte, *Beitrag*, GA I, 1, 242: „In diesem Kampfe [um die Freiheit; J.N.] nun muß mit der Sinnlichkeit zweierlei geschehen. Sie soll erstlich bezähmt und unterjocht werden; sie soll nicht mehr gebieten, sondern dienen; sie soll sich nicht mehr anmaßen, uns unsere Zwecke vorzuschreiben, oder sie zu bedingen. Dies ist die erste Handlung der Befreiung unsers Ich; die Bezähmung der Sinnlichkeit. – Aber damit ist noch lange nicht alles geschehen. Die Sinnlichkeit soll nicht nur nicht Gebieter, sie soll auch Diener, und zwar ein geschickter, tauglicher Diener seyn; sie soll zu brauchen seyn.“ Fichte ist in seinen Frühschriften noch sehr Kants Begriff einer Autonomie der Vernunft verhaftet. Zu einer Untersuchung von Fichtes kritischem Begriff individueller Freiheit vgl. Teil IV.4.

<sup>20</sup> Schiller, ÄE, 348 Fn.

<sup>21</sup> Vgl. dazu auch Acosta (2011), der entgegen der lange Zeit vorherrschenden Tendenz „eine[r] Reduktion der *ästhetischen Briefe* auf die Fichtesche Philosophie“ (4) auf die „unauflösbaren, weil fundamentalen, Differenzen zwischen Schiller und Fichte“ (4) verweist. Dabei hat Wildenburg (1997) darauf hingewiesen, dass die Debatte zwischen Fichte und Schiller – der Jeanaer *Horenstreit* von 1795 – im Wesentlichen „um das Problem der konkreten Freiheit [...] des Menschen“ (29) kreiste.

<sup>22</sup> Schiller, ÄE, 371.

äquilibriumistischen Zustands *positive* Freiheit zu denken? Schiller begreift die gegenseitige Durchdringung und Verbindung beider Triebe durch die Entscheidung nicht als einen separaten Zustand, sondern als ein kontrolliertes *Resultat* beider, als „Spieltrieb“<sup>23</sup>: „Der Spieltrieb also, als in welchem beyde [Grundtriebe; J.N.] verbunden wirken, wird das Gemüth zugleich moralisch und physisch nöthigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nöthigung aufheben, und den Menschen, sowohl physisch als moralisch, in Freyheit setzen.“<sup>24</sup> Der Zustand eines solchen harmonisch integrierten Willens, in welchem beide Willenstendenzen erster Stufe mit den Volitionen zweiter Stufe harmonieren, ist „als ein Zustand der *höchsten Realität* anzusehen, insofern man dabey auf die Abwesenheit aller Schranken, und auf die *Summe der Kräfte* achtet, die in derselben gemeinschaftlich thätig sind [Hervorh. J.N.]“<sup>25</sup>, so dass es nun „durch den Gebrauch seiner Freyheit“ – durch spezifische *Spontaneität* – „auf den Geist ankommt, welchen Gebrauch er von seinen Werkzeugen machen will“.<sup>26</sup> Das Spiel ist also nicht so sehr eine „*Einschränkung*“, sondern vielmehr eine „*Erweiterung*“ des Menschen,<sup>27</sup> oder wie Schiller in seinem berühmten Diktum konstatiert: „[D]er Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er *ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“<sup>28</sup>

Worin besteht nun genau die freiheitstheoretische Auszeichnung des Spiels? Im Spiel, so Schillers Gedanke, fungiert die *Spielregel* als individueller Zweck (bzw. individuelles Allgemeines) weniger als eine Einschränkung, sondern als Ermöglichungsgrund *artikulierter* Freiheit: Im Spiel sind „[s]owohl der materielle Zwang der Naturgesetze, als der geistige Zwang der Sittengesetze“ in einem „höheren Begriff von Nothwendigkeit“

---

<sup>23</sup> Schillers Spieltrieb ist von Fichtes „ästhetischem Trieb“ gänzlich unterschieden. Fichte führte diesen als eine Antwort auf Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* in seiner Schrift *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (GA I, 6, 333-361) als zwischen dem „Erkenntnißtrieb“ und dem „praktischen Trieb“ vermittelnden ein, der von beiden Trieben grundsätzlich verschieden ist und nicht – wie bei Schiller – aus der Verbindung beider *hervorgeht*: „Er zielt auf eine Vorstellung, und auf eine bestimmte Vorstellung, lediglich um ihrer Bestimmung, und um ihrer Bestimmung als bloßer Vorstellung willen. Auf dem Gebiete dieses Triebes ist die Vorstellung ihr eigener Zweck; sie entlehnt ihren Werth nicht von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, auf welchen hierbei nicht gesehen wird, sondern sie hat ihn in sich selbst; es wird nicht nach dem Abgebildeten, sondern nach der freien unabhängigen Form des Bildes selbst gefragt. Ohne alle Wechselbestimmung mit einem Objecte steht eine solche Vorstellung isolirt, als letztes Ziel des Triebes, da, und wird auf kein Ding bezogen, nach welchem sie, oder welches nach ihr sich richte.“ (342) Schiller hatte Fichtes für die *Horen* eingereichtes Manuskript aufgrund der fundamentalen sachlichen Differenzen abgelehnt. Sie erschien erst fünf Jahre später, im Jahr 1800 im *Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Vgl. zu diesem sogenannten „Horenstreit“ und seinen Folgen auch den ausführlichen Kommentar in GA I, 6, 315-332 sowie den Kommentar von Alt/Meier/Riedel (2004) zu Schillers *Sämtlichen Werken*, Bd. 5, 1228.

<sup>24</sup> Schiller, ÄE, 354.

<sup>25</sup> Schiller, ÄE, 379. Im Begriff der Summe der Kräfte als Resultante liegt wiederum eine Parallele zu Leibniz' Freiheitsbegriff. Vgl. Leibniz, T, 22, 111 f.

<sup>26</sup> Schiller, AW, 263.

<sup>27</sup> Schiller, ÄE, 358.

<sup>28</sup> Schiller, ÄE, 359.

aufgehoben, aus der „die wahre Freyheit“ hervorgeht.<sup>29</sup> Analog zur Spielregel ließe sich die *Grammatik* denken, mittels derer erst individuell verfasste Texte als Produkte der Freiheit realisiert werden. Willentliche Notwendigkeit versteht Schiller als Zustand einer „realen und aktiven Bestimmbarkeit“<sup>30</sup>, also als Einheit von Determination und Kontingenz im Sinne alternativer Möglichkeiten, die – im Gegensatz zur metaphysischen oder objektiven Notwendigkeit – als eine individuelle Gesetzlichkeit (als Einheit der ‚Spielzüge‘) ein unverwechselbarer Ausdruck personaler Freiheit ist.

Im Spiel, so Schiller weiter, sind beide primären Willenstendenzen aufgehoben, so dass dieser Zustand „nicht Gesetzlosigkeit, sondern Harmonie von Gesetzen, nicht Willkürlichkeit, sondern höchste innere Nothwendigkeit ist“<sup>31</sup>. Diesen freien Zustand innerer Notwendigkeit grenzt Schiller von demjenigen des Vernunftzwangs der Kantischen Autonomie-Lehre ab, indem er diesem Begriff denjenigen der *Heautonomie* gegenüberstellt. Damit argumentiert Schiller gewissermaßen mit Kant gegen Kant, denn der Begriff der Heautonomie bezieht sich auf das Vermögen der ästhetischen *Urteilkraft*: „Das Vollkommene kann Autonomie haben, insofern seine Form durch seinen Begriff rein bestimmt worden ist; aber Heautonomie hat nur das Schöne, weil nur an diesem die Form durch das innere Wesen bestimmt ist.“<sup>32</sup> Dieses „innere Wesen“ und seine „Form“ ist nun nicht mehr gleichbedeutend mit dem intelligiblen Selbst im Sinne einer allgemeinen praktischen Vernunftstruktur; vielmehr ist es willentliche Rationalität auf Basis eigener Natur, so dass Heautonomie im Gegensatz zur Autonomie der Vernunft gerade bedeutet, sich ein *individuelles* Gesetz zu geben.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Schiller, *ÄE*, 359.

<sup>30</sup> Schiller, *ÄE*, 375.

<sup>31</sup> Schiller, *ÄE*, 367.

<sup>32</sup> Schiller, *Kallias*, 310.

<sup>33</sup> Vgl. auch Schiller, *Kallias*, 306: „Das innre Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet; *die innre Nothwendigkeit der Form*. Die Form muß im eigentlichsten Sinn zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein, nicht bloße Autonomie sondern Heautonomie muß da sein.“ Vgl. bereits Kants Begriff der Heautonomie als individueller Selbstbestimmung gegenüber universeller Selbstbestimmung: „Die Urteilkraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, *aber nur in subjektiver Rücksicht*, in sich, wodurch sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt“. (Kant, *KdU*, AA V, 185 f.) Vgl. zum Unterschied von Autonomie und Heautonomie auch Schindler (2012), 67.



### **Zusammenfassung 11. Sitzung, 9.1.2020: Hausarbeiten; Schellings Begriff des Triebes**

Hausarbeiten über die klassische deutsche Philosophie (bzw. den „deutschen Idealismus“) zu schreiben stellt eine besondere Herausforderung dar. Denn die behandelten Texte sind nicht selten überladen von Begriffen wie dem „Absoluten“, dem „Nicht-Ich“, der „intellektuellen Anschauung“, der „Freiheit“, die extrem vieldeutig und keineswegs selbstverständlich sind. Eine gute Hausarbeit sollte diese Begriffe nicht einfach übernehmen, sondern kritisch hinterfragen. Sie sollte diese Begriffe als eine Antwort auf eine Frage verstehen, mit der sich der jeweilige Text befasst, oder als eine Lösung auf ein Problem, das im Text verhandelt wird. Indem man die Texte so problemorientiert versteht, löst man sich von der bloßen Paraphrase und rekonstruiert stattdessen in eigener Begrifflichkeit die jeweilige Theorie. Solche Probleme, auf die die Texte Lösungen bieten wollen, sind z.B. die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und (Natur)determination, die Einheit und Identität des erkennenden und handelnden Subjekts, die Bildung eines freien Subjekts.

In seinem *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 stellt sich Schelling die Frage, wie wir unser Wollen und Handeln in Freiheit denken müssen. Die Methode, die Schelling dabei anwendet, ist die der „Deduktion“. Dabei handelt es sich um eine apriorische Operation, die aus reinen Begriffen konkrete Bestimmungen herleiten möchte. Schelling fordert, dass in der Handlung das Wollen „sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet“, welches nicht mit ihm identisch ist. Dadurch entsteht eine Differenz, die bereits Fichte in seiner Theorie des praktischen Triebes thematisiert hatte: Der Trieb des Menschen richtet sich nach Fichte nicht nur nach Erkenntnis desjenigen, was ist (als Erkenntnistrieb), sondern auch danach, was sein soll (als praktischer Trieb). Dieser praktische Trieb ist Trieb im strengsten Sinne. Im Gegensatz zum Erkenntnistrieb richtet sich der praktische Trieb nicht nach einem vollständig bestimmten Gegenstand, sondern auf eine „durch freie Selbstthätigkeit erschaffene Vorstellung“, um „ein ihr entsprechendes Product in der Sinnenwelt hervorzubringen“. Schelling selbst formuliert diese Spannung im Wollen folgendermaßen: „Es entsteht also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freiheit, also auch der Unendlichkeit bewußt, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde.“ Wir befinden uns im Wollen einerseits im Rahmen der Unendlichkeit, weil wir Verschiedenes wollen können, alternative Möglichkeiten des Wollens besitzen; andererseits aber im Rahmen der Endlichkeit, da wir, um wirklich zu wollen, etwas Konkretes wollen, d.h. zu einer (endlichen) Entscheidung gelangen müssen. Durch diesen „Widerspruch“, der im Akt des Wollens gelegen ist, rückt nach Schelling ein

Phänomen ins Zentrum, welches er „Einbildungskraft“ nennt. Die Einbildungskraft vermittelt und schwebt zwischen den Polen der Unendlichkeit und Endlichkeit im Akt des Wollens. Durch die Differenz zwischen dem Objekt, wie es faktisch, durch Anschauung gegeben ist, und dem Objekt, wie es (im Ideal) sein soll, entsteht nach Schelling wieder eine Tätigkeit, die er diesmal als Trieb bezeichnet. Schelling betont die Zwischenstellung des Triebes zwischen reflexiver Freiheit und unreflektiertem Gefühl bzw. Neigung, und spricht damit die Grundproblematik der gesamten Triebdebatte in der klassischen deutschen Philosophie an. Schelling expliziert durch seinen Begriff des Triebes ein Phänomen der Philosophie des Geistes, was man in moderner Terminologie „Intentionalität“ nennt: „Die Richtung auf ein äußeres Objekt äußert sich [...] durch einen Trieb“. Zugleich thematisiert er darin ein Phänomen, welches man in moderner Terminologie als „mentale Verursachung“ bezeichnet: „Jener Trieb, der in meinem Handeln Causalität hat, muß objektiv erscheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freiheit wirken und für sich hervorbringen würde, was er durch Freiheit hervorzubringen scheint. Um aber diesen Trieb anschauen zu können als Naturtrieb, muß ich mir objektiv erscheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organisation (durch Schmerz in der allgemeinsten Bedeutung), und alles Handeln, um objektiv zu seyn, muß, sey es durch noch so viele Mittelglieder, zusammenhangen mit einem physischen Zwang, welcher als Bedingung der erscheinenden Freiheit selbst nothwendig ist“. Schelling thematisiert durch den Zwang die Entscheidung und Verwirklichung der Freiheit in einer konkreten Handlung, die in der Welt der Erscheinungen stattfindet. Dieses die bloße ideelle Reflexion des „reinen Selbstbestimmen“ konkretisierende Moment einer Handlung nennt Schelling in Anknüpfung an Reinhold den „eigennütigen Trieb“. Durch diesen Trieb werde ich mir nach Schelling in der Unendlichkeit der Reflexion und Freiheit „meiner bloß als Individuums bewußt“. Dieser eigennütige Trieb, dessen Objekt „Glückseligkeit ist“, ist die Bedingung meiner empirischen Identität im Wollen. Schelling setzt neben der empirischen Natur eine „zweite und höhere Natur“, „in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit“. Dabei handelt es sich im Gegensatz zum empirisch-deskriptiven Naturgesetz um ein „Rechtsgesetz“, also eine normative Ordnung, die Schelling „als Bedingung des fortdauernden Bewußtseyns“ deduziert. Offen bleibt freilich die Frage, wie die *Einheit* dieser zwei Naturen im Wollen hergestellt werden kann.

## **Zusammenfassung 12. Sitzung, 16.1.2020: Hegels Begriff des Triebes**

Wie vor ihm Schelling, so denkt auch Hegel den Begriff des Triebes nicht so sehr im Rahmen einer Anthropologie und Moralpsychologie, betrachtet also den Trieb nicht so sehr von der individuellen Person her, sondern im Kontext eines umfassenden philosophischen Systems der Ontologie bzw. des „Geistes“. Hegel nennt dieses System auch „Wissenschaft der Logik“. Mit Logik ist damit keine formale und analytische Disziplin gemeint wie in der heutigen Zeit, sondern eine Metaphysik, die die begrifflichen Grundstrukturen der Welt in ihrem genetischen Zusammenhang aufzeigt, nach- und mitverfolgt. Wie Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* geht es Hegel darum, die Bestimmung des Willens zur Handlung ontologisch zu explizieren. Hegel behandelt den Begriff des Triebes vor allem im Rahmen seiner Theorie des „subjektiven Geistes“. Damit ist gemeint, dass der Trieb noch nicht im Kontext von objektiv moralischen Normen steht (das wäre der „objektive Geist“), sondern nur das freie Individuum in seiner Willkür betrifft. Hegel definiert den Willen als „die an sich seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit“. Es liegt also im Wille wie bereits bei Schelling eine Art Widerspruch, der darin besteht, dass wir aufgrund unserer Freiheit beliebiges tun können, uns aber für etwas Bestimmtes entscheiden müssen. Zunächst ist der Wille nur Trieb und Neigung, und darin – ähnlich den von Harry Frankfurt so genannten „first-order desires“ – unmittelbar auf inklinierende Objekte gerichtet. Davon unterscheidet Hegel den „wissenden Willen“, der nicht etwa darin besteht, „seine immanente Bestimmtheit mit einem Äußerlichen zu vergleichen und die Übereinstimmung dieser beiden Seiten nur zu finden“. Vielmehr muss der reflexive Wille – mit Harry Frankfurt gesprochen, die „second-order volitions“ – nach Hegel „dazu fortschreiten, die Objektivität als ein Moment seiner Selbstbestimmung zu setzen, jene Übereinstimmung, seine Befriedigung, also selber hervorzubringen“. Damit ist gemeint, dass der Wille nicht von außen gegebene Optionen wählt, sondern eigene Zwecke autonom bestimmt und hervorbringt. Hegel bezeichnet diese „wollende Intelligenz“ als „Trieb“, den er wiederum bestimmt als „eine subjektive Willensbestimmung, die sich selber ihre Objektivität gibt“. Davon ist freilich eine Form von Willensbestimmung zu unterscheiden, die nicht nur subjektiv ist, sondern auch objektiv, insofern sie sich an moralischen und sittlichen Normen orientiert. Hegel unterscheidet den reflektierten Trieb von der bloßen Begierde. Die bloße Begierde steht „auf dem Standpunkt des noch nicht überwundenen Gegensatzes zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven“, bringt also Zwecke nicht selbst durch Gebrauch der Vernunft hervor, sondern ist abhängig von der Heteronomie durch eine „augenblickliche Befriedigung“. Der Trieb als „Form der wollenden Intelligenz“ hingegen betrifft nicht nur eine einzige

Befriedigung, sondern „umfaßt eine Reihe von Befriedigungen, – somit etwas Ganzes, Allgemeines“. Er ist an einem durch Vernunft vorgegebenen Zweck orientiert und geht damit von „dem aufgehobenen Gegensatze des Subjektiven und des Objektiven aus“ – anders als die Begierde, der der Zweck durch die Natur von außen vorgegeben ist: „Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre Besonderheit wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als notwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind.“ Es geht also nach Hegel darum, über die Subjektivität der Triebe hinauszugehen, vom subjektiven zum objektiven Geist – der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat – überzugehen, „eine Entwicklung, in welcher der Inhalt der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert.“

### **Zusammenfassung 13. Sitzung, 23.1.2020: Schopenhauers Begriff des Triebes**

Schopenhauer versteht den „Willen zu Leben“ als das „innerste Wesen“ der Welt. Dabei möchte Schopenhauer den Willen zum Leben nicht hypostasieren und als abstraktes Prinzip – wie in seinen Augen Hegels Begriff des „Absoluten“ und „Unendlichen“ – fassen, sondern als „einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft“ der Welt, ja als „das Allerrealste“, den „Kern der Realität selbst“. Der Wille zum Leben ist gewissermaßen transzendental: Er ist „das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende“. Offen bleibt hier freilich, was genau Schopenhauer unter der Welt und der Realität versteht. Besitzen auch Steine und andere tote Materie einen Willen zum Leben? Schopenhauer bezeichnet den Willen zum Leben auch als „universellen Lebensdrang“. Dieser manifestiert sich in allen Lebensformen und Lebensvollzügen, wie etwa der Befruchtung von noch so kleinen und unscheinbaren Lebensformen. Indirekt wiederum manifestiert sich dieser Wille als Überlebenstrieb, und zwar dann, wenn „in irgend einer einzelnen Erscheinung aus dem Daseyn weichen soll“. Eng mit dem Willen zum Leben verwandt ist die Natur, die Schopenhauer der Anschaulichkeit personifiziert. Ihre „Absicht“ besteht in der „Erhaltung aller Gattungen“. Diese ‚Ökonomie‘ der Natur manifestiert sich etwa im „Geschlechtstrieb“ und in der „Mutterliebe“. Das Individuum „hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur sofern es das Mittel ist, die Gattung zu erhalten“. In ihrem „rastlosen Treiben“ und „ungestümen Drängen“ ist es unmöglich, darin einen konkreten Zweck zu erkennen, der über die bloße Erhaltung der Gattungen hinausgeht. Die menschliche Erkenntnis darf gegenüber diesem Lebenstrieb nur als „unbedeutend“ und akzidentell gelten. Schopenhauer vergleicht diese Überordnung der (stabilen) Gattung über ihre Individuen mit „(Platonischen) Ideen“ und „permanenten Formen“. Die belebte Natur zeigt sich dem Menschen jedoch nicht nur als theoretische Vorstellung und Erkenntnis, sondern auch als in uns selbst, „woselbst gerade die Natur, auf der höchsten Stufe, zu welcher ihr Treiben sich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniß, im Selbstbewußtseyn“.

## **Zusammenfassung 14. Sitzung, 30.1.2020: Freuds Begriff des Triebes**

In seiner Schrift „*Triebe und Triebchicksale*“ (1915) nähert sich Sigmund Freud dem Begriff des Triebes phänomenologisch an. Er schickt seinen Analysen die methodologische und wissenschaftstheoretische Bemerkung voran, dass der „richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit“ „in der Beschreibung von Erscheinungen [besteht], die dann weiterhin gruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingeordnet werden.“ Grundbegriffe jeder Wissenschaft „müssen zunächst ein gewisses Maß von Unbestimmtheit an sich tragen; von einer klaren Umzeichnung ihres Inhalts kann keine Rede sein.“ Freud hebt dabei hervor, dass nicht etwa nur die Begriffe als Abstraktionen dem empirischen „Erfahrungsmaterial“ unterworfen sind, sondern vielmehr auch die Erfahrung den Begriffen. Darin liegt eine Form von „Konstruktivismus“. Begriff und Erfahrungsmaterial befinden sich nach Freud in einer dynamischen Wechselwirkung und müssen immer mehr aneinander angeglichen werden, bis am Ende die eindeutige Definition steht. Ein solcher zunächst unklarer Begriff ist derjenige des Triebes. Der Begriff des Triebes lässt sich aus ganz verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen weiter erörtern. Die Physiologie als diejenige medizinische Disziplin, die das Zusammenwirken aller physikalischen, chemischen und biochemischen Vorgänge im gesamten Organismus betrachtet, bietet den Begriff des Reizes an. Der Reiz wird dabei als etwas Äußeres verstanden, dem sich der lebendige Organismus durch Reflex entzieht. Freud definiert den Trieb als den „Reiz des Psychischen“. Im Gegensatz zum Reiz stammt der Trieb aus dem Innern des Organismus. Um ihm zu entgehen, genügt ein motorisch verstandenes Reflexschema nicht. Der Reiz lässt sich quasi-mechanisch als momentaner „Stoß“ verstehen, während der Trieb einer „konstanten Kraft“ gleicht. Wir können ihm nicht dadurch entgehen, dass wir ihm (durch Reflex) ausweichen, sondern wir müssen den Triebreiz befriedigen, um ihm zu entgehen. Selbst einfache Lebewesen können unterscheiden zwischen Reizen, die von außen kommen und denen durch Flucht und Muskelbewegung entgangen werden kann, und Reizen, denen nicht durch Flucht entgangen werden kann, weil sie von innen her rühren. Sie besitzen einen „konstant drängenden Charakter“ und lassen sich als „Triebbedürfnisse“ einer Innenwelt beschreiben. Die Reizbewältigung ist in beiden Fällen eine andere, da die Quelle einmal außerhalb, einmal innerhalb des Nervensystems des Organismus liegt. Die inneren Reize bzw. Triebe stellen deswegen für den Organismus eine komplexere Aufgabe dar. Triebreize erfordern, dass sie durch Veränderung der Situation, insbesondere der Außenwelt, befriedigt werden. Freud schließt daraus, dass es gerade die Triebe „die eigentlichen Motoren der Fortschritte sind, welche das so unendlich leistungsfähige Nervensystem auf seine gegenwärtige Entwicklungshöhe gebracht haben“. Freud bemerkt, dass das Phänomen der

Lust sehr eng mit demjenigen des Triebes in Verbindung steht, da die Struktur der Befriedigung analog ist. Aus biologischer Perspektive bestimmt Freud den Trieb als „ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize“. Freud bestimmt den Trieb weiter, indem er ihn auf die Begriffe „Drang“, „Ziel“, „Objekt“ und „Quelle“ bezieht. Diese Begriffe lassen sich als Momente, Aspekte oder Dimensionen des Triebbegriffs verstehen:

- 1) Drang: Er ist der Betrag der Energie, die den Trieb motiviert, sein „motorisches Moment“;
- 2) Ziel: Die Befriedigung des Triebes als „Aufhebung des Reizzustandes“; dieses Ziel ist recht allgemein und kann auf verschiedene Weise realisiert werden.
- 3) Objekt: Das Medium oder Mittel, an dem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreicht. Ein Objekt kann verschiedenen Trieben zur Befriedigung dienen.
- 4) Quelle: Der körperliche (chemisch-biologische) Prozess, der den Trieb verursacht und fundiert. Der Trieb repräsentiert psychisch diesen Prozess, der als Reiz vorgestellt wird. Die Quelle des Triebes ist nicht Gegenstand der Psychologie, die sich auf die phänomenalen Ziele des Triebes konzentriert. Man könnte die Quelle des Triebes auch als neuronales Korrelat bezeichnen, auf das er naturalistisch reduziert werden kann.

Freud unterscheidet zwei Urtriebe: Den Selbsterhaltungstrieb und den Sexualtrieb. Doch versteht Freud diese nur als „Hilfskonstruktion“, die vorläufigen Charakter hat. Da die Triebe nicht bewusst vorliegen, kommt nach Freud der Psychoanalyse die Aufgabe zu, die Triebe durch die Erforschung von „Seelenstörungen“ weiter zu ergründen. Freud vertritt die These, dass der Sexualtrieb zunächst eng an den Selbsterhaltungstrieb gebunden ist und sich erst mit zunehmender Entwicklung des Lebewesens davon löst. Das Ziel des Sexualtriebs ist die „Organlust“. Sexualtriebe sind nach Freud sehr flexibel gestaltet und können ihr Objekt der Befriedigung häufig wechseln. Darin besteht auch die Möglichkeit der ‚Vergeistigung‘ der Sexualtriebe durch Sublimierung.

## **Zusammenfassung 15. Sitzung, 6.2.2020: Nietzsches Begriff des Triebes**

Nietzsches Begriff des Triebes steht nicht nur geschichtlich, sondern auch systematisch zwischen demjenigen Schopenhauers und Freuds. Nietzsche thematisiert den Trieb nicht im Rahmen eines philosophischen Systems, sondern in der Form von Aphorismen, also kurzen, pointierten, abgeschlossenen Gedankenblitzen. Damit möchte Nietzsche der Versuchung entgehen, die gedankliche Entwicklung einem Systemzwang zu unterwerfen, der nicht das Kriterium der Adäquatheit, sondern der Kohärenz zum Prinzip erhebt. Wie nach ihm Freud, so analysiert Nietzsche das Unterbewusste oder Prä-Rationale des Menschen, das er als das eigentlich Dominante ansieht. Nietzsche kehrt damit die platonische und aristotelische Seelenlehre auf den Kopf, die als höchstes Prinzip – über Nährseele und wahrnehmender Seele – das Vernunftvermögen angesetzt hatten. In seiner Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) schreibt Nietzsche: „Der Leib ist eine grosse Vernunft [...]. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ (KSA 04:39) Nietzsche differenziert den Leib unter Beibehaltung des antiken Herrschaftsmodells in seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse* (1886) weiter in verschiedene, jeweils dominante Triebe: „[J]eder Trieb ist herrschsüchtig“. Nietzsche bemerkt, dass der Erkenntnistrieb nur „ein kleines unabhängiges Uhrwerk [ist], welches, gut aufgezogen, tapfer darauf los arbeitet, ohne dass die gesammten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei beteiligt sind.“ Die „Realität der Triebe“ stellt das unhintergehbare Fundament all unserer kognitiven Vermögen und Leistungen dar: „Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander“. In letzter Hinsicht lässt sich nach Nietzsche „unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens [...] erklären – nämlich des Willens zur Macht.“ Damit interpretiert Nietzsche Schopenhauers Willensbegriff weiter und radikalisiert ihn. Nietzsche geht so weit, dass er selbst moralische Phänomene auf unsere Triebe reduziert: „Unserm stärksten Triebe, dem Tyrannen in uns, unterwirft sich nicht nur unsre Vernunft, sondern auch unser Gewissen.“

In seiner Schrift *Morgenröthe* (1881/1887) unterscheidet Nietzsche sechs diätetische Strategien, unsere Triebe zu mäßigen und zu beherrschen:

- (1) Schwächung und „Abdorrung“ durch zeitweise Nichtbefriedigung
- (2) Ordnung und Zähmung des Triebes durch strenge Gesetze der Befriedigung
- (3) Übersteigerung des Triebes zur Erzeugung von Ekel und Überdruß
- (4) Konditionierung und Assoziierung des Triebes mit peinlichen Gedanken



- (5) In-Konkurrenz-Setzen des Triebes mit anderen Trieben und Ablenkung
- (6) Asketische Schwächung des Triebes durch Schwächung des eigenen Ichs

Bei allen Trieben und ihrer Befriedigung ist unsere Vernunft „nur das blinde Werkzeug eines anderen Triebes, welcher ein Rival dessen ist, der uns durch seine Heftigkeit quält“. Wir kommen also auch bei der Mäßigung der Triebe nicht aus dem Triebeschehen heraus.

In der modernen analytischen Philosophie finden sich nur wenige Bezüge zum Triebbegriff. Der US-amerikanische Philosoph Harry Frankfurt (\*1929) hat in seinem 1971 erschienenen Aufsatz *Willensfreiheit und der Begriff der Person* den Begriff des „Triebhaften“ (*wanton*) geprägt. Darunter versteht Frankfurt ein Wesen, welches zwar Wünsche (bzw. Triebe) hat, und auch Wünsche, die sich auf Wünsche beziehen (sogenannte „Wünsche zweiter Stufe“), diese aber nicht handlungswirksam zu seinem Willen werden lassen möchte: „Das charakteristische Merkmal eines Triebhaften ist, daß ihm sein Wille gleichgültig ist. Seine Wünsche treiben ihn, bestimmte Dinge zu tun, ohne daß man von ihm sagen könnte, er möchte sich von solchen Wünschen bewegen lassen, oder er zöge es vor, von anderen Wünschen zum Handeln veranlaßt zu werden.“ Ein Triebhafter, oder vielleicht besser: ein Getriebener, verhält sich nicht zu seinen Trieben als *eigenen* Tendenzen, indem er sie zu seinem Willen erhebt, sondern als *fremde* Instanzen, denen er sich indifferent unterwirft. Frankfurt zählt zu den Triebhaften „alle Tiere [...], die nicht Menschen sind, aber Wünsche haben, und alle kleinen Kinder“, eventuell sogar „manche Erwachsene“. Der Triebhafte identifiziert sich nicht mit seinen Trieben. Er „übergeht die Frage, welches sein Wille sein soll. Er folgt nicht nur dem Handlungsablauf, dem zu folgen er die größte Neigung hat, sondern es kümmert ihn auch nicht, welche seiner Neigungen am stärksten ist.“