

**Carl von Ossietzky
Universität Oldenburg**

**Magisterstudiengang
Philosophie und Politikwissenschaft**

MAGISTERARBEIT

Titel:

Der BEGRIFF DER FREIHEIT
in der praktischen Philosophie von Immanuel Kant.

vorgelegt von: Samuel Klar
samuelklar@yahoo.de

Betreuender Gutachter: Prof. Dr. Ulrich Ruschig

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Johann Kreuzer

Oldenburg, den 1. Oktober 2003

„Wenn einer philosophiert,
dann bedeutet das, daß er nichts versteht.“
ANTON TSCHECHOW

Der BEGRIFF DER FREIHEIT in der praktischen Philosophie
Kants.

Inhaltsübersicht	3
Einleitung	4
A. Erster Teil. Freiheit im theoretischen Verstande	10
1. FREIHEIT DES VERSTANDES	14
2. Freiheit eines ersten Bewegers	22
B. Zweiter Teil. Freiheit im praktischen Verstande	29
3. FREIHEIT DER VERNUNFT	35
3.1. Freiheit als Unabhängigkeit und Autonomie	35
3.2. Zur Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit	46
3.3. Zur Begründung des Sittengesetzes	69
3.4. Zum Verhältnis von Freiheit, Sittengesetz und Vernunft	88
4. FREIHEIT DER WILLKÜR	92
4.1. Wahlfreiheit als Zweck-Mittel-Rationalität	92
4.2. „Absolute Spontaneität der Willkür“ als sittliche Wahlfreiheit	94
Schlussbetrachtung	111
Anlage 1. Tabellarische Darstellung der sieben Bestimmungen der Freiheit bei Kant	116
Literaturverzeichnis	117

EINLEITUNG

Gegenstand und Ziel der Arbeit. Der Gegenstand der vorliegenden Magisterarbeit ist der Begriff der Freiheit in der praktischen Philosophie von Immanuel Kant. Damit handelt die Arbeit vom „eigentlichen Stein des Anstoßes für die Philosophie“ (Kant), nämlich von der für die Menschheit grundlegenden Frage: ob der Mensch frei sei oder nicht.

„Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, / Und würd' er in Ketten geboren“, sagt FRIEDRICH SCHILLER, welches nach ihm „Worte des Glaubens“ sind (vgl. das gleichnamige Gedicht, 1797). Nun ist Philosophie keine Sache des Glaubens, sondern eine des Denkens, und die Frage nach der Freiheit des Menschen muss mit Argumenten angegangen werden.

Dies hat Immanuel Kant (1724-1804) getan, in dessen Theorie der Freiheit, die als eine der entwickeltsten gelten dürfte¹, ich mich umfassend eingearbeitet habe, *zum einen* mit dem Ziel, sie systematisch darzustellen und auf Konsistenz resp. Widersprüchlichkeit zu überprüfen – was eine Analyse, eine Kritik sowie (in manchen Teilen) eine Verteidigung seiner Position beinhaltet –, *zum anderen* um das Wesen der menschlichen Freiheit besser zu begreifen.

* * *

Die Darstellung beginnt mit Kants Bestimmung der Freiheit im theoretischen Verstande² (Erster Teil). Dies ist in einer Arbeit über den praktischen Begriff der Freiheit deshalb notwendig, weil Kant in seiner praktischen Philosophie immer wieder auf Grundlagen der theoretischen rekurriert. Für die Frage der Freiheit ist die *Dritte Antinomie* sowie deren *Auflösung* in der *Kritik der reinen Vernunft* einschlägig. Der Freiheitsbeweis, wie Kant ihn in der *Thesis* der 3. Antinomie führt, erlaubt im wesentlichen zwei Interpretationen: *zum einen* als FREIHEIT DES VERSTANDES (1. Kap.), *zum anderen* als Freiheit (absolute Spontaneität) eines ersten Bewegers (2. Kap.). Ich werde zeigen, dass keine der beiden Deutungen eine hinreichende Argumentation für Kants eigentliches Beweisziel: den freien Willen resp. Freiheit als Kausalität der Vernunft, dar-

1 Vgl. K. DÜSING, S. 212.

2 „Verstande“ meint in diesem Zusammenhang bei Kant *Verständnis, Hinsicht, Bedeutung*.

stellt (welches freilich nicht bedeutet, dass das von Kant tatsächlich Bewiesene zu verachten wäre).

Der zweite Teil, der von der Freiheit im praktischen Verstande handelt, bildet den Hauptteil der vorliegenden Untersuchung. Hier gilt es – nach einer vorausgeschickten unumgänglichen Begriffsklärung – die beiden Freiheitskonzeptionen der praktischen Philosophie Kants: FREIHEIT DER VERNUNFT (3. Kap.) und FREIHEIT DER WILLKÜR (4. Kap.), herauszuarbeiten und kritisch darzustellen.

Im einzelnen wird im 3. Kapitel das hinreichende Argument für praktische Freiheit darzulegen sein, d. i. der Schluss von der Gegebenheit der Moralität (in der Form eines kategorischen Imperativs) auf die Idee der Freiheit, sowie der negative und positive Begriff praktischer Freiheit (Unabhängigkeit und Autonomie) erörtert werden (Kap. 3.1.). Anschließend werden verschiedene Fragen, die sich mit der (notwendigen) Annahme eines positiven Freiheitsbegriffs (d. i. einer möglichen intelligiblen Verursachung von Handlungen — Kausalität der Vernunft) ergeben, problematisiert werden, als da wären: die Vereinbarkeit von Freiheit mit Naturnotwendigkeit (Kap. 3.2.), die Begründung des Sittengesetzes (Kap. 3.3.), sowie das Verhältnis von Freiheit, Sittengesetz und reiner praktischer Vernunft (Kap. 3.4.). Während ich Kants Argumentation zur Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit (insbesondere wenn es um die Zurechenbarkeit moralischer Handlungen geht) kritisieren werde, werde ich seine Überlegungen zur Begründung des Sittengesetzes verteidigen, so dass Freiheit als Autonomie gerettet bleibt, auch wenn ihr Zusammenspiel mit Naturnotwendigkeit nicht eingesehen werden kann.

Im 4. Kapitel wird die Freiheit der Willkür thematisiert, und zwar zuerst als Vermögen der Zweck-Mittel-Rationalität (Kap. 4.1.), dann – und hierauf liegt das größte Gewicht der Darlegung – als Vermögen der sittlichen Wahlfreiheit, d. i. das Vermögen einer „absoluten Spontaneität der Willkür“, sich für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden (Kap. 4.2.). Nachdem ich die Position Kants hierüber auseinandergesetzt habe, werde ich sechs Argumente gegen eine solche Auffassung von Freiheit vorbringen.

Neben der m. E. erschöpfenden Analyse der sieben verschiedenen begrifflichen Bestimmungen von Freiheit, die Kant kennt (vgl. dazu auch Anlage 1),

konzentriert sich meine Bearbeitung der Kantischen Freiheitslehre auf den (unleugbaren) Gegensatz zwischen den beiden Freiheitskonzeptionen seiner praktischen Philosophie: FREIHEIT DER VERNUNFT als vernünftige Selbstbestimmung (mit der Folge, dass freie und gute Handlungen identisch - und böse somit nicht als freie zurechenbar sind) versus FREIHEIT DER WILLKÜR als ein Vermögen, die Art der Handlungsbestimmung: autonom oder heteronom, allererst küren zu können (mit der Folge, dass gute und böse Handlungen frei heißen und somit zurechenbar sind).

Ich weise nach, dass sich beide Freiheitskonzeptionen unzweifelhaft und entgegen allen Versuchen, sie als konsistent auszugeben, widersprechen. Außerdem widerlege ich die „Freiheit der Willkür“ ein für alle mal als eine vernünftig denkbare Freiheitstheorie. Freiheit als Autonomie dagegen weise ich als argumentativ haltbar aus.

Muss, wie ich behaupte, die absolute Willkürfreiheit als vernünftige Freiheitskonzeption aufgegeben werden, dann scheint allerdings auch ersterer Begriff von Freiheit (als Autonomie) gefährdet. Denn eine Autonomie, für die man sich gar nicht entscheiden kann, sondern die entweder aktual ist oder nicht (die ohne unseren Entschluss wirkt oder nicht wirkt), scheint dieselbe geradezu aufzuheben. Eine Lösung dieses Problems scheint mir letztlich unmöglich, und doch muss es eine irgendwie befriedigende Antwort geben. Eine solche versuche ich abschließend in der Schlussbetrachtung, indem ich die Autonomie als entwickelbares, bildbares Vermögen begreife: die Freiheit des Menschen, die in der vernünftigen Selbstbestimmung besteht (welche notwendig eine gute Handlung zur Folge hat), muss in einem langwierigen Prozess allererst erworben und ausgebildet werden – und das geht weder ohne Hilfe von anderen noch ohne materielle Voraussetzungen.

Quellen, Methode, Zitierweise. Bei der Erstellung der Magisterarbeit bin ich so vorgegangen, dass ich mein Thema zunächst selbstständig, ohne Sekundärliteratur heranzuziehen, erarbeitet und dabei die im Literaturverzeichnis angegebenen Werke von Kant verwendet habe. Da es sich dabei um die wesentlichen der für mein Thema relevanten Werke handelt, war eine entsprechend gründliche Bearbeitung des Gegenstandes möglich. Zwar wäre es wünschenswert gewesen, auch die *Kritik der Urteilskraft* vollständig zu berücksichtigen, doch ist

mir diese Schrift noch zu wenig bekannt, als dass ich mir die Hinzuziehung der gesamten Schrift zugetraut hätte – lediglich die *Einleitung* fand daher Berücksichtigung.

Analyse und Argumentation der Arbeit beruhen ausschließlich auf den veröffentlichten Hauptschriften von Kant. Briefwechsel, Nachlass und Vorlesungen fließen nur sehr sporadisch ein, – in keinem Fall sind sie die Hauptstützen einer Argumentation. Eine Begründung dieser Gewichtung scheint mir überflüssig (insbesondere für den Nachlass gilt, dass die Versuchung zu groß ist, seine eigene Interpretation durch Kant-Häppchen für wahr auszugeben. Dabei beweisen diese Gedankenketten überhaupt nichts. Eine Theorie muss sich an den Schriften messen, die der Öffentlichkeit als wissenschaftliche Publikation zur Beurteilung vorgelegt wurden).

Was die Methode betrifft, so erlaubt die Anlage der Arbeit nur eine einzige, von Kant selbst empfohlene: „*Selbstdenken*“, das heißt „den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ (Was heißt: sich im Denken orientieren?: A 329; III 283 [Anm.]), und so habe ich es auch gehalten.

In der Methode ist damit auch begründet, weshalb ich zunächst auf die Heranziehung von Sekundärliteratur verzichtet habe: *zum einen* weil die Kantischen Texte genug Zeit und Nachdenken beanspruchen, *zum anderen* weil ich daran interessiert war herauszufinden, was Kant denkt und nicht, was andere über Kant denken. Nachdem die Magisterarbeit im wesentlichen fertiggestellt war, habe ich einen begrenzten Teil der Sekundärliteratur gelesen, um den Stand der Forschung bezüglich meiner Fragestellung zu reflektieren. Sie findet sich im Fußnotentext wieder, während der Haupttext meine eigene Arbeit über Kant repräsentiert.³

Das Kapitel 3.2. basiert auf einer von mir im 7. Semester geschriebenen Hausarbeit mit dem Titel: „Untersuchung zur Kantschen Moralphilosophie: Ob sich

3 Die Auswahl der Sekundärliteratur erfolgte dabei nach folgenden zwei Kriterien: Zum einen habe ich nur Arbeiten herangezogen, die explizit als Untersuchung zu Kants Freiheitslehre ausgewiesen waren; zum zweiten habe ich aktuellste Arbeiten über Kants Moral- und Freiheitsphilosophie im allgemeinen berücksichtigt. Die Schriften der Kritischen Theorie (T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse) mussten leider unberücksichtigt bleiben, da deren Hinzuziehung den Rahmen dieser Magisterarbeit weit gesprengt hätte; dies mag einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben.

der Mensch aus Freiheit für das Böse entscheiden könne“ (23 Seiten). Der Abschnitt wurde für die Magisterarbeit überarbeitet.

Auf ein mögliches Missverständnis möchte ich schon vorab hinweisen. Bei der Arbeit ist es oft geschehen, dass ich mich auf Überlegungen über das moralische Gesetz resp. den kategorischen Imperativ eingelassen und in diese verzettelt habe und mich immer wieder auf mein klar eingegrenztes Thema besinnen musste. Nun könnten die Gutachter bei der Lektüre dieser Arbeit versucht sein, eine eingehende Problematisierung des kategorischen Imperativs zu vermissen (wie ich eben auch stets versucht war, mich darauf einzulassen). Deshalb sage ich gleich zu Beginn, dass der klar umrissene Gegenstand meiner Arbeit der Begriff der Freiheit ist und nicht der Begriff des Sittengesetzes. Und aus diesem Grunde behandle ich das Sittengesetz nur insofern es zur Erklärung des Begriffs der Freiheit vonnöten ist, — dies allerdings in voller Ausführlichkeit.

Zur Zitierweise: Die *Werke* von Kant zitiere ich zuerst nach der Paginierung der Originalausgaben, indem ich entweder den vollständigen Titel oder eine eindeutige Abkürzung des entsprechenden Werkes⁴, dann die Auflage und dann die Seitenzahl anführe. Anschließend gebe ich die Zitate zusätzlich nach der von mir bei der Arbeit verwendeten, von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Ausgabe der Werke Kants an⁵; hier nenne ich zuerst die Bandangabe, dann die Seitenzahl. Die *Kritik der reinen Vernunft* zitiere ich, wie üblich, ohne

4 Träume = Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.

KrV = Kritik der reinen Vernunft.

Prolegomena = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

Schulz-Rezension = Rezension zu Johann Heinrich Schulz: „Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen“.

Grundlegung = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Mutm. Anfang = Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

KprV = Kritik der praktischen Vernunft.

KU = Kritik der Urteilskraft.

Theodizee = Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.

Religion = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

MdS = Metaphysik der Sitten.

Logik = Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen.

Bemerkungen = Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

5 Immanuel KANT. Werke in sechs Bänden. - Darmstadt: Wiss. Buchges., Sonderausgabe 1998 (nach der Ausgabe 1983, welche die 5. Auflage der Ausgabe: Darmstadt 1956 ist). Diese Ausgabe ist seitengleich mit der zwölfbändigen Taschenbuchausgabe bei Suhrkamp.

Nennung des Werkes, nach der A- oder B-Auflage. Die *Briefe* von Kant zitiere ich nach der Auswahl, die im Meiner-Verlag erschienen ist (siehe Literaturverzeichnis); dabei nenne ich das Datum des Briefes sowie den Namen des Briefpartners, so dass der entsprechende Brief in jeder Kant-Ausgabe gefunden werden kann. Den *Handschriftlichen Nachlass* von Kant zitiere ich nach der Akademieausgabe (Abk.: „AA“ - siehe Literaturverzeichnis); hier nenne ich zuerst den Band, dann die Seitenzahl, dann die Zeilenziffer.

Weitere Autoren der Philosophiegeschichte werden in den Fußnoten in einer abgekürzten, allgemein nachvollziehbaren Weise zitiert; der vollständige Titel findet sich im Literaturverzeichnis. PLATON und ARISTOTELES werden in der üblichen Standardisierung zitiert (nach H. Stephanus: Genf, 1578 respektive I. Bekker: Berlin, 1831) – zusätzlich weise ich Zitate dieser beiden Autoren in einer gängigen Ausgabe aus.

Die Sekundärliteratur wird in einer Kurzvariante zitiert: Ich nenne den Autor, dann die Seitenzahl des Werkes, bei mehreren Werken desselben Autors außerdem das Erscheinungsjahr. Zum ausführlichen Titel muss die Angabe im Literaturverzeichnis verglichen werden.

Klassiker der Weltliteratur sind im Literaturverzeichnis *nicht* aufgelistet, weil dieses nur die wissenschaftliche Literatur enthält. Zitate dieser Art werden in den Fußnoten ausgewiesen, und zwar nach Möglichkeit so, dass sie auch in anderen Ausgaben schnell gefunden werden können.⁶

Hervorhebungen in Zitaten sind, wenn sie vom Autor des Originaltextes selbst stammen, stets *kursiv*, wenn sie von mir sind, immer gesperrt gedruckt. Die Orthographie und Grammatik in Original-Zitaten habe ich nicht modernisiert, sondern entsprechend den von mir benutzten Ausgaben übernommen. In [eckige Klammern] gesetzte Hinweise in Zitaten stammen stets von mir.

6 Das der Arbeit vorangestellte Tschchow-Zitat ist entnommen aus: TSCHECHOW, ANTON: Eine traurige Geschichte. Aus den Aufzeichnungen eines alten Mannes. In: Anton TSCHECHOW, Meisternovellen. Übers. von Rebecca Candreia, Auswahl und Nachwort von Iwan Schmeljow. - Zürich: Manesse, 1996, S. 226. Vgl. im übrigen auch Kant: „... die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt“ (Träume: A 126; I 988).

A. ERSTER TEIL. Freiheit im theoretischen Verstande

Vorbemerkung. In seiner Hauptschrift der theoretischen Philosophie, der *Kritik der reinen Vernunft*, bestimmt Kant Freiheit als „transzendente Freiheit“ (B 474; II 428. - Vgl. KprV: A 4; IV 107 [Vorrede]). Darunter versteht er zunächst ganz abstrakt ein „Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen“ (B 561; II 488). Im folgenden ersten Teil der Arbeit werde ich der Frage nachgehen, was unter dieser Bestimmung der Freiheit zu verstehen ist resp. was darunter verstanden werden kann. Denn die Argumentation, die Kant in der *Thesis* der *Dritten Antinomie* (genau: „Der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit der transzendentalen Ideen“, vgl. B 472 ff; II 426 ff) vorlegt, um transz. Freiheit zu beweisen, erlaubt verschiedene – jeweils durchaus schlüssige – Interpretationen. So lässt sich der Freiheitsbeweis der *Thesis* zum einen als Freiheit des Verstandes, d. i. als Unabhängigkeit des Erkenntnisvermögens (des Menschen) von der Kausalität nach Naturgesetzen (1. Kap.); zum anderen als absolute Spontaneität eines ersten Bewegers (2. Kap.) deuten. Bevor diese beiden Interpretationen, auf die ich mich hier im wesentlichen konzentriert habe, dargestellt und analysiert werden, ist es von entscheidender Bedeutung, sich zunächst vollends über das von Kant erstrebte Beweisziel (*terminus ad quem*) klar zu werden; auch habe ich es für sinnvoll erachtet, vor aller Interpretation zunächst die Grundstruktur des Beweises darzulegen. Die Bewertung der verschiedenen Deutungen des Freiheitsbeweises wird sich dann daran bemessen, inwiefern sie etwas zur Erreichung des Beweisziels beitragen konnten.

These und Beweisziel der Dritten Antinomie. Kants These in der *Kritik der reinen Vernunft*, *Dritte Antinomie*, lautet:

„Die Kausalität⁷ nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist

7 Der Begriff „Kausalität“ bedeutet *einerseits* – entsprechend seiner neulateinischen Herkunft – Ursächlichkeit, d. i. das Ursache-sein, *andererseits* meint man mit diesem Begriff auch den „Folgezusammenhang von Ursache und Wirkung“ (vgl. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, S. 341 [Kausalität]). Kant scheint den Begriff in der ursprünglichen Bedeutung zu verwenden, denn nur in dieser Bedeutung kann sinnvoll die „Kausalität der Ursache“ (B 472; II 428) ausgesagt werden, welches dann die Ursächlichkeit (das Verursachende, Bewirkende) der Ursache meint. Um den Kausalnexus von Ursache und Wirkung zu bezeichnen, verwendet Kant den Ausdruck „Kausalität nach Gesetzen der Natur“. „Kausalität durch Freiheit“ meint dann die Wirkursächlichkeit durch Freiheit, d. i. durch ein Intelligibles, selbst Unbewirktes (*causa efficiens noumenon*). Später heißt diese Kau-

noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig“ (B 472; II 426).

Die zu beweisende Behauptung lautet also, dass es notwendig sei, „Kausalität durch Freiheit“ anzunehmen. Was aber heißt „Kausalität durch Freiheit“? Sie sei eine besondere Art von Kausalität,

„durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“ (B 474; II 428). — Mit anderen Worten sei Kausalität durch Freiheit „ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen“ (B 473; II 429).

Doch wiederum fragt es sich, in welchem Sinne diese „absolute Spontaneität“, dieses Vermögen, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“ (B 476; II 430), zu verstehen ist. Die *Anmerkung zur Dritten Antinomie* gibt darüber näher Aufschluss. Dort sagt Kant, dass er unter der transz. Idee der Freiheit ein Vermögen „der absoluten Spontaneität der Handlungen, als den eigentlichen Grund der Imputabilität [Zurechnungsfähigkeit] derselben“ (ebd.) respektive das Vermögen (der Menschen), „aus Freiheit zu handeln“ (B 478; II 432), versteht.

In eigenen Worten: Kant will dem Anspruch nach in der *Thesis* der *Dritten Antinomie* nichts weniger als die „Freiheit des Willens“ (B 476; II 430) beweisen, und zwar in dem (wie die Grabenkämpfe in der Sekundärliteratur über die richtige Interpretation zeigen) *unbestimmten* Sinne: dass man notwendigerweise eine unbedingte, schlechthin anfangende Ursache von Handlungen annehmen müsse; — m. a. W.: es sei möglich, dass die Erstursächlichkeit einer (zunächst nicht weiter bestimmten) Intelligibilität (*causa efficiens noumenon*) Handlungen in der Sinnenwelt bewirken könne, welches dann Kausalität durch Freiheit heißt, d. i. Wirkursächlichkeit durch absolute Spontaneität.

Welchen Zweck der Beweis hat, verrät Kant auch: nämlich den Menschen ihre Handlungen mit Grund zurechnen zu können. Denn, so die stillschweigende Voraussetzung, nur freiwillige Handlungen können dem Menschen zugerechnet werden.

salität genauer: Kausalität nach *Freiheitsgesetzen*, welche spezifiziert werden als Vernunftgesetze. Alsdann bezeichnet „Kausalität durch Freiheit“ die Erstursächlichkeit der Vernunft, nach ihren eigenen, intelligiblen Gesetzen (in der Sinnenwelt) zu wirken.

Nochmals: Dass der Mensch von selbst Handlungen beginnen könne, dass er also absolut erster Anfang (erste Ursache) von Handlungen sein könne, dass demnach der Wille des Menschen nicht determiniert, sondern frei sei (der Mensch sich aus sich selbst, ohne vorhergehende Ursache – absolut spontan – zum Handeln bestimmen und eine Reihe von Begebenheiten anfangen könne), dieser „eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie“ (B 476; II 430), besser: „Stein des Anstoßes für alle *Empiristen*“ (KprV: A 13; IV 112 [Vorrede]), ist das Beweisziel.

Darstellung der Beweisführung. Kant führt den Beweis seiner These indirekt: Angenommen, alles sei nach Gesetzen der Natur bestimmt (determiniert), „so setzt alles, was *geschieht*, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt“ (B 472; II 428). Dieser vorige Zustand jedoch müsse selbst etwas sein, was geschehen ist (er muss selbst Wirkung einer Ursache sein), denn wäre er es nicht (wäre er jederzeit gewesen), dann wäre seine Folge auch nicht entstanden, sondern ebenfalls immer gewesen. „Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas *Geschehenes*, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt u. s. w.“ (ebd.). Nimmt man also eine durchgängige Kausalität nach Gesetzen der Natur an, „so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ (B 472/474; II 428), was „den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist“ (B 475; II 429/431). Kant zeigt nun, dass diese Konsequenz aus der Annahme (dass Kausalität nach Gesetzen der Natur die einzige sei) dieselbe in einen Widerspruch mit sich selbst führt:

Denn das Gesetz der Natur bestünde ja eben genau darin: „daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden“ (vgl. B 474; II 428). Sondern zur Erklärung derselben sei eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen notwendig (vgl. B 472; II 428 [These]).

Der Nerv des Beweises liegt im Satz: „daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe“. Die Frage ist, was dieser Satz überhaupt bedeutet, und damit verwoben ist die Frage, worin die „Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ gründet.

Die Grundüberlegung des Beweises. Die Grundüberlegung des Beweises ist sehr schlicht (was nicht pejorativ gemeint ist): Wenn man eine durchgängige Kausalität nach Gesetzen der Natur annimmt, dann lässt sich die Reihe der Ursachen immer weiter zurück (immer höher hinauf) suchen, ohne jemals eine hinreichende Ursache für den Anfang der Kette zu finden. Nun besteht aber gerade die Behauptung der durchgängigen Kausalität nach Gesetzen der Natur darin, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, mithin dass es für die Totalität der Begebenheiten eine hinreichend bestimmte Ursache gebe (diese Ursache kann auch nur *a priori* bestimmt sein, weil es für eine Totalität von etwas keine empirisch bestimmte Ursache geben kann). Also widerspricht sich die behauptete Vollständigkeit in der Reihe der Begebenheiten mit dem Faktum, dass die Kausalität der Begebenheiten stets bedingt, d. i. niemals vollständig ist.

Mit anderen Worten: Ohne hinreichend bestimmten Anfang der durchgängigen Kausalität nach Gesetzen der Natur lässt sich die „Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ nicht denken. Ohne unbedingte Ursache kann es keine Reihe von jederzeit nur bedingten Begebenheiten geben, denn wovon sollte eine Reihe ohne Anfang anheben? Da es jedoch die Reihe gibt, muss es folglich auch einen Anfang resp. eine unbedingte Ursache dieser Reihe geben. Und hier stellt sich eben die Frage, woher nehmen wir den Anfang resp. die unbedingte Ursache?

1. FREIHEIT DES VERSTANDES

Darstellung. Die erste Interpretation deutet die „hinreichend a priori bestimmte Ursache“ im Rahmen des Kantischen transzendentalen Idealismus als subjektive Leistung des Verstandes. Damit gründet die „Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ im Verstand selbst.

In dieser Deutung besagt der Beweis soviel: Die Annahme einer durchgängigen Kausalität nach Gesetzen der Natur widerspricht sich selbst, weil die Natur als vollständiger Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zwar behauptet wird, die Reihenfolge der Begebenheiten in diesem Zusammenhang aber jederzeit nur als bedingt gedacht werden kann. Folglich muss die Behauptung von der totalen kausalen Determiniertheit in ihrer Notwendigkeit und unbeschränkten Allgemeinheit ihren Grund außerhalb dieses kausal verknüpften Zusammenhangs haben: und dieser Grund ist eben der Verstand selbst, der, weil er das allgemeine Gesetz der Naturnotwendigkeit mittels der Kategorie der Kausalität überhaupt erst denkt, von dieser (der Naturnotwendigkeit) unabhängig (frei) sein muss.

Mit anderen Worten: Nimmt man als einzige Kausalität diejenige nach Gesetzen der Natur an, so behauptet man die vollständige Determiniertheit von allem einschließlich des Menschen. Wäre nun der Mensch tatsächlich ein bloßes Glied (Teil), d. i. ein mechanisches Rädchen im Getriebe der Natur, dann fragt es sich, wie es möglich ist, dass er All-Aussagen über das Funktionieren des gesamten Naturprozesses machen kann, d. i. wie Naturwissenschaften möglich sind. Behauptet man den Menschen als bloßes Teil einer geschlossenen Kausalkette – also als durch und durch Bedingtes –, dann ist (nach dem Satz, dass das Bedingende nicht kleiner als das Bedingte sein kann) nicht denkbar, wie er überhaupt zu etwas derart Allgemeinem kommen kann, wie es die Erkenntnisse von allgemeinen (und notwendigen) Zusammenhängen der Natur sind, d. i. wie er als stets Bedingtes (Abhängiges) Allgemeines, Totalität und Unbedingtes überhaupt denken kann. Da der Mensch aber Aussagen von unbeschränkter Allgemeinheit und Notwendigkeit macht (Mathematik und Naturwissenschaften also Fakta sind), kann er folglich kein bloßes Teil in einer vollständig kausal determinierten Natur sein, sondern es ist, um die Möglichkeit dieser

Aussagen zu erklären, notwendig anzunehmen, dass der Mensch als erkennendes Subjekt unabhängig von dieser Kausalität nach Gesetzen der Natur ist.

Kurz gesagt: Bedingung der Möglichkeit der All-Aussage über die vollständige Determiniertheit der Natur ist die Unabhängigkeit (Freiheit) desjenigen, der diese All-Aussage macht. Um eine Wissenschaft von der Natur (d. i. von Objekten) zu machen, ist es unmöglich, dass der Wissenschaftler selbst bloßes Teil dieser Natur, d. i. bloßes Objekt wäre, sondern er muss ihr als Subjekt gegenüberstehen – also unabhängig von der Natur sein, die er erforscht, welche Unabhängigkeit eine negative Bestimmung der Freiheit ist.

Salopp formuliert: Ein Mensch, dessen Handlungen vollständig nach Gesetzen der Natur bestimmt wären, wäre kein Mensch, sondern ein Automat. Einem Automaten aber ist es unmöglich festzustellen, dass er Automat ist, d. i. ein Automat kann sein eigenes Automat-Sein, seine eigene Determiniertheit nun einmal nicht feststellen. Ein Mensch, der von sich behauptet, er sei ein Automat, ist also ein Unding (denn, wie gesagt, wäre er tatsächlich Automat, würde er es nicht behaupten können). Folglich kann etwas, das von sich vollständige Bestimmung nach Gesetzen der Natur behauptet, dieser vollständigen Bestimmung gerade nicht unterworfen sein. Das heißt: Ein Mensch kann die Behauptung, er sei unfrei, nur kraft seiner Freiheit aufstellen.⁸

Transz. Freiheit ist somit bestimmt als notwendige Annahme eines von Kausalität nach Gesetzen der Natur unabhängigen Verstandes, der die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen überhaupt erst als vollständig denkt. M. a. W.: Bedingung der Möglichkeit von Naturwissenschaften ist die Freiheit (verstanden als Unabhängigkeit) des Erkenntnisvermögens des erkennenden Subjekts von der Natur.

Diese Interpretation findet ihre Stütze im wesentlichen darin, dass sie sich hervorragend in den allgemeinen Rahmen der Kantischen Erkenntnistheorie ein-

8 Vgl. **HEGEL**, GEORG WILHELM FRIEDRICH: „Der Mensch ist Thier, doch selbst in seinen thierischen Funktionen bleibt er nicht als in einem Ansich stehen, wie das Thier, sondern wird ihrer bewußt, erkennt sie und erhebt sie, wie z. B. den Prozeß der Verdauung, zu selbstbewußter Wissenschaft. Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseyenden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er *weiß*, daß er Thier ist, aufhört Thier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist giebt“ (Aesthetik I. Glockner-Ausgabe Bd. 12, S. 120).

passt.⁹ Außerdem spricht für diese Interpretation, dass sie überhaupt etwas für die Freiheit *des Menschen* beweist, während die Interpretation, welche die Argumentation der *Thesis* als Freiheitsbeweis i. S. eines notwendig anzunehmenden ersten Bewegers ansieht, für die Freiheit des Menschen überhaupt nichts erbringt (vgl. unten 2. Kap.).

Es muss hier noch eine für die weitere Untersuchung (im Hinblick auf die praktische Philosophie) wichtige Bemerkung gemacht werden: Betrachtet man auch Handlungen als „Weltbegebenheiten“ (vgl. KprV: A 84; IV 163), dann scheint es, als ließe sich der Beweis aus der *Thesis* der 3. Antinomie auf Handlungen von Menschen übertragen, um die Behauptung zu widerlegen, alle Handlungen der Menschen seien (sinnlich) determiniert. Denn auch die Behauptung, jede Handlung sei in einer anderen, vorhergehenden, empirisch gegründet, alle Handlungen stünden also in einem empirischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, widerspricht sich selbst in ihrer unbeschränkten Allgemeinheit. Kant: Da alle Handlungen, als empirische, stets bedingt seien, es aber „zu aller Reihe der Bedingungen notwendig etwas Unbedingtes“ geben müsse, müsse die Idee der Freiheit als ein Vermögen absoluter Spontaneität oder der „*Gedanke*[] von einer frei handelnden Ursache“ (vgl. ebd., A 83 f; IV 163) als denknotwendig angenommen werden, um erklären zu können, wie der All-Satz von einer behaupteten Determiniertheit aller Handlungen möglich ist.

Die Schwierigkeit des eben Gesagten und der angeführten Stelle in der *KprV* ist eine doppeldeutige Verwendung des Wortes „Handlung“. Denn logisch gesehen folgt aus der Widerlegung des Satzes, dass alle Handlungen sinnlich determiniert seien (= *nicht alle* Handlungen sind determiniert), dass es *mindestens eine* Handlung gibt (existiert), die frei ist. Wenn dieser Schluss wahr wäre, dann hätte man auf wunderbar einfache Weise die Handlungsfreiheit der Menschen gezeigt. Der Schluss ist aber falsch. Denn: Wenn man den Satz sagt: „Alle Handlungen sind sinnlich determiniert“, dann meint man alle *in Raum*

9 Ebenso interpretiert H. MEYER: „Die ersten Prinzipien werden nun [nach Kants transzendentaler Wende] als Hervorbringungen spontaner menschlicher Subjektivität reflektiert, so daß der durch diese Prinzipien – wie prototypisch dem Kausalitätsprinzip – konstituierte Determinationszusammenhang nicht länger als eine auch das menschliche Subjekt in toto mit einbeziehende Totalität gedacht werden kann. Die transzendente Subjektivität ... bleibt ipso facto in ihrer Spontaneität außerhalb des Zusammenhangs dieser Determination“ (S. 34).

und Zeit ausgeführten Handlungen. Widerlegt man nun diesen Satz mit dem Argument, dass besagter Behauptung in ihrer unbeschränkten Allgemeinheit ein *Unbedingtes* zu Grunde liegen müsse: eine „freihandelnde Ursache“, die den All-Satz erst ermögliche, dann kann mit dieser unbedingten Ursache nur eine *nicht in Raum und Zeit* befindliche Handlung gemeint sein, nämlich ein Denk- oder Erkenntnisakt. Somit liegt zwar besagter All-Aussage ein sich als frei denkendes Subjekt zugrunde, das sich unabhängig von den in Raum und Zeit befindlichen und als determiniert behaupteten Handlungen denkt, — mitnichten ist aber eine „freihandelnde Ursache“ in dem Sinne bewiesen, dass Vernunft tatsächlich eine Handlung (in Raum und Zeit) verursachen könnte. Denn Bedingung der Möglichkeit der All-Aussage: alle Handlungen sind determiniert, ist ein freier Verstand (als Erkennen), nicht aber eine praktisch wirksame (in Raum und Zeit eingreifende) Vernunft.

Ob Kant dies so gesehen hat, weiß ich nicht. Seine Formulierungen (wie z. B. „freihandelnde Ursache“) könnten nahe legen, er hätte gemeint, bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* eine praktisch wirksame Vernunft als notwendige Annahme bewiesen zu haben. Wie es sachlich richtig ist, meine ich jedenfalls jetzt gesagt zu haben.

Einwände. Die Argumentation von Kant ist nicht hinreichend, um das angestrebte Beweisziel zu beweisen. Kant hatte sich vorgesetzt, ein aktives Vermögen des Menschen: aus Freiheit (Spontaneität) zu handeln, zu beweisen. Tatsächlich hat er aber das (aktive) Vermögen des Menschen: aus Freiheit (Spontaneität) zu erkennen, bewiesen (nämlich sich notwendig als unabhängig von der Kausalität nach Naturgesetzen zu erkennen, da diese allererst durch das erkennende Subjekt gesetzt werde). Doch daraus, dass unser Erkennen nicht kausal determiniert (also frei) ist, folgt nicht, dass auch unser Handeln frei ist; — denn Erkennen ist (wenigstens *prima facie*) nicht Handeln.

Vornehm formuliert: Der Schluss von der erkenntniskonstitutiven Spontaneität des Verstandes auf die moralisch-praktisch-konstitutive Spontaneität der Vernunft ist nicht ohne weiteres möglich. Es bedarf allererst eines Beweises, dass

eine in theoretischer Hinsicht unbedingte Vernunft in praktischer Hinsicht autonom sein kann.¹⁰

Um die Möglichkeit, „aus Freiheit zu handeln“, zu beweisen, ist in jedem Fall eine weitere Prämisse notwendig. Beispielsweise könnte man setzen, dass Erkennen (sowie Denken) Handeln sei (was dann auch zu zeigen wäre). Oder man gibt überhaupt auf, dies beweisen zu wollen und nimmt thetisch an, dass theoretische Vernunft Handlungen bestimmen (motivieren) könne. Oder man argumentiert, wie ich es weiter unten in der *Verteidigung der Kantischen Position* vorschlage.

Zusammenfassung. Kant hat bewiesen, dass wir Menschen ein freies (von der Naturkausalität unabhängiges) Erkenntnisvermögen als Bedingung des (unbeschränkt allgemeinen) Satzes: alle Kausalität sei nur nach Gesetzen der Natur, notwendig annehmen müssen. Dies Ergebnis jedoch geht am Beweisziel vorbei, welches lautete: die absolute Spontaneität zu handeln, d. i. die mögliche Erstursächlichkeit einer intelligiblen Instanz zu beweisen, weil freies Erkennen nicht freies Handeln impliziert.

Verteidigung der Kantischen Position. Im folgenden bringe ich eine Argumentation vor, die die Kantische Intention unterstützt und seine These verteidigt.

Erstens. Entweder der Mensch ist vollständig determiniert oder nicht.

Zweitens. Wenn nicht, dann ist Freiheit ohnehin möglich, denn die Naturnotwendigkeit wird in ihrer unbeschränkten Allgemeinheit nicht behauptet, und es gibt eine „Lücke“, wo man die Freiheit ansiedeln kann.

Drittens. Wenn ja, dann ist Freiheit ebenfalls möglich, weil zum Erkennen der Naturnotwendigkeit (in ihrer unbeschränkten Allgemeinheit) die Unabhängigkeit des Erkenntnisvermögens von derselben notwendige Voraussetzung ist (Beweis wie bei Kant).

Folglich ist Freiheit in diesem negativen Sinne prinzipiell bewiesen.¹¹

10 Zur vornehmen Formulierung vgl. H. MEYER, S. 60.

11 Forscht man nach dem tiefsten Grunde dieses Beweises, so findet man ihn in der Einheit von Geist und Natur als Wesensbestimmung des Menschen. Nur weil der Mensch auch Geist ist, funktioniert der Beweis. Wäre der Mensch nur Natur, dann würden

Viertens. Nun gibt es genau zwei Möglichkeiten: Entweder dieses als frei erwiesene Vermögen – der Geist – kann Handlungen motivieren, d. i. der Mensch kann sich selbst aus vernünftiger Einsicht zum Handeln bestimmen, oder dies ist nicht möglich. M. a. W.: Entweder die in theoretischer Hinsicht als spontan erwiesene Vernunft kann auch praktisch sein oder nicht. Ein Beweis ist für keine der beiden Thesen möglich. Weder kann man die Möglichkeit einer Vernunftbestimmung (die Erstursächlichkeit, Wirksamkeit der Vernunft) noch deren Unmöglichkeit (die vollständige Bestimmung *der Handlungen* durch sinnliche Antriebe) beweisen; — zumindest ist dies noch niemandem gelungen und Kant sagt, dass es auch für den Menschen unmöglich zu beweisen sei (vgl. Grundlegung: BA 120; IV 96. KprV: A 168; IV 218). Beides sind Prämissen. Es kann also nur darum gehen, Gründe zu finden, die es erlauben, die eine Prämisse der anderen vorzuziehen. Dies versuche ich im folgenden.

Fünftens. Ich frage, was bedeutet der Satz: das als frei bewiesene Denken kann unmöglich Handlungen bestimmen? — Er besagt, dass man sich den Menschen als ein Wesen vorzustellen hat, dessen Geist zwar wunderbar frei ist, dessen Körper aber ein eigenes, vom Geist total abgetrenntes, fremdbestimmtes und automatisches Dasein führt. Wir müssten uns eine Ansicht vom Menschen als ein total durchtrenntes, zerschnittenes, gespaltene Wesen machen, welches sich zwar im Geiste frei denkt, als Körper jedoch eine Glieder-Maschine darstellte ohne jede Kontrolle.

Wendete man diese Vorstellung auf zwei berühmte Metaphern an, dann käme folgendes heraus: In PLATONS Bilde wären wir ein „befiedertes Gespann“ mit

Sie dies hier nicht lesen. Ein Sophist nun könnte daher kommen und klügel: dass dem Beweis eine Definition des Menschen zu Grunde liege und folglich gar kein Beweis, sondern eine Tautologie sei. Diesem würde man antworten: Diese Definition aber ist eine wahre Erkenntnis, denn sie beruht auf Selbsterkenntnis (Reflexion). Wenn sich der Mensch nun einmal seiner selbst bewusst wird (welches ein unleugbares Faktum ist, — das *Cogito* beweist es), dann wird er sich, indem er sich seines Geistes bewusst wird, ebenso der Freiheit dieses seines Geistes, d. i. seines Ichs, bewusst, — und somit liegt dem Beweis keine Definition, sondern der Mensch selbst zu Grunde. Und das heißt soviel: Der Mensch erkennt sich als mit Geist begabtes Wesen und setzt sich — als denkendes Ich — notwendig in Gegensatz zu allem ihm Äußerlichen, — und dadurch in Freiheit. Die Gegenstände mögen verknüpft sein wie sie wollen, — dem denkenden (sich selbst bewussten) Subjekt ist es unmöglich, sich als Teil dieser Verknüpfung zu begreifen, sondern es begreift sich notwendig als frei (unabhängig), weil es zwischen sich selbst als Denkendem und allem Anderen einen prinzipiellen Unterschied setzt.

einem „Führer“, der, statt zu lenken, zwar denken würde, aber als lahmes Ich vom „schwarzen, rauhen und tauben Rosse“ fortgerissen würde.¹²

Und in GOETHES Bilde, der die Führungskraft der Vernunft ja schon stark schwächt, indem er uns mehr geschoben, als selbst schiebend vorstellt¹³, und wo „die Sonnenpferde der Zeit mit unsers Schicksals leichtem Wagen durchgehen“, der uns aber immerhin noch die Zügel festhalten lässt, um „bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da, die Räder wegzulenken“,¹⁴ in diesem Bilde, sage ich, hielten wir nicht einmal mehr die Zügel „mutig gefaßt“ in der Hand, um mit der Vernunft, wenn schon nicht zu lenken, so doch wenigstens abzulenken, sondern wir wären getriebene Narren, — im Schlepptau eine lahme Vernunft, die dann eben nichts mehr ist, wenn sie

„ ... dem tollen Roß /
Des Aberwitzes an den Schweif gebunden, /
Ohnmächtig rufend, mit dem Trunkenen /
Sich sehend in den Abgrund stürzen muß!“¹⁵

DAVID HUME sagt, dass eine Ansicht, die zu Absurditäten führt, sicher falsch sei.¹⁶ Und ich sage, dass jeder zugeben muss, dass die Annahme des Menschen als total zerteilt in einen Geist, der mit sich selbst kommuniziert, und einen Körper, der durch den Geist, mit dem er verbunden ist und der das Wesen des Menschen ausmacht, nicht bestimmt werden kann, statt dessen aber durch alles mögliche andere total bestimmt ist, eine absurde Konstruktion und deshalb als falsch abzulehnen ist.

Wenn man also beide in Frage stehenden Annahmen bedenkt, dann führt die eine in absurde Konsequenzen, während die andere annehmbar ist; — ob schon für beide gilt, dass sie im strengen Sinne nicht beweisbar sind. Aus diesem Grunde, weil die mögliche Erstursächlichkeit der Vernunft eine annehmbare Annahme ist, während die gegenteilige Annahme den Menschen zu ei-

12 Vgl. PLATON: Phaidros 246a f und 253c ff. Eigler-Ausgabe Bd. 5, S. 71 und 99 ff.

13 Vgl. GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Faust I. Vers 4117 (Walpurgisnacht). „Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben“. In: Johann Wolfgang GOETHE, Sämtliche Werke. Hrsg. von Ernst Beutler. - Unveränderter Nachdruck der Bände 1–17 der Artemis-Gedenkausgabe. - Zürich: Artemis, 1977, Bd. 5, S. 271.

14 GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Egmont. II. Aufzug, a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 6, S. 42 f.

15 SCHILLER, FRIEDRICH: Die Jungfrau von Orleans. Verse 2323-2326 (III. Aufzug, 6. Auftritt). In: SCHILLERs Werke. Vollständige Ausgabe in fünfzehn Teilen. Auf Grund der Hempelschen Ausgabe neu hrsg., mit Einl. und Anm. vers. von Dr. Arthur Kutscher. - Berlin / Leipzig: Deutsches Verlagshaus Bong & Co, o. J., 5. Teil, S. 204.

16 Vgl. HUME, DAVID: Affekte/Moral. Buch II, 3. Teil, 2. Abschnitt. - Hamburg, S. 146.

nem unvorstellbaren Unding macht, ist erstere legitimiert, letztere desavouiert.¹⁷

17 Es scheint ja doch so zu sein, dass sich die Vernunft nicht vorstellen kann, wirkungslos zu sein. Sie als das Höchste im Menschen annehmend, fordert sie, was sie zwar nicht erklären kann, sich aber selbst (als ihr notwendig innewohnend) zuschreibt: Wirkmächtigkeit ihrer Ideen respektive die Verbindung von Denken und Handeln, von theoretischer und praktischer Vernunft.

2. Freiheit eines ersten Bewegers

Darstellung. Die zweite Interpretation deutet die „hinreichend a priori bestimmte Ursache“ als ersten Beweger und sieht darin den Grund für die Vollständigkeit der Reihe der Begebenheiten.

In dieser Deutung besagt der Beweis soviel: Um die Behauptung, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, aufrecht zu halten, muss man eine unbedingte Ursache im Sinne eines ersten Bewegers notwendig setzen (annehmen), weil die hinreichende Bedingung für die Totalität der Reihe der Begebenheiten nicht aus der Reihe selbst (in der alle Ursachen jederzeit bedingt sind) „herausvernünfteln“¹⁸ ist.

Transz. Freiheit ist somit bestimmt als notwendige Annahme einer absoluten Spontaneität i. S. eines ersten Bewegers, um die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen als vollständig zu denken. M. a. W.: Ein erster Beweger wird als Bedingung der Möglichkeit der Kausalität nach Gesetzen der Natur notwendig erschlossen.

Diese Interpretation findet starke Stützen im Text von Kant und es scheint mir unmöglich zu leugnen, dass sie mit guten Gründen möglich ist. So heißt es in der *Anmerkung zur Dritten Antinomie*:

„Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in so fern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, in dessen daß man alle nachfolgende Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann“ (B 476/478; II 430).

Am Schluss der *Anmerkung* bekräftigt Kant nochmals, dass die „Bestätigung von der Bedürfnis der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen“, daran sehr klar in die Augen leuchte:

„daß (die epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen *ersten Beweger* anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfang. Denn aus bloßer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen“ (vgl. B 478; II 432).

Und in der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es im Abschnitt *Vom Führwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft*:

18 In anderem Zusammenhang findet sich „herausvernünfteln“ in: *KprV* A 56; IV 141.

Im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft „steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, *wie ich will*, und bedarf eines Urgrundes, ... nur um meine forschende Vernunft ... vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf ..., um sie zu *erklären, eine Gottheit*, als deren Ursache, *voraus zu setzen*“, welche Voraussetzung den Status einer „*Hypothese*“ habe, d. i. einer „für uns Menschen allervernünftigsten Meinung“ (vgl. KprV: A 255 f; IV 276).

Des weiteren schreibt Kant in einem Brief:

„Die Möglichkeit der Freiheit, wenn sie *vor* dem moralischen Gesetze betrachtet wird (in der Kritik der reinen Vernunft), bedeutet nur den transzendenten Begriff der Kausalität eines Weltwesens überhaupt (ohne darunter besonders die [Kausalität] durch einen Willen anzeigen zu wollen), sofern sie durch keine Gründe in der Sinnenwelt bestimmt wird“.¹⁹

Kant scheint sich also sehr klar darüber gewesen zu sein, was genau er durch seine Argumentation bewiesen hat, nämlich die „Notwendigkeit eines ersten Anfangs“ als eines „Ursprungs der Welt“, „eine Gottheit“ resp. ein „Weltwesen“. Ebenso spricht Kant am Anfang der *Auflösung der Dritten Antinomie* davon, dass sich die Vernunft „die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln“, schaffe (vgl. B 561; II 489), und genau dieses Vermögen nennt er „Freiheit, im kosmologischen Verstande“ (B 561; II 488), — eben die Idee eines ersten Bewegers.

In der hier vorgenommenen Interpretation nun wäre der als notwendige Annahme bewiesene erste Beweger die Basis für den weiteren Beweisgang bis hinauf zum positiven Begriff der Freiheit der Menschen. Entsprechend heißt es in der *Auflösung*, dass sich der praktische Begriff der Freiheit – und dies sei „überaus merkwürdig“ – „auf diese *transzendentale* Idee der Freiheit gründe“ (vgl. B 561; II 489).

Wie ist das zu verstehen? — Nun, nach meinem Verständnis meint Kant, dass er mit dem kosmologischen Begriff der Freiheit den Grund für den praktischen gelegt habe. Denn: Wenn man – ausgehend von der bewiesenen absoluten Spontaneität eines ersten Bewegers – weiter zeigen kann, dass, *erstens*, diese Spontaneität mit dem Theorem der Naturnotwendigkeit widerspruchsfrei vereinbar ist, und man dann, *zweitens*, die menschliche Vernunft in Analogie setzt zur absoluten Spontaneität eines ersten Bewegers, d. i. sie (die Vernunft) als

19 Brief vom 20. April 1790 an Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter. In: Immanuel KANT, Briefwechsel. - Hamburg, S. 452.

Vermögen, „*ganz von selbst* anzufangen“ (B 562; II 490), annimmt,²⁰ dann folgt, dass sich die Annahme einer absoluten Spontaneität des Menschen (hier i. S. einer Kausalität der Vernunft) mit dem Theorem der Kausalität nach Naturgesetzen nicht widerspricht.

Dies ist, in einem Satz, die Argumentationsstruktur der *Auflösung* (wenn man diese Interpretation zugrunde legt), die Platz schaffen soll für das moralische Gesetz. Denn wenn gezeigt ist, dass die Freiheit (des Menschen) widerspruchsfrei anzunehmen möglich ist, dann kann der leere Platz (die Möglichkeit der Annahme) ausgefüllt werden (welches dann die praktische Philosophie mit dem Sittengesetz auch leisten wird), um der (möglichen) Freiheit Realität zu verschaffen. Bis hierher wäre der Grund dieser Beweiskette gelegt: die absolute Spontaneität eines ersten Bewegers wurde als notwendige Annahme bewiesen.

Einwände. Zunächst muss konstatiert werden, dass Kant sein Beweisziel ernstlich abgeändert hat. Denn es ist nicht mehr die Rede davon, die Freiheit des Willens zu beweisen (vgl. oben S. 11), sondern es soll lediglich gezeigt werden, dass die Annahme derselben der Naturnotwendigkeit nicht widerspricht. Kant bemerkt am Ende der *Auflösung*:

„daß wir hiedurch nicht die *Wirklichkeit* der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen. (...) Ferner haben wir auch gar nicht einmal die *Möglichkeit* der Freiheit beweisen wollen; (...) [Sondern:] daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war“ (B 585 f; II 505 f).

Es stimmt zwar nicht, dass ihm von Anfang an „*einzig und allein*“ daran gelegen war, das zu zeigen, was er am Ende zeigen konnte. Doch ist es legitim, sein Beweisziel zu ändern, nur muss dies eben festgestellt werden und Kant tut dies ja auch in aller Offenheit.

Ein weit gravierenderes Problem ist die Analogie zwischen der Spontaneität eines ersten Bewegers und der menschlichen Vernunft. Während nämlich die Vereinbarkeit zwischen Natur und Freiheit in jedem Fall gezeigt werden muss (vgl. unten Kap. 3.2.), stellt sich speziell für diese Interpretation die Frage, was

20 Der Übergang vom ersten Beweger zum Menschen erfolgt in *KrV* B 574; II 497: „Laßt uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist usw.“

die bewiesene Spontaneität eines ersten Bewegers eigentlich mit der Freiheit des menschlichen Willens zu tun hat und was jene für diese zeigen (beweisen) soll.²¹

So wie ich die Kantische Argumentation (in dieser Interpretation) bis jetzt dargestellt habe, hat die Analogie keinen beweisenden, sondern nur beschreibenden Status: Die menschliche Vernunft (als Intelligibles) wird analog zur absoluten Spontaneität eines ersten Bewegers als spontan wirkende Ursache gesehen (aufgefasst) und als solche angenommen. Diese Annahme könnte allerdings auch ohne einen ersten Beweger gemacht werden. So könnte man die Freiheit des Willens (hier verstanden als Kausalität der Vernunft) zunächst theoretisch setzen, dann die Vereinbarkeit dieser Annahme mit der gleichzeitig waltenden Naturnotwendigkeit zeigen, und schließlich die als möglich erwiesene Annahme durch das moralische Gesetz realisieren. Auf diese Weise erscheint der erste Beweger überflüssig.

Einige Stellen nun legen aber nahe, dass die Spontaneität eines ersten Bewegers tatsächlich eine viel weitergehende Bedeutung, nämlich eine beweisende Funktion für die Freiheit des Willens haben soll. So heißt es in der *Anmerkung zur Dritten Antinomie*:

„Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln“ (B 478; II 432).

Und die bereits erwähnte Briefstelle lautet vollständig:

„Die Möglichkeit der Freiheit, wenn sie *vor* dem moralischen Gesetze betrachtet wird (in der Kritik der reinen Vernunft), bedeutet nur den transzendentalen Begriff der Kausalität eines Weltwesens überhaupt (ohne darunter besonders die [Kausalität] durch einen Willen anzeigen zu wollen), sofern sie durch keine Gründe in der Sinnenwelt bestimmt wird, und daß daselbst nur gezeigt wird, daß sie keinen Widerspruch enthalte. Nun wird durchs moralische Gesetz jene transzendente Idee realisiert und *an dem Willen*, einer Eigenschaft des vernünftigen Wesens (des Menschen), gegeben, weil das moralische Gesetz keine Bestimmungsgründe aus der Natur ... zuläßt und der Begriff der Freiheit, als Kausalität, wird bejahend

21 Vgl. B. ORTWEIN: „[Es] ist nicht klar, was beide Fragen miteinander zu tun haben sollten, und wie sie unter einen gemeinsamen Begriff gebracht werden könnten. (...) Die Beweisführung der Thesis zielt ganz eindeutig auf die Frage nach der absolut ersten Ursache ab, und es ist nicht einzusehen, wie von dieser Argumentation her auf die Frage nach der menschlichen Freiheit übergegangen werden könnte“ (S. 41).

erkannt, welcher ohne einen Zirkel zu begehen mit dem moralischen Bestimmungsgrunde reziprokabel ist.“²²

Auch verweise ich nochmals auf das Zitat, in dem Kant sagt, dass sich der praktische Begriff der Freiheit auf die transz. Idee der Freiheit (i. S. der Idee eines ersten Bewegers) gründe (vgl. oben S. 23). Es scheint, man könne diese Stellen so verstehen, als sei Kant der Auffassung, dass man dem Menschen das Vermögen, aus Freiheit zu handeln, deshalb beilegen könne, weil die notwendige Annahme eines ersten Bewegers bewiesen sei.²³ In dieser Lesart würde die Spontaneität eines ersten Bewegers *per analogiam* auf den Menschen übertragen und nun ihm beigelegt werden dürfen. Analog wäre beispielsweise, dass sowohl die Vernunft als auch ein erster Beweger so gedacht werden (müssen), dass sie etwas ganz von selbst anfangen und keinen Bestimmungsgründen aus der Natur unterworfen sind.

Wenn Kant dies gemeint haben sollte, dann muss diese wundersame („überaus merkwürdige“) Übertragung als unzulässig kritisiert werden. Denn: *Zum einen* haben Analogieschlüsse (*ratiocinatio per analogiam*) nur heuristischen Wert; sie beweisen also nichts, sondern sind „vorläufige, versuchsweise Annahmen“.²⁴

Zum anderen bedeutet „Analogie“ soviel wie *gleicher logos, gleiche (ähnliche) geistige Struktur, Entsprechung / Ähnlichkeit / Gleichheit von Verhältnissen*. Nun gibt es zwar die erwähnte Ähnlichkeit. Aber es gibt auch einen prinzipiellen (wesentlichen) Unterschied zwischen der Spontaneität eines ersten Bewegers und der Spontaneität der menschlichen Vernunft, den Kant selbst benennt: Erstere würde als ein absolut erster Anfang *der Zeit nach* gedacht, und von einem solchen Anfang könne es nur einen geben, so dass alle Begebenheiten danach „nur einen komparativ ersten Anfang“ (der Zeit nach) hätten. Dagegen könne die Spontaneität der Vernunft nur als erster Anfang *der Kausalität nach* gedacht werden, und nur in diesem Sinne sei der Kausalität aus Vernunft ein „absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich“ (vgl. B 478; II 432). Es ist eben ein gewaltiger Unterschied, ob ich mir eine Sponta-

22 Brief vom 20. April 1790 an Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter. In: Immanuel KANT, Briefwechsel. - Hamburg, S. 452.

23 Ich formuliere deshalb so schwach, weil die zitierten Stellen m. E. im wesentlichen unverstündlich und mir letztlich auch nach langem Nachdenken dunkel geblieben sind.

24 Vgl. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, S. 290 [heuristisch].

neität denke, die schlechthin Alles erschafft (Welturheber, Weltwesen), oder ob ich mir eine solche denke, die während dem Weltlauf einzelne Handlungen vollbringt.

Daher ist es schlicht und ergreifend unsinnig, die Spontaneität eines ersten Bewegers ohne weitere Argumente auf den Menschen übertragen zu wollen (wie dies in B 478 geschieht, vgl. oben S. 25); es gäbe dann auch gar nichts weiter zu beweisen. Dass Kant sich dessen bewusst gewesen sein muss, zeigt die Argumentation in der *Auflösung*, wo er die Spontaneität der menschlichen Vernunft explizit annimmt („Nun laßt uns hiebei stehen bleiben und es wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen ...“ – B 576 f; II 499), welche Setzung keinen Sinn machte, wenn man von der Übertragbarkeit der Spontaneität eines ersten Bewegers auf den Menschen ausginge und meinte, dadurch letztere bewiesen zu haben. Nun hätte er aber (wie schon gesagt) diese Annahme auch machen können, ohne die Spontaneität eines ersten Bewegers zu bemühen.

Es ergibt sich folglich, dass die Analogie, wenn sie beschreibenden Status hat, für den Beweis der Freiheit des Menschen ganz überflüssig, wenn sie aber beweisende Kraft haben soll, einfach falsch ist, so dass der Erweis einer Spontaneität eines ersten Bewegers für die Freiheit des Menschen keine Bedeutung hat.²⁵

Zusammenfassung. Kant hat bewiesen, dass eine absolute Spontaneität — verstanden als erster Beweger — als Bedingung des (unbeschränkt allgemeinen) Satzes: alle Kausalität sei nur nach Gesetzen der Natur, notwendig anzu-

25 Dagegen meint H. MEYER, dass der „Übergang[] von einer (göttlichen) Freiheitstat am Anfang der naturkausalen Weltreihe zur Möglichkeit von (menschlichen) Freiheitsvollzügen“ „gerechtfertigt“ sei (S. 22). Denn „in der Konsequenz allein jener Negation“, d. h. der Negation der universellen Gültigkeit des Prinzips der Naturkausalität durch eine göttliche (kosmologische) Freiheitstat, liege „auch durchaus die Möglichkeit, daß die Kausalität aus Freiheit die Naturkausalität in größerem Ausmaße oder gar überhaupt suspendieren könne“ (S. 23). „Zwingend freilich ist demnach für die Thesis nur die Annahme einer welt schöpferischen Freiheitstat am Anfang der zeitlichen Reihe allen naturkausal vermittelnden Geschehens. Kausalität aus Freiheit inmitten dieses Geschehens hat nur den Status einer Möglichkeit“ (ebd.). Dies ist die richtige Wiedergabe der Position Kants. Ein Argument allerdings, warum aus der Negation der universellen Gültigkeit des Prinzips der Naturkausalität *der Zeit nach* (und der damit notwendigen Annahme eines ersten Anfangs *der Zeit nach*) auch nur die *Möglichkeit* eines ersten Anfangs *der Kausalität nach* „während dem Weltlaufe“ (Kant) erlaubt sein soll, sucht man bei dem Autor vergebens. Die bloße Behauptung eines solchen Übergangs beweist überhaupt nichts, nicht einmal die *Möglichkeit* der Freiheit, die Kant ja im übrigen selbst bestreitet bewiesen zu haben (vgl. das Zitat oben S. 24).

nehmen ist. Dies Ergebnis jedoch geht am ursprünglichen Beweisziel vorbei, welches lautete: die absolute Spontaneität des Menschen, aus Freiheit zu handeln, zu beweisen. Die bewiesene Spontaneität eines ersten Bewegers lässt sich nicht *per analogiam* auf den Menschen übertragen, um diesem ein Vermögen, aus Freiheit zu handeln, beizulegen. Während in der ersten Interpretation die Freiheit wenigstens negativ (als Unabhängigkeit des Verstandes von Kausalität nach Naturgesetzen) bewiesen wurde, kommt die Freiheit des Menschen in dieser Interpretation über den Status einer bloßen Annahme nicht hinaus.²⁶

26 **Nachtrag:** Durch die Beschäftigung mit der Sekundärliteratur bin ich noch mit einer weiteren Interpretation der *Thesis* der 3. Antinomie bekannt geworden, derzufolge die transzendente Freiheit als *reiner Indeterminismus* zu verstehen sei (vgl. H. MEYER, S. 21-28). Und tatsächlich argumentiert die *Antithesis* gegen einen transzendentalen Freiheitsbegriff, der sich von Natur unterscheiden würde „wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit“ (B 475; II 429). „[N]eben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit“ (B 479; II 433) sei „keine Einheit der Erfahrung möglich“ (B 475; II 429). Ausgehend von dieser Bestimmung der Freiheit in der *Antithesis* wird dann der Freiheitsbegriff der *Thesis* als *Negation von Gesetzmäßigkeit* verstanden (mit der Folge der bloßen Zufälligkeit und völligen Irrationalität eines solchen Begriffs von absoluter Spontaneität). Es ist klar, dass *diese* Bedeutung von Freiheit niemals eine Grundlage abgeben kann für den moralisch-praktischen Begriff der Freiheit als Autonomie (vgl. H. MEYER, S. 29-33), dagegen sehr wohl für die Freiheit der Willkür (vgl. unten Kap. 4.2.). Der Autor holt dann die theoretische Grundlage für die Begründung moralisch-praktischer Freiheit allein aus der *Auflösung* der 3. Antinomie und sagt, dass die *Auflösung* eine Überwindung der in der *Thesis* aufgestellten Freiheitskonzeption und die Entwicklung einer gänzlich neuen sei (vgl. ebd., S. 33-42). Da nun der Dissens lediglich die Frage betrifft, ob die Freiheitstheorie der *gesetzmäßigen transzendentalen Freiheit der Vernunft* in der *Thesis* oder aber erst in der *Auflösung* enthalten sei, und H. MEYER auf seinem Weg zu demselben Ergebnis gekommen ist wie ich auf dem meinen (vgl. oben Fußn. 9, S. 16), lasse ich es mit dieser Anmerkung bewenden.

B. ZWEITER TEIL. Freiheit im praktischen Verstande

“... ’tis in ourselves, that we
are thus, or thus. Our bodies are our gardens;
to the which, our wills are gardeners” (...)
The “balance of our lives” has
“one scale of reason to poise
another of sensuality”.

WILLIAM SHAKESPEARE, Othello ⁽²⁷⁾

Vorbemerkung. Im ersten Teil der Arbeit habe ich gezeigt, dass Kant im Rahmen seiner theoretischen Philosophie keinen hinreichenden Beweis für die Freiheit (i. S. seines Beweisziels) erbringen konnte. Im besten Falle, d. h. wenn man erstere Interpretation zugrunde legt, ist die Freiheit des Verstandes – freie Erkenntnis – bewiesen (vgl. 1. Kap.). Die gesuchte hinreichende Argumentation für das Vermögen (des Menschen), „aus Freiheit zu handeln“, d. i. aus absoluter Spontaneität „einen Zustand *von selbst* anzufangen“ (vgl. oben S. 11) gelingt ihm erst mit der Ausarbeitung seiner praktischen Philosophie.

Kant kennt in seiner praktischen Philosophie zwei prinzipiell voneinander verschiedene Freiheitskonzeptionen: *zum einen* die FREIHEIT DER VERNUNFT, *zum anderen* die FREIHEIT DER WILLKÜR. Erste Konzeption meint die Freiheit als Autonomie. Damit ist gemeint, dass „*Vernunft für sich allein*“ (Grundlegung: BA 63; IV 59) das Verhalten bestimmen kann. Anders ausgedrückt besteht diese Freiheit in der Kausalität der Vernunft, also im Vermögen derselben, „unbedingte Bedingung“ (B 582; II 503) einer Handlung sein, d. i. eine raum-zeitliche Handlung von selbst (*sua sponte*) bewirken zu können. Die zweite Konzeption fasst die Freiheit auf als ein Vermögen der „absoluten Spontaneität der Willkür“ (Religion B 12; IV 670), sich für oder wider das Sittengesetz entscheiden resp. die Art der Handlungsbestimmung: Autonomie oder Heteronomie, allererst küren (wählen) zu können.

27 I. Akt, 3. Szene. Übers. ERICH FRIED: „An uns selber liegts, ob wir so sind oder so! Unser Körper ist ein Garten, und unser Wille ist der Gärtner dazu.“ (...) Die „Waage unseres Lebens“ hat „eine Schale der Vernunft..., um eine andere Schale der Sinnlichkeit aufzuwiegen“ (In: Erich FRIED, Shakespeare. 27 Stücke von William Shakespeare in drei Bänden. Übersetzung von Erich Fried. Hrsg. von F. Apel. - Frankfurt/M.: Zweitausendeins, 1995, Bd. 3, S. 84). Übers. WOLF GRAF BAUDISSIN: „In uns selber liegts, ob wir so sind oder anders. Unser Körper ist ein Garten und unser Wille der Gärtner“ (...) Der „Waagbalken unsres Lebens“ hat „eine Schale von Vernunft, um eine andre von Sinnlichkeit aufzuwiegen“ (In: William SHAKESPEARE, Sämtliche Werke in drei Bänden. Nach der 3. Schlegel-Tieck-Gesamtausgabe von 1843/44. - München: Artemis & Winkler, 2000, Band III: Tragödien, S. 820).

Dass diese Konzeptionen grundverschieden sind, bestreitet meines Wissens niemand. Die Grabenkämpfe in der Sekundärliteratur werden (auch schon zu Kants Zeiten) darum geführt, ob die Willkürfreiheit als sittliche Wahlfreiheit eine notwendige und dabei konsistente Weiterentwicklung der Freiheit als Autonomie ist oder ihr widerspricht.

Thesen des Verfassers. Ich vertrete hier die folgenden zwei Thesen: **(1).** Die zwei von Kant aufgestellten Freiheitstheorien: „Freiheit als Autonomie“ und „Willkürfreiheit als sittliche Wahlfreiheit“ widersprechen sich. **(2).** Die Konzeption der Willkürfreiheit ist falsch, weil sie nicht vernünftig denkbar ist; dagegen ist die Freiheit als Autonomie eine haltbare Freiheitskonzeption. Aber bevor ich beginnen kann, ist eine Begriffsklärung unumgänglich.

Begriffsklärung. Bedenkt man, wie „*pünktlich*, ja ... *peinlich*“ (KprV: A 165; IV 216) Kant sein kann, dann muss man sich sehr wundern, wie unreflektiert er mit Grundbegriffen seiner praktischen Philosophie umgeht. So hat er dem Begriff der „Freiheit der Willkür“ gleich drei völlig verschiedene Bedeutungen beigelegt, welches ebenso für den Begriff des Willens gilt. Um sich nicht gänzlich misszuverstehen, ist es daher notwendig, einige Bemerkungen zu Kants Definitionen von *Willkür*, *freie Willkür*, *Wille* und *freier Wille* vorauszuschieken.²⁸

Der Begriff der Willkür. Diesen schwierigen Begriff bestimmt Kant von einem Grundvermögen des Menschen aus – dem *Begehrungsvermögen*:

„*Begehrungsvermögen* ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das *Leben*“ (MdS, Rechtslehre: AB 1; IV 315 [Einleitung]. - Vgl. auch KprV: A 16; IV 114 Anm.).

28 Bereits ein Zeitgenosse Kants, C. C. E. SCHMID, hielt es für nötig, Kants Begriffsschaos zu ordnen, welches ihm aber nur leidlich gelungen ist (vgl. S. 242 f). C. L. REINHOLD bemängelt an den „vorzüglichsten Selbstdenkern“ – hier ist Kant gemeint – die „ungeheure[] Unbestimmtheit aller hierher gehörigen Begriffe“ (1792, S. 268 f); später sagt derselbe, dass die in der Einleitung der Rechtslehre „vorkommenden Erörterungen über *Begehrungsvermögen*, *Willen*, *Willkür* und *Freiheit* entweder *unverständlich* oder *unhaltbar*“ seien (1797, S. 310 f). Vgl. auch P. SALITS, S. 32, Fußn. 1. - C. GERHARD (S. 43 ff) weist das totale Durcheinander auch für den Begriff der Vernunft nach und schreibt zuletzt: „Diese Inconsequenz im Gebrauche der wichtigsten ethischen Begriffe, wie wir sie hier bei Kant finden, ist sehr zu bedauern: sie erschwert das Verständniß seiner Lehre ausserordentlich und trägt so nicht zum kleinsten Theile selbst die Schuld an der Verwirrung, die in den verschiedenen Anschauungen über dieselbe herrscht“ (S. 45 f).

„Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, *nach Belieben zu tun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es *Willkür*“ (MdS, Rechtslehre: AB 4 f; IV 317).

Eine Willkür, „welche nur durch *Neigung* (sinnlichen Antrieb, stimulus) bestimmbar ist, [heißt] tierische Willkür (arbitrium brutum)“ (MdS, Rechtslehre: AB 5; IV 318).²⁹ Dagegen sei die menschliche Willkür eine „freie Willkür“ (ebd.).

Der Begriff der freien Willkür. Insgesamt habe ich drei verschiedene Bedeutungen dieser Bestimmung analysiert.

Erstens wird „Freiheit der Willkür“ von Kant negativ bestimmt als *Unabhängigkeit der Willkür von der vollständigen Bestimmung durch sinnliche Antriebe*. Hierzu lautet die einschlägige Passage aus der *Metaphysik der Sitten*:

„Die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch *Neigung* (sinnlichen Antrieb, stimulus) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (arbitrium brutum) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich ... nicht rein [d. h. kein Wille eines heiligen Wesens], kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die *Freiheit* der Willkür ist jene *Unabhängigkeit* ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben“ (Rechtslehre: AB 5 f; IV 317 f [Einleitung]).

Diese Definition der Freiheit im negativen Verstande aus der *MdS* deckt sich mit Definitionen aus der *KrV*, *Grundlegung* und *KprV*. Immer heißt es, der negative Begriff praktischer Freiheit sei die *Unabhängigkeit von* usw. (vgl. B 562; II 489. Grundlegung: BA 109; IV 88. KprV: A 51 f, 58 f; IV 138, 144).³⁰

Diese negative Bestimmung sagt nichts anderes, als dass die menschliche Willkür der Möglichkeit nach von reiner Vernunft bestimmt werden kann, dass sie also nicht vollständig durch empirische Bestimmungsgründe *bestimmt*, sondern von einer intelligiblen Ursache (der Vernunft) *bestimmbar* ist. Mit anderen Worten ist die Freiheit der Willkür im negativen Verstande die Bedin-

²⁹ Da Willkür ein Begehungsvermögen nach Begriffen heißt und Tiere Willkür haben (arbitrium brutum) folgt logisch, dass Tiere ein Begehungsvermögen *nach Begriffen* haben, was m. E. doch etwas merkwürdig ist und sich mit *KU: B XIII; V 243 [Einleitung]* widerspricht, wo die Wirkursache der Tiere als eine durch Instinkt, und gerade nicht als eine durch Begriffe definiert ist. Dieses Problem verfolge ich hier nicht weiter.

gung der Möglichkeit einer vernünftigen Willkürbestimmung. Nicht mehr und nicht weniger. Weniger wäre, wenn man behauptete, eine mögliche vernünftige Bestimmbarkeit der menschlichen Willkür sei ausgeschlossen; zu viel wäre, wenn man diese Bestimmung als ein Vermögen begriffe, dies oder jenes zu wählen, sich für dies oder das zu entscheiden. Dies letztere darunter verstehen zu wollen, wäre deshalb falsch, weil die Bestimmung eben *negativ* ist, d. h. nichts anderes als eine Möglichkeit eröffnet, ohne dass dies ein positives Vermögen zu irgend etwas beinhalten würde.

Zweitens heißt „Freiheit der Willkür“ das *Vermögen der Wahl eines beliebigen Objekts der Begierde*, von dem man voraussetzt, dass es seine Glückseligkeit am besten (effektivsten) befriedigt. Das meint die heute so genannte Zweck-Mittel-Rationalität (vgl. unten Kap. 4.1.).

Drittens heißt „Freiheit der Willkür“ die „absolute Spontaneität der Willkür“, *zwischen einer guten und bösen Handlung zu wählen*. Gemeint ist damit, dass der Mensch die freie Wahl habe, sich zwischen der Befolgung des Sittengesetzes und der Abweichung davon, zwischen Vernunftbestimmung und der bewussten Verweigerung der „himmlischen Stimme“ der Vernunft, zwischen dem Handeln aus Pflicht und dem pflichtwidrigen Handeln zu entscheiden. Diese Bestimmung bezeichne ich daher auch als das *Vermögen der sittlichen Wahlfreiheit* (vgl. unten Kap. 4.2.).

Der Begriff des Willens. Gerade dieser Begriff macht in den Kantischen Texten Schwierigkeiten, weil er vielfach definiert ist, die Definitionen aber offensichtlich unterschiedliche Sachverhalte treffen. So wird z. B. der Begriff der Willkür (im negativen Verstande, sowie als sittliche Wahlfreiheit) in der *Grundlegung* nicht ein einziges Mal definiert, obwohl er systematisch in den Überlegungen enthalten ist, und statt dessen mit dem Begriff des Willens belegt. Kant gibt in seinen Werken folgende unterschiedliche Definitionen:

Definition A.

Der Wille ist definiert als „mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell

30 Hier weist C. L. REINHOLD zu Recht darauf hin, dass diese Begriffsbestimmung einer freien Willkür der eigentlichen Bedeutung des Wortes entgegen stehe, denn Willkür heiße das dem Menschen „*eigentümliche Vermögen zu wählen (zu küren)*“ (vgl. 1797, S. 311).

ist, gleichsam auf einem Scheidewege“ (Grundlegung: BA 14; IV 26). Er ist also einerseits sinnlich affizierbar, andererseits durch das formelle Prinzip des Willens: dem kategorischen Imperativ, bestimmbar.

Definition B.

„Der Wille, als Begehungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder notwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und, bei Tieren, durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird“ (KU: B VII f; V 243 [Einleitung]).³¹

Definition C.

„Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund ... in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst“ (MdS, Rechtslehre: AB 5; IV 317 [Einleitung]).³² Daher könne der Wille „weder frei noch unfrei genannt werden“, sondern nur die Willkür könne frei heißen (vgl. ebd., AB 27; IV 332 [Einleitung]).

Soviel zumindest ist offensichtlich, dass hier ein Definitionschaos herrscht.³³ Ebenfalls fällt ins Auge, dass sich die verschiedenen Definitionen des Willens mit Definitionen der Willkür decken und Kant hier keine endgültige Klärung vorgenommen hat. So entspricht die *Willensdefinition A* der negativen (transzendentalen) Bestimmung der freien Willkür; *Willensdefinition B* entspricht der Bestimmung der Willkür als Begehungsvermögen nach Begriffen; *die Wil-*

31 Vgl.: Der Wille sei ein Vermögen, „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben ..., d. i. seine Kausalität zu bestimmen“ (KprV: A 29 f; IV 120).

32 Vgl.: Der Wille sei das Vermögen eines vernünftigen Wesens, „nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln ... Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft“ (Grundlegung: BA 36; IV 41). „Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und, bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache, nennt es seine Kausalität einen *Willen*“ (ebd., BA 110; IV 89). Der Wille sei ein Vermögen, „sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen“ (ebd., BA 120 f; IV 96); er sei „praktische Vernunft“ (ebd., BA 101; IV 83) resp. „Kausalität durch Vernunft“ (ebd., BA 124; IV 99).

33 Das Angebot ist im übrigen noch vielfältiger: So könnte die Definition des Willens als ein Vermögen, „sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung ... zu machen“ (KprV: A 105; IV 177), die Wahl des Bestimmungsgrundes einer Handlung meinen, d. i. sittliche Wahlfreiheit. Vollends schwammig ist die sog. Definition in: *KprV* A 57; IV 142.

lensdefinition C setzt den Willen begrifflich mit *reiner praktischer Vernunft* gleich.

Sachlich verfügen wir demnach über vier Bestimmungen der Freiheit im praktischen Verstande: (a) Unabhängigkeit (Freiheit im negativen Verstande), (b) Wahlfreiheit (Zweck-Mittel-Rationalität), (c) sittliche Wahlfreiheit (das Vermögen, für oder wider das Sittengesetz zu entscheiden), (d) Autonomie (Kausalität der Vernunft). Diese werden nun im einzelnen dargestellt und untersucht.

3. FREIHEIT DER VERNUNFT

Der Fußsteig der Freiheit ist der einzige,
auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft
bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen.

IMMANUEL KANT, *Grundlegung* BA 114

Dieses 3. Kapitel handelt von der Freiheitskonzeption, wie sie Kant im wesentlichen in der *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* – in Teilen auch schon in der *Kritik der reinen Vernunft* – ausgearbeitet hat. Es ist die Freiheit der Vernunft als Autonomie. Zunächst lege ich die Argumentation dar, die Kant von der Gegebenheit der Moralität auf die Idee der Freiheit schließen lässt. Anschließend gehe ich auf die Differenzierung des Freiheitsbegriffs in einen negativen und positiven ein (Kap. 3.1.).

Mit der Annahme von Freiheit als einem Vermögen der Vernunft, eine Handlung von selbst bewirken zu können, stellt sich das Problem der Vereinbarkeit einer intelligiblen Verursachung mit der ebenfalls behaupteten durchgängigen Kausalität nach Naturgesetzen. Dieser Frage wird in Kap. 3.2. nachgegangen; insbesondere werde ich dort Kants Vorstellungen zur Zurechenbarkeit moralischer Handlungen scharf kritisieren.

Dass Freiheit notwendig vorauszusetzen sei, beruht auf der angenommenen Autonomie als alleinigem Prinzip der Sittlichkeit, d. i. auf dem moralischen Gesetz. Somit ist Freiheit erst gerettet, wenn das Sittengesetz als begründet erwiesen ist, welchen Nachweis ich – allen Behauptungen von seiner Unmöglichkeit zum Trotz – in Kap. 3.3. führe. Ich ende mit einer Reflexion über das Verhältnis von reiner praktischer Vernunft, dem positiven Begriff der Freiheit, dem Sittengesetz und Autonomie in Kap. 3.4..

3.1. Freiheit als Unabhängigkeit und Autonomie

Der Schluss von der Gegebenheit der Moralität auf die Idee der Freiheit.

Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* ist der zentrale Gedanke, der auf den Begriff der Freiheit führt, in (wenn ich dies so sagen darf) wunderbarer Weise ausgedrückt:

„Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand

kann von dieser nur erkennen, was *da ist*, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll (...) Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. (...) Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt. (...) Die Vernunft gibt nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontanität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie so gar Handlungen für notwendig erklärt, die *doch nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten“ (B 575 f; II 498 f).³⁴

Was soll man zu so einer wahrhaft schönen Beschreibung der sittlichen Wirklichkeit noch viel sagen? — Ausgehend von der Tatsache, dass die Menschen sich bewusst sind, dass sie etwas sollen; dass sie vernünftige Ideen haben, von denen sie fordern, dass sie umgesetzt werden (beispielsweise die Idee der Gerechtigkeit oder der vollkommen guten Staatsverfassung etc.); dass die Vernunft Begriffe bildet, die sie verwirklicht wissen will; — davon also ausgehend, schließt Kant auf die Bedingung, unter der sittliches Handeln überhaupt nur möglich ist: auf die Kausalität (Erstursächlichkeit, Wirksamkeit) der Vernunft, d. i. auf ihr Vermögen, handlungsbestimmend sein zu können (*causa efficiens noumenon*). Denn: Von der Vernunft aufgestellte moralische Gebote bzw. sittliche Forderungen wären absolut sinn- und gegenstandslos, wenn man nicht voraussetzte, dass eine gesollte Handlung, „davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist“, auch tatsächlich möglich ist. Mit anderen Worten: Da die Vernunft Wirkungen von ihren Ideen erwartet, muss sie notwendig annehmen, dass Handlungen nicht vollständig durch materiale Bestimmungsgründe determiniert sind, sondern dass vernünftige Selbstbestimmung möglich ist (welches Vermögen später Freiheit heißt).

34 Vgl. die bemerkenswerte Parallele bei GOETHE, JOHANN WOLFGANG: „Alles außer uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll“ (Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sechstes Buch (Bekenntnisse einer schönen Seele), a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 7, S. 436).

Kant schließt somit von der Gegebenheit der Moralität – vom Faktum des Sollens – auf die Kausalität der Vernunft: Wenn es Moralität zwischen den Menschen gibt (wenn sie wirklich ist) – und sie ist wirklich –, dann muss auch die notwendige Bedingung derselben existieren: die Freiheit. Wenn die Vernunft gebietet, dann muss sie das Gebotene auch ausführen können, denn es wäre eine geradezu verrückte Vernunft, wenn sie geböte, ohne davon auszugehen, dass sie das, was sie gebietet, auch realisieren kann. Also schreibt sie sich notwendig Kausalität (Wirksamkeit), und damit Freiheit zu.³⁵

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beginnt Kant seine Überlegungen mit der Frage, wie eine Handlung aus Pflicht, d. i. eine schlechterdings gute Handlung möglich sei (vgl. Grundlegung: BA 8 ff; IV 22 f). M. a. W.: Was macht eine Handlung überhaupt zu einer guten Handlung, worin gründet ihr moralischer Wert? Kant antwortet, dass der moralische Wert „nirgend anders, als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlungen bewirkt werden können, liegen kann“ (ebd., BA 14; IV 26). Eine Handlung sei nur dann eine aus Pflicht, wenn der Wille „durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt“ (ebd.), d. i. durch das Gesetz, bestimmt sei:

„Es kann also nichts anders als die *Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen“ (Grundlegung: BA 15 f; IV 27).

Dieses Gesetz nun sei der kategorische Imperativ (synonym „Sittengesetz“ oder „moralisches Gesetz“ genannt), der in der *Grundlegung* lautet: „... handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Grundlegung: BA 52; IV 51), bzw. lautet seine Zweckformel: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (ebd., BA 66 f; IV 61).

35 Es ist nicht uninteressant zu vermerken, dass auch der Empirist **DAVID HUME** sagt, dass die Sittlichkeit einen „zweifelloren Einfluß“ auf unsere Handlungen und Neigungen habe: „Hätte die Sittlichkeit nicht natürlicherweise einen Einfluß auf menschliche Affekte und Handlungen, so wäre es nutzlos, daß man sich so viel Mühe gäbe, sie einzuprägen. Nichts wäre vergeblicher als die Menge von Regeln und Vorschriften, die man bei den Moralisten im Überfluß findet. (...) Dies wird denn auch durch die allgemeine Erfahrung bestätigt. Denn diese lehrt uns, daß Menschen oft durch ihr Pflichtgefühl beherrscht, daß sie von Handlungen zurückgehalten werden, weil sie dieselben für unrecht ansehen, und das Gefühl der Verpflichtung sie zu anderen Handlungen antreibt“ (vgl. **HUME**, **DAVID**: *Affekte/Moral.* Buch III, 1. Teil, 1. Abschnitt. - Hamburg, S. 197).

In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (KprV: A 54; IV 140). Dass dieses gleich zu Anfang, im Paragraph sieben, formuliert wird, deutet darauf hin, dass das Sittengesetz für Kant nicht Ergebnis seiner Überlegungen, sondern Ausgangspunkt — mehr noch: grundlegendes Prinzip — seiner Ethik ist, das zunächst (!) nicht weiter begründet wird (zur Begründung vgl. unten Kap. 3.3.), sondern ein uns unmittelbar bewusstes (vgl. KprV: A 53; IV 139), unleugbares „Faktum der Vernunft“ sei, „weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori“ (vgl. ebd., A 56; IV 141 f).

Mit dem Sittengesetz sei ein Bestimmungsgrund des Willens ausgemacht, der den Willen „gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen“ (KprV: A 51; IV 138), mithin „durch die bloße Form des Gesetzes“, d. i. „schlechterdings und unmittelbar“ (ebd., A 55; IV 141) bestimmen könne; „Denn reine, *an sich praktische Vernunft* ist hier unmittelbar gesetzgebend“ (ebd.). Der dem kategorischen Imperativ unterworfenen Wille heiße „selbstgesetzgebend“ resp. „allgemein-gesetzgebend“, derart, dass er einem Gesetze unterworfen sei, „davon er selbst sich als Urheber betrachten kann“ (Grundlegung: BA 71; IV 64). Dieses Prinzip des „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung“ (ebd., BA 73; IV 65) unterworfenen Willens nennt Kant das „Prinzip der *Autonomie* des Willens“ (ebd., BA 74; IV 66). Dieses Prinzip der Autonomie sei „das alleinige Prinzip der Moral“, da „ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete“ (ebd., BA 88; IV 75. - Vgl. auch KprV: A 58 f; IV 144).³⁶

In eigenen Worten: Was in der *KrV* noch unspezifisch das Sollen ist, führt Kant in seiner Schrift über die Grundlegung der reinen Prinzipien der Moral (d. i. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) genau aus: Er fragt und sucht nach

36 Dagegen spricht Kant von „Heteronomie der Willkür“, wenn der „Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime“ (KprV: A 61; IV 146) liege: „Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten“ (Grundlegung: BA 93; IV 79). Dies sei dann das „gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit“ (KprV: A 61; IV 146), letztlich „Abhängigkeit vom Na-

dem *Prinzip* der Moral und findet es im kategorischen Imperativ. Dieses Prinzip gebietet nun, sein Handeln „gänzlich unabhängig“ von materialen (sinnlichen) Bestimmungsgründen, allein durch die allgemeine (gesetzgebende) Form (welche nur von der Vernunft gedacht werden kann) zu bestimmen. Da somit „reine, an sich praktische Vernunft“ das Gesetz des Handelns gibt – der Mensch sich demnach selbst, durch seine eigene Vernunft, das (moralisch) richtige Handeln vorschreibt – bezeichnet Kant das gefundene Prinzip der Moral mit dem Begriff der Autonomie (denn Autonomie heißt Selbstgesetzgebung, und, da das Gesetz eines der Vernunft ist: vernünftige Selbstbestimmung).

Nun fragt Kant weiter, wie diese Autonomie möglich sei. Die Reflexion auf die transz. Bedingung der Autonomie – d. i. auf die transz. Bedingung des (als solchen angenommenen) Prinzips aller Moralität – führt, nach Kant, „gerade auf den Begriff der Freiheit“ (KprV: A 53; IV 139). Diese (die Freiheit) „muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“ (Grundlegung: BA 99; IV 82 [Überschrift]).

„Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdenn würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen ..., folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ (Grundlegung: BA 101; IV 83).

Freiheit sei eine „bloße Idee“, die „nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen (gilt), das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen), bewußt zu sein glaubt“ (ebd., BA 120 f; IV 96).

„Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein ... ganz wohl *möglich* ..., sondern auch, sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Wil-

turgesetzes“, in jedem Fall dem Prinzip der Autonomie und der Sittlichkeit des Willens entgegen (vgl. ebd., A 59; IV 144 f).

lens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung *notwendig*“ (ebd., BA 124; IV 99).

Das heißt in eigenen Worten: Nimmt man ein Vermögen (des Menschen) an, „sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten“ bestimmen zu können, – nimmt man also reine praktische Vernunft resp. Autonomie an, dann wäre es widersinnig, spräche man diesem Vermögen Freiheit ab, weil vernünftige Selbstbestimmung („Kausalität durch Vernunft“) nur möglich ist, wenn das Handeln nicht vollständig durch heteronome Bestimmungsgründe determiniert ist. Ein Wesen, das sich vermögend glaubt, sich selbst aus reiner Vernunft, d. i. als Intelligenz, zum Handeln bestimmen zu können, kann nicht gleichzeitig annehmen, dass es vollständig durch materiale Bestimmungsgründe determiniert ist, weil eine durchgängig heteronome Bestimmung der möglichen Selbstbestimmung (Autonomie) glatt widerspricht.

Also führt der Begriff der Autonomie als Prinzip der Sittlichkeit, indem durch denselben (analytisch) die vollständige materiale Determiniertheit aller Handlungen negiert wird, auf den Begriff der Freiheit – denn die Negation von Determination lässt sich als Freiheit (im negativen Verstande) auffassen. Somit muss sich ein mit Autonomie begabtes Wesen „notwendig auch die Idee der Freiheit leihen“ (Grundlegung: BA 101; IV 83). Es kann nur vernünftig handeln unter der Voraussetzung, dass es nicht vollständig heteronom bestimmt ist (nicht vollständig determiniert ist), – also unter der Voraussetzung seiner Freiheit (als Idee).³⁷

Die negative und positive Bestimmung der Freiheit als Unabhängigkeit und Autonomie. An der soeben vorgeführten Argumentation fällt sofort die begriffliche Verschränkung von sittlicher Autonomie und Freiheit auf, die in der *Kritik der praktischen Vernunft* einmal prägnant auf den Begriff gebracht wird: Nachdem Kant in Erinnerung gerufen hat, dass die Autonomie (als das Prinzip aller Sittlichkeit) in der „Unabhängigkeit ... von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrtten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der

37 Vgl. auch die Schulz-Rezension: „[D]ie Freiheit (ist) eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. (...) Ebenso muß der entschlossenste Fatalist ... jederzeit so handeln, *als ob er frei wäre*, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige Tat hervor, und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen“ (VI 777).

Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form“ (KprV: A 58; IV 144) bestehe, heißt es weiter:

„Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“ (KprV: A 58 f; IV 144).

Hier also bringt Kant zum Ausdruck, worin er die Freiheit gesetzt sehen möchte: *negativ* in die Unabhängigkeit von allen empirischen Bestimmungsgründen des Handelns, *positiv* in die Autonomie, d. i. in die vernünftige Selbstbestimmung.

Es ist demnach so einfach: Wenn ich Kausalität durch Vernunft annehme, d. i. annehme, Vernunft könne Handlungen bewirken (vernünftige Selbstbestimmung, Autonomie), dann folgt analytisch, dass nicht alle Handlungen durch sinnliche (materiale) Antriebe determiniert sein können (denn ich habe ja das Gegenteil, die Möglichkeit einer intelligiblen Bestimmung, angenommen). Wenn man nun Freiheit – negativ – als Unabhängigkeit von sinnlicher (materialer) Bestimmtheit resp. – positiv – als das Vermögen der Vernunft, für sich allein das Verhalten bestimmen zu können, begreift, dann führt die Annahme von Autonomie nach den Regeln der gemeinen Logik notwendig (weil analytisch) auf den Begriff der Freiheit.³⁸

Aber wer sagt denn, dass Freiheit in vernünftiger Selbstbestimmung (Autonomie) bestehe? Wer sagt denn, dass der „*Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein)“ (MdS, Tugendlehre: A 3; IV 509) ein sinnvoller Begriff von Freiheit ist, – dass der Mensch „desto freier ist“, „je mehr er ... durch die bloße Vorstellung der Pflicht kann gezwungen werden“ (ebd., A 7; IV 511 [Anm.])? Warum Freiheit nicht als Wahl- oder Willkürfreiheit begreifen?

Hier kann man nichts anderes sagen, als dass dies eben der große Gedanke ist, den die Philosophie jener Zeit entdeckt hat: dass die *Freiheit* in dem *Gesetz* bestehe, das man sich selbst gibt. Denn da dies Gesetz *von der eigenen Vernunft erzeugt (erschaffen) ist*, ist man dadurch, dass man sich der „himmlische[n] Stimme“ der Vernunft (KprV: A 62; IV 147) unterwirft, frei, denn man ge-

38 Dass der Zusammenhang von Autonomie als alleinigem Prinzip der Sittlichkeit und Freiheit ein analytischer sei, betont Kant ausdrücklich in *Grundlegung* BA 98; IV 82: „Wenn

horcht niemand anderem als nur sich selbst, d. i. seiner eigenen vernünftigen Einsicht.³⁹

Wie kann man diesen – für heutige Zeiten ungewöhnlichen – Gedanken plausibel machen? — Nun, man kann doch sicherlich sagen, dass jede Art von Fremdbestimmung (Heteronomie) den Menschen unfrei macht. Wirkt die Fremdbestimmung von außen, so ist dies unmittelbar einleuchtend. Der Mensch kann aber auch von innen fremdbestimmt werden, nämlich durch seine Neigungen, Triebe, Leidenschaften, die ihn – so eine gängige Formulierung in der Philosophiegeschichte – zum Sklaven seiner Begierden und Gelüste und damit unfrei machen. Dies deshalb, weil er sich eben nicht selbst regiert, nicht Herr seiner selbst ist, sondern bestimmt wird von seiner Sinnlichkeit.

Dagegen kann man nun das Ideal einer Selbstbestimmung (Autonomie) setzen. Da diese von allen heteronomen (unfreien) Bestimmungsgründen abstrahiert, folgt begrifflich, dass Autonomie in der Unabhängigkeit (Abwesenheit, Negation) aller Heteronomie besteht. Und solche Abwesenheit aller determinierenden Bestimmungsgründe (d. i. die Negation aller Unfreiheit) kann man durchaus als Freiheit (negativ bestimmt) auffassen, denn wenn nichts da ist, was mich fremdbestimmt, bin ich nicht unfrei.

Da das Handeln aber durch irgend etwas bestimmt (verursacht) werden muss, von aller Materie (Sinnlichkeit) aber bereits abgesehen wurde, bleibt eben – mit Kant – nur die allgemeine Form als Bestimmungsgrund übrig, d. i. die Vernunft (denn Allgemeinheit kann nur gedacht werden). Ein Handeln nun, welches nicht fremdbestimmt (also im negativen Sinne frei) ist, dafür aber von der eigenen vernünftigen Einsicht geleitet wird, kann durchaus im positiven Sinne frei heißen, weil Ich selbst es bin, der sich zum Handeln bestimmt.

Folgerung: Nur autonome Handlungen sind frei und gut. Aus der Bestimmung der Freiheit als Autonomie ergibt sich nun eine ganz gravierende Folgerung, die Kant keineswegs explizit gezogen hat, die aber *zwingend* aus seinen Prämissen folgt. Die Folgerung lautet: Nur autonome Handlungen sind freie

also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“, sowie in *KprV* A 56; IV 142.

39 Vgl. **ROUSSEAU, JEAN-JACQUES**: „[D]er Drang der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, ist Freiheit“ (Contract social. 1. Buch, 8. Kap. - München: S. 284).

Handlungen; und weil außerdem nur autonome Handlungen gute Handlungen sind, folgt weiter: dass nur autonome Handlungen freie und gute Handlungen sind.

Denn: Autonomes Handeln war von Kant bestimmt worden als Kausalität der Vernunft, d. i. als reine Vernunft, die praktisch ist. Dies wiederum bedeutete ja, dass der Bestimmungsgrund einer Handlung nichts anderes als das Sittengesetz sein durfte. In genau dieses Vermögen nun der vernünftigen Selbstbestimmung hatte Kant die Freiheit gesetzt. Freiheit *als* Autonomie, so hatten wir oben dargelegt, bedeutete gerade, dass autonomes Handeln freies Handeln ist. Die Unfreiheit dagegen war von Kant in heteronom bestimmtes Handeln gesetzt worden.

Nun hat Kant außerdem die vernünftig bestimmte Handlung – die Handlung *aus Pflicht* – mit der guten Handlung identisch gesetzt: Nur eine vernünftige, autonome Handlung sei eine gute Handlung.⁴⁰ Demnach folgt nach den Regeln der gemeinen Logik, dass nur autonome Handlungen frei und gut sind. Aus dieser Konzeption, in der freies, autonomes, vernünftiges und moralisch gutes Handeln in eins fällt, folgt, dass moralisch böse Handlungen unfreie Handlungen sind. Denn zu sagen, dass man sich aus Freiheit für eine böse Handlung entscheiden könne, bedeutete nach allem hier Dargelegtem: sich autonom für Heteronomie, guten Willens für das Böse, aus Pflicht gegen das Sittengesetz zu entscheiden, welches ein Widerspruch ist, wie er schulmäßiger nicht sein kann. Unter der weiteren Voraussetzung nun, dass nur freie Handlungen zurechenbar sind, folgt dann zuletzt, dass moralisch böse Handlungen nicht zurechenbar sind.⁴¹ Dieses wird uns im 4. Kapitel noch weiter beschäftigen.

40 Die Begriffe des Guten und Bösen sind bei Kant vom moralischen Gesetz *abgeleitet* (vgl. KprV: A 100 ff; IV 174 ff), somit sind sie „Folgen der Willensbestimmung a priori“ (ebd., A 114; IV 183). Das Gute oder Böse bedeute „jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird“ (ebd., A 105; IV 177), so dass sich das Gute oder Böse lediglich auf Handlungen beziehe; Und nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, könne schlechthin gut oder böse genannt werden: „*Moralität* ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben“ (Grundlegung: BA 85 f; IV 73 f). „Der Wille ist *schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann“ (ebd., BA 81; IV 70). Eine gute Handlung ist also eine Handlung aus Pflicht, d. i. eine, deren Bestimmungsgrund das Sittengesetz war. Eine böse Handlung ist eine vom Prinzip der Pflicht abweichende Handlung.

41 Das Problem, dass Kants Konzeption der Freiheit als Autonomie die Zurechenbarkeit moralisch böser Handlungen, ja letztlich auch moralisch guter Handlungen, unmöglich macht, ist bereits zu Kants Lebzeiten von (inhaltlich so divergierenden) Theoretikern wie

Einwände. Die entscheidende Schlussweise in allen drei Schriften ist stets die von der Gegebenheit der Moralität – in der *KrV* ist es das Sollen, in der *Grundlegung* und *KprV* das Sittengesetz resp. die Autonomie als Prinzip der Moral – auf den Begriff der Freiheit als der Moralität ideell zugrunde liegend.

Ich habe keine Einwände gegen diese Schlussweise. Die Argumentation leuchtet mir ein. Zwei Möglichkeiten sind mir eingefallen, den Schluss anzuzweifeln: *Erstens* kann man die Gegebenheit der Moralität leugnen und behaupten, sie sei nichts als eitler Wahn (vgl. *Grundlegung*: BA 28; IV 35 f). Dem muss man entgegen, dass der Mensch (in seiner Begrenztheit) von nichts anderem ausgehen kann, als von seiner Welt, und zu dieser gehört nun einmal als Faktum die Moralität.

Eine andere Frage ist natürlich, ob die Moralität in der von Kant behaupteten Form gegeben ist, ob demnach das Prinzip der Moralität in dem kategorischen Imperativ bzw. in der Autonomie gesetzt werden müsse. Dies ist die Frage nach der Rechtfertigung und Begründung des Sittengesetzes, welche ich ausführlich im Kapitel 3.3. behandle.

Man kann aber auch die Schlussweise als solche anzweifeln und fragen, ob es überhaupt erlaubt sei, von der Gegebenheit (Wirklichkeit) von Etwas auf ein ideell zugrunde Liegendes zu schließen. Hier muss man bedenken, dass mitnichten von etwas empirisch Gegebenem auf ein ideell zugrunde Liegendes geschlossen wird, welche Schlussweise möglicherweise einen logischen Makel hätte, sondern hier wird von einem ideell Gegebenen (dem kategorischen Imperativ) auf die Bedingung desselben geschlossen, welches wiederum ein I-

C. L. REINHOLD und L. CREUZER in aller Schärfe gesehen worden. Vgl. C. L. REINHOLD (1792), S. 255, 268 ff. **Ders.** (1797), S. 310-324, insb. S. 315, 317 f und 322 ff. L. CREUZER, S. 279. Vgl. bspw. auch C. GERHARD, S. 16-19: „Es ergibt sich nun aus dieser Lehre, consequent festgehalten, ... dass ... *nur die sittlichen* Handlungen ... als *freie*, von dem vernünftigen Subjekt *verursachte* betrachtet werden können, während die *unsittlichen* als durch *andere*, nämlich *sinnliche* Ursachen bestimmte anzusehen sind“ (S. 16). „Die Freiheit ... ist die *sittliche* Freiheit, die Causalität des *vernünftigen* Menschen, unabhängig von sinnlichen Ursachen nach seinen *eigenen* Gesetzen zu wirken. Diese Gesetze sind aber ... die *sittlichen*, und es kann daher auch das *Wirken* dieser *Causalität* ... *kein andres als ein sittliches* sein (ebd.). Dies ergebe mit Notwendigkeit, dass die unmoralischen Handlungen „dem Ich auch *nicht zugerechnet werden dürfen*“ (S. 19). P. SALITS, S. 50 ff. G. PRAUSS (1983), S. 70-100.

deelles ist (die Idee der Freiheit), und solche Schlussweise ist ohne logischen Makel.⁴²

Hieran könnte sich die Frage anschließen, ob der kategorische Imperativ überhaupt ein ideell Gegebenes sei und behauptet werden, er sei empirisch gegeben, welches so zu widerlegen ist: Der kategorische Imperativ ist ein Gesetz und als solches gebietet er mit Notwendigkeit, allgemein und unbedingt. Weil nun Erfahrung niemals Allgemeinheit, Notwendigkeit und Unbedingtheit bei sich führt, kann das Sittengesetz nur a priori in Begriffen der reinen Vernunft liegen, — und folglich kein Erfahrungsbegriff sein (vgl. Grundlegung A VIII, 25, 28 f u. 69 f; IV 13, 33, 36 u. 63).⁴³ Wenn es also überhaupt moralische Gesetze gibt, dann sind sie notwendigerweise ideell – als *Gesetze a priori* – gegeben, nämlich in der Vernunft, und der Rückschluss auf den ebenfalls ideellen Begriff der Freiheit ist logisch richtig.

Zusammenfassung: Kant geht von der Gegebenheit der Moralität aus, welches für ihn bedeutet, dass Handeln dann und nur dann sittlich ist, wenn es „gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen“, mithin allein aus reiner Vernunft, d. i. aus *Prinzipien a priori* (aus Pflicht), bestimmt wird. Die Unabhängigkeit nun von allen materialen Bestimmungsgründen, d. i. von aller

42 Der Schluss von der Gegebenheit der Moralität auf die Idee der Freiheit als deren Bedingung ist nicht nur dann gültig, wenn das Prinzip der Moralität rein formal ist, wie Kant dies vom kategorischen Imperativ in der Fassung des Paragraphen sieben der *KprV* resp. der ersten Fassung in der *Grundlegung* (vgl. BA 17; IV 28) behauptet. Die berechtigte Kritik an der behaupteten reinen Formalität des Sittengesetzes ist allgemein bekannt – als könnte man aus dem Satze des zu vermeidenden Widerspruchs sittliche Normen herausklauben! (vgl. H. A. PISTORIUS (1786), S. 151-153. **Ders.** (1794), S. 161-164. F. A. TRENDELENBURG, S. 412-417. G. W. F. HEGEL, S. 434 Z. 35 – S. 439 Z. 20). Für unseren Zusammenhang aber ist entscheidend, dass der Rückschluss auf die Idee der Freiheit auch richtig ist, wenn der Grund, von dem aus geschlossen wird, ein *allgemeiner materialer* ist, wie dies der Fall ist, wenn man die Idee des Menschen in seiner Vollkommenheit (die Bestimmung des Menschen seinem inneren Wesen und Zweck nach) zum Prinzip der Ethik macht, wie dies die Vorstellung des ARISTOTELES ist (vgl. F. A. TRENDELENBURG, S. 404-421), — und letztlich auch die von Kant, denn die Zweckformel des kategorischen Imperativs, die gebunden ist an die Idee der Menschheit, ist mit Sicherheit **kein** rein formales Prinzip. PLATON im übrigen lässt den SOKRATES im Dialog *Protagoras* gar einen Schluss von einem empirischen Faktum auf ein ideell zugrunde Liegendes akzeptieren: Weil es eine Debatte über tugendhaftes Verhalten gebe, man sich über böse Handlungen erzürne und gutes Verhalten zu lehren versuche, müsse man annehmen, dass eine objektive Idee der Tugend existiere, an der gemessen man überhaupt erst die Mängel des Verhaltens der Menschen erkennen könne (vgl. **PLATON:** *Protagoras* 323c – 324c. Eigler-Ausgabe Bd. 1, S. 121 f).

43 Dies Argument beweist dasselbe: Der kategorische Imperativ gibt das Gesetz für eine reine Verstandeswelt (Reich der Zwecke) als Idee vom höchsten Gut. Ein Gesetz für eine solche intelligible und vollkommene Welt kann nicht empirisch, sondern muss notwendigerweise selbst intelligibel sein.

Heteronomie (Fremdbestimmung), begreift Kant als Freiheit in negativer Hinsicht. Damit ist Freiheit im negativen Verstande die transzendente Bedingung einer sittlichen Handlung.

Ebenso wie eine sittliche Handlung nicht nur in der Unabhängigkeit von allen materialen Bestimmungsgründen besteht, sondern auch zugleich in der Bestimmung durch das Sittengesetz (welches die eigene Vernunft gebietet), wird nun auch die Freiheit im positiven Verstande aufgefasst als vernünftige Selbstgesetzgebung durch das moralische Gesetz, d. i. als Autonomie. Damit wird der Vernunft Kausalität zugeschrieben: „im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache[] zu sein“ (KprV: A 83; IV 162).

Die Konzeption von Freiheit als Autonomie hat zur Folge, dass nur autonome Handlungen frei und gut sind, während moralisch böse Handlungen als frei nicht zurechenbar sind.

3.2. Zur Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit

Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit.
Leicht beieinander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen.

FRIEDRICH SCHILLER, Wallensteins Tod⁴⁴

Vorbemerkung. Die wirklichen Schwierigkeiten beginnen erst jetzt. Denn man kann Kant alles im vorigen Kapitel Gesagte zugeben, und braucht nur (unbeholfen sokratisch) zu fragen: Wie passt denn die Freiheit, die als notwendige Idee eines mit Vernunft begabten Wesens bewiesen wurde, mit der Kausalität nach Gesetzen der Natur, die ebenfalls als ungebrochen waltend behauptet wird, zusammen? Wir geben zu, dass das Faktum der Moralität – das Sollen – die Voraussetzung impliziert, dass sich der Mensch unabhängig von den Gesetzen des Seins (den Naturgesetzen), nach eigenen, vernünftigen Gesetzen selbst zum Handeln bestimmen können muss, – dass die menschliche Vernunft sich notwendig Kausalität zuschreiben muss, will sie nicht ein verrücktes Un Ding sein, – dass die Vernunft als intelligible Ursache Handlungen bewirken, d. i. praktisch sein kann.

44 Verse 787-789 (II. Aufzug, 2. Auftritt), a. a. O. [Fußn. 15], 4. Teil, S. 164.

Doch dann fragt es sich eben, wie Vernunftgesetze und Naturgesetze, wie Freiheit und Notwendigkeit zusammenpassen. Kant muss darauf antworten, ansonsten hat er zwei auseinandergerissene, voneinander geschiedene, unvereinbare, unversöhnte Welten: Die Welt der Freiheit, d. i. die *intelligible Welt*, in der reine praktische Vernunft das Gesetz gibt, und davon geschieden die äußere Wirklichkeit, die *sensible Welt*, in der Menschen wie Billardkugeln hin und her gestoßen werden. Ohne Überbrückung dieses Gegensatzes scheint die Freiheit nicht zu retten zu sein, weil sie dann doch (in *dieser* Welt) wirkungslos und der Glaube an ihre Kausalität ein Aberglaube wäre. Dagegen würde eine plausible Erklärung der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit ein sehr starkes Argument für die Freiheit sein. Das ist die Schwierigkeit, vor der Kant in der *Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der Dritten Antinomie*, stand, und die er lösen wollte. Denn wäre keine Versöhnung denkbar, dann müsse die Freiheit zugunsten der Naturnotwendigkeit aufgegeben werden (vgl. B 570; II 495. Grundlegung: BA 115; IV 93).

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL hat genau dieses Problem der Kantischen Philosophie gesehen. In seiner *Ästhetik* fasst er die Kantische Moralphilosophie auf drei Seiten zusammen, und da heißt es:

„Die moderne moralische Ansicht geht von dem festen Gegensatze des Willens in seiner geistigen Allgemeinheit und seiner sinnlichen natürlichen Besonderheit aus, und besteht nicht in der vollendeten Vermittelung dieser entgegengesetzten Seiten, sondern in ihrem wechselseitigen Kampfe gegen einander (...) als der Kampf des Geistes gegen das Fleisch (...) als der harte Gegensatz der inneren Freiheit und der äußeren Naturnothwendigkeit;“ (...)

Diese auf die Spitze des härtesten Widerspruchs hinaufgetriebenen Gegensätze machten den Menschen „zur Amphibie ...“, indem er nun in zweien Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so daß in diesem Widerspruch nun auch das Bewußtseyn sich umhertreibt, und von der einen Seite herübergeworfen zu der andern unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der andern zu befriedigen. Denn einer Seits sehen wir den Menschen in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfniß und der Noth bedrückt, von der Natur bedrängt, in die Materie, sinnlichen Zwecke und deren Genuß verstrickt, von Naturtrieben und Leidenschaften beherrscht und fortgerissen, anderer Seits erhebt er sich zu ewigen Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, giebt sich als Wille allgemeine Gesetze und Bestimmungen (...) Mit dieser Zwiespältigkeit des Lebens und Bewußtseyns ist nun aber für die moderne Bildung und ihren Verstand die Forderung vorhanden, daß solch ein Widerspruch sich auflöse.“⁴⁵

45 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Ästhetik I*. Glockner-Ausgabe Bd. 12, S. 86 ff.

Wie Kant nun diesen Widerspruch auflöst, besser gesagt: wie er zeigen will, dass zwischen vernünftiger Freiheit und Naturnotwendigkeit gar „kein wahrer Widerspruch“ (Grundlegung: BA 115; IV 92) bestehe, stelle ich im folgenden dar.

Die Auflösung der Dritten Antinomie. Kant löst das Problem, indem er zwischen einer Sinnenwelt (der Welt der *Erscheinungen*) und einer Verstandeswelt (der Welt der *Dinge an sich*) unterscheidet, welches das vornehmste Geschäft der Vernunft sei (vgl. Grundlegung: BA 108; IV 88):

„Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen* Bewußtsein, vorzustellen“ (KprV: A 10; IV 110 [Vorrede, Anmerkung]).

Die Begründung für diese Unterscheidung lautet in der *Kritik der reinen Vernunft* so: Da Erscheinungen „bloße Vorstellungen“ seien, „die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“, bzw. eine „intelligibele Ursache“, die „samt ihrer Kausalität außer der Reihe ist; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden“. Aus dieser Unterscheidung folge, dass man die Kausalität eines handelnden Subjekts „auf zwei Seiten“, auf „solche doppelte Seite“ „betrachten“ resp. „denken“ könne: „als *intelligibel* nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt“. Demnach habe das handelnde Subjekt einen „*empirischen Charakter*“, „wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, ... Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung“ seien; sowie einen „*intelligibelen Charakter*“, der „die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst ... nicht Erscheinung ist“ und „nicht in der Reihe empirischer Bedingungen“ stehe.⁴⁶ Als empirischer Charakter nun sei das Subjekt „nichts als ein Teil der Sinnenwelt“, dessen Wirkungen empirisch voll-

46 „Charakter“ heißt „wirkende Ursache“ (B 567; II 493) – *causa efficiens*.

ständig bestimmt seien; Als intelligibeler Charakter – als *Noumenon* – „würde dieses tätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit ... unabhängig und frei sein“ und seine Wirkungen in der Sinnenwelt „*von selbst*“ anfangen. Auf diese Weise nun seien „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen ... zugleich und ohne allen Widerstreit“ möglich (vgl. B 563-569; II 490-494).

Zur Verdeutlichung bringt Kant folgendes (bekanntes) Beispiel:

„Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliebung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugnis, ganz auf, die zwar auf jene [zeitlich] folgt, aber daraus nicht [kausal] erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß“ (B 478; II 432).

In den *Schriften der praktischen Philosophie* ist die Begründung für die Einführung besagter Unterscheidung etwas weniger abstrakt (weshalb ich sie mit aufnehme) und lautet so: Das moralische Gesetz (und, vermittelt diesem, die Idee der Freiheit) lasse uns (Menschen) „die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren“ (KprV: A 158; IV 211) und versetze uns in „eine intelligibele Ordnung der Dinge“ (ebd., A 72; IV 155), von der man nichts weiter wisse, „als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, ... das Gesetz gebe“ (Grundlegung: BA 118; IV 94 f). Das Bewusstsein von Moralität mache dem Menschen also bewusst, dass er als Intelligenz (Wesen an sich) zu einer intellektuellen Welt zähle, als empirisches Wesen aber der Sinnenwelt (der Welt der Erscheinungen) verhaftet bleibe (vgl. ebd., BA 106 f, 117 f; IV 87, 94. KprV: A 154 f; IV 209 f). Da er nur als Erscheinung (zur Sinnenwelt gehörig) den Naturgesetzen unterworfen sei, nicht aber als Ding an sich (zur Vernunftswelt gehörig), könne beides zugleich stattfinden: Freiheit und Naturnotwendigkeit, ohne dass es den „mindesten Widerspruch“ (ebd., BA 117; IV 94) enthielte. Denn als der sinnlichen Natur zugehörig lebe der Mensch „unter empirisch bedingten Gesetzen“; als der übersinnlichen Natur zugehörig „nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören“ (vgl. KprV: A 74; IV 156). Handlungen

stunden demnach einerseits unter dem „Gesetz der Freiheit“ (dem moralischen Gesetz), gehörten „folgich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen“, andererseits gehörten sie – „als Begebenheiten in der Sinnenwelt“ – zu den Erscheinungen, seien also dem Naturgesetz unterworfen (vgl. ebd., A 114 f; IV 183).

In einem Satz: Weil Kant die Freiheit angesichts der Kausalität nach Naturgesetzen „noch retten will“ (KprV: A 170; IV 220), müsse man „das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folgich auch die Kausalität nach dem Gesetze der *Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung, die Freiheit* aber eben *demselben Wesen, als Dinge an sich selbst*“ beilegen (ebd.).

Zurechenbarkeit von moralischen Handlungen. Nach dieser propädeutischen Darlegung geht es zur Sache, nämlich zu „jenem schweren Problem ..., an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben“ (KprV: A 172; IV 221). Denn jetzt wendet Kant die getroffene Unterscheidung – es geht schließlich um praktische Freiheit, d. i. Handlungsfreiheit – auf die Frage der Zurechenbarkeit von moralischen Handlungen (der Menschen) an. Das Problem, das er sich mit seiner „äußerst subtil und dunkel“ (B 565; II 492) scheinenden Konstruktion eingehandelt hat, bringt Kant selbst schärfer und präziser auf den Punkt, als es ein Kritiker je könnte:

„Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpunkte, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht?“ (KprV: A 171; IV 220 f).

Die Parallelstelle in der *Kritik der reinen Vernunft* lautet: „Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist“ (B 579; II 501).

Erstes Argument: Alles eine Frage des Standpunktes. Das erste Argument lebt *zum einen* von besagter Unterscheidung: Die Bestimmungsgründe einer

jeden Handlung des Menschen als Phänomens lägen zwar in demjenigen, „was zur vergangenen Zeit gehört, und *nicht mehr in seiner Gewalt ist*“. Als *Noumens* aber betrachte er sein Dasein, „*so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht*“, nämlich nur als bestimmbar durch Gesetze, die er (der Mensch) sich durch Vernunft selbst gebe (vgl. KprV: A 174 f; IV 223).

Zum anderen beruht das Argument auf dem Verständnis des „Begriffs einer Verstandeswelt“ als eines Standpunktes (vgl. Grundlegung: BA 105, 108, 113 u. 119; IV 86, 88, 91 u. 95), „den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*“ (ebd., BA 119; IV 95). So dass der Mensch demnach „zwei Standpunkte“ habe, unter denen er sich selbst „betrachten“ und Gesetze aller seiner Handlungen erkennen könne, „*einmal*, so fern [er] zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind“ (vgl. ebd., BA 108 f; IV 88).

„In diesem Betracht nun“ (KprV: A 175; IV 223) könne man den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung aufheben: Das vernünftige Wesen könne „von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß [es] sie hätte unterlassen können“ (ebd.). Der Grund: Moralische Handlungen des Menschen würden jederzeit vom intellektuellen Standpunkt „nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt“ (ebd., A 177; IV 225) und dem intelligibelen Charakter (der Denkungsart) als deren Ursache beigemessen (vgl. B 579; II 501). Als *Noumens* betrachte sich der Mensch nun einmal als frei von allen Bestimmungsgründen der Naturnotwendigkeit und als selbstwirkende Ursache, der demnach auch entgegen Bestimmungsgründen der Naturnotwendigkeit handeln könne⁴⁷:

„Jede [willkürliche Handlung] ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung [!] des intelligibelen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein *Vorher*, oder *Nachher*, und jede Handlung ... ist [!] die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei

47 Ich bin mir bewusst, dass dieser Satz widersprüchlich ist. Denn wie soll man sich denn als selbstwirkend betrachten, ohne zu meinen, dass man *tatsächlich* wirkt? Ich stelle Kant hier zunächst dar und gehe auf den implizierten ontologischen Schluss in der Kritik ein.

handelt, ohne in der Kette der Naturursachen ... bestimmt zu sein“ (B 581; II 502 f).

Zur Erläuterung bringt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das Beispiel einer boshaften Lüge. Ungeachtet der bestimmenden Ursachen dieser willkürlichen Handlung, die da sein können: schlechte Erziehung, üble Gesellschaft, Bösartheitigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, Leichtsinn und Unbesonnenheit, veranlassende Gelegenheitsursachen (vgl. B 582; II 503), tadelte man den Täter. Warum? Kant antwortet:

„Man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser [der Täter] beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. (...) [D]ie Handlung wird seinem intelligibelen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen“ (B 583; II 503 f).

Ich möchte noch etwas eingehender in meinen Worten erläutern, wie ich Kant hier verstehe. Einerseits werden alle Handlungen des Menschen von der Vernunft beurteilt, als ob sie (alle) frei wären, weil sich der Mensch die Kausalität derselben notwendig als freie denke: Als vernünftiges Wesen könne er seine Handlungen nun einmal „niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken“, denn „in der Idee“ liege das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit „allen Handlungen vernünftiger Wesen ... zum Grunde“ (Grundlegung: BA 109; IV 88 f). Das ist der Standpunkt der Vernunft, die intellektuelle Perspektive. Andererseits nun seien alle Handlungen als Erscheinungen determiniert. Denn als Erscheinung sei alles dem Naturgesetz unterworfen, also alles aus einer vorhergehenden Ursache bestimmt. Dies ist der Standpunkt des empirischen Charakters.

Wenn nun jemand beispielsweise einen Diebstahl begeht, so kann ich fragen: Was waren die Bestimmungsgründe für die Tat (in der Zeit)? Erziehung, Umstände, Gelegenheit etc. Ich werde immer Gründe finden, die den Diebstahl aus Naturursachen erklärbar machen. Auf der anderen Seite aber sei sich der Mensch auch seiner als Intelligenz (Geist) bewusst. Als ein solches, zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen, denkt er sich notwendig frei von allen Bestim-

mungsgründen der Natur. Jede seiner Handlungen betrachtet er als seine freie Willensentscheidung. Auch der Dieb betrachtet also seinen Diebstahl (vom Standpunkt der Vernunft aus) als freie Handlung, als gewollt. Insofern ist ein und dieselbe Handlung tatsächlich (konsequent mit Kant gesprochen) zugleich determiniert und frei: determiniert, wenn ich nach den Bestimmungsgründen in der Zeit frage und sie dann auch finde; frei, wenn ich sie als Geist betrachte, der sich frei von den Bestimmungsgründen der Natur annimmt, und sich alle Handlungen notwendig als freie denkt und zuschreibt. Das bedeutet, dass jede Handlung je nach Sichtweise (Standpunkt) als entweder determiniert oder frei angesehen (resp. gedacht) werden kann.

„In diesem Betracht nun“ meint Kant sagen zu können, hätte jede böse Handlung unterbleiben können bzw. sei eine jede böse Handlung frei gewollt (und damit zurechenbar), weil der Mensch (als Intelligenz) sich nun einmal alle Handlungen (notwendig) als freie denke (betrachte) resp. von allen Handlungen (notwendig) voraussetze, sie seien frei. Auf diese Weise meint Kant nun, Freiheit und Naturnotwendigkeit vereinigt zu haben, allerdings um den Preis, dass die Freiheit streng als ein „Als-ob-Standpunkt“, ohne ontologische Implikationen, d. i. als der Wirklichkeit transzendent, aufgefasst wird.

Zweites Argument. Alles eine Frage des intelligiblen Charakters. Das obige Argument scheint für Kant keine befriedigende Antwort gewesen zu sein (und das zu Recht, wie wir weiter unten sehen werden), denn Freiheit soll ja in *dieser* Welt wirklich werden (wozu hat man sie sonst?). Daher bleibt er im Verlauf seiner Überlegungen nicht bei der bloßen Betrachtungsweise der Tat von einem intelligiblen und empirischen Standpunkt aus stehen, sondern erweitert seine Argumentation in entscheidender Weise. Er sagt, dass die „ganze Kette“ moralischer Entscheidungen (als Erscheinungen) „von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt“ – dessen würden wir inne werden, wenn wir der entsprechenden intellektuellen Anschauung fähig wären, was wir freilich aber nicht seien. Doch wenn wir so tief schauen könnten, würden wir feststellen, dass alle moralischen Handlungen (die als Erscheinungen determiniert sind) vom intelligiblen Charakter abhängen – d. h. in ihm gründen. In Ermangelung dieser Anschauung versichere uns das moralische Gesetz „diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das

Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird“ (vgl. KprV: A 178; IV 225). In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es dazu:

„So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt“ (B 577; II 500). Und: Der empirische Charakter sei „im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht“ (B 579; II 501).⁴⁸

Von der Bestimmung des intelligiblen Charakters lasse sich also „gar keine physische Erklärung geben“ (KprV: A 178; IV 225). Doch um seinen Satz: der intelligible Charakter sei die Ursache aller moralischen Handlungen, zu verteidigen, bringt Kant folgende Argumentation vor: Wenn man erklären will, wie es möglich ist, dass man faktisch alle Menschen – auch solche, die man „für geborne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält“, also ungeachtet der „hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts“ – für ihre Taten in gleicher Weise „richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweist“, dann könne dies nicht geschehen,

„wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner [des Menschen] Willkür entspringt..., eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt“ (vgl. KprV: A 178 f; IV 225 f).

Um die Tatsache der Schuldzuweisung zu erklären, konstruiert Kant also einen intelligiblen Charakter („eine freie Kausalität“) von schon bestimmter Beschaffenheit („ihren Charakter“), dessen Erscheinungsform („sinnliches Schema“ - B 581; II 502 respektive „sinnliches Zeichen“ - B 574; II 497) die empirischen Handlungen seien. Mit anderen Worten: der (schon fertige) intelligible Charakter „verschafft sich selbst“ (KprV: A 175; IV 223) den ihm gemäßen empirischen Charakter und ist ersterer böse, dann sei dies „die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren [!] Grundsätze“ des

48 Deshalb könne man sogar einräumen, dass man – wenn man die dazu nötige tiefe Einsicht hätte – „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte“, und gleichzeitig behaupten, „daß der Mensch frei sei“ (vgl. KprV: A 177 f; IV 225). Vgl. die Parallelstelle in der *KrV*: „Wenn wir alle Erscheinungen seiner [des Menschen] Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorher-sagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten“ (B 577 f; II 500).

intelligiblen Charakters, welche diesen „nur um desto verwerflicher und strafwürdiger machen“ (ebd., A 179; IV 226).

Kant behauptet also, dass böse Handlungen die Folge eines intelligiblen Charakters seien, der wiederum seine bösen Grundsätze freiwillig angenommen habe. Damit ist zwar die Zurechenbarkeit moralischer Handlungen gerettet – doch dass das Fundament nicht trägt, wird sich im folgenden erweisen.

Einwände. Der *erste Einwand* bezieht sich auf Kants Argumentation, wonach moralische Handlungen dem Menschen deshalb zurechenbar seien, weil er sie – je nach Standpunkt – sowohl als unter Naturgesetzen als auch unter Freiheitsgesetzen stehend denken resp. betrachten könne.

Ich denke, es ist richtig, dass der Mensch vom intelligiblen (vernünftigen) Standpunkt aus alle seine Handlungen notwendig als freie ansieht. Denn der Mensch als vernünftiges Wesen kann einfach nicht zugeben, dass auch nur eine einzige *seiner* Handlungen determiniert (fremdbestimmt), d. i. *nicht seine* Handlung sein könne. Er kann sich nicht vorstellen, dass nicht er selbst es ist, der handelt, – dass seine Handlungen durch anderes determiniert wären, – dass er nicht anders hätte handeln können. Es ist ganz faszinierend zu bemerken, dass der Mensch tatsächlich vom Standpunkt der Vernunft über alle seine Handlungen urteilt, dass keine einzige *notwendig* war. Die Vernunft setzt von jeder Handlung voraus, dass sie nicht hätte geschehen *müssen*, dass man anders hätte handeln können, und erklärt somit alle Handlungen für freiwillig geschehen. (Selbst bei einer Handlung im Affekt urteilt die Vernunft, dass man sich eben hätte beherrschen müssen; sie war daher nicht notwendig.) Auch urteilen Menschen über andere Menschen in genau dieser Weise: dass keine Handlung hätte geschehen müssen, sondern es in jedermanns Gewalt zu jeder Zeit stand, anders zu handeln, und erklären somit alle Handlungen für frei. Alle Selbstvorwürfe und Vorwürfe anderen Menschen gegenüber gründen auf dieser Voraussetzung.⁴⁹

Nun mag es zwar wahr sein, dass die Vernunft so denkt, dass sie so urteilt, als ob alle Handlungen frei wären, dass sie voraussetzt, keine hätte gesche-

49 Ob der Mensch den anderen, empirischen, Standpunkt einnehmen kann, lasse ich hier mal offen. Hieße das nicht, dass sich die Vernunft als Natur denken müsste?, was unmöglich ist.

hen müssen. Die ganze Frage aber ist doch, wie es in Wirklichkeit ist, in der eine ganz konkrete Handlung nur entweder frei oder determiniert sein kann. Was hilft es da, wenn die Vernunft auch die determinierten Handlungen als freie betrachtet? Genau dies: ob eine konkrete Handlung tatsächlich frei war oder nicht, wüssten wir gerne, bevor wir jemanden für schuldig befinden und verurteilen. Doch auf diese Frage gibt die Rede von den Standpunkten keine Antwort, wenn sie alle Handlungen zugleich als frei und determiniert erklärt.⁵⁰

Ebenso kann ich Kant zwar zustimmen, dass der Mensch (als Intelligenz) über alle seine Handlungen so urteilt, als hätten sie unterbleiben können (denn er, als Intelligenz, würde stets gut handeln). Aber auch hier ist die entscheidende Frage: Hätte eine böse Handlung wirklich unterbleiben können, nicht nur im Urteil des Geistes, sondern wirklich? Darüber wissen wir wieder nichts. Denn dass der Mensch als Intelligenz alle seine Handlungen als freie betrachtet, die hätten unterbleiben können, ist und bleibt ein Standpunkt, der über die Wirklichkeit nichts aussagt.

Die ganze Problematik scheint in den beiden obigen Zitaten grell auf (vgl. oben S. 51). Zunächst heißt es noch, man behandle den Täter, „als ob“ er frei sei bzw. „in Ansehung“ seines intelligiblen Charakters. Das ist die Warte des Standpunkts, des Denkens, die noch nichts über die Wirklichkeit aussagt. Nur wenige Zeilen weiter heißt es dann, dass er in dem Augenblick der Tat tatsächlich „völlig frei“ war, die boshafte Lüge zu unterlassen bzw. dass „jede Handlung“ die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters und als solche frei „ist“. Kant geht von der Denkweise über zur Wirklichkeit, vom „als ob“ zur Tatsache, von der Voraussetzung der Freiheit zu ihrer Realität, von einer ‚Betrachtungsweise‘, die alle Handlungen als frei g e d a c h t vorstellt, zur Behauptung, der Mensch sei bei allen seinen Handlungen t a t s ä c h l i c h stets frei.

Was aber rechtfertigt diesen ontologischen Schluss, diesen Übergang vom Denken (vom Als-ob-Standpunkt) zum Sein (zur behaupteten wirklichen Freiheit)? — Auf der Ebene dieses Arguments gibt es keinen Grund, der diesen ontologischen Schluss rechtfertigt, was als ein Fehler Kants zu kritisieren ist.

50 Dieser Einwand wurde bereits von H. A. PISTORIUS, einem Zeitgenossen Kants, vorge-

Zweiter Einwand. Nun bleibt Kant, wie wir gesehen haben, bei dieser Begründung nicht stehen – wahrscheinlich, weil er bemerkte, dass Freiheit als eine Als-Ob-Annahme nicht funktioniert. Jetzt sagt er, dass in Wirklichkeit alle empirischen moralischen Handlungen vom intelligiblen Charakter abhängen – und von ihm gewollt seien. Es ist klar, dass, wenn alle Handlungen im intelligiblen Charakter gründeten und dieser frei gewählt wäre, der Mensch dann für alle seine Handlungen verantwortlich und schuldig wäre. Wie rechtfertigt Kant nun diese weitgehende Behauptung? Wie oben ausgeführt, sagt er, dass sie auch noch vom Faktum des moralischen Gesetzes gedeckt sei. Nun ist das Bewusst-Machen zweier Betrachtungsweisen durch das moralische Gesetz und die Behauptung, alle moralischen Handlungen gründeten im intelligiblen Charakter, zweierlei, und man kann über die Leistungsfähigkeit des moralischen Gesetzes nur staunen, wenn man bedenkt, was es uns alles „versichert“.

Gegen diese allmächtige Funktion des moralischen Gesetzes ist folgendes einzuwenden: *Zum einen* ist es gänzlich paradox und ohne jeden Sinn zu sagen, dass wir etwas nicht erkennen können, aber wenn wir es könnten, ja dann würden wir erkennen, dass ... – und nun wird munter berichtet, was man nach eigenem Geständnis gar nicht wissen kann. — *Zum anderen* ist das moralische Gesetz eine allgemeine Bestimmung, aus der nicht ein individueller intelligibler Charakter (gut bzw. böse) abgeleitet werden kann, sondern eine solche Behauptung ist eine unzulässige Hypostasierung des Begriffs vom Sittengesetz.

Im weiteren behauptet Kant, dass böse Handlungen die Folge eines intelligiblen Charakters seien, der wiederum deshalb böse sei, weil er böse und unwandelbare Grundsätze angenommen habe. Es ist richtig, dass man eine solche „freie Kausalität“, die irgendwann einmal gute oder böse Grundsätze angenommen hat, voraussetzen muss, wenn man – wie Kant – davon ausgeht, dass den Menschen ihre Verbrechen zu Recht zugerechnet werden. Wenn man bereits annimmt, dass die Menschen für ihre bösen Handlungen voll schuldig und verantwortlich sind, sie also gewollt sind, muss man ein Etwas konstruieren, das irgendwann einmal die bösen Grundsätze freiwillig angenommen hat – ganz wie bei Plato übrigens⁵¹. Denn wenn der intelligible Charakter gewisse

bracht (vgl. 1794, S. 174 ff).

51 Vgl. **PLATON:** Der Staat 617d – 618b. Eigler-Ausgabe Bd. 4, S. 865. Diesen Bezug zu Platon stellen auch her: P. SALITS, S. 65 f. - B. ORTWEIN, S. 150.

Grundsätze freiwillig angenommen hat und sich dann seinen empirischen Charakter zum Ebenbilde schafft, dann ist volle Schuld möglich.

Was aber interessiert, ob es überhaupt begründet ist, dass die Menschen für ihre bösen Taten für schuldig erklärt und gerichtet werden, genau das setzt Kant wieder voraus und konstruiert aufgrund dieser Voraussetzung seine „freie Kausalität“. Nur ist ja genau dies die ganze Frage, ob die bösen Handlungen dem Menschen zu Recht als freiwillig gewollt zugerechnet werden können.

Das nächste – wirklich gravierende – Problem ist, dass uns *erstens* der intelligible Charakter „gänzlich unbekannt“ (B 574; II 497. - Vgl. auch B 579; II 501. Grundlegung: BA 110; IV 89) sei. Und *zweitens* sei die Vernunft zwar

„bestimmend, aber nicht bestimmbar (...) Daher kann man nicht fragen: warum hat *sich* nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die *Erscheinungen* durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben“ (...)

Wir könnten mit der Beurteilung freier Handlungen eben „nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht *über dieselbe* hinaus kommen; wir können erkennen, daß sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und, auf solche Art, die sinnlich-unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne. Warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft, es zu beantworten“ (B 584 f; II 504 f).

Jetzt behauptet Kant also, dass man sowohl für seinen intelligiblen Charakter nichts könne als auch von ihm nichts kenne. Wenn der intelligible Charakter zwar meine Handlungen bestimmt, ich aber meinen intelligiblen Charakter selbst nicht bestimmen kann, wieso kann ich dann frei heißen? Wenn ich noch nicht einmal weiß, warum der intelligible Charakter meine (empirischen) Handlungen so und so (z. B. böse) bestimmt hat und ich für diese Bestimmung auch nichts kann, denn ein anderer intelligibler Charakter hätte einen anderen empirischen gegeben, warum habe ich dann für meine bösen Handlungen „gänzlich Schuld“? Wenn ein Verbrecher zwar wissen kann, dass sein intelligibler Charakter frei, dieser aber ohne sein Wissen und Wollen irgendwo und irgendwann „böse und unwandelbare Grundsätze“ angenommen hat – dann heißt das nichts anderes, als ihn zu verurteilen, obwohl er nicht anders konnte! Meines Erachtens jedenfalls gefährdet diese Konstruktion die Freiheit als solche, was Kant sicherlich nicht gewollt hat, denn sein Programm war

schließlich, sie „zu retten“, doch wie mir scheint, ist sie eher gerichtet als gerettet.⁵²

„Und sehe, daß wir nichts wissen können!“⁵³ Zuletzt wende ich mich den Äußerungen von Kant zu, in denen er sagt, dass der Mensch letztlich mit völliger Gerechtigkeit nicht richten könne, da uns die Moralität einer jeden Handlung immer verborgen bleibe.

Da die Handlungen aus Freiheit in der Sinnenwelt als bloße Erscheinungen angetroffen würden, kann man ihnen ihre Freiheit natürlich nicht ansehen – sie tragen kein Etikett ‚frei‘. Sondern sie können nicht anders als durch andere Erscheinungen (Begierden, Neigungen etc.) bestimmt, erkannt werden (vgl. Grundlegung: BA 110; IV 89). Deshalb sei es „schlechterdings unmöglich“, „selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern“ einer Handlung zu kommen, „weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht“ (ebd., BA 26; IV 34). Es könne daher „gar keine sichere Beispiele“ (ebd., BA 25; IV 33) einer Handlung aus reiner Pflicht geben,

„denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen?“ (Grundlegung: BA 49; IV 49).

In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es dazu sehr klar:

52 Zur Widersprüchlichkeit von Kants Konstruktion des intelligiblen Charakters im allgemeinen vgl. U. RUSCHIG, S. 315-321. Dass die Konstruktion des intelligiblen Charakters der in Kap. 3. 1. erörterten Freiheit als Autonomie eklatant widerspricht, springt so sehr in die Augen, dass ich glaubte, den Leser allzu sehr zu langweilen, wollte ich auch dieses noch gesondert darlegen. P. SALITS schreibt dazu: „An dieser ausserräumlichen, ausserzeitlichen intelligiblen That scheint mir denn auch die Kantische Freiheitslehre vollkommen Schiffbruch zu leiden. Nach ihr müsste ja der Mensch sich selbst nicht nur schaffen können, sondern in der That auch geschaffen haben, was doch gar zu absurd ist“ (S. 43). „Der kategorische Imperativ und jene intelligible That, die mir als ein Nonsens erscheint, können nicht zusammen bestehen“ (S. 46). Mit diesem intell. Charakter muss sich Kant gar die Disqualifizierung zu einem Deterministen gefallen lassen: „Kant unterscheidet sich im Wesentlichen nicht von den gewöhnlichen Deterministen. Denn während bei diesen der Mensch von Gott oder durch die Ordnung der Natur determinirt ist, ist er bei Kant durch seinen intelligiblen Charakter determinirt“ (BRANDT, S.: Kant's Lehre von der Freiheit. - Leipzig: Diss. Zit. nach P. SALITS, S. 68). Und auch mit Sarkasmus wurde nicht gespart: „We assume the freedom of the noumenal man, but we hang the phenomenal man“ (L. W. BECK (1974), zit. nach J.-C. WOLF, S. 23).

53 GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Faust I. Vers 364 (Nacht), a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 5, S. 155.

„Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten“ (B 579; II 501 [Anmerkung]. - Vgl. auch MdS, Tugendlehre: A 25; IV 523 [Einleitung]).

Wenn dies so ist, dass kein Mensch mit völliger Gerechtigkeit richten kann, weil wir unmöglich wissen können, ob eine Handlung tatsächlich frei gewollt oder nicht doch die Wirkung von „geheimen Triebfedern“ war, dann sehe ich bis hierher keinen überzeugenden Grund, der die Zurechenbarkeit von moralischen Handlungen (guten wie bösen) ermöglicht.

Fazit. Was bleibt nun vom Kantischen Lösungsvorschlag, Freiheit und Naturnotwendigkeit zu vereinigen, übrig? Erinnern wir uns des HEGEL-Zitats am Anfang dieses Abschnitts. Für die moderne Bildung sei die Forderung vorhanden, „daß solch ein Widerspruch sich auflöse“. Und dann heißt es weiter:

„Indem jedoch der Verstand von der Festigkeit der Gegensätze sich nicht lossagen kann, bleibt die Lösung für das Bewußtseyn ein bloßes *Sollen*, und die Gegenwart und Wirklichkeit bewegt sich nur in der Unruhe des Herüber und Hinüber, das eine Versöhnung nur sucht ohne sie zu finden.“⁵⁴

HEGEL meint also, daß die Versöhnung der beiden Welten bei Kant ein „bloßes Sollen“ bleibe, mithin faktisch gescheitert sei.⁵⁵ Ich denke, dass dieses Urteil richtig ist. Denn argumentativ haltbar ist lediglich die Überlegung mit den „zwei Standpunkten“, weil diese streng bei der Denkweise der Vernunft bleibt, welches Vermögen man schlecht abstreiten kann. Gleichzeitig ist dies der Mangel des Arguments, denn auf diese Weise kommt man über das bloße Denken nicht hinaus.

Wir wollen ja aber gerade von der intelligiblen Welt zur Wirklichkeit übergehen — und nicht dem Wust der Interpretationen der Welt eine neue, wirkungslose, hinzufügen —, und genau bei diesem Übergang beginnen unglücklicher-

54 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Aesthetik I. Glockner-Ausgabe Bd. 12, S. 88.

55 Vgl. auch HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Philosophie III. Glockner-Ausgabe Bd. 19, S. 593-596, beispielsweise: „Die Harmonie ist nicht vorhanden, nicht wirklich; sie soll nur seyn. (...) [E]s bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen. Das Gesetz der Nothwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene von einander. Es ist ebenso nothwendig, die Einheit Beider zu setzen; sie ist aber nicht wirklich. Das Andere, die Trennung Beider, ist gesetzt“ (S. 594 f).

weise die Probleme. Nicht umsonst hat Kant betont, dass, den Übergang von der Idee zur realen Veränderung begreiflich zu machen, der menschlichen Vernunft ganz unmöglich sei (vgl. Grundlegung: BA 120 ff; IV 96 ff). So wissen wir zwar um die beiden Welten und fordern unbedingt ihre Versöhnung: dass der Gedanke wirklich werde, — ob und wie diese möglich sei, wissen wir aber nicht. Und so bleibt die Versöhnung eine kategorische Forderung der Vernunft⁵⁶, die nicht bewiesen werden kann, aber dennoch unabweisbar ist⁵⁷.

Während HEGEL sein Urteil als fundamentale Kritik versteht und zur Überwindung des Chorsismus (oder, weniger stark: des Dualismus) einen neuen Glauben austeilte, nämlich den Glauben an einen Geschichtsgeist, der immer gerade aus und hoch marschiert, denke ich dagegen, dass Kant die Wahrheit des unglücklichen menschlichen Daseins sehr richtig getroffen hat, welches in der *Zerrissenheit* besteht zwischen Ideal und Wirklichkeit, Denken und Realisieren, Freiheit und Ohnmacht:

„... zu des Geistes Flügeln wird so leicht
Kein körperlicher Flügel sich gesellen!“⁵⁸

Und das „so leicht“ zeigt an, dass dem Menschen die Hoffnung auf Versöhnung beider sich widersprechenden Welten — dass das Reich Gottes komme (d. i. dass es durch uns geschehe) — unausrottbar innewohnt. Dass diese Hoffnung allerdings blind ist, sagte bereits AISCHYLOS.⁵⁹ Zur *conditio humana*

56 Vgl. *KU*: „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen ... kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen“ (B XIX; V 247 [Einleitung]).

57 Das meint das Wort, dass wir nur die „*Unbegreiflichkeit*“ des Sittengesetzes begreifen (vgl. Grundlegung: BA 128; IV 102). Dass (reine) Vernunft gänzlich ohne Wirkung sei, kann einfach nicht sein, folglich muss sie eine Wirkung haben, weil sie (die Vernunft) selbst es fordert und will. Es ist unmöglich, dass sich das Denken selbst als völlig ohnmächtig konstatiert, sondern im Gegenteil fasst es sich (notwendig) als wirkmächtig auf, und wird sich davon auch nie abbringen lassen, auch wenn es das *Wie* nicht weiter erklären kann.

58 **GOETHE**, JOHANN WOLFGANG: Faust I. Verse 1090 f (Vor dem Tor), a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 5, S. 176. Vgl. z. B. auch **SCHILLER**, FRIEDRICH: Die Ideale (1795), a. a. O. [Fußn. 15], 1. Teil, S. 85 ff. **Ders.**, Das Ideal und das Leben (1795), a. a. O. [Fußn. 15], 1. Teil, S. 91 ff.

59 Vgl. **AISCHYLOS**: Der gefesselte Prometheus. Vers 250. „Hoffnungen, blinde, pflanzt ich ihren Herzen ein“. In: AISCHYLOS, Tragödien. Hrsg. von B. Zimmermann, übers. von O. Werner. - Zürich / Düsseldorf: Artemis & Winkler, 1996, S. 487.

gehören sowohl die faktisch unversöhnten und unversöhnt bleibenden Welten als auch die blinde Hoffnung, die Widersprüche miteinander auszusöhnen.

Exkurs. Was soll ich nun tun?

Ja, wenn überall Mauern sind
und jeder Versuch zu einer richtigen
Einrichtung des Ganzen uns verrammelt ist,
ja, was sollen wir denn dann eigentlich tun?

THEODOR WIESENGRUND ADORNO ⁽⁶⁰⁾

Hier muss man einmal inne halten. Denn wenn dies so ist, wie wir soeben festgestellt haben: dass das menschliche Leben zerrissen ist zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen der Unendlichkeit des Denkens und der kruden Endlichkeit des Seins, zwischen der Idee eines Reichs der Freiheit und der Faktizität von Herrschaft und Knechtschaft (und es ist unbestritten so), dann drängt sich stürmisch die Frage auf: was soll ich tun? – Und zwar, was soll ich in *dieser* zerrissenen Welt, in *diesem* falschen Leben tun? Um die Schwere dieser Frage zu ermessen, habe ich folgende Aporie entwickelt.

Welche Gebote für den Menschen absolute Geltung haben, d. h. wie der Mensch *der Idee nach (dem Anspruch der Vernünftigkeit nach)* handeln soll, ist *im Prinzip* seit jeher bekannt.⁶¹ In der folgenden Argumentation lege ich die Kantische Fassung des moralischen Gebotes zugrunde.

60 Probleme der Moralphilosophie. - Frankfurt/M., S. 12.

61 Natürlich gibt es begrifflich weniger entwickelte und besser entwickelte Fassungen des moralischen Gesetzes. Aber der schlichte Kern ist doch immer derselbe: Man solle den Andern gut behandeln, d. i. so, als würde man durch sein Handeln das Reich Gottes auf Erden erschaffen. Die grundlegende Idee ist stets die, *dass es allen Menschen gut gehen solle, dass es keine Herrschaft von Menschen über Menschen geben solle*, gleichgültig, ob man nun des SOKRATES' Gebot anführt: Tue kein Unrecht – und erleide lieber Unrecht als es anderen zuzufügen (vgl. PLATON: Gorgias 469b/c. Eigler-Ausgabe Bd. 2, S. 335), die jesuanischen Gebote der Bergpredigt (vgl. z. B. das Evangelium des Matthäus, Kap. 5-7), die sittlichen Forderungen des SENECA: Lieber Schaden erleiden als anderen schaden; deine Hände sollen helfen; sei solidarisch (vgl. SENECA, LUCIUS ANNAEUS: Lucilius. 95. Brief, 52 f. Rosenbach-Ausgabe Bd. 4, S. 495), oder eben die Zweckformel des kategorischen Imperativs von I. KANT, der bekanntlich selbst gesagt hat, dass er keineswegs „einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden (wollte) [...] gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre“, sondern durch ihn eben „eine neue Formel aufgestellt worden“ sei (vgl. KprV: A 15; IV 113 [Vorrede, Anm.]).

Würde ich nun *tatsächlich* in *dieser* Welt *konsequent* nach dem moralischen Gesetz handeln⁶², so folgte daraus zwingend die Selbstzerstörung resp. die Unmöglichkeit zu leben (für welchen Weg es bekanntlich ein berühmtes Vorbild gibt, welches jedoch mit dem Makel behaftet ist, dass seitdem die Christen glauben, aller Konsequenz enthoben zu sein, weil *einer* konsequent bis zur Kreuzigung war), *erstens*, weil all mein Handeln unter der faktischen Bedingung von Herrschaft und Ausbeutung steht, so dass ich ungewollt, weil ich Teil eines Herrschaftssystems bin, Nutznießer der Unterdrückung anderer Menschen bin (die eben zum Mittel gemacht werden),⁶³ und *zweitens*, weil ich in einer Gesellschaft, die auf der kapitalistischen Produktionsweise basiert, gezwungen bin, meine Arbeitskraft zu verkaufen, wenn ich existieren will. Dies meinen eben die Worte von ADORNO: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“⁶⁴ Die konsequente Befolgung des moralischen Gebotes führt also notwendig zur Selbstzerstörung, weil es unmöglich ist, das kategorisch gebietende moralische Gesetz tatsächlich unbedingt zu befolgen, wenn man existieren will.⁶⁵

62 Das heißt, ich würde so handeln, dass ich *sowohl* niemand andern bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck brauchte, was einschließt, dass ich nichts tun dürfte, was Ausbeutung und Unterdrückung anderer Menschen zur Bedingung hat (wo ich also einen anderen Menschen nicht direkt, sondern indirekt als Mittel brauche), *als auch* mich selbst niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck brauchte, was einschließt, dass ich meine Arbeitskraft nicht verkaufen dürfte.

63 Vgl. DÜRRENMATT, FRIEDRICH: „Wir können nicht mehr wissen, was wir tun, welche Handlung unser Gehorsam oder unsere Auflehnung nach sich zieht, welche Ausbeutung, was für ein Verbrechen an den Früchten klebt, die wir essen, am Brot und an der Milch, die wir unseren Kindern geben. Wir töten, ohne das Opfer zu sehen, und ohne von ihm zu wissen, und wir werden getötet, ohne dass der Mörder es weiß“ (Der Verdacht. In: Friedrich DÜRRENMATT, Werkausgabe. - Zürich: Verlag der Arche, 1980, Bd. 19, S. 225).

64 ADORNO, THEODOR W.: Minima Moralia. Nr. 18. - Frankfurt/M., S. 59.

65 Hier zeigt sich im übrigen, dass der ganz tiefe Grund dafür, dass die Menschen nicht handeln wie sie sollen (sich zu unmoralischen (bösen) Handlungen verleiten lassen, bei un-rechten Handlungen anderer schweigen etc.), dass, sage ich, die letztendliche Ursache dieser ja durchaus menschlichen Handlungsweise die *Angst vor dem (eigenen) Tod* ist. Denn wer (wie es in der sinnlichen Natur des Menschen liegt) Angst vor dem Tod hat, wird im Zweifelsfalle nach Maximen handeln, um zu überleben, nicht jedoch nach moralischen Grundsätzen, die das Leben kosten können. Daher ist die konsequente moralische Gesinnungsart in der Literatur und in den historischen Beispielen (soweit man den Überlieferungen glauben kann) stets mit der Überwindung der Todesangst (und damit des Todes selbst), letztlich also mit unendlicher Freiheit verknüpft. Dafür stehen Personen wie SOKRATES, JESUS VON NAZARETH, SENECA, ANTIGONE etc. Nur weil sie die Angst vor dem Tod überwunden hatten, waren sie vollkommen frei, ihren Grundsätzen gemäß zu handeln und sich durch nichts beirren zu lassen. Insofern zeigt sich, dass konsequentes moralisch gutes Handeln die Überwindung der Todesangst zur notwendigen Voraussetzung hat, weil der Mensch erst damit die Freiheit gewinnt, in jedem Fall, das heißt auch im Falle des Todes, seinem Gewissen zu folgen. *Deshalb* heißt es im *Hamlet* auf die Kardinalfrage „Sein oder Nichtsein“: *Bereitsein ist alles* („The Readiness is all“. SHAKESPEARE, WILLIAM: Hamlet. V, 2. - Übers. Erich Fried), — nämlich Bereitsein zum Sterben. Vgl. auch

Nun verstößt jedoch ein Handeln, welches notwendig die Selbstzerstörung zur Folge hat, selbst gegen das moralische Gesetz. Denn das Sittengesetz verbietet den Freitod, d. i. die freiwillige Selbstzerstörung, und gebietet statt dessen, sein Leben zu erhalten und seine individuellen Anlagen zu entfalten (vgl. Grundlegung: BA 9 f, 53 f; IV 23, 52. KprV: A 75 f; IV 157. MdS, Tugendlehre: A 71 ff, 110 f; IV 554 f, 580 f). Aber auch ohne diesen Verstoß gegen das Sittengesetz ist es gänzlich absurd, von Menschen prinzipiell ein Verhalten zu verlangen, das ihre Existenz vernichtet. Denn da sie nun einmal geboren sind und existieren, kann es nicht sein, dass sie zu selbstzerstörerischem Handeln *verpflichtet* wären, was von selbst einleuchtet (die allgemeine Regel: man solle sich umbringen, ist absurd).⁶⁶

SCHILLER, FRIEDRICH: „Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*, / Der Übel größtes aber ist die *Schuld*“ (Die Braut von Messina. Verse 2839 f, a. a. O. [Fußn. 15], 5. Teil, S. 330). „[D]es Menschen (ist) nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden; denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg“ (Über das Erhabene, a. a. O. [Fußn. 15], 12. Teil, S. 529). **KANT, IMMANUEL:** „[J]edermann muß es in sich empfinden, daß, wenn es gleich viele Ungemächlichkeit giebt, die man nicht im[m]er mit Gefahr des Lebens abzuwerfen Lust haben möchte, dennoch kein Bedenken statt finden würde, in der Wahl zwischen Slaverie und Tod die Gefahr des letztern vorzuziehen“ (Bemerkungen. In: AA Bd. 20, S. 92, Z. 10-14, im Original ohne Kommasetzung). **EPIKUR:** „Schlimm ist es, in der Not zu leben: aber in der Not zu leben, gibt es keine Notwendigkeit“ (zitiert nach **SENECA, LUCIUS ANNAEUS:** Lucilius. 12. Brief, 10. Rosenbach-Ausgabe Bd. 3, S. 83). **LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM:** „Kein Mensch muß müssen“ (Nathan der Weise, 1. Aufzug, 3. Auftritt. In: Lessings Werke in sechs Bänden. - Leipzig: Hesse und Becker Verlag, o. J., 2. Band, S. 239). **SENECA, LUCIUS ANNAEUS:** „Der schmutzigste Tod ist der saubersten Knechtschaft vorzuziehen“ (Lucilius. 70. Brief, 21. Rosenbach-Ausgabe Bd. 4, S. 15).

Um nicht missverstanden zu werden: Ich maße mir nicht an zu sagen, Menschen sollten Helden sein. Hier steht „Unglücklich das Land, das keine Helden hat!“ gegen „Nein. Unglücklich das Land, das Helden nötig hat“ (vgl. **BRECHT, BERTOLT:** Leben des Galilei. 13. Szene. In: Bertolt BRECHT, Ausgewählte Werke in sechs Bänden. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, 2. Band, S. 94). Doch lässt Brecht keinen Zweifel, was *dem Ansprache nach* richtig ist: „Wer die Wahrheit nicht weiß, der ist bloß ein Dummkopf. Aber wer sie weiß und sie eine Lüge nennt, der ist ein Verbrecher“ (ebd., S. 91). „Der Verfolg der Wissenschaft scheint mir diesbezüglich besondere Tapferkeit zu erheischen“ (ebd., 14. Szene, S. 103). „Ob er es tun würde, oder nicht [den Tod für die Wahrheit geben], wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen“ (KprV: A 54; IV 140). Ich sage also: Moralisch *konsequentes* Handeln ist unmöglich, wenn man die Liebe zum Leben über die Liebe zum würdigen Leben stellt („Nicht nämlich ist zu leben ein Gut, sondern sittlich zu leben“, **SENECA:** Lucilius. 70. Brief, 4. Rosenbach-Ausgabe Bd. 4, S. 5). Moralisch *konsequentes* Handeln ist demnach notwendig verknüpft mit Selbstzerstörung. Umgekehrt gilt: Wer lebt, ist nicht moralisch *konsequent*, sondern *alle* existierenden Menschen machen Kompromisse beim moralischen Handeln. Und folglich gibt es nur einen graduellen Unterschied zwischen dem moralischen Handeln von Menschen, keinen prinzipiellen.

66 Es kann daher an dieser Stelle offen bleiben, ob das Kantische Verbot der Selbsttötung richtig oder falsch ist. Gegen die Richtigkeit argumentiert der anonyme Verfasser (der sich selbst als Kantianer bezeichnet) der Schrift *Vorbereitungen eines Unglücklichen zum freywilligen Tode*. **ARTHUR SCHOPENHAUER** betitelte die Argumente Kants gegen die Selbsttötung als „Armseligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen“ (S. 653).

Und hierin nun besteht die Aporie: Das moralische Gesetz gebietet *kategorisch, das heißt unbedingt* (ohne jede Bedingung, unter allen Umständen), moralisch gut zu handeln. Die konsequente Befolgung dieses Gebotes aber hat die Selbstzerstörung notwendig zur Folge. Dies widerspricht dem moralischen Gesetz selbst, weil es Pflicht ist, sich selbst zu erhalten. Folglich verstrickt sich die Forderung unbedingten moralisch guten Handelns in einen Selbstwiderspruch. In dieser Aporie drückt sich der Widerspruch aus zwischen der Freiheit des Denkens, welches rein vernünftige Prinzipien der Moral aufstellt und ihre unbedingte Befolgung fordert, und der Knechtschaft des realen Menschen, der sich bewusst ist, den Forderungen des aufgestellten Ideals niemals genügen zu können, so dass sich der Mensch (vor der Vernunft, – resp., christlich formuliert, vor Gott) notwendig in Schuld verstrickt (niemand ist ohne Schuld⁶⁷):

„Sollte es [das Böse] also wohl eine unvermeidliche Schwäche der Menschheit sein? Müssen wir uns nun gefallen lassen, daß wir irgend einmal die Herrschaft unsrer Neigung empfinden, und bleibt uns bei dem besten Willen nichts andres übrig, als den Fall, den wir getan, zu verabscheuen, und bei einer ähnlichen Gelegenheit wieder zu fallen?“⁶⁸

An diesem Punkt, wo dem Menschen die Bestimmung seiner *conditio* als Widerspruch zu Bewusstsein kommt, wo „das Bewußtseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun (ist)“⁶⁹, wird menschliches Bewusstsein so unglücklich, dass es wünscht, niemals geboren worden zu sein, welcher Wunsch sich durch die gesamte Geschichte menschlichen Denkens zieht⁷⁰. Doch so viel ist wohl klar: dass dieser Wunsch

67 „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie“ (JOHANNES VIII, 7). „Der Jünger ist nicht über seinen Meister; wenn der Jünger ist wie sein Meister, so ist er vollkommen“ (LUKAS VI, 40).

68 **GOETHE**, JOHANN WOLFGANG: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sechstes Buch (Bekenntnisse einer schönen Seele), a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 7, S. 423.

69 **HEGEL**, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie. Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 122 Z. 33 f.

70 Vgl. **CICERO**, MARCUS TULLIUS: Tusculum, wo er berühmte Mythen anführt, die besagen, dass „es für den Menschen bei weitem das beste (sei), nicht geboren zu werden, das zweitbeste aber, so rasch als möglich zu sterben“ (1. Buch, Ziffer 114. - Darmstadt, S. 109. Zu den Nachweisen der Originalstellen vgl. die Anm., S. 485). **SOPHOKLES**: „Nicht geboren zu sein, das geht / über alles; doch, wenn du lebst, / ist das zweite, so schnell du kannst, / hinzulangen, woher du kamest“ (Oidipus auf Kolonos. Verse 1224 ff. In: SOPHOKLES, Dramen (gr./dt.). Hrsg. u. übers. v. W. Willige, überarbeitet v. K. Bayer. - München / Zürich: Artemis & Winkler, 1995, S. 655). **SENECA**, LUCIUS ANNAEUS: „[N]icht – beim Herkules – hätte irgendeiner es [das Leben] angenommen, wenn es nicht gegeben würde Ahnungslosen. Daher: wenn es größtes Glück ist, nicht geboren zu werden, ist es am nächstbesten, meine ich, nach einem kurzen Leben rasch in die Vollkommenheit zurückzukehren“ (Marcia. XXII, 3. Rosenbach-Ausgabe Bd. 1, S. 381).

ganz und gar sinnlos ist, da wir Lebenden nun einmal geboren wurden. Der denkende Mensch, der bis zu diesem Widerspruch gedrungen ist, *muss* ihn auflösen; er muss sich mit seiner Existenz als Mensch, und das heißt als durch diesen Widerspruch bestimmt, aussöhnen. Denn weder kann der Mensch jemals glücklich werden, noch jemals ruhig sterben, wenn er in einem ewigen Widerspruch mit sich selbst lebt.

Üblicherweise wird diese Aporie im Glauben versöhnt⁷¹, – und die Versöhnung damit ins Jenseits verlegt, wogegen HEGEL und MARX radikal setzten: dass die Versöhnung der Widersprüche *partout* im Diesseits stattzufinden habe. Hiergegen aber sage ich, dass dies notwendig über den Menschen hinaus – über den Mangel hinweg – zum Übermenschen führt (aus dann ganz gerader Eiche gezimmert), woraus folgt, dass das Reich der Freiheit nur zu denken ist *entweder* jenseits des Diesseits *oder* jenseits dieses Menschen.⁷²

Ansonsten ist den Menschen noch nichts besseres eingefallen (und mir auch nicht), als die Lösung der Aporie im *Streben* nach (moralischer) Vervollkommnung (d. i. *Selbstbesserung*, nicht Weltverbesserung) zu setzen, welche Antwort seit Alters gegeben wird und GOETHE in die Worte gegossen hat:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen!“⁷³

PORPHYRIOS schreibt vom Delphischen Orakel über PLOTIN: „Schon ehemals schnelltest du hoch, zu entrinnen der beißenden Woge des blutig mordenden Erdenlebens und seiner widrigen Wirbel“ (Plotins Leben. 22, 31 ff. - Hamburg, S. 53). Vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH: Tragödie. Kap. 3. KSA Bd. 1, S. 35. Unter anderem recherchiert mit: Digitale Bibliothek. Von Platon bis Nietzsche. Berlin, 2000.

71 Vgl. z. B. GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sechstes Buch (Bekenntnisse einer schönen Seele), a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 7, S. 422-425, insbes. S. 424. TOLSTOI, LEO N.: Auferstehung.

72 Hätte man hier zu wählen, dann, meine ich, verdiente die altertümliche Variante immer noch den Vorzug; denn da braucht man sich nur zu gedulden, um dahin zu kommen, während das Erschaffen des Übermenschen doch einer ewigen Sisyphusarbeit gleich käme.

73 GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Faust II. Verse 11936 f (5. Akt, Bergschluchten), a. a. O. [Fußn. 13], Bd. 5, S. 520. Vgl. KANT, IMMANUEL: „Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich“ (KprV: A 221; IV 253). Vgl. außerdem, neben vielen anderen, z. B. HESSE, HERMANN: „Jeder einzelne von uns aber hat in bezug auf die Menschheit nur eine Aufgabe! Nicht das Ganze der Menschheit ein Stückchen zu fördern, nicht eine einzelne Einrichtung zu verbessern, nicht eine einzelne Art des Tötens abzuschaffen ist meine und deine Aufgabe, Mitmensch, so hübsch und verdienstlich dies alles auch ist. Unsere Aufgabe als Menschen ist: innerhalb unseres eigenen, einmaligen, persönlichen Lebens einen Schritt weiter zu tun vom Tier zum Menschen“ (Betrachtungen. Du sollst nicht töten (1919). In: Hermann HESSE, Ausgewählte Werke in sechs Bänden. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994, Bd. 6, S. 211 f).

Glücklich, wer, wie SOKRATES, dabei Fortschritte an sich bemerkt⁷⁴; unglücklich, wer, wie *Iwan Iljitsch*, am Ende seines Lebens feststellen muss, dass er falsch gelebt hat⁷⁵.

Nun besteht das Leben aber nicht nur aus moralischen Handlungen, sondern ebenso brennend stellt sich die Frage, *auf welche Weise der Mensch tätig sein soll*, d. i. was er *arbeiten* soll. Nun ist zweifelsohne klar, dass der Mensch *sinnvoll* tätig sein soll (und will).⁷⁶ Doch ebenso wie bei der Frage nach dem richtigen moralischen Handeln verstrickt sich der Mensch bei der Frage nach dem richtigen tätigen Leben in eine Aporie, die noch weniger aufzulösen ist als die erste. Denn: ich soll und will nur sinnvolle Arbeit tun. Die Realität wirtschaftlicher Produktionsweise im Kapitalismus fragt aber überhaupt nicht nach dem

74 Vgl. XENOPHON: „Denn ich glaube, am besten leben die, welche sich besonders darum bemühen, so gut wie möglich zu werden, am angenehmsten aber die, welche fühlen, daß sie darin Fortschritte machen. Und bisher habe ich gefühlt, daß mir dies vergönnt war“ (Sokrates. IV, 8. Kap., 6-7. - München, S. 321).

75 Vgl. TOLSTOI, LEO N.: Der Tod des Iwan Iljitsch (1886).

76 Was ist eine sinnvolle Tätigkeit? — — Niemand wird bestreiten, dass *Goethe, Kant, Beethoven* etc. Sinnvolles vollbracht haben. Was zeichnet ihr Lebenswerk wesentlich aus? Nun, es *erfreut* und *macht Nachdenken*, d. i. es fördert die Selbst- und Welterkenntnis, und damit die Vervollkommnung des Menschen, so dass derart bestimmte Kunst und Wissenschaft zweifelsohne sinnvoll ist. Ebenso kann kein Zweifel sein, dass alle mit der Sicherung der Bedürfnisbefriedigung verbundenen Tätigkeiten überaus sinnvoll sind, *unter der Voraussetzung*, dass die Produkte hergestellt werden, *weil sie gebraucht werden* (und eben nicht, weil sich damit Geld machen lässt), sowie *unter der Voraussetzung*, dass besagte Tätigkeiten nicht gegen die Moral verstoßen (wie „Arbeit“ als Soldat, in der Rüstungsindustrie etc.). Zusätzlich knüpfe ich an die Herstellung von Produkten die Kriterien von *Ästhetik und Perfektion*. Wer so ein wirklich gutes Produkt herstellt, tut m. E. überaus Sinnvolles. Was die einzelnen Menschen im Rahmen dieser Bestimmungen letztlich machen, „bleibt ihrer eigenen vernünftigen Überlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung [ihrer] dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen“ (MdS, Tugendlehre: A 112; IV 581). Gerade die „Schätzung der Kräfte“ ist von großer Wichtigkeit. „Der Mensch ist zu einer beschränkten Lage geboren“ (GOETHE, Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sechstes Buch, a. a. O. [Fußn. 13], S. 437), und wandelt gerne, den Gipfel im Auge, auf der Ebene (vgl. ebd., S. 533 [Lehrbrief]). Es ist eben nicht jeder ein Goethe oder Kant. Man muss sich erforschen und entsprechend seinem Vermögen tätig sein. Und da ist ein begabter Tischler unendlich mal mehr wert als ein missglückter Wissenschaftler. Aber absolut entscheidend ist, dass jeder zu sich sagen können muss: Dies, was ich tue, ist sinnvoll; es entspricht meinen Fähigkeiten und ist, im Rahmen meiner Möglichkeiten, ein wertvoller Beitrag zur Gemeinschaft. Ich bin mir sehr sicher, dass es viele Arbeiten und Produkte nicht mehr gäbe, könnten sich die Menschen an diese Maxime halten. Was die heikle Frage betrifft, wer die Arbeit macht, die keiner machen will, die dennoch aber notwendig ist, so ist keine andere Antwort, will sie gerecht sein, möglich, als die, dass sie in gleicher Weise auf alle verteilt werden muss (oder, wenn dies aus Gründen der notwendigen Arbeitsteilung technisch-praktisch unmöglich ist, genauso entlohnt werden muss wie der ansonsten am besten bezahlte Posten). Dies hätte im übrigen überaus positive Folgen, denn *zum einen* würden sich die Arbeitsbedingungen dieser notwendigen, aber häßlichen Arbeit schlagartig verbessern, *zum anderen* würden die Menschen lernen, ihre abscheuliche Überheblichkeit und Missachtung gegenüber denjenigen, die man im kapitalistischen System zu niedriger Arbeit zwingt, abzulegen.

Sinn und der Vernünftigkeit von Arbeit, sondern nach der Verwertbarkeit für das Kapital. Bekanntlich ist es gar nicht die Frage, ob und wie sinnvoll eine Arbeit ist, sondern wieviel Geld sie einbringt, und es scheint, dass mit dem größten Unsinn am meisten Geld gemacht wird.

Folglich ist man gezwungen, entweder (wenn man an dem Grundsatz der unbedingten Sinnhaftigkeit von Arbeit konsequent festhält) aufzuhören zu existieren, oder aber seine Arbeitskraft (allein um der Existenz willen) und damit den größten Teil seiner Lebenszeit völlig sinnlos zu verausgaben, welches, wenn man dies wissentlich tut, Selbstverleugnung und daher ebenfalls eine Form der Selbstzerstörung ist. Also zerstört man sich, egal wie man handelt, in jedem Falle selbst (was wiederum gegen die Pflicht der Selbsterhaltung verstößt), – das eine mal mit Würde, das andere mal ohne. Diese Aporie hat, so weit ich weiß, noch keiner gelöst.⁷⁷

Bedenkt man das hier Gesagte in seiner ganzen Konsequenz, dann ist klar, dass der Mensch, wenn er existieren will, und dies kann man ihm ja schlechterdings

77 Die schlichten Worte des *Candide* bei VOLTAIRE: „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten“ (so die Zusammenfassung des Schlusses von Kant, *Träume*: A 128; I 989. Vgl. VOLTAIRE: *Candide* oder Der Glaube an die beste der Welten, 30. Kap. [Schluss]. In: VOLTAIRE, *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Vollständige Ausgabe. Übers. v. L. Ronte und W. Widmer. - München: Artemis & Winkler, 61995, S. 282-287), sind keineswegs der Aporie wundersame Lösung, sondern die *gelöste Aporie*. Soll heißen: Könnten die Menschen einfach in ihren Garten gehen, arbeiten und damit ihr Glück besorgen, dann wäre ja alles in Butter; sie befänden sich in gar keiner aporetischen Lage, sondern lebten bereits ein sinnvolles (und wahrscheinlich glückliches) Leben. Die Aporie entsteht aber gerade dadurch, dass die Voraussetzung, um in den Garten zu gehen, zu arbeiten und sein Glück zu besorgen, gar nicht gegeben ist. Denn die überwiegende Mehrzahl der Menschen hat gar keinen Garten. Und wenn man einen Garten hat, dann hat man keine Zeit, darin zu arbeiten, weil man bezahlter Arbeit nachgehen muss, um den Garten zu finanzieren. Hat man einen Garten und die Zeit, darin zu arbeiten, was vorkommt, dann wird dies ermöglicht entweder durch den zeitweiligen Verkauf der eigenen Arbeitskraft zu beliebigem, durch fremde Zwecke bestimmten Nutzen, um dann in der sog. Freizeit frei zu haben, welches ein widersprüchliches Dasein ist, weil die freie und sinnvolle Zeit im Garten zur Bedingung hat, dass man die meiste Zeit seines Lebens unfrei einer durch die Kapitalverwertung bestimmten (und folglich einer nur zufällig sinnvollen) Tätigkeit nachgehen muss, oder die Zeit im Garten ist erkaufte durch die Unfreiheit und Unterdrückung anderer Menschen, welches sich ebenfalls widerspricht. Ich bestreite im übrigen nicht, dass es in jeder Gesellschaft ein paar Nischen gibt, z. B. Teile der Wissenschaft (wie Philosophie), Kunst, Selbstversorgerhöfe u. v. m. Doch gerade an der Philosophie kann man demonstrieren, dass sie, die schon von ARISTOTELES „allein unter allen [Wissenschaften] frei“ genannt wurde (vgl. *Metaphysik* 982b Z. 27), die Knechtschaft anderer zur Voraussetzung hat – denn Philosophieren kann man nur, wenn man Muße hat (vgl. *ders.*, ebd., 981b Z. 20-25. DESCARTES: *Meditationen*. 1. Med., Abs. 3), also von der notwendigen Arbeit freigestellt ist und andere diese für einen ausführen, denen man das Mehrprodukt gewaltsam wegnehmen muss, da die Menschen ihre Arbeitsprodukte gemeinhin nicht willig abgeben, welche „organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern“ (K. MARX/F. ENGELS: *Manifest*. MEW Bd. 4, S. 482) Herrschaft heißt –, welches eben eine widersprüchliche Bestimmung ist (da die Freiheit zu Philosophieren die Unfreiheit anderer zur Bedingung hat).

nicht zum Vorwurf machen, weder tun kann, was er soll, noch was er will (d. i. wozu er sich berufen fühlt), sondern das menschliche Leben wesentlich bestimmt ist von Zwang und Nötigung. Lässt man diesen Gedanken in seiner ganzen Härte wirken, dann nimmt es nicht mehr Wunder, dass *Philosophieren* und *Streben zu sterben* so eng miteinander verknüpft wurden, wie es PLATON in unübertroffener Weise getan hat⁷⁸, und Kant sagt: „Man muß sich ... schlecht auf die Schätzung des Werts desselben [des Lebens] verstehen, wenn man noch wünschen kann, daß es länger währen solle, als es wirklich dauret; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels“ (Mutm. Anfang: A 24 f; VI 100. - Vgl. auch Theodizee: A 203; VI 110).

3.3. Zur Begründung des Sittengesetzes

Der kategorische Imperativ will denen,
die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind,
nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch
durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen.

IMMANUEL KANT, *MdS, Tugendlehre* A IX

Vorbemerkung. Die Argumentation von Kant ist sowohl in der *Grundlegung* als auch in der *KprV* so aufgebaut, dass zunächst angenommen wird, es gäbe einen kategorischen Imperativ und ausgehend von dieser Annahme der Begriff desselben sowie seine Voraussetzung (also die Freiheit) entwickelt werden.⁷⁹ Es ist also bis hierhin – und dies ist nicht unwesentlich sich bewusst zu machen – praktisch wirksame Vernunft (Autonomie) nicht mehr als eine mögliche Annahme, die erst dann gesichert wäre, wenn das Sittengesetz eine Begründung erführe (welches dann notwendig auf die Autonomie als Prinzip der Sittlichkeit

78 Vgl. Phaidon 61c – 69e. Eigler-Ausgabe Bd. 3, S. 15-43.

79 Auf diese Vorgehensweise weist Kant mehrmals explizit hin: „Wir haben so viel also wenigstens dargetan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen ... ausgedrückt werden könne; (...) Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfindet, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet“ (Grundlegung: BA 59; IV 56). Die kategorischen Imperative „wurden aber nur als kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden“ (ebd., BA 71; IV 64. - Vgl. auch ebd., BA 72, 95; IV 65, 80). „Wenn man annimmt, daß *reine* Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden al-

und dann ebenso notwendig auf die Freiheit führte). Ich erinnere daran, dass ja auch das starke Argument einer Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit mit Kapitel 3.2. dahin ist.

In diesem Kapitel wird nun zu klären sein, wie Kant das Sittengesetz begründet, denn irgend einen Grund (zumindest eine Rechtfertigung, d. i. Plausibilisierung) muss er davon schließlich angeben, da es nicht „beliebig erdichtet und angenommen“ werden dürfe (vgl. KprV: A 81; IV 161).

Man muss hier aber doch folgende Merkwürdigkeit feststellen: *Auf der einen Seite* wird Kant nicht müde zu betonen, dass uns das Sittengesetz „unmittelbar bewusst“ sei (vgl. KprV: A 53; IV 139). Es sei das „einzige Faktum der reinen Vernunft“ (ebd., A 56; IV 142), das „sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori“ (ebd., A 56; IV 141 f). Es stünde für sich selbst fest, und bedürfe auch gar keiner rechtfertigenden Gründe (vgl. ebd., A 82; IV 161 f). Und so gehen die Versicherungen weiter und weiter: Praktische Grundsätze seien „in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze“ (B XXVIII; II 32), sie lägen „a priori in unserer Vernunft“ (Grundlegung: BA IX; IV 14). Vernunft als praktisches Vermögen sei uns von der Natur „zugeteilt“ (vgl. ebd., BA 7; IV 21 f). Der Begriff eines an sich guten Willens wohne schon dem natürlichen gesunden Verstande bei und bedürfe nicht so wohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden (vgl. ebd., BA 8; IV 22). Das Sittengesetz sei „aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen“ (ebd., BA 123; IV 98. - Vgl. KprV: „Der Begriff eines reinen Willens entspringt“ aus der Vernunft (A 53; IV 139)). Es finde „von selbst im Gemüte Eingang“ (KprV: A 154; IV 209). Wir bräuchten auf die Notwendigkeit, mit der uns unsere Vernunft das moralische Gesetz vorschreibe, lediglich „Acht haben“ (vgl. ebd., A 53; IV 139), und schon würden wir die „himmlische Stimme“ der Vernunft hören und uns desselben bewusst werden (vgl. ebd., A 62; IV 147). Überhaupt sei das moralische Gesetz eine „Grundkraft“ resp. ein „Grundvermögen“ (ebd., A 81; IV 161), „wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphysik*, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt“ (MdS, Tugendlehre: A VI; IV 504 [Vorrede]), „die ursprüng-

le praktische Grundsätze bloße Maximen sein“ (KprV: A 35 f; IV 125. - Vgl. auch ebd., A 41, 44, 48; IV 129, 132, 135).

liche moralische Anlage in uns“, deren Unbegreiflichkeit eine „göttliche Abkunft“ verkündige (vgl. Religion: B 57 ff; IV 700).⁸⁰

Auf der anderen Seite fragt Kant plötzlich wie aus heiterem Himmel, „woher das moralische Gesetz verbinde“ (Grundlegung: BA 104; IV 85) und warum „ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen“ solle (vgl. ebd., BA 102; IV 84). Und dann hegt er selbst den Verdacht eines Zirkelschlusses:

„Es scheint also, als setzen wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen (...) Wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, ... keine genugtuende Antwort geben“ (Grundlegung: BA 103; IV 84 f).

„Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel (...) Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben“ (ebd., BA 104 f; IV 85 f).

Kant bemerkt den Fehler einer Schlussweise, die, ausgehend vom Faktum des Sittengesetzes, auf die Freiheit als transz. Bed. der Sittlichkeit schließt, um dann aus der (bewiesenen) Freiheit das Sittengesetz zu folgern; das Sittengesetz kann man deshalb nicht aus der Freiheit ableiten, weil es selbst der Beweisgrund für die Freiheit ist. Mit anderen Worten: Es ist klar, dass, wenn die Idee der Freiheit aus der Autonomie (als deren transz. Bed.) erschlossen ist, nicht umgekehrt die Autonomie, d. i. der kategorische Imperativ, aus der Idee der Freiheit erschlossen werden darf. Denn man kann die Freiheit des Willens nicht als Grund nehmen, um Autonomie, Sittlichkeit, Reich der Zwecke etc. abzuleiten, wenn die Freiheit des Willens selber Resultat eines transz. Schlusses ist, der auf Moralität (d. i. dem kategorischen Imperativ) gründet.

Deshalb bedarf es für das Sittengesetz und seiner Gültigkeit eines anderen Grundes. Da es von Kant aber als ein Grundvermögen aufgefasst wird, kann es nicht darum gehen, dieses selbst wiederum zu begründen in dem Sinne einer logischen Ableitung, weil dies in einen *regressus in infinitum* liefe. Belie-

80 Vgl. bereits Träume: „Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften ...?“ (A 126; I 988).

big erdichtet dürfe das moralische Gesetz aber auch nicht sein. Es kann demnach nur darum gehen, das Sittengesetz möglichst einleuchtend zu plausibilisieren. Dazu stellt Kant zwei Argumente zur Diskussion: *Erstens*: die Vernunft erkenne in der von ihr spontan (i. S. Kants) erzeugten Verstandeswelt (Reich der Zwecke) das Gesetz derselben, welches ihr eigenes sei, und sprich: *sic volo, sic iubeo*. Und *zweitens*: die vernünftige Natur existiere als Zweck an sich selbst.

Erstes Argument: „sic volo, sic iubeo“!⁸¹ Kant entrinnt dem *circulus vitiosus*, indem er auf seine Position der *Kritik der reinen Vernunft* und den dort bewiesenen negativen Begriff der Freiheit rekurriert. Das negative dieser Bestimmung bestand darin, dass die Vernunft sich notwendig unabhängig (frei) von Kausalität nach Gesetzen der Natur denke. In der *Grundlegung* heißt es einmal sehr prägnant, dass sich die Vernunft die Idee der Freiheit im negativen Versande als „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ „jederzeit ... selbst beilegen muß“ (BA 109; IV 88).

Davon ausgehend argumentiert Kant nun wie folgt: Kraft ihrer Unabhängigkeit, d. i. Freiheit, schaffe sich die Vernunft „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“ (B 576; II 499). Als eine solche „reine Selbsttätigkeit“ resp. „reine Spontaneität“ (Grundlegung: BA 108; IV 88) mache sie (die Vernunft) einen jeden Menschen „zu einem Gliede einer intelligibelen Welt“ (ebd., BA 111; IV 90); – als „Intelligenz“ erkenne sich der Mensch „als zur intelligibelen Welt gehörig“ (vgl. ebd., BA 108 f; IV 88), welche Kant das Reich der Zwecke heißt (Reich Gottes auf Erden). Als Glied jener gedachten, von uns spontan (d. i. selbst) erzeugten intelligiblen Ordnung erkenne der Mensch nun das Gesetz derselben, welches das moralische sei:

„[W]enn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität“ (Grundlegung: BA 110; IV 89).

Wäre der Mensch nun lediglich eine reine „Intelligenz“, dann würden „alle [s]eine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein“; wäre er dagegen ein „bloße[s] Stück[] der Sinnenwelt“, dann würden seine Handlungen „gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Nei-

gungen ... gemäß genommen werden müssen“ (vgl. Grundlegung: BA 110 f; IV 89 f). Nun ist der Mensch beides: vernünftiges Sinnenwesen, und es ergeht die Frage, warum er als solches die Gesetze der Verstandeswelt (die moralischen), und nicht die der Sinnenwelt (die lustvollen) als für sich verbindend anerkennen soll. Dazu sagt Kant:

„Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist ..., so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen“ (Grundlegung: BA 111; IV 90).

„Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (ebd., BA 113; IV 91).

Nach meinem Verständnis heißt das soviel: Kant geht nicht mehr von der Freiheit des Willens *im positiven Verstande* aus, um das Sittengesetz zu begründen (weil er dann in besagten Zirkel geriete), sondern er baut sein Argument auf die freie Vernunft als Unabhängigkeit von usw. auf: Die Vernunft, die frei (unabhängig) ist, denkt sich kraft ihrer Spontaneität (als Denken) in eine Ordnung von eigener Art: in eine intelligible Welt, in ein Reich der Zwecke. Dazu ist sie vermöge ihrer Freiheit (Unabhängigkeit von bestimmenden Naturursachen) fähig. Dort erkennt sie das Gesetz dieser Welt: den kategorischen Imperativ. Da sowohl die Verstandeswelt als auch das Gesetz derselben Produkte der Vernunft (der produktiven Einbildungskraft) sind, will die Vernunft natürlich nichts anderes als sich selbst, nämlich ihre vernünftige Welt und ihr vernünftiges Gesetz. Deshalb erkennt sie diese ihre eigenen Gesetze als für sich bindend. Und da zu dieser Vernunft auch ein Körper gehört, gebietet die Vernunft dem Menschen (als Einheit von Körper und Geist) nun, was sie für sich will.

Die Argumentationskette ist also diese: Ausgehend vom negativen Begriff der Freiheit als Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt denkt sich die Vernunft kraft dieser Freiheit (Spontaneität) in ein intelligibles Reich. In diesem Reiche der Vernunft erkennt sie das herrschende Ge-

81 In der Weischedel-Ausgabe vom Herausgeber übersetzt mit: „so will ich, so befehle ich“ (vgl. IV 142).

setz: das Sittengesetz, welches das Vernunftgesetz für diese durch und durch vernünftige Welt ist und von dem die Vernunft weiß: dass, wenn es allgemein befolgt würde, ein Reich der Zwecke (Reich Gottes auf Erden) wirklich zu Stande käme. Sie anerkennt es nun darum, weil es ihr eigenes Gesetz ist, das sie selbst will (weil sie das verwirklichte Reich der Freiheit, die moralisch vollkommene Welt, will). Das nunmehr anerkannte Sittengesetz führt die Vernunft auf den positiven Begriff der Freiheit (als transz. Bedingung des Sittengesetzes): So dass Kant mit dieser Argumentation zum Schluss doch noch das für unmöglich Gehaltene schafft: ohne *petitio principii* und ohne *circulus vitiosus* eine positive Bestimmung der Freiheit zu geben, indem er den Gedanken vom negativen Freiheitsbegriff über die spontane Vernunft, eine intelligible Welt und das Sittengesetz bis hin zum positiven Begriff der Freiheit führt. Die Zusammenschau des Gedankengangs in Kants Worten:

„Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung⁸² der Unabhängigkeit der Vernunft, von bloß subjektivbestimmenden Ursachen (...) Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt (...) Daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht [einerseits] auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, [andererseits] auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (...)

Die Kausalität [von unbedingten (schlechterdings notwendigen) Handlungen] liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, ... das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst ... ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe ... anreizen, den Gesetzen seines Willens, als Intelligenz, keinen Abbruch tun können (...)

Jenes [das Hineindenken in eine Verstandeswelt] ist nur ein negativer Gedanke, ... und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen ... der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäß sei“ (Grundlegung: BA 117 ff; IV 94 f). —

82 Warum Kant hier von „Voraussetzung“ spricht, verstehe ich nicht, denn er hat Freiheit als „Unabhängigkeit von usw.“ in der *Kritik der reinen Vernunft* doch bewiesen!

Die Frage nun, warum ich mich dem kategorischen Imperativ unterwerfen soll, hat Kant damit schlicht so aufgelöst: die Vernunft *befiehlt* den kategorischen Imperativ, — der Mensch als reine praktische Vernunft *will* selbst das Sittengesetz: „*sic volo, sic iubeo*“ wird es in der *KprV* heißen: Die Vernunft befiehlt, was sie selbst will, und da wäre es ja wunderbar, wenn die Vernunft ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Gesetz in Frage stellte resp. sich selbst nicht gehorchte. Damit wird die Frage, ob das Sittengesetz existiere, und warum es verbinde, gegenstandslos. Denn es wäre, als fragte man, ob die Vernunft existiere und ob die Vernunft verbinde (und diese Frage kann der Mensch wiederum nur mit seiner Vernunft stellen, so dass das Infragestellen der Vernunft dieselbe beweist).⁸³

In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist der Begründung des Sittengesetzes ein eigener Abschnitt eingeräumt, mit der Überschrift: *Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft*. Schon der Titel verweist, wenn man ihn genau nimmt, darauf, dass keine Deduktion zu erwarten ist, denn er lautet ja: „*Von der ...*“ (vgl. dagegen die Titel der Deduktionen A und B der *KrV*).

Im Gegensatz zur *Grundlegung* deduziert Kant das moralische Gesetz in der *Deduktion* der *KprV* nicht mehr aus der (durch freie, d. i. unabhängige, Vernunft spontan erzeugten) Idee einer intelligiblen Welt⁸⁴, sondern jetzt heißt es, dass „die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion bewiesen werden“ könne – und das meint eindeutig auch durch keine transzendente Deduktion –, weil das moralische Gesetz ein Grundvermögen der reinen praktischen Vernunft, diese aber ein Begriff im noumenalen Verstande sei. An die Stelle dieser „vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips“ trete aber etwas „ganz Widersinnisches“, nämlich: dass es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion der Freiheit (im positiven Verstande) diene.

83 Dass die Vernunft sich selbst will, ist (weil tautologisch) klar. Man kann aber noch weitergehend fragen, was macht, dass der Mensch (als „sinnlich-affiziertes vernünftiges Wesen“ - *Grundlegung*: BA 122; IV 98) die Vernunft und das moralische Gesetz will, oder: was macht, dass er tatsächlich vernünftig handelt? (vgl. ebd.). Das Nachdenken über diese Frage führt Kant zu den Begriffen von *Achtung*, *moralischem Gefühl*, *moralischem Interesse*, *Gewissen* und *Menschenliebe* als den „subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“ (*MdS*, *Tugendlehre*: A 35; IV 530). Dieses sind – wie mir scheint – schwierige Gefilde der Kantischen Philosophie und daher glücklicherweise nicht das Thema dieser Arbeit, obwohl diese Brücken von der intelligiblen Welt (vom Denken) in die Wirklichkeit versprechen, eigentlich erst spannend zu sein.

84 Zu den Gründen vgl. K. DÜSING, S. 222 f.

Was soll das heißen? Kant sagt, dass durch das moralische Gesetz der negativen Bestimmung der Freiheit eine positive „hinzugefügt“ werde: Die Vernunft als unabhängiges (freies) Denken war in der *KrV* als theoretisch notwendige Annahme bewiesen worden. Doch wie kann dieses freie Denken praktisch werden, wie kann die Vernunft ihre Ideen verwirklichen? Nur durch das moralische Gesetz. Nur dieses könne den negativen Begriff der Freiheit positiv „realisieren“, weil reine Vernunft (als Denken) nur durch das moralische Gesetz tatsächlich praktisch werden könne. Mit anderen Worten: Erst das moralische Gesetz verschaffe der Freiheit „objektive Realität“, indem es den (in der *KrV* eröffneten) „leeren Platz“ des Unbedingten in einer intelligiblen Welt ausfülle, und so dem Begriff der Freiheit eine positive Bestimmung gebe, d. i. der Vernunft „praktische Realität“ verschaffe. Das moralische Gesetz ergänze damit ein „Bedürfnis“ der Vernunft⁸⁵, die zwar bereits als frei denkend bewiesen wurde, die aber will, dass der Geist nicht nur interpretiert, sondern auch realisiert, welche „Art von Kreditiv“ „völlig hinreichend“ sei (vgl. *KprV*: A 82-85; IV 161-163).

Diese Überlegungen Kants haben mir nicht wenig Kopfzerbrechen bereitet, denn ich fragte mich stets, worin denn nun die Begründung des Sittengesetzes bestehe? (und sei es auch nur im Sinne einer Plausibilisierung). Alles scheint an der Bedeutung des Satzes zu hängen, dass das Sittengesetz nun umgekehrt zum Prinzip der Deduktion der Freiheit diene. – Aber was heißt das überhaupt? Ich habe mir so geholfen, dass ich alle mir als möglich erscheinenden Varianten der Bedeutung dieser Aussage durchgedacht habe, nicht um am Ende sagen zu können, was Kant nun tatsächlich meinte, sondern um zu versuchen, die Frage der *Deduktion* wenigstens in sachlicher Hinsicht zu klären. Folgende vier Varianten erscheinen mir als möglich:

Erste Variante. Eine Möglichkeit ist, dass das moralische Gesetz von Kant damit begründet wird, dass es zur Erklärung der Freiheit (im positiven Verstande, d. h. als Kausalität durch Vernunft) unerlässlich (unabdingbar) anzunehmen ist. Es wäre dann als transz. Bedingung der Freiheit (im positiven Verstande) erschlossen. Damit hätte Kant aber genau den Fehler begangen, vor dem er sich bewahren wollte (und muss): nämlich den Zirkelschluss, wie er ihn in der

85 Zum „Bedürfnis der Vernunft“ vgl. auch die Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?*

Grundlegung erläutert hat (vgl. oben S. 71). Dies kann also schwerlich gemeint sein, will man Kant nicht unterstellen, er hätte sein eigenes Argument vergessen.

Zweite Variante. Eine andere Möglichkeit ist diese: Der Beweis in der 3. *Antinomie* beweist die Freiheit im negativen Sinne als Unabhängigkeit der Vernunft von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (als freies Denken). In der *Auflösung* wird die tatsächliche Wirksamkeit der Vernunft als möglich angenommen („Nun laßt uns hiebei stehen bleiben und es wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen“ – B 576 f; II 499) und gezeigt, dass diese Annahme widerspruchsfrei möglich ist (weil sie der Naturnotwendigkeit nicht widerspricht). Und nun wird diese mögliche Annahme durch das moralische Gesetz realisiert. M. a. W.: Um die Annahme, dass Vernunft praktisch (erstursächlich) sein könne, zu realisieren, bedarf es des moralischen Gesetzes. In dieser Logik wäre das moralische Gesetz damit begründet, dass es die mögliche Annahme der Kausalität durch Vernunft verwirklicht, d. h. die Möglichkeit der Kausalität durch Vernunft zur Wirklichkeit macht.

Der Fehler einer solchen Argumentation, wenn man damit das Sittengesetz *begründen* will, besteht darin, dass die Kausalität der Vernunft dafür als eine notwendige, und nicht nur als eine mögliche Annahme bewiesen sein müsste. Denn nur wenn die Kausalität der Vernunft als notwendige Annahme bewiesen wäre, könnte man das moralische Gesetz dadurch *begründen*, dass es diese notwendige Annahme realisiert, weil es zu einer notwendigen Annahme auch ein Etwas geben muss, das diese Annahme *ist*. Eine lediglich mögliche Annahme aber braucht selbst etwas, das sie allererst realisiert: das moralische Gesetz muss also hier als existent vorausgesetzt werden, um die Annahme (der Kausalität der Vernunft) zu realisieren, — und kann eben aus diesem Grunde nicht selbst dadurch begründet werden.

Dritte Variante. Man kann Kant auch so verstehen, als meinte er, er hätte in der *Kritik der reinen Vernunft* die Möglichkeit einer praktischen Wirksamkeit der Vernunft als notwendige Annahme bewiesen.⁸⁶ Wenn dies wahr wäre, dann

86 So heißt es in der *Deduktion der Grundsätze* der *KprV*, dass die spekulative Vernunft das „unerforschliche Vermögen“ der Freiheit „als möglich annehmen mußte“, – dass die theoretische Vernunft die Möglichkeit einer *Kausalität* der reinen Vernunft „anzunehmen

könnte man das moralische Gesetz tatsächlich begründen. Denn das hieße nichts weniger, als dass Kant in der *KrV* die Erstursächlichkeit der Vernunft, d. h. dass Vernunft praktisch sein könne, als notwendige Bedingung der Möglichkeit des unbeschränkt allgemeinen Satzes von der Kausalität nach Gesetzen der Natur (resp. von der sinnlichen Determiniertheit aller Handlungen) bewiesen hätte, und nun dieser „negativ gedachten Kausalität“⁸⁷ lediglich eine positive Bestimmung (nämlich das moralische Gesetz) hinzuzufügen wäre (denn was notwendig angenommen werden muss, bedarf eines Begriffes, welcher die Annahme ausfüllt).

Dass Kant dies in der *KrV* geleistet hätte, ist aber falsch. Wie oben dargelegt, hat Kant in der 3. Antinomie zwar die Freiheit zu denken (und zu erkennen), nicht aber die Freiheit zu handeln bewiesen (vgl. oben 1. Kap., insb. S. 16 f). Kausalität der Vernunft hat immer den Status einer möglichen Annahme: es ist möglich, Kausalität der Vernunft anzunehmen — niemals aber ist in der *KrV* diese bloße Möglichkeit als eine notwendige Annahme ausgewiesen worden (ohne auf Moralität zu rekurrieren). Folglich kann man das moralische Gesetz nicht auf diese Weise begründen.

Vierte Variante. Eine letzte Variante ist die folgende: Kant meint gar nicht, das moralische Gesetz begründen (Grund legen) zu müssen, sondern man muss seine Aussagen: dass es sich um ein Grundvermögen handle, dass es keiner rechtfertigenden Gründe bedürfe etc., ernst nehmen und seine Ausführungen in der *Deduktion* als Beschreibung (Explikation) verstehen. Er geht vom Sittengesetz als unleugbares Faktum, welches jedes vernünftige Wesen einsieht, als für

genötigt war“, – dass der spekulativen Vernunft die Möglichkeit der Erstursächlichkeit der Vernunft „anzunehmen nötig war“. Zweimal verwendet Kant an dieser absolut entscheidenden und heiklen Stelle der *Deduktion* die Formulierung einer „negativ gedachten Kausalität“ sowie den Ausdruck: „*Gedanken* von einer freihandelnden Ursache“, welches alles in der *KrV* bewiesen worden wäre (vgl. *KprV*: A 82 ff; IV 162 f). Weiter sagt er: „Die Bestimmung der Kausalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt sein, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen notwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität ..., *was deren Möglichkeit betrifft*, ein analytischer Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft“ (*KprV*: A 83 f; IV 163). Man kann das so (miss-)verstehen, als ginge Kant davon aus, in der *KrV* die Möglichkeit einer „sich selbst bestimmenden Kausalität“, „eines Vermögens absoluter Spontaneität“, den Gedanken einer „freihandelnden Ursache“, – also die mögliche Erstursächlichkeit der Vernunft (die praktische Wirksamkeit der Vernunft) als notwendige Annahme bewiesen zu haben.

87 Eine paradoxe Formulierung. — Wie kann Ursächlichkeit negativ gedacht werden? Die Zuschreibung „negativ“ passt eben nur zur Unabhängigkeit der Vernunft von Naturnotwendigkeit, mit der jedoch noch keine Kausalität gesetzt ist.

sich verbindend erkennt und selbst will, aus, und erläutert nun, was das bedeutet: dass nämlich dadurch der Begriff der Freiheit positiv bestimmt werde; m. a. W.: dass Vernunft durch das moralische Gesetz praktisch, und damit der Mensch selbstbestimmt (autonom) und frei sein kann. Er bemüht sich also um gar keine Begründung des Sittengesetzes mehr (weder als Deduktion im herkömmlichen Sinne noch im Sinne einer transz. Deduktion), sondern analysiert die Vernunft (natürlich nicht empirisch, sondern durch Nachdenken) und stellt fest, dass sie über ihre (bereits bewiesene) Unabhängigkeit hinaus auch wirksam sein will. Um dieses „Bedürfnis“ der Vernunft zu ergänzen, bedarf es allerdings des Sittengesetzes. Diese Variante würde den Ausspruch: „sic volo, sic iubeo“ sehr ernst nehmen. Die Vernunft sagt: So will ich, so befehle ich. Ich will das Sittengesetz, also befehle ich es. Das ist alles.

Was Kant nun tatsächlich gemeint hat, kann ich nicht sagen. Sachlich jedoch meine ich, dass nur die letzte Variante zur „Rechtfertigung“ des Sittengesetzes taugt. Sie ist auch dem Gedankengang der *Grundlegung* nicht ganz unähnlich.⁸⁸ Das moralische Gesetz kann, weil es als ein Grundvermögen den Menschen „gegeben“ (KprV: A 81; IV 161) ist, nicht weiter begründet werden, als dass man eben sagt, dass es von vernünftigen Wesen als für sie verbindend erkannt wird, weil sie das Objekt dieses Gesetzes (ein Reich der Zwecke) wollen. Damit ist das Sittengesetz für Kant erstes und grundlegendes Prinzip, das „jede natürliche Menschenvernunft ... für das oberste Gesetz seines Willens erkennt“, „gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten“, mithin vor aller Wissenschaft, vorhergehe, und „durch bloße Berufung auf das

88 Die Ähnlichkeit besteht bspw. darin, dass das Sittengesetz erkannt, eingesehen werden muss. In der *Grundlegung* wird es als Gesetz der intelligiblen, moralischen Welt erkannt, welche von der Vernunft spontan (selbsttätig) als Idee erzeugt wird; in der *KprV* fehlt der „Umweg“ über die intelligible Welt und Vernunft erkennt das Sittengesetz unmittelbar – es ist der Vernunft als Faktum gegeben. Ob ich das Grundvermögen des Menschen darin setze, dass er frei ist, sich eine eigene Ordnung nach Ideen zu erschaffen und sodann kategorisch fordert, sie solle wirklich werden, oder ob ich gleich das moralische Gesetz jener (intelligiblen) Welt als den Menschen unmittelbar einleuchtend ansehe – ich finde den Unterschied nicht so groß. Allerdings denke ich, dass der „Umweg“ einiges für sich hat, denn es scheint mir leichter begreiflich, mit der Idee einer Welt, in der alle Brüder sind, anzufangen, um dann daraus die Regel abzuleiten, nach der alle Menschen leben müssten, um die Idee zu verwirklichen, als mit der nackten und formalen Regel zu beginnen; mir jedenfalls ist noch niemand begegnet, dem der Paragraph sieben der *KprV* als synthetischer Satz a priori *gegeben* gewesen wäre, die Idee einer vollkommenen Welt dagegen dürfte tatsächlich, um mit Kant zu sprechen, der gemeinen Menschenvernunft inne wohnen.

Urteil des gemeinen Menschenverstandes“ beglaubigt sei (vgl. ebd. A 163 f; IV 215 f).⁸⁹ Dahinter kann man nicht zurück, - hier endet jedes Argumentieren und die Polemik beginnt:

„Das moralische Gesetz in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren, und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen“ (MdS, Rechtslehre: A 234; IV 478 f [Beschluss]).

Mit dem nunmehr feststehenden moralischen Gesetz, steht auch die Freiheit auf festem Grund, und die Aussage: dass die Freiheit durch das moralische Gesetz objektive „praktische Realität“ erhalte (vgl. oben S. 76), ist gesichert: Denn das moralische Gesetz beweist die Wirklichkeit der Freiheit genau dadurch, dass vernünftige Wesen (nämlich Menschen) „dies Gesetz als für sie verbindend erkennen“ (KprV: A 82; IV 162).

Zweites Argument: Zweck an sich selbst. Wie schon das vorherige Argument verankert auch dieses den Grund für die Gültigkeit des kategorischen Imperativs im Menschen selbst, – hier darin, dass „*dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat“.⁹⁰ Denn nur in etwas, das einen absoluten Wert

89 Wenn man erwägt, was Kant im Abschnitt *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft* sagt, in dem er (unter anderem) eine kritische Einschätzung dessen gibt, was er in der *Deduktion* leisten konnte, dann kann m. E. (spätestens jetzt) kein Zweifel mehr bestehen, dass er *zum einen* das Projekt einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes für unausführbar hält, und *zum anderen* das Sittengesetz zum ersten Prinzip (Axiom) erklärt. So beginnt er schon sein kritisches Resümee mit den Worten: „Statt der Deduktion ...“ (KprV: A 167; IV 218). Dann fasst er zusammen, dass, wenn man den positiven Begriff der Freiheit, d. i. die Möglichkeit einer (tatsächlich) aus Freiheit wirkenden Ursache, erweisen, man dann auch das moralische Gesetz beweisen könnte (weil es dann notwendig angenommen werden müsste). Aber: „Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden“ (ebd., A 168; IV 218). Jedoch sei sie als möglich annehmbar (der Naturnotwendigkeit nicht widersprechend). Um sie allerdings zu realisieren, m. a. W.: um die als frei *gedachte* Kausalität „in ein *Sein*“ (ebd., A 187; IV 231) zu verwandeln, d. h. Freiheit „in einem wirklichen Falle“ (ebd.) als notwendige Voraussetzung zu beweisen, bedürfe es eben des moralischen Gesetzes, welches die „problematisch *gedacht[e]*“ Freiheit in eine „assertorisch *erkannt[e]*“ verwandele (vgl. ebd., A 188; IV 232). Und von diesem Grundsatz der reinen praktischen Vernunft heißt es nun abschließend, dass er „keines Suchens und keiner Erfindung“ bedürfe; „er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt“ (ebd.).

90 Es mag unausgemacht bleiben, ob Kant das von mir hier dargestellte Argument tatsächlich als Argument zur Begründung des Sittengesetzes gemeint hat. Einiges spricht dagegen, z. B. dass diese Überlegungen in der *Grundlegung* noch im analytischen Teil und in der *KprV* an ganz unsystematischer Stelle (nämlich im Triebfedern-Kapitel) angesiedelt sind (vgl. A. MESSER, S. 27 f). *In der Sache* jedenfalls ist kein Zweifel, dass es ein ausgezeichnetes Argument zur Begründung des Sittengesetzes ist.

habe, das *Zweck an sich selbst* sei, könne der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen (vgl. Grundlegung: BA 64; IV 59):

„Nun sage ich: der Mensch ... *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen ... Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. (...) Vernünftige Wesen werden *Personen* genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst ... auszeichnet (...)

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor“ (Grundlegung: BA 64 ff; IV 59 ff).

Kant gibt also als Grund für die Geltung des kategorischen Imperativs an, dass jeder Mensch als *Zweck an sich selbst* existiere. In der kurzen Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* gibt es eine witzige Stelle, wo Kant in etwas bildlicherer Sprache ausdrückt, was er mit *Zweck an sich selbst* meint. Da heißt es:

„Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende, Vernunft tat, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der *Zweck der Natur* (...) Das erstmal, daß er zum Schafe sagte: *den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben*, ihm ihn abzog, und sich selbst anlegte: ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Tiere hatte (...) Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem *Menschen* sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe (...) Und so war der Mensch in eine *Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen* ... getreten: nämlich, in Ansehung des *Anspruchs, selbst Zweck zu sein*, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt, und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden“ (Mutm. Anfang: A 10 f; VI 91).

Das Argument steckt in der „unbeschränkten Gleichheit des Menschen“ (Mutm. Anfang: A 11; IV 91). Da alle Menschen in Ansehung ihres Anspruchs, selbst Zweck zu sein, gleich sind, gibt es keinen vernünftigen Grund, dass irgendein Mensch einem anderen diesen Anspruch streitig machen darf. Das heißt: Herrschaft unter Menschen ist nicht zu begründen. Für vernünftige Wesen, die in dieser Weise als Gleiche aufeinander bezogen sind, kann es nur ein Gesetz geben, nämlich den kategorischen Imperativ, der die Behandlung eines jeden als Zweck usw. gebietet, welche Gültigkeit sich demnach aus dem Wesen des Menschen und der

menschlichen Gemeinschaft erklärt: dass nämlich alle Menschen in unbeschränkter Gleichheit *Zweck an sich selbst* sind und dieser Wert (diese Würde) mit Gründen keinem Menschen abgesprochen werden kann.

Was heißt das aber überhaupt: der Mensch ist Zweck an sich selbst? Es heißt nichts anderes, als dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, „das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (Grundlegung: BA 77; IV 67). Ein mit Autonomie begabtes Wesen und ein Wesen, welches *Zweck an sich selbst* ist, meint also das gleiche, „weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet“ (ebd., BA 83; IV 72). Wie kann nun eine Totalität von autonomen Menschen gedacht werden, die sich alle ihr eigenes Gesetz geben, aber niemand einem Gesetz gehorcht, das er nicht zugleich selbst gibt? Dies ist nur möglich unter der „*Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*“ (ebd., BA 70; IV 63). Das heißt, der selbstgesetzgebende Wille eines Menschen wird als allgemein-gesetzgebend gedacht, i. d. S. als gäbe einer für alle (für die Totalität), d. i. für die Menschheit, die Gesetze. Die Autonomie einer vernünftigen Natur wird damit aus der Perspektive der Menschheit, d. i. als allgemein-gesetzgebend gedacht. Ich soll nur tun, was die gesamte Menschheit auch wollen kann, dass ich es tue...

Nun lässt sich der Grund für die Gültigkeit des kategorischen Imperativs auch so formulieren: Weil jeder Mensch eine selbstgesetzgebende (reine praktische) Vernunft hat, die ihm Würde verleiht (ihn überhaupt erst zum Menschen macht), weil also alle Menschen in ihrem Wesen: nur solchem Gesetze zu gehorchen, welches sie selbst gegeben haben, unbeschränkt gleich sind, folgt zwingend, dass sie nur dasjenige Gesetz für sich als bindend erkennen, welches sie selbst hätten geben können, und weil dies für alle gilt, muss es ein Gesetz sein, welches alle hätten geben können, was notwendig auf den kategorischen Imperativ führt, denn dieser gebietet ja gerade die geforderte Allgemeinheit: nur so zu handeln, dass die Maxime der Handlung für die gesamte Menschheit zum Gesetz werden könnte. In Kant's Termini:

„Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht ... bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht

als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen ..., [und dies nur] aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (Grundlegung: BA 76 f; IV 67).

Warum also soll ich mich dem kategorischen Imperativ unterwerfen? – Weil nur so alle Menschen, die alle *Zweck an sich selbst* resp. mit Autonomie begabt sind – also Würde haben –, ihrem Wesen nach berücksichtigt werden; weil nur unter der Zusammenstimmung einer allgemeinen Gesetzgebung dem Wesen aller Menschen: nur solchem Gesetze zu gehorchen, welches sie selbst gegeben haben, Rechnung getragen wird. — Warum aber soll ich mich überhaupt um die Anderen scheren: ich will sie *meinem* Gesetze unterwerfen und sie sollen *mir* gehorchen! – Weil es keinen Grund gibt, für sich etwas zu beanspruchen, was man nicht gleichermaßen anderen zugestehen muss; Die (prinzipielle) Ausnahme für einen selbst ist nicht zu rechtfertigen. — Warum aber soll ich mich um Gründe scheren? – Weil Gründe (*lógos*) geben das Wesen des Menschen ausmacht. Und es keinen Grund gibt, keinen Grund angeben zu wollen, — ansonsten man mit einer Pflanze spräche⁹¹.

Wenn man sich das bis jetzt zur Begründung des Sittengesetzes Vorgebrachte resümierend in Erinnerung ruft, dann erhellt, dass die zwei von mir dargestellten Argumentationen im Prinzip dasselbe meinen, und von Kant lediglich von verschiedener Seite aufgezo-gen werden. Das Prinzip beider Argumente ist die vernünftige Natur des Menschen: Weil der Mensch vernünftig ist, ist er frei (unabhängig) und erkennt sich als zu einer intelligiblen Welt gehörig, in der Vernunft das Gesetz gibt und mit „himmlischer Stimme“ ihr „*sic volo, sic iubeo*“ spricht. Respektive: Weil der Mensch vernünftig ist, ist er *Zweck an sich selbst*, was nichts anderes heißt, als dass alle Menschen (in unbeschränkter Gleichheit) nur solchen Gesetzen gehorchen, welche sie selbst gegeben haben, weshalb Vernunft den kategorischen Imperativ als Gesetz der Menschheit für sich als verbindend erkennt.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* nun gibt es eine Stelle, in der beide Seiten der Argumentation zusammengeführt werden. Es ist die berühmte Passage A 154 ff. Kant fragt: „*Pflicht!* du erhabener großer Name, ... welches ist der

91 Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysik* 1006a Z. 15 und 1008b Z. 10-12 (beide 4. Buch, 4. Kapitel). - Reinbek, S. 106 und 112.

deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft?“ (KprV: A 154; IV 209). Und er antwortet:

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt ... unter sich hat. Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; (...)

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch ... ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille ... auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt ...; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen“ (KprV: A 154 ff; IV 209 f).

Da ich im vorigen bereits das Wesentliche gesagt habe, um die Begründung des Sittengesetzes zu erklären, mögen jetzt ein paar Zeilen der Kommentierung dieses für sich selbst sprechenden Zitats ausreichen, welches, wie man sieht, beide bereits erläuterten Gedankengänge zu einem Ganzen zusammenführt: Dass dem Menschen die *Menschheit* in der Person eines jeden heilig sein müsse, bedeutet, dass das *moralische Gesetz* selbst in einem jeden Menschen heilig sein müsse, *zum einen*, weil es dasjenige ist, was den Menschen überhaupt zum Menschen macht (es drückt seine Autonomie, letztlich seine Vernunftbegabung aus), *zum anderen*, weil durch dasselbe, wenn es allgemein befolgt würde, die Idee der Vernunft eines Reiches der Zwecke, in dem jeder Mensch als Selbstzweck behandelt würde (und nicht als Verfügungsmasse für anderweitige Interessen wie auf dieser Welt), verwirklicht würde. Anders gesagt: Die Menschheit in der Person eines jeden heilig halten, heißt, das alle Menschen zur Menschheit verbindende „herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst*“ (Grundlegung: BA 127; IV 101) zu achten. Umgekehrt heißt: die Menschheit in einer Person verletzen, die Idee einer Welt, in der „alle Menschen Brüder werden“ (Schiller), zu verletzen, welches man darum nicht tun soll, weil diese Idee das höchste Gut überhaupt ist.

Einwände. Folgende Einwände, die ich nicht teile und kurz und knapp widerlegen werde, sind mir eingefallen.

Erstens: Der Begriff „Selbstzweck“ enthalte bereits alle Normen, die nachher herauskommen sollen, weshalb das moralische Gesetz nicht begründet sei, sondern lediglich von einer erneuten, nicht begründeten, Setzung des Begriffs „Selbstzweck“ (als Definition) lebe; folglich handele es sich um eine *petitio principii*. Widerlegung: Es ist wahr, dass der Begriff *Zweck an sich selbst* bereits besagte Normen enthält. Weil aber der Mensch als Selbstzweck keine willkürliche Setzung ist, sondern eine Wahrheit, die durch Nachdenken ermittelt wird, hinter die kein Mensch zurück kann, liegt keine *petitio principii* vor, sondern der Schluss von einem *ersten Prinzip* auf dessen Implikationen (vgl. unten Anmerkung II).

Zweitens: Nach DAVID HUME ist es nicht erlaubt, von einem Sein auf ein Sollen zu schließen, d. h. es sei unmöglich, aus einem Sein irgendeine Normen abzuleiten (Sein-Sollen-Dichotomie).⁹² Widerlegung: Diese Behauptung stimmt, — für die Natur. Man kann weder von einem Stein noch von einer Kuh auf ein Sollen dieses Steins oder dieser Kuh schließen. Nun muss man aber zur Kenntnis nehmen, dass der Mensch nicht nur Natur ist, sondern auch Geist. Der Mensch ist besonderes Sein. Und von diesem besonderen Sein, welches Vernunft enthält, ist es auch erlaubt, Normen abzuleiten. Denn sie werden gar nicht aus dem Sein (als Natur) abgeleitet, sondern aus dem Sein als Vernunft (Geist), — somit wird gegen das HUMESCHE GESETZ mitnichten verstoßen, welches nur verbietet, vom Sein als bloßer (mechanischer) Natur Normen abzuleiten. Dass HUME den Menschen als eine solche mechanische Natur verstanden hat, ist gerade sein Grundfehler (vgl. unten Anmerkung I und II).

Drittens. Laut dem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* ist von der „Sein-Sollen-Dichotomie“ der „naturalistische Fehlschluss“ zu unterscheiden, der auf G. E. MOORE zurückgehe. Ein naturalistischer Fehlschluss liege nach MOORE bei jedem Versuch vor, das *Gutsein* im moralischen Sinn auf natürliche oder metaphysische Eigenschaften zurückzuführen. MOORE expliziere jedoch nicht, „worin genau der naturalist. F. eigentlich bestehen soll“. Nach W. K. FRANKE-NA bestehe der n. F. darin, „daß moralische Eigenschaften durch empirische

92 Vgl. HUME, DAVID: Affekte/Moral. Buch III, 1. Teil, 1. Abschnitt. - Hamburg, S. 211.

Eigenschaften definiert werden“.⁹³ Alles Unsinn. Was soll man gegen ein Argument sagen, von dem man nicht weiß, worin es besteht? — Und mit dem „verehrten Fleisch“ (Descartes), welches Moral durch Empirie definieren will, kann man ohnehin nicht reden, weil es nichts Geistreiches antworten kann.⁹⁴

Anmerkung I. Was heißt „begründen“? Das Wort *Begründen* hat einen mehrdeutigen Sinn. Man kann darunter einerseits – und dies scheint die gängige Bedeutung zu sein – deduzieren i. S. von *aus Axiomen ableiten* verstehen. Andererseits hat das Wort auch den Sinn von *Grund legen, zu Grunde liegen*, also: ein guter Grund i. d. S. ist ein guter Boden (möglichst Fels), auf dem man dann seine Argumentation aufbaut. Wenn man nun sagt, dass Kant sein Sittengesetz begründet hat, dann ist der Satz in ersterem Wortsinn falsch, in zweitem aber sehr richtig. Denn tatsächlich hat Kant sein Sittengesetz auf Fels, nämlich auf die vernünftige Natur des Menschen, d. i. sein Wesen, gebaut. Wollte man das Sittengesetz anzweifeln, müsste man konsequenterweise Kants Wesensbestimmung des Menschen als *vernünftiges* Sinnenwesen bezweifeln, was niemandem ohne *performativen Widerspruch* gelingen kann.

Anmerkung II. Was heißt „Moral als Wissenschaft betreiben“? Will man beurteilen, welche Beweiskraft Argumente haben, die versuchen, die Prinzipien der Moral, d. i. Metaphysik der Sitten, und damit bestimmte Grundvermögen der Menschen (wie Autonomie, Freiheit) begreiflich zu machen, so muss man sich darüber klar werden, was Moral, als Wissenschaft betrieben, überhaupt leisten und wie ihre Methode nur aussehen kann. ARISTOTELES, der erste, der Ethik als Wissenschaft betrieben hat, sagte dazu:

„Man darf auch nicht unterschiedslos überall nach der Ursache fragen. Bei einigem genügt es vielmehr, das „Daß“ gehörig nachzuweisen, wie auch bei den Prinzipien; das „Daß“ ist ja Erstes und Prinzip. (...) Man muß sie also im einzelnen ... zu ermitteln suchen und sich rechte Mühe geben, sie zutreffend zu bestimmen. Denn das Prinzip als Anfang dürfte mehr als die Hälfte des Ganzen sein und schon von selbst vieles erklären, was man wissen möchte.“⁹⁵

93 Vgl. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, S. 218 f [Fehlschluss, naturalistischer]. Vgl. auch K.-H. ILTING, S. 113-130.

94 Vgl. K. DÜSING: „Der beliebt gewordene Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses ... erweist sich ... generell als zu simpel“ (S. 233 f).

95 ARISTOTELES: Nikomachische Ethik 1098a Z. 35 ff (1. Buch, 7. Kapitel). - Hamburg, S. 13. Vgl. auch **ders.**, Metaphysik 1006a Z. 5-10 (4. Buch, 4. Kapitel). - Reinbek, S. 106.

Ebenso heißt es bei Kant, dass

„praktische reine Vernunft notwendig von Grundsätzen anfangen muß, die also aller Wissenschaft, als erste Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können“ (KprV: A 163 f; IV 215).⁹⁶

Die Prinzipien müssen also ermittelt und aufgefunden werden, möglichst ohne sich dabei zu irren. Es bleibt auch keine andere Methode übrig, denn Prinzipien können nicht deduziert (abgeleitet) werden, denn könnte man ein Prinzip ableiten, ja dann wäre es eben noch keines, zumindest kein erstes Prinzip. Woher weiß ich aber, welches von den gefundenen resp. von den als gefunden behaupteten Prinzipien das wahre ist? Glücklicherweise ist dies in Fragen der Moral (im Gegensatz zur Erkenntnistheorie) nicht schwierig zu beurteilen, da sie den Menschen unmittelbar betreffen. Dann nämlich, wenn die behaupteten moralischen Prinzipien mit dem eigenen Denken, der Selbstreflexion etc. übereinstimmen, müssen es die richtigen sein.⁹⁷ Wenn nun beispielsweise jmd. behauptet, ich sei ein getriebener Automat, nichts mehr als ein komplizierteres Tier⁹⁸, dann kann ich durch eigenes Nachdenken feststellen, dass dies falsch ist, — denn das Nachdenken selbst beweist es ja schon. Tatsächlich begreife ich nämlich, dass ich mich als denkendes, moralisches und damit freies Wesen begreife; Zumindest begreife ich ganz sicher, dass, wenn ich denke, ich mich notwendigerweise als denkend, moralisch, frei und als Selbstzweck denke. Auch kann ich feststellen, dass wir Ideen haben, z. B. von Vollkommenheit, vom höchsten Gut, von einer gerechten Gesellschaft etc., von denen wir wollen, dass sie Realität werden, und deshalb wenigstens fordern, dass man sein Handeln entsprechend diesen Ideen bestimmt.

Also: man hat die richtigen Prinzipien gefunden, wenn sie mit dem Menschsein überhaupt übereinstimmen, was durch eigenes Nachdenken überprüft werden kann. Und weil moralische Einsicht keine Frage der Intelligenz ist, findet in dieser Angelegenheit selbst der „gemeinste und ungeübteste Verstand

96 Vgl. auch die *Logik*, § 34: „Unmittelbar gewisse Urteile a priori können Grundsätze heißen, so fern andre Urteile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern subordiniert werden können. Sie werden um deswillen auch *Prinzipien* (Anfänge) genannt“ (A 172; III 541).

97 Vgl. *Was heißt: sich im Denken orientieren?*: „Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ (A 329; III 283 [Anm.]).

98 Vgl. z. B. R. DAWKINS: Wir Menschen „sind Überlebensmaschinen, Roboter, blind programmiert zur Erhaltung der selbstsüchtigen Moleküle, die Gene genannt werden“ (Das egoistische Gen. Berlin 1978, S. VIII. Zit. nach A. GUNKEL, S. V, Fußn. 3).

ohne Unterweisung⁹⁹ die richtigen Prinzipien, wenn er eben nur, wie DESCARTES sagt, darauf achtete, „was der Geist in seinem Innern bewegt“¹⁰⁰, oder, mit Kant, darauf merkte, was „nur dem Verstande spürbar“¹⁰¹ ist“ (KprV: A 289; IV 300). Kants Prinzip der Moral ist nun so basal, nämlich die vernünftige Natur des Menschen, dass man sich nur wundern kann, wenn dies geleugnet wird. Ich jedenfalls habe daran noch nichts Falsches gefunden.¹⁰²

3.4. Zum Verhältnis von Freiheit, Sittengesetz und Vernunft

Die Idee der Freiheit ist wirklich, denn sie
offenbart sich durchs moralische Gesetz,
welches längst in aller Menschen Vernunft gewesen
und ihrem Wesen einverleibt ist.

IMMANUEL KANT, *KprV* A 5 in Verbind. mit A 188

Nachdem ich den Begriff der Freiheit als notwendige Voraussetzung des Sittengesetzes, den negativen und positiven Begriff derselben, die Unbegreiflichkeit einer Vereinbarkeit von Freiheit mit Naturnotwendigkeit (die dennoch unabweisbar ist) sowie den Grund des Sittengesetzes (die vernünftige Natur des Menschen) – alles wie ich Kant verstanden habe – behandelt habe, bleibt zu untersuchen übrig, ob es eigentlich einen Unterschied gibt zwischen dem positiven Begriff der Freiheit, dem moralischen Gesetz und reiner praktischer Vernunft bzw. wenn es einen gibt, worin genau er besteht.

Kant selbst überlegt, „ob sie [die eben angeführten Bestimmungen] auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“.¹⁰³ Doch interessiere ihn, Kant, gar

99 Allerdings meine ich, dass „die gemeine Menschenvernunft“ von Kant fast bis zum Überdruß bemüht wird. In der *Grundlegung* und *KprV* habe ich den Ausdruck in seinen Variationen allein sechzehn mal gezählt. Vgl. *Grundlegung*: BA 21; IV 31. *KprV*: A 49, 62 f, 64, 75, 157, 163 f, 241, 277; IV 136, 147 f, 149, 157, 211, 215 f, 266, 292.

100 DESCARTES, RENE: *Meditationen*. Antwort des Verf. auf die Einwände von P. Gassendi gegen die vierte Meditation. - Hamburg, S. 346.

101 Zu dieser bemerkenswerten Formulierung vgl. HORKHEIMER, MAX und ADORNO, THEODOR W.: *Aufklärung*. Exkurs 1. Fußn. 41. - Frankfurt/M., S. 79.

102 Diese Darstellung müsste also, wie ich hoffe, hinreichend gezeigt haben, dass das Sittengesetz als Faktum der reinen Vernunft mitnichten, wie G. PRAUSS (1983) meint, eine „Verzweiflungstat“, „Selbstüberredung“ und „eine Art Notlösung“ von Kant ist (S. 67 f), sondern eben ein allererstes Prinzip.

103 Die Aussagen Kants changieren zwischen einer behaupteten *Identität* von moralischem Gesetz und positivem Freiheitsbegriff und ihrer *unzertrennlichen Verbundenheit*. Die Identität wird zum Beispiel behauptet, wenn es heißt: „... was kann denn wohl die Freiheit

nicht: ob sie einerlei seien oder nicht, sondern er frage hier nur: „wovon unsere Erkenntnis des unbedingt-Praktischen *anhebe*, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze“ (vgl. KprV: A 52 f; IV 139). Aus allem im Kapitel 3.3. Gesagten folgt, dass die Erkenntnis nur vom moralischen Gesetz „anheben“ kann und nicht von der Freiheit, der wir uns erst *durch* das moralische Gesetz bewusst werden.

Ratio cognoscendi und ratio essendi. Dieses von Kant so bestimmte Verhältnis hat er noch in philosophischen Termini spezifiziert: So sei das moralische Gesetz der Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) der Freiheit, ohne welches wir uns niemals für berechtigt hielten, „so etwas, als Freiheit ist ..., *anzunehmen*“, während die Freiheit der Seinsgrund (*ratio essendi*) des moralischen Gesetzes sei, ohne die „das moralische Gesetz in uns *gar nicht anzutreffen*“ wäre (vgl. KprV: A 5; IV 108 [Vorrede, Anmerkung]).

Das Verhältnis zwischen Freiheit und moralischem Gesetz ist also nicht als Zirkel, sondern derart bestimmt, dass das moralische Gesetz (dessen wir uns bewusst sind) der Grund dafür ist, dass wir uns als frei *erkennen* und die Freiheit selbst der Grund (die Bedingung) dafür ist, dass das moralische Gesetz in uns *existiert*. Was hier als Bestimmung wechselseitig (ohne Zirkel) möglich ist, ist als Begründung natürlich nur in eine Richtung möglich. Denn das eine mal schließen wir von der (unmittelbar bewußten) *Existenz* des moralischen Gesetzes in uns auf die *Existenz* der Freiheit als dessen notwendige Bedingung: Weil ohne Freiheit das Sittengesetz in uns nicht existieren könnte (wir uns der Existenz zumindest nicht bewusst wären, was auf dasselbe hinausläuft), wir uns aber nun einmal dessen bewusst seien, muss auch die notwendige Bedingung dieses Gesetzes: die Freiheit, *existieren*. Das andere mal erklären wir, dass wir uns als frei erkennen, damit, dass das Sittengesetz in uns sei. Wären wir uns dessen (als in uns existierend) nicht bewusst, dann würden wir nicht

des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (Grundlegung: BA 98; IV 81). „... ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen (ist) einerlei“ (ebd., BA 98; IV 82). Das Bewußtsein der moralischen Gesetze sei mit dem der Freiheit „einerlei“ (vgl. KprV: A 79; IV 160). Dass andererseits der positive Freiheitsbegriff und das moralische Gesetz als Wechselbegriffe „unzertrennlich verbunden“ seien, heißt es in Grundlegung: BA 109; IV 89. - Vgl. auch ebd., 104 f; IV 86. KprV: A 167; IV 218. Einmal werden beide Aussagen zusammengezogen: Das Faktum des moralischen Gesetzes in uns sei „mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei“ (KprV: A 72; IV 155).

auf die Idee kommen, so etwas wie Freiheit anzunehmen. Beide Male also ist das moralische Gesetz als in uns *existent* vorausgesetzt und erstes Prinzip, aus dem sowohl die Erkenntnis als auch die Existenz der Freiheit gefolgt wird.

Alleine schon deshalb, weil die Erkenntnis der Freiheit vom moralischen Gesetz abhängt und wir uns nur des letzteren unmittelbar bewusst seien, können beide Begriffe nicht identisch sein. Kant hat m. E. eine sehr treffende Formulierung für das Verhältnis von Sittengesetz und Freiheit gefunden, wenn er sagt, dass das moralische Gesetz nichts anderes ausdrücke als die Autonomie, d. i. die Freiheit (vgl. KprV: A 59; IV 144): Die Freiheit, als dem Menschen unerkennbar, unerklärlich und prinzipiell nicht einsehbar, erscheint („offenbart sich“ – KprV: A 5; IV 108) im moralischen Gesetz.

Das Selbstbewusstsein reiner praktischer Vernunft. Wie steht das Sittengesetz nun zur reinen praktischen Vernunft? Hierzu sagt Kant, dass uns die Vernunft das moralische Gesetz darstelle (vgl. KprV: A 53; IV 139), dass sie sich durch das moralische Gesetz als „ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt“ (ebd., A 56; IV 142). Doch am wirklich treffendsten finde ich die Formulierung, dass das moralische Gesetz „das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“ sei (ebd., A 52; IV 139). Auf letztere Weise wird nämlich ausgedrückt, dass reine praktische Vernunft und das Sittengesetz einerseits logisch nicht identisch, andererseits jedoch insofern dasselbe sind, als dass sich praktische Vernunft zuerst ihrer selbst bewusst, also durch einen Prozeß der Reflexion gebildet sein muss, um dann ihr Grundgesetz vorzustellen (vor sich hin zu stellen) und auszusprechen (zu befehlen). Will sagen: praktische Vernunft und damit das Sittengesetz ist zwar jedem Menschen „einverleibt“ (ebd., A 188; IV 232), aber nicht *von selbst* da (präsent). Sie (die r. pr. V.) muss gebildet werden und das Sittengesetz *e i n s e h e n*. Hat diese Reflexion jedoch einmal statt gefunden, dann müssten sich die Menschen durch dasselbe „unwiderstehlich gedrungen fühlen“ (MdS, Tugendlehre: A IX [Vorrede]). Wenn also reine praktische Vernunft sich ihrer selbst bewusst geworden ist, dann scheint mir, könne man auch sagen, dass sie selbst das Sittengesetz *i s t*.

Zusammenschauend kann man also, denke ich, soviel sagen: Reine praktische Vernunft drückt ihr Selbstbewußtsein im moralischen Gesetz aus, welches selbst nichts anderes als der Ausdruck (die Form) der Freiheit ist: „im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache[] zu sein“ (KprV: A 83; IV 162). Aus diesem Grunde kann Kant ab der *Kritik der praktischen Vernunft* schlicht sagen, dass der Mensch „ein *freies* (moralisches) Wesen“ (Tugendlehre: A 3; IV 509 [Einleitung]), ein „mit Freiheit begabtes Wesen“ (ebd., A 10; IV 513) resp. ein „mit Vernunft und Freiheit begabte[s] Wesen“ (Religion: B 52; IV 697 [Anm.]) sei.

4. FREIHEIT DER WILLKÜR

K o n s e q u e n t zu sein,
ist die größte Obliegenheit eines Philosophen,
und wird doch am seltensten angetroffen.

IMMANUEL KANT, *KprV* A 44

Dieses 4. Kapitel behandelt die Freiheit der Willkür als Vermögen der Zweck-Mittel-Rationalität (Kap. 4.1.) sowie als Vermögen der sittlichen Wahlfreiheit (Kap. 4.2.); letztere Bestimmung macht den allergrößten Teil dieses Kapitels aus. (Die negative Bestimmung der Freiheit der Willkür kann unberücksichtigt bleiben, da ich dieselbe bereits in der Einleitung des zweiten Teils ausführlicher behandelt habe. - Vgl. oben S. 31 f). Diese Freiheitskonzeption setzt Freiheit in ein Vermögen der „absoluten Spontaneität der Willkür“, verstanden als ein Vermögen, allererst die Art der Bestimmung einer anstehenden Handlung: Selbst- oder Fremdbestimmung, küren zu können. Nachdem ich Kants Auffassung hierüber (die sich im wesentlichen aus der *Religionsschrift* ergibt) auseinandergesetzt habe, werde ich folgende zwei Thesen begründen: **(1)**. Die „Willkürfreiheit als sittliche Wahlfreiheit“ widerspricht der Freiheitskonzeption von „Freiheit als Autonomie“. **(2)**. Die Konzeption der Willkürfreiheit ist falsch, weil sie nicht vernünftig denkbar ist.

4.1. Wahlfreiheit als Zweck-Mittel-Rationalität¹⁰⁴

Wenn die Freiheit unseres Willens
keine andere als die psychologische,
nicht transzendente, d. i. absolute, wäre,
so würde sie im Grunde nichts besser,
als die Freiheit eines Bratenwenders sein,
der auch, wenn er einmal aufgezo-
gen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

IMMANUEL KANT, *KprV* A 174

Interessanterweise gibt es in der *Kritik der reinen Vernunft*, nachdem Kant ankündigt, die transzendentalen Bestimmungen der Freiheit zu verlassen (vgl. B 829 f; II 674 f), eine längere Passage über praktische Freiheit in einer Bedeutung, die man dem Kant der *Grundlegung* und *KprV* durchaus nicht zutraut,

104 Dass ich diese Bestimmung der Freiheit von einer Fußnote zu einem eigenständigen Gliederungspunkt ausgebaut habe, geht auf die Arbeit von M. FORSCHNER zurück (vgl. S. 180-187). Vgl. auch H. MEYER, S. 45-51.

nämlich schlicht als Vermögen, auf lange Sicht das zu wählen, von dem man meint, dass es die eigene Glückseligkeit am besten befriedigt:

„Eine Willkür nämlich ist bloß *tierisch* (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. *pathologisch* bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. (...) Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die *Vorschrift* des Verhaltens zunächst befragen, nichts an (...) Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ (B 830 f; II 675).

Die alltägliche Erfahrung bestätigt die hier beschriebene Freiheit der Willkür als Wahlfreiheit zwischen sinnlichen Antrieben. Zweifelsohne ist der Mensch kein Esel, der sich nicht zwischen zwei Bündeln Heu entscheiden könnte¹⁰⁵, sondern er ist vermögend, zwischen begehrten Gegenständen zu wählen, und sich für dasjenige Objekt zu entscheiden, von dem er meint, dass es seine Lust (Selbstliebe) am besten befriedigen wird. Die Wahl ist eine Frage der Klugheit, das Vermögen dieser Wahl heißt in heutiger Ausdrucksweise *Zweck-Mittel-Rationalität*, in der Terminologie der kritischen Theorie *instrumentelle Vernunft*.¹⁰⁶ Die Imperative, die die Vernunft als Vorschrift bildet, sind allesamt

105 Vgl. HEGEL, GEORG W. F.: Philosophie III. Glockner-Ausgabe Bd. 19, S. 189.

106 M. FORSCHNER nennt diese Art der Freiheit bei Kant „anthropologische Freiheit“ (S. 183). Kant selbst nennt sie in der *KrV* „praktische Freiheit“ (B 830; II 675) oder empirisch-psychologische Freiheit (vgl. B 476; II 430), in der *KprV* „psychologische und komparative“ Freiheit (A 174; IV 222). In der *Kritik der Urteilskraft* heißt diese Art der Freiheit dann „*technisch-praktisch*“ (KU: B XIII; V 243 [Einleitung]). Vgl. auch R. EISLER: „Die F[reiheit] ist: 1. Empirisch-psychologische F[reiheit], d. h. Unabhängigkeit der Willensakte von äußeren Faktoren, Bestimmtheit vielmehr durch Vorstellungen und Gefühle. Diese F[reiheit] ist identisch mit innerer Determination, psychologisch-kausaler Notwendigkeit“ (S. 160). „Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung“, nämlich „die tauglichsten Mittel“ zur Beförderung der (eigenen) Glückseligkeit zu wählen; „die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität“ (Religion: B 50; IV 696 [Anm.]. - Vgl. auch ebd., B 19; IV 675). „Da die ‚Bewegursachen ... von der Vernunft‘ lediglich ‚vorgestellt werden‘ müssen [B 830], müssen sie nicht von dieser selbst erzeugt sein. Oder anders ausgedrückt: Vernunft muß, entgegen

hypothetische. Fraglos unterscheidet diese Art der (vom Verstand geleiteten) Zweckverfolgung den Menschen vom Tier.¹⁰⁷ Aber nicht dem Wesen nach. Denn käme der Vernunft nicht mehr zu als die Optimierung der Bedürfnisbefriedigung, dann verrichtete sie lediglich dasjenige, was bei den Tieren der Instinkt besser leistet, sagt Kant:

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werte über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet; (...) Er bedarf also freilich ... Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung der letzteren zu machen“ (KprV: A 108 f; IV 179).¹⁰⁸

Kant weiß also um das Vermögen der instrumentellen Vernunft, er beschränkt den Menschen aber nicht auf ein *intelligentes Tier*, sondern weiß auch um das Vermögen des Menschen als *göttlichem Wesen*, das sich eine eigene Ordnung nach vernünftigen Ideen zu erschaffen vermag.

4.2. „Absolute Spontaneität der Willkür“ als sittliche Wahlfreiheit

Nun behandle ich die Freiheit der Willkür als sittliche Wahlfreiheit. Darunter versteht Kant die Möglichkeit, sich aus Freiheit für oder gegen das Sittengesetz

Kants späterem Anspruch der GMS oder KPV, nicht selbst praktisch sein“ (H. MEYER, S. 48). Vgl. auch K. STEIGLEDER, S. 4-8.

107 Vgl. auch M. FORSCHNER: „Durch diese ‚anthropologische‘ bzw. ‚praktische‘ Freiheit ... wird innerhalb der Natur vom Menschen als intelligentem Wesen die *Unmittelbarkeit* sinnlicher Nötigung durchbrochen, wobei unausgemacht bleibt, ob die Ziele verstandesgemäßen Handelns nicht doch zuletzt im Bereich der Natur ... liegen“ (S. 183).

108 G. W. F. HEGEL hat sich ebenfalls abfällig über diese Art Wahlfreiheit geäußert: Die Vorstellung, „die Freiheit überhaupt sey dieß, daß *man thun könne, was man wolle*“, könne „nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden“ (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Rechtsphilosophie. § 15. Glockner-Ausgabe Bd. 7, S. 67).

zu entscheiden, d. i. vernünftig (gut) zu handeln oder nicht.¹⁰⁹ Diese Art der Freiheit der Willkür ist daher von der oben dargelegten freien Wahl zwischen sinnlichen Antrieben prinzipiell zu unterscheiden. Während die Wahl, welcher Gegenstand meine Lust (Selbstliebe) am besten befriedigen wird, eine Frage der Klugheit (Zweck-Mittel-Rationalität) und folglich keine der Moral ist, geht es bei der *sittlichen Wahlfreiheit* zuallererst darum, ob ich mich überhaupt für die Befriedigung des Egoismus (also für die Anwendung von Klugheitsregeln) oder für die Sittlichkeit als solche (Vernünftigkeit) entscheide. Die sittliche Wahlfreiheit ist also *nicht* bereits in der (unbestreitbaren) Freiheit der Willkür als Zweck-Mittel-Rationalität enthalten, – letztere ermöglicht nicht erstere.

Weshalb Kant neben seiner Theorie der Freiheit als Autonomie eine weitere Freiheitstheorie entworfen hat, ist wahrscheinlich darin begründet, dass erstere die Zurechenbarkeit von moralisch bösen Handlungen unmöglich machte (vgl. oben Kap. 3.1.). Die neue Konzeption der Freiheit als sittliche Wahlfreiheit kann demnach als Versuch aufgefasst werden, dieses Problem zu lösen.¹¹⁰

Darstellung. Das moralische Gesetz sei für den menschlichen Willen ein kategorischer Imperativ (der Vernunft), welcher sage, „daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde“. Doch geböte er „einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei“. Denn das Verhältnis des objektiven Gesetzes zum menschlichen Willen werde vorgestellt „als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist“ (vgl. Grundlegung: BA 37 f; IV 41 f). Im Gegensatz zu einem heiligen, göttlichen Willen, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmten, sei das Prinzip der Autonomie für uns Menschen, „bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun wür-

109 In den Schriften *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Kritik der praktischen Vernunft* verwendet Kant den Terminus *freie Wahl* oder *Entscheidungsfreiheit* nie. Überhaupt ist die Entscheidungsfreiheit in diesen beiden Werken nie explizit Gegenstand der Untersuchung, sondern diese Bestimmung muss erst aus den Texten analysiert werden. Dagegen ist sie in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* explizit Thema und dort verwendet Kant auch den Terminus *freie Wahl*.

110 K. DÜSING weist darauf hin, dass diese Freiheitsauffassung dieselbe sei, die Kant bereits in den siebziger Jahren (des 18. Jh.), also vor seiner kritischen Periode, vertreten habe (vgl. S. 224); auch ähnele sie der von J. G. FICHTE sehr (vgl. S. 227 f).

de“ (ebd., BA 102 f; IV 84), nur ein Sollen, d. i. eine „moralische Nötigung“ (ebd., BA 86; IV 74. - Vgl. auch KprV: A 57; IV 143).

Weiter sagt Kant, dass der Mensch imstande sei, sich die „Freiheit“ zu nehmen, vom Sittengesetz „eine *Ausnahme* zu machen“ (vgl. Grundlegung: BA 58; IV 55), d. h. sein Handeln den *Gründen* seiner Vernunft entsprechend oder ihnen entgegen zu bestimmen, m. a. W.: der Mensch könne frei wählen, ob er dem unbedingten Gebot der Vernunft folgen wolle oder nicht (eine Ausnahme macht). Wegen dieser Wahlfreiheit: zwischen der unbedingten Pflicht und dem „Eigennutz, der Gott dieser Welt“ (Religion: B 243; IV 831) entscheiden zu können, sei die „sittliche Stufe, worauf der Mensch ... steht, Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht ... zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist *Tugend*, d. i. moralische Gesinnung *im Kampfe*“ (KprV: A 150 f; IV 207).

Diese Freiheit der Willkür als sittliche Wahlfreiheit lässt sich in der *Grundlegung* und *KprV* zwar nur durch diese wenigen Stellen belegen; mit folgender Argumentation aber kann man zeigen, dass sie, die explizit erst in der *Religionsschrift* entfaltet wird, implizit auch in den beiden zuerst genannten Schriften enthalten ist, weil sie sich aus eingeführten Prämissen ableiten lässt.

Beweis: Kant geht davon aus, dass, „wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen“, allesamt zu dem gehöre, was der Mensch „nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt“ (Grundlegung: BA 118; IV 95). Bloße Natur ermöglicht nach Kant niemals die Zurechnung von Handlungen. Handlungen sind demnach für ihn dann und nur dann zurechenbar, wenn sie aus Freiheit geschehen sind.¹¹¹ Nun gilt aber, wie oben gezeigt, für die Freiheit als Autonomie, dass sie böse Handlungen gerade nicht zurechenbar macht. Folglich ist es notwendig, einen Begriff von Freiheit als sittlicher Wahlfreiheit zu konstruieren, wenn man *sowohl* an der Imputabilität von Handlungen *als auch* daran festhält, dass bloße Natur diese nicht ermöglicht.

Was sich also bei den gesetzten Prämissen als notwendiger Bestandteil der Freiheitstheorie bereits aus der *Grundlegung* und *KprV* herausarbeiten lässt,

¹¹¹ Vgl. auch G. PRAUSS (1983), S. 70-100.

das macht Kant in der *Religionsschrift* eigens zum Gegenstand, und zwar insbesondere im *Ersten Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur*:

„Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst, im Urteile der Vernunft, Triebfeder, und, wer es zu seiner Maxime macht, ist *moralisch* gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt: so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und, da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent“ (Religion: B 11 ff; IV 670 f).

Die Freiheit der Willkür besteht hier also in (dem Vermögen) der Wahl, sich entweder das moralische Gesetz oder die Abweichung von demselben zu seiner Maxime zu machen. Damit liege der Grund des Guten oder Bösen in einer Maxime, „die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“, und so könne der Mensch eben „Gebrauch“ oder „Mißbrauch“ von dieser seiner Willkür machen (vgl. Religion: BA 6 f; IV 667). Mit anderen Worten sei es der „freien Wahl“ des Menschen „gänzlich überlassen“, ob er gut oder böse sei, denn „dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein“ (ebd., B 48 f; IV 694). Als Begründung führt Kant an, dass moralische Handlungen ansonsten „nicht zugerechnet werden“ könnten (vgl. ebd.). Dabei ist die Richtigkeit der Zurechnung vorausgesetzt.¹¹²

112 C. L. REINHOLD hat 1792 genau dieselbe Konzeption der Freiheit als sittliche Wahlfreiheit vorgelegt wie Kant in seiner *Religionsschrift* (1793), um das Problem der Zurechenbarkeit moralischer Handlungen, welches mit der Theorie der Freiheit als Autonomie entstanden war, zu lösen. In den *Erörterungen des Begriffs von der Freiheit des Willens* (1792, S. 252-274) heißt es: Freiheit sei „das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz“ (ebd., S. 256). „[D]urch die Selbsttätigkeit der Willkür handelt sie [die Person] diesem Gesetze gemäß *oder* zuwider“ (ebd., S. 261). Die positive Freiheit des Willens bestünde in der „Selbstbestimmung für oder gegen das praktische Gesetz“ (ebd., S. 274). In seiner überaus lesenswerten, weil analytisch scharfen Auseinandersetzung über „die in der Einleitung zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens“ (1797, S. 310-324) heißt es: „Aber freilich kann ich mir auch keine eigentliche *Willkür* denken, die durch etwas anderes als durch ihre eigene Freiheit bestimmt ... werden könnte. (...) [E]s muß auf das *Subjekt* ankommen, ob es sich durch das Affi-

Nun bestimmt Kant den Begriff der Freiheit der Willkür in der *Religionsschrift* zwar im Zusammenhang mit der Frage, ob der Mensch (als Gattung) von Natur gut oder böse sei. Die Zitate beziehen sich daher auf den von Kant so genannten „ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“ (Religion: BA 7 f; IV 667 f).¹¹³ Es ist aber meines Erachtens kein Zweifel, dass, was für die Wahl

ziertsein oder durch die praktische Vernunft bestimmen lasse, oder eigentlicher, *selbst bestimme*; und nur insofern hat es Willkür und kann durch dieselbe das Gesetz beobachten und übertreten. (...) [Die menschliche Willkür] kann beides, weil sie *Eines von beiden nur durch sich selbst* kann. Das *moralischgut* Handelnde in ihr ist nicht die Vernunft, sondern *sie selbst durch Vernunft* – das *moralischböse* Handelnde in ihr ist nicht der sinnliche Antrieb, sondern *sie selbst durch denselben*. Die Vernunft ist *durch sich selbst* praktisch, in wieferne sie unabhängig vom sinnlichen Antrieb ein *Gesetz vorschreibt*, das nur durch die von ihr und vom sinnlichen Antrieb unabhängige Willkür befolgt werden kann; sie ist *praktisch*, nicht in wieferne sie selbst tut, was sie gebietet, sondern in wieferne ihr Gebot der einzige Grund des Tuns und Lassens der Freiheit sein soll; sie ist *praktisch*, in wiefern sie lediglich durch sich selbst dem Willen vorschreibt, die Vernünftigkeit zum Bestimmungsgrund anzunehmen“ (ebd., S. 316 f). Die Freiheit sei das Vermögen des Willens, „*entweder* Lust und Unlust *oder* das Gesetz zum Bestimmungsgrund des Entschlusses zu wählen“ (ebd., S. 317). „*Positiv frei*“ seien wir dadurch, dass „*wir Selbst*“ zwischen Vernunft und Sinnlichkeit „den Ausschlag geben können“ (ebd., S. 318). Die praktische Vernunft gebe die bestimmte Forderung „*an den Willen*, nicht Lust und Unlust, sondern reine Vernünftigkeit zum Bestimmungsgrund seines Entschlusses zu machen. Diese Forderung setzt schlechterdings voraus, daß das Subjekt beim *Wollen* sich *sowohl* durch Vernünftigkeit *als* durch Lust und Unlust selbst bestimmen *könne*. – Wäre dem Subjekte nicht *beides* gleich möglich; könnte es nicht sich freiwillig durch das Gesetz beherrschen und freiwillig der Begierde dienen, so würde das Gesetz, das jenes *gebietet* und dieses *verbietet*, ganz überflüssig, ja sogar unmöglich sein. Wir dienten der Lust und Unlust oder der Vernunft, wenn und weil wir müßten“ (ebd., S. 323), welches auf den so genannten „*intelligiblen Fatalismus*“ (ebd., S. 318) hinauslaufe. Zum „*intelligiblen Fatalismus*“ vgl. auch C. GERHARD, S. 16-19.

- 113 Es geht Kant in dieser Schrift darum zu behaupten, dass die Aussage: der Mensch (als Gattung) sei von Natur gut oder böse, so verstanden werden müsse, „daß nicht die Natur die Schuld (trage), wenn er böse ist, oder das Verdienst, wenn er gut ist“, sondern dass der Mensch selbst „Urheber“ seiner guten oder bösen Natur sei, welches eben nur unter der abenteuerlichen Voraussetzung möglich ist, dass „der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen“ (guter oder böser) ein „Actus der Freiheit“, d. i. der freien Willkür (vgl. Religion: BA 6 ff; IV 667 f), mithin eine „intelligibele Tat“ sei (ebd., B 26; IV 679). Kant beantwortet dann die Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei, mit derselben Paradoxie wie die Bibel: Zwar sei die *ursprüngliche Anlage* in der menschlichen Natur eine zum guten, dennoch sei er *von Natur böse*, welches soviel sage: als dass man „von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen (der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider) anheben“ müsse (vgl. ebd., B 60; IV 702), d. h. man müsse voraussetzen, dass die freie Willkür des Menschen am Anfang (der Kausalität nach) das Böse zu ihrer obersten Maxime gewählt habe, welche *ursprüngliche*, vor jedem Guten vorhergehende, *angeborene Schuld* das *radikal Böse* im Menschen sei (vgl. ebd., B 36, 94; IV 686, 726). Den „förmlichen Beweis“ dieses Satzes könne man sich „bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Menschen vor Augen stellt“, ersparen (vgl. ebd., B 27 f; IV 680 f. - Vgl. auch *Mutm. Anfang*: A 13 f, 23; VI 93, 99). Wie es allerdings angehe, dass das Böse aus der freien Willkür des Menschen entspringe, wenn seine ursprüngliche Anlage doch gut sei, bleibe uns unerforschlich: „Über diese Geheimnisse ... : wie es nämlich zugeht, daß ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sei, und ... wie aus dem letztern doch das erstere entspringe ..., – hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht

der obersten Maxime (um unsere moralische Natur zu bestimmen), auch für alle übrigen Handlungen gilt. Denn würde es nicht gelten, dann wären alle Handlungen ausgenommen der allerersten, mit der der Mensch seine moralische Natur auswählt, determiniert, was Kant sicherlich nicht sagen will. Sondern ganz im Gegenteil sagt er, dass

„eine jede böse Handlung, wenn man den Vernunftsprung derselben sucht, so betrachtet werden (muß), als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre.

Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sind: so ist seine Handlung doch frei, und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. (...) Wenn jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muß es also auch können, und ist, wenn er es nicht tut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten ... begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre“ (Religion: B 42 f; IV 690 f).

So wie dem Menschen alle seine Handlungen zurechenbar seien, weil er sich eben für die gute oder böse Tat frei entschieden habe, so könne (und müsse) sich der von Natur böse Mensch vermöge seiner Freiheit der Willkür auch „jederzeit“ (Religion: B 94; IV 726) dazu entscheiden, sich zum guten Menschen zu machen, d. h. für sich das moralisch gute Leben zu wählen. Wie dies möglich sei, „das übersteigt alle unsere Begriffe, denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ Aber *dass* es möglich sei, schließt Kant aus dem

verstehen würden“ (Religion: B 217 f; IV 811 f). Da Kant hier an Verwirrung und Widersprüchlichkeit der Bibel (Genesis) in nichts nachsteht, fielen die Urteile über die *Religionsschrift* entsprechend unfreundlich aus. Vgl. bspw. GOETHE, JOHANN WOLFGANG: „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“ (Brief v. 7.6.1793 an Herder. In: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Vierzig Bände. Hrsg. von Karl Eibl. – Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1991, II. Abteilung, Band 3, S. 676 Z. 31 ff). FRIEDRICH SCHILLER nennt das radikal Böse „empörend“ für sein Gefühl und zweifelt sehr, „ob er [Kant] überhaupt wohl daran gethan hat, die christliche Religion durch philosophische Gründe zu unterstützen“, oder ob er letztlich nichts weiter getan habe „als das morsche Gebäude der Dummheit geflickt“ (Brief v. 28.2.1793 an Körner. In: Schillers Werke. Nationalausgabe. Hrsg. von N. Oellers und S. Seidel. – Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1992, 26. Band, S. 219 Z. 18 ff). Vgl. auch die Analyse von L. CREUZER, S. 280 ff.

moralischen Gesetz, das unvermindert in unserer Seele erschalle: *Weil wir bessere Menschen werden sollen, müssten wir es doch auch werden können* (vgl. ebd., B 49 f; IV 695). Da die Pflicht nur gebiete, „was uns tunlich ist“, sei es dem Menschen möglich, „den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er [freiwillig] ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschlie-ßung umzukehren (und hiemit einen neuen Menschen anzuziehen)“. Diese nach Kant mögliche „Änderung des Herzens“ (dass also jmd. ein moralisch guter Mensch werde), erfordere allerdings eine „*Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben)“, d. h. er könne ein neuer Mensch „nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung“ werden (vgl. ebd., B 54 f; IV 698), wenngleich wiederum die ursprüngliche Verschuldung „nie auszulöschen möglich“ sei (ebd., B 94; IV 726).

Die Behauptung, dass das *Sollen* einer guten Handlung jederzeit das *Können* impliziere, spielt in der *KprV* eine sehr untergeordnete Bedeutung: sie kommt nur ein einziges Mal in der *Methodenlehre* vor (vgl. *KprV*: A 283; IV 296). Dagegen wiederholt Kant diesen Satz in der *Religionsschrift* wieder und wieder mit bewundernswerter Ausdauer: „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein: so folgt unumgänglich, wir müssen es auch *können*“ (*Religion*: B 60; IV 702. - Vgl. auch ebd., B 43, 50, 58 [Anm.], 76; IV 691, 695, 701 [Anm.], 714. *MdS*, Tugendlehre: A 3; IV 509 [Einleitung]).¹¹⁴ In diesem Sinne sind auch zwei Äußerungen in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu verstehen: dass der Mensch nämlich jederzeit und immer „bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit“ sei (*KprV*: A 176; IV 224), resp. dass, dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, „in jedes Gewalt zu aller Zeit“ sei (ebd., A 64; IV 149).

So eindeutig dieser Satz: Ich soll, also kann ich, auf den ersten Blick zu sein scheint, so lässt er doch auf den zweiten Blick unterschiedliche Interpretationen zu. *Zum einen* kann man die Behauptung so verstehen, dass *tatsächlich* jede einzelne konkrete böse Handlung *wirklich* hätte unterbleiben können, weil sie hätte unterbleiben sollen: Es sei „in jedes [Menschen] Gewalt zu aller Zeit“,

114 Bekanntlich findet sich die berühmte Kurzformel „Du kannst, denn du sollst“ nicht bei Kant, sondern bei FRIEDRICH SCHILLER: „Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden; / Aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, denn du sollst!“ (*Die Philosophen*, 1796, Z. 25 f, a. a. O., 1. Teil, S. 137).

dass der Diebstahl, der Mord etc. nicht geschehe, weil er nicht hätte geschehen sollen. Bei jeder Handlung sei der Mensch im „Gebrauche seiner Freiheit“ (der Willkür), d. h. er sei immer frei, zwischen gut und böse zu wählen (sich für eine der Optionen frei zu entscheiden).

Zum anderen lässt sich die Behauptung so deuten, dass sich das *Können* (dass ich jederzeit imstande wäre, das Sittengesetz zu meiner obersten Maxime zu machen) lediglich auf den intelligiblen Charakter des Menschen bezieht, während die tatsächlichen Handlungen durchaus noch böse ausfallen können (trotz der angenommenen schlechthin guten Maxime).¹¹⁵ Denn in der *Religionsschrift* heißt es:

„Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution [der Gesinnung] zu Stande bringe, und von selbst ein guter Mensch werde? (...) Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmähliche Reform aber für die Sinnesart ... notwendig, und daher auch dem Menschen möglich sein muß. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt ... : so ist er so fern, dem Prinzip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subjekt; aber nur in kontinuierlichem Wirken und Werden ein guter Mensch (...) Dies ist für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens ... durchschaut ..., d. i. für Gott so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; (...) für die Beurteilung der Menschen aber ... ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern ... anzusehen“ (Religion: B 54 f; IV 698 f).

Diese Lesart würde auch mit der nicht weniger oft beteuerten Aussage zusammenstimmen, dass der Mensch keinen heiligen, göttlichen Willen habe (vgl. Grundlegung: BA 39, 86; IV 43, 74. KprV: A 57, 141; IV 143, 201), und folglich das Gut-Handeln für den Menschen ein „*Streben*“ nach moralischer Vollkommenheit sei, welches Streben ein „ins *Unendliche* gehende[r] *Progressus*“ sei (vgl. KprV: A 220 f; IV 252 f. - Vgl. auch B 597; II 513 f. KprV: A 58, 149 f, 231; IV 143, 206, 259. Religion: A 49, B 55, 60; IV 697, 699, 702. MdS, Tugendlehre: A 113 f; IV 582 f).

Einwände; zugleich Beweis der Thesen des Verfassers. Ich komme nun zu den Einwänden gegen die Bestimmung der Freiheit als absolute Willkürfreiheit (sittliche Wahlfreiheit). Insgesamt bringe ich sechs Argumente gegen diese Ansicht vor und beweise damit meine Thesen.

115 C. GERHARD sieht in dieser Interpretation die Lösung der Widersprüche der Kantischen Freiheitslehre (vgl. S. 35-39).

Erstes Argument. Die sittliche Wahlfreiheit widerspricht der Freiheit als Autonomie. Denn: Die sittliche Wahlfreiheit ist als ein Vermögen des Menschen bestimmt, absolut frei zwischen der Befolgung oder Missachtung des Sittengesetzes zu entscheiden, welches gleichbedeutend ist mit einer freien Wahl zwischen vernünftiger Selbstbestimmung und dem Gegenteil, zwischen Autonomie und dem Gegenteil, zwischen einer guten und einer bösen Handlung. Damit ist die Freiheit der Willkür (per definitionem) derart bestimmt, dass sie der Autonomie vorgelagert ist, wodurch letztere nunmehr von einer Bedingung abhängt (dass man sie gütigerweise erwähle), welches jedoch dem Begriffe der Autonomie widerspricht (denn Autonomie ist die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft, welche – als intelligible Ursache – *unbedingt* wirkt).

Dieses Argument lässt sich noch wie folgt variieren: Die Freiheit der Willkür als sittliche Wahlfreiheit hebt eine Grundthese Kants aus der *Grundlegung* und *KprV* auf: nämlich das Vermögen der reinen Vernunft, „für sich selbst praktisch“ sein zu können (vgl. *Grundlegung*: BA 124; IV 99. *KprV*: A 110; IV 180. MdS, *Rechtslehre*: AB 6; IV 318 [Einleitung]), d. i. als *causa efficiens noumenon* von selbst Wirkungen in der empirischen Welt verursachen zu können. Denn: Da mit der absoluten Spontaneität der Willkür ein Vermögen angenommen wird, welches die reine Vernunft allererst erwählen (küren) muss, damit sie praktisch sein könne, steht reine Vernunft unter der Bedingung, dass man sie vor jeder anderen Ware erlese (ihr das Praktisch-sein einräume), welches unvereinbar ist mit der Behauptung, dass sie für sich selbst praktisch sein könne.

Zweites Argument. Die Annahme besagter Freiheit der Willkür impliziert begriffliche Ungereimtheiten. Denn: **(a)** Weil die Freiheit der Willkür als freie Wahl zwischen vernünftiger Selbstbestimmung und dem Gegenteil bestimmt ist, ist sie allererst eine Entscheidung für die Autonomie oder gegen sie, – und folglich eine ohne Autonomie resp. keine Entscheidung aus Autonomie. Analog handelt es sich bei einer solchen Entscheidung allererst um eine für die Vernunft oder gegen sie – aber ohne Vernunft! Wie aber kann es angehen, dass man sich vernunftlos für die Vernunft und nicht-autonom für die Autonomie entscheiden kann?

(b) Und weiter: Dies angebliche Grundvermögen, sich völlig frei und selbstbestimmt „für oder gegen das praktische Gesetz“¹¹⁶ entscheiden zu können, beinhaltet ja *einerseits* die freiwillige Wahl der eigentlichen Autonomie, *andererseits* die freiwillige Wahl der Triebbestimmung (durch Begierden, Neigungen etc.). Dieses ominöse Vermögen kann sich also selbst zur Autonomie sowie selbst zur Heteronomie bestimmen: Selbstbestimmung zur Selbstbestimmung und Selbstbestimmung zur Fremdbestimmung. – Offensichtlich ist dies keine sinnvolle Rede mehr. Denn im ersten Fall ist es ganz und gar überflüssig (doppelt gemoppelt), dass ich mich aus Freiheit für dieselbe entscheide, denn ich bin ja schon frei! Und im zweiten Fall ist es noch viel absurder zu sagen, dass ich mich ganz aus Freiheit für die Triebbestimmung entscheiden könnte. Denn das läuft dem Begriff der Triebbestimmung ganz entgegen, der gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass ich mich nicht zu einer Handlung entschieden, sondern zu ihr getrieben wurde. Sich bewusst und frei für eine triebbestimmte Handlung zu entscheiden, heißt, aus Freiheit die Unfreiheit zu wählen, was sich widerspricht.

Drittes Argument. Dieses Argument nenne ich das Instanzenargument: Denn bei dieser angeblichen freien Wahl zwischen vernünftiger Selbstbestimmung (Autonomie) und dem Gegenteil (Heteronomie) ergeht doch die Frage: welche Instanz diese Entscheidung fällt. Wer oder was im Menschen trifft überhaupt eine Entscheidung von der Art, dass die eine Handlung vernünftig, die andere dagegen unvernünftig bestimmt sein wird? M. a. W.: Was im Menschen macht, dass ich gleich (bei meiner nächsten zu tätigen Handlung) vernunft- oder triebbestimmt handeln werde?

Diese Instanz müsste oberhalb oder außerhalb, in jedem Falle jenseits der Vernunft (sogar jenseits der Dichotomie von Vernunft und Sinnlichkeit) liegen. Eine solche Superentscheidungsinstanz kennen wir jedoch nicht. Auch Kant kennt eine solche nicht. Da die Vernunft das höchste uns bekannte (bewusste) Vermögen ist, kann es nicht ein noch höheres Vermögen geben, das erst für die Vernunft oder gegen sie entscheidet, und sie aktiviert bzw. deaktiviert. Es gibt keinen Lichtschalter in uns, das *lumen naturale* nach Belieben ein- und auszuschalten.

116 C. L. REINHOLD (1792), S. 274.

Die Verfechter dieser Ansicht haben dies Supervermögen „absolute Spontaneität“ (Kant) resp. „absolute Selbsttätigkeit“ (Reinhold, Fichte) getauft; beim Adressaten dieses Vermögens (der Instanz) hat man die freie Wahl zwischen *Subjekt*, *Selbst*, *Willkür* und *Ich*. Hier hätte ich doch gerne gewusst: ist dies Vermögen denkend?, vernünftig?, fühlend?, beschließend?, überlegend?, gar intuitiv?, nach welchen Gründen entscheidet es ?, vielleicht ohne Gründe, einfach so, - so ganz spontan, gar nicht nachvollziehbar? — — Es ist eben nichts als eine auf dem philosophischen Jahrmarkt der Begriffe aufgeschnappte Leerformel, die rein gar nichts erklärt.

Hinzu kommt im übrigen, dass die Annahme dieser Superinstanz die Bestimmung des Menschen als vernünftiges Sinnenwesen ganz und gar sprengt, wenn er wesentlich „absolute Spontaneität der Willkür“ (und als solche jenseits des Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit) ist.¹¹⁷

Viertes Argument. Wenn man über dieses Konstrukt der „absoluten Spontaneität der Willkür“ (bzw. des Subjekts, oder was immer da gesagt wird) überhaupt etwas Verständliches aussagen kann, dann ja wohl dies, dass dieses Vermögen selbst keinen Bestimmungsgründen unterliegt. Denn dies Vermögen sei ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass es sich aus sich selbst bestimme, – dass es Wirkungen absolut selbsttätig hervorbringe, in genau dem Sinne, dass der Selbstbestimmung keine angebbaren Bestimmungsgründe (wie etwa Ver-

117 Bereits die zeitgenössische Debatte um die Kantische(n) Freiheitstheorie(n) hatte mit LEONHARD CREUZER einen versierten Denker, der dies Konstrukt der sittlichen Wahlfreiheit als eines Vermögens, willkürlich für oder wider das Sittengesetz wählen resp. zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit entscheiden zu können, kritisiert hat. Gegen die Anhänger dieser Ansicht (Reinhold, Heydenreich, Kant mit seiner Position der *Religionsschrift*, Fichte) wendet L. CREUZER sehr richtig ein: „Jede sittliche Tatsache und folglich auch die Freiheit des Willens ... muß *vernünftig denkbar* sein (...) Ist aber wohl eine Freiheit vernünftig denkbar, die ein und dasselbe Wesen *gleichvermögend* macht für *kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen*? Ich wenigstens kann sie unmöglich dafür erkennen. (...) [D]enn wie kann bei einer solchen Freiheit, die gegen die Vorschriften der Vernunft und die Reize der Sinnlichkeit *absolut gleichgültig* ist, die sowohl vom sittlich Guten als auch vom sittlich Bösen den vollständigen Grund in sich enthält und wirksam macht, - *moralische Notwendigkeit*, allgemein gesetzmäßig und zweckmäßig zu handeln, noch ferner gedacht werden? – Ein gegen Gutes und Böses *indifferenten* Wille hebt ja offenbar alle Sittlichkeit auf. Ist das Sollen, welches die moralische Notwendigkeit ausdrückt, eine einzig mögliche (notwendige) Art zu wollen, wie kann dann neben diesem Sollen noch eine solche *indifferentistische Freiheit* bestehen? Entweder ich muß diese oder jenes aufgeben“ (L. CREUZER, S. 275 f).

nunft, oder Sinnlichkeit) vorhergingen, denn, so die Anhänger dieser Theorie, dann wäre es ja gar keine Selbstbestimmung.¹¹⁸

Wenn dies überhaupt gedacht werden kann – denn gesagt werden kann ja vieles¹¹⁹ – dann nur so, dass dies Vermögen absolut willkürlich (ohne vorhergehende Bestimmungsgründe), und insofern – die Anhänger mögen noch so sehr das Gegenteil beteuern – eben doch grundlos wählt. Doch selbst wenn man den Worten folgt, die besagen, der Grund läge eben in der Willkür selbst (und dies sei ein Grund), dann bleibt dennoch unumstößlich wahr, dass die Kür g e s e t z l o s erfolgt. Denn: Erfolgte sie gesetzmäßig, setzte dies angebbare objektive Gründe (Ursachen) voraus, weil Gesetzmäßigkeit nur mittels der Kategorie der Kausalität gedacht werden kann; (die objektiven Bestimmungsgründe jedoch werden ja explizit bestritten). Folglich ist dies hier in Frage stehende Vermögen der Freiheit ein durch und durch gesetzloses. Kein Mensch kann angeben oder wissen, warum nun jemand das Böse oder Gute erwählte¹²⁰ – es war eben immer die gesetzlose Selbsttätigkeit der Willkür. Es ist also gezeigt, dass aus dem Begriff der Freiheit, wie er hier gefasst wird: als absolute Selbsttätigkeit der Willkür, die Gesetzlosigkeit (und, weil Gesetze an Gründe gebunden sind, auch die Grundlosigkeit), d. i. die totale Zufälligkeit und Irrationalität dieses Freiheitsvermögens folgt.

Um nun die Unmöglichkeit einer solchen Freiheitskonzeption zu zeigen, brauche ich nur auf die *Antithesis* der *Dritten Antinomie* in der *KrV* verweisen, die beweist, dass unter der Voraussetzung einer solchen gesetzlosen Freiheit (Freiheit als Negation von Gesetzlichkeit) ein einheitlicher Erfahrungszusammenhang unmöglich ist. Eine der grundlegenden Einsichten Kants war es ja gerade, dass auch die Freiheit unter Gesetzen stehend gedacht werden muss – freilich Gesetzen von anderer Art, nämlich Vernunftgesetzen, und dass eine ge-

118 Vgl. **REINHOLD**, CARL LEONHARD: Die „Selbsttätigkeit der Willkür“ sei der „durch sich selbst bestimmende Grund“. Dies Vermögen könne unmöglich selbst durch objektive Gründe bestimmt sein, da es ja das Vermögen sei, „von objektiven Gründen unabhängig zu handeln“. „Die freie Handlung ist darum nichts weniger als *grundlos*. Ihr Grund ist die Freiheit selbst. Aber diese ist auch der letzte denkbare Grund jener Handlung. Sie ist die absolute, die erste Ursache ihrer Handlung, über welche sich nicht weiter hinausgehen läßt, weil sie wirklich von keiner andern abhängt“ (vgl. 1792, S. 261 f).

119 „Es ist ja nicht notwendig, daß jemand das, was er sagt, auch wirklich so annehme“ (**ARISTOTELES**: *Metaphysik* 1005b Z. 25 f (4. Buch, 3. Kapitel). - Reinbek, S. 104).

120 Nach dem Willen der Anhänger dieser Ansicht darf man diese Frage schon gar nicht mehr stellen (vgl. C. L. REINHOLD 1792, S. 261 f).

setzlose Freiheit ein unbegreifliches „Unding“ (Grundlegung: BA 98; IV 81) sei.¹²¹

Fünftes Argument. Die Argumentation Kants, die ihn dies Vermögen einer „absoluten Spontaneität der Willkür“ überhaupt erschließen lässt, baut einzig und allein auf der Prämisse auf, dass die Zurechnung moralischer Handlungen richtig (gerechtfertigt) ist. Von der als richtig vorausgesetzten Zurechnung schließt er dann auf ein notwendig anzunehmendes Vermögen der Freiheit, welches diese Zurechnung ermöglicht. Offensichtlich ist dies derselbe gravierende Fehler, den er bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* begangen hatte (vgl. oben S. 56 f).¹²²

Sechstes Argument. Dieses Argument widerlegt die Gültigkeit des Schlusses vom Sollen auf das Können: Denn wenn man sagt, dass eine jede böse Hand-

121 „Eine vernünftig denkbare Freiheit kann weder grund- noch gesetzlos sein“ (L. CREUZER, S. 277). Im übrigen bleibt schleierhaft, wie diese zufällige, unbestimmte Willkürfreiheit die *Zurechenbarkeit* von Handlungen ermöglichen soll, für deren Erklärung sie ja allererst erfunden wurde. Sollen die Handlungen etwa deshalb zurechenbar sein, weil ich mich durch meine Willkür – ich weiß nicht warum – ganz spontan, ganz zufällig, ganz grundlos für den Mord entschieden habe? Nach der Vorstellung dieser Autoren jedenfalls muss der Mörder auf die Frage des Richters nach der Motivation, nach den Bestimmungsgründen der Handlung, antworten: „Fragen, warum ich den Mord beging, heißt fragen, warum ich frei bin“ (abgewandelt nach C. L. REINHOLD 1792, S. 262).

122 Vgl. CREUZER, LEONHARD: „Zurechnung wird also als ein Faktum, das gar keines Erweises bedarf, *vorausgesetzt*, und man sieht, es ist Kant recht eigentlich darum zu tun, dem Menschen alle Schuld aufzubürden. Die Behauptung, daß *Schuld*, und folglich auch *Zurechnung* sein *müsse*, steht da allenthalben wie ein Cherub mit flammendem Schwert, um alles weitere Vorwärtsdringen unmöglich zu machen und von aller fernern Untersuchung sogleich zurückzuschrecken“ (S. 285). In neuerer Zeit schwingt bspw. H. MEYER das flammende Schwert: Dieser Autor müht und quält sich, in einer Terminologie, die noch barbarischer als die Kantische ist (vgl. das wenig feine Urteil Hegels über Kants Ausdrucksweise in: Philosophie III. Glockner-Ausgabe Bd. 19, S. 558 f), den Satz: dass das Böse als Produkt menschlicher Freiheit aufzufassen sei, zu bewahrheiten, nur um gegen Ende seiner Arbeit zuzugeben, dass diese Annahme in eine „schier prinzipiell unlösbare[] Aporie“ führe (S. 173). Doch das „Aushalten der Aporie“ wird damit gerechtfertigt, dass es „aus praktischem Interesse notwendig erscheint“ (S. 174). „Würde nämlich der Hang zum Bösen als pure, nicht weiter hintergehbare Faktizität verstanden, so hätte der Mensch eine partielle Entschuldigung für seine sittliche Verfehlung, von der er schier nach Belieben Gebrauch machen könnte. (...) [D]ie Verantwortlichkeit für sittliche Verfehlung (könnte) in letzter Konsequenz fast bis zur Bedeutungslosigkeit heruntergespielt werden. (...) Um die volle Verantwortlichkeit des Menschen für das durch seine Freiheit realisierte Böse nicht wieder dadurch einzuschränken, daß diese Freiheit immer schon als schuldlos durch einen Hang zum Bösen in arge versuchende Bedrängnis gebracht erscheint, ist also nicht lediglich eine Freiheit zu denken, die immer schon in der Versuchung steht, sich selbst zu verwirken, sondern vielmehr eine Freiheit, die auch diese Versuchung immer schon selbst hervorgebracht hat. Entsprechenderweise muß das vom Menschen realisierte Böse letztlich ganz allein seiner Freiheit zugelastet werden“ (S. 175 f). Da haben wir den Kant aber schön nachgebetet. Meines Erachtens reproduziert sich hier nichts anderes als die bürgerliche Angst, angebliche Verbrecher nicht hinter Gitter bringen zu können, „als wären nur sie allein [die Verbrecher] und nicht wir alle schuld, die wir einander nicht zu erziehen verstehen“ (TSCHECHOW, ANTON: Eine traurige Geschichte, a. a. O. [Fußn. 6], S. 196).

lung tatsächlich (wirklich) hätte unterbleiben können, weil sie hätte unterbleiben sollen, welche Bedeutung dieser Satz in der *ersten Lesart* hatte, dann behauptet man, dass der Mensch *de facto* ein Wesen wäre, welches *immer* gut, *immer* aus Pflicht, *immer* vernünftig handeln könnte. Anders ausgedrückt, unterstellt die Behauptung, der Mensch hätte eine jede böse Tat tatsächlich unterlassen können, die theoretische sowie praktische Möglichkeit eines vollkommen guten, d. i. heiligen Willens. Die Annahme jedoch einer solchen Möglichkeit widerspricht jedweder Selbsterkenntnis, und Kant selbst sagte, dass es menschenunmöglich sei, vollkommen (d. h. immer vernünftig) zu sein (vgl. oben S. 101), aus welchem Eingeständnis logisch zwingend folgt, dass nicht jede böse Tat hätte unterlassen werden können.

In der *zweiten Lesart* sagte der Satz: Ich soll, also kann ich, soviel: als dass das Können lediglich auf die „intelligible Tat“ der Annehmung des guten Prinzips als oberster Maxime bezogen sei, wohingegen die empirischen Handlungen diesem Prinzip durchaus hinterherhinken könnten, und so die Möglichkeit des Scheiterns, d. i. die Möglichkeit einer empirischen bösen Tat, eingeräumt ist. So einleuchtend diese Lösung auf den ersten Blick erscheint, ist sie jedoch auf den zweiten Blick keineswegs. Denn nun ist die Frage, ob diese empirische böse Tat aus Freiheit gewollt war oder nicht. In der Logik Kants muss sie frei gewollt sein, denn sonst wäre sie nicht zurechenbar. Ist sie aber frei gewollt, dann ergibt sich, dass der Mensch als oberste Maxime das Gute *will*, in einer konkreten (bösen) Handlung jedoch das Böse *will*, was sich widerspricht. Diesem Widerspruch entgeht man nur, wenn man sagt, dass sich das Wollen auf die Annehmung des guten Prinzips bezieht, die konkrete böse Handlung dagegen nicht gewollt (sondern eben ein Geschehnis wider Willen) war, welches Kant aber *partout* nicht zugeben will (wegen der Zurechenbarkeit).

Ich denke, dass diese Argumente die Ansicht, die Freiheit der Willkür lasse sich als sittliche Wahlfreiheit bestimmen, vollkommen und endgültig widerlegen.¹²³ Nicht zuletzt kann ich darauf verweisen, dass Kant selbst in seinem letz-

123 Zu Kants sowie zu unseren Zeiten haben Interpreten die Widersprüche seiner Freiheitstheorie(n) zugunsten der „absoluten Spontaneität der Willkür“ aufgelöst und behauptet, dies sei die Freiheit, die Kant eigentlich meine (und wenn nicht meine, so meinen müsse), um die Zurechenbarkeit moralischer Handlungen zu retten. Vgl. bspw. C. L. REINHOLD 1792, S. 263 ff. L. W. BECK, S. 169 ff und 191 ff. H. MEYER, S. 75-88 und 157-218.

ten Werk der praktischen Philosophie, in der *Metaphysik der Sitten*, seine früher vertretene Auffassung der sittlichen Wahlfreiheit kritisiert und als falsch zurückgewiesen hat. In der *Einleitung* der *Rechtslehre* heißt es:

„Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definiert werden – wie es wohl einige [er selbst nämlich] versucht haben –, obzwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden. (...) Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch, als *Sinnenwesen*, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein *gemäß*, sondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als *intelligiblen Wesens* definiert werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). – Denn ein anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein anderes, ihn zum *Erklärungsprinzip* (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal ... machen; weil das erstere nicht behauptet, daß das Merkmal *notwendig* zum Begriff gehöre, welches doch zum zweiten erforderlich ist. – Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die *Ausübung* desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarderklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt“ (Rechtslehre: AB 27 f; IV 332 f).¹²⁴

Mit diesen Sätzen kehrt Kant zu seiner Maxime: im Denken konsequent zu verfahren, zurück, welchen Weg er mit seiner Konstruktion der Freiheit der Willkür als sittliche Wahlfreiheit verlassen hatte. Denn nachdem die Widersprüchlichkeit dieser Konstruktion erwiesen ist, bleibt nur übrig, die Freiheit allein im Vermögen der Autonomie, d. i. dem Vermögen der Vernunft, praktisch sein zu können, zu setzen, und die Abweichung von der vernünftigen Bestimmung des Willens, d. h. die Unwirksamkeit der praktischen Vernunft als

Diese Interpretationen sind mit dem Erweis der Unmöglichkeit einer solchen Konzeption allesamt hinfällig.

124 Einmal argumentiert Kant in der *Metaphysik der Sitten* sogar nach demselben Muster, nach dem das obige erste Argument aufgebaut ist: „Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderer angebotenen Ware zu erlesen)“ (Tugendlehre: A 47 f; IV 538).

Unvermögen anzusehen, welches Unvermögen man aber gar nicht freiwillig gewählt haben kann (denn sonst wäre es ein Vermögen, und kein Unvermögen), sondern man kann nur empirisch feststellen, dass der Mensch auch entgegen dem Sittengesetz handelt (unvernünftige Taten verübt), welches selbst aber der Vernunft ewig unbegreiflich sein wird, da sie selbst diese unvernünftigen Handlungen nicht verursachen würde, und die m. E. eher der Dummheit (Beschränktheit, oder, um es nett auszudrücken, Unaufgeklärtheit) der Menschen anzulasten ist (welche sie natürlich niemals freiwillig gewählt haben können), als irgendeiner Bosheit.¹²⁵

Fazit. Damit dürfte nun klar sein, worauf die Missverständnisse beruhen, wenn man sich über den Satz streitet: ob sich der Mensch aus Freiheit für das Böse entscheiden könne. Dass er nicht aus vernünftiger Freiheit (Autonomie) das Böse wählen kann, ist von selbst klar (weil die Vernunft *a priori* nur das Gute will; folglich ist bei einer bösen Tat *a priori* ausgeschlossen, dass der Wille

125 Leider hält K. diese Einsicht im Laufe der *MdS* nicht durch. Zwar schreibt er in der *Einleitung* der *Tugendlehre*, dass die „Menschen als vernünftige *Naturwesen*“ unheilig genug seien, „daß sie die *Lust* wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten“ (vgl. *Tugendlehre*: A 2; IV 508). „Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wohl lust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich“ (ebd., Anm.). Doch ist er bereits in der *Rechtslehre* von seiner Auffassung aus der *Einleitung* zur *Rechtslehre* abgewichen, denn da heißt es: „Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders, als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe; denn, wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem *freien* Wesen, begangen, und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, läßt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur sind erklärungs-fähig“ (*MdS*, *Rechtslehre*: A 179 f; IV 441 [Anm.]). Ebenfalls in der *Rechtslehre* heißt es, dass der Verbrecher die „*strafbare* [= böse] *Handlung* gewollt“ habe (*Rechtslehre*: A 202; IV 457). In der *Tugendlehre* unterstellt Kant im Paragraphen vier die Möglichkeit, sich seiner inneren Freiheit berauben zu können, denn ein lügenhafter Mensch habe es sich zum Grundsatz gemacht, „keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter, zu haben, d. i. sich wegzuworfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen“ (vgl. *Tugendlehre*: A 68 f; IV 552 f). Die Widersprüche sind offenkundig. So ist es im obigen Zitat „die Lust“ – also ein sinnlicher Antrieb –, welche die Übertretung des moralischen Gesetzes verursacht; im darunter stehenden dagegen die Freiheit der Willkür als sittliche Wahlfreiheit. Im allgemeinen habe ich den Eindruck gewonnen, dass Kant immer dann auf die (widersprüchliche) Position der sittlichen Wahlfreiheit zurückgreift, wenn es gilt, um jeden Preis (und sei es um den einer Rechtfertigung der Todesstrafe als „besten Ausgleicher“ für eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern, - vgl. *Rechtslehre*: A 200 f; IV 455 f) die Zurechenbarkeit und in der Folge die Strafbarkeit von Handlungen zu retten. Überlegt er ohne *terminus ad quem* vor Augen, kommt er zu demselben Ergebnis wie schon SOKRATES, dass nämlich niemand freiwillig das Böse wähle (vgl. **PLATON**: z. B. Protagoras 345d/e und 358c. Eigler-Ausgabe Bd. 1, S. 177 und 209. Gorgias 466d/e. Eigler-Ausgabe Bd. 2, S. 327.

vernünftig bestimmt war). Nun wird, um den Satz zu retten, die *Freiheit der Willkür* aus dem Hut gezaubert und gesagt: Zugegeben, dass die Entscheidung für das Böse (gegen das Sittengesetz) keine aus vernünftiger Freiheit sein kann, aber: es sei eben eine aus Freiheit der Willkür. Nun ist die Freiheit der Willkür aber *entweder* eine rein negative Bestimmung, und folglich kein Vermögen zu wählen (vgl. oben S. 31 f), *oder* sie ist das Vermögen der instrumentellen Vernunft, in welchem Falle sie rein gar nichts mit Moral zu tun hat (vgl. oben Kap. 4.1.), oder sie ist, in der Bedeutung der sittlichen Wahlfreiheit, eine „Bastarderklärung“ (Kant). Folglich macht die Freiheit der Willkür den in Frage stehenden Satz niemals wahr, und ich kann, soweit mein Denken reicht, keine Widerlegung des Gesagten ersinnen.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Aliudque cupido,
mens aliud suadet:
video meliora proboque,
deteriora sequor!

OVID, Iason und Medea ⁽¹²⁶⁾

Der Geist ist willig,
aber das Fleisch ist schwach.

MATTHÄUS, XXVI, 41

Zusammenschau der Arbeit. Was habe ich in dieser Arbeit gemacht? — Nun, zunächst einmal habe ich den Begriff der Freiheit, wie er von Kant ab der *Kritik der reinen Vernunft* bis zur *Metaphysik der Sitten* entwickelt wird, analysiert. Dabei habe ich insgesamt sieben verschiedene Bestimmungen des Begriffs herausgearbeitet und untersucht (vgl. auch Anlage 1). Was die praktische Philosophie betrifft, dürfte diese Analyse erschöpfend sein. Im Ergebnis ist damit ein hoher Grad an Differenziertheit erreicht, der eine sehr genaue Rede sowohl über die Freiheitstheorie Kants als auch über Freiheit im allgemeinen ermöglicht, womit diese Arbeit einer nur allzu berechtigten (und seit Alters – offensichtlich vergeblich – aufgestellten) Forderung, Philosophie solle „die Gedanken ... klar machen und scharf abgrenzen“¹²⁷, Genüge tut.

Die Bearbeitung meines Gegenstandes konzentrierte sich dann auf eine Debatte, die so alt ist wie die Philosophiegeschichte selbst: Ist die moralisch-praktische Freiheit darin zu setzen, dass sie ein Vermögen sei, durch sich selbst (absolut spontan) das Gute oder das Böse zu erwählen (*libertas indifferentiae*); – besteht sie also wesentlich in Willkürfreiheit, d. i. in der Kür des Wollens des Guten oder Bösen? Oder besteht moralisch-praktische Freiheit ausschließlich in der vernünftigen Bestimmung der Willkür¹²⁸, d. i. in Autonomie, die nicht erst vor jeder anderen angebotenen Ware zu erlesen ist?

Mit SHAKESPEARE gesprochen: Sind wir absolute Souveräne unserer selbst und ist unser (vernünftiger?) Wille stets der Gärtner unseres Körpers? Oder ist auch

126 Metamorphosen. Siebtes Buch, Verse 19 ff. „Zu dem einen rät die Begierde, die Vernunft zu dem andern: Ich sehe das Bessere und heiße es gut; dem Schlechteren folge ich.“ In: P. OVIDIUS NASO, *Metamorphosen* (lat./dt.). Übers. und hrsg. von Michael v. Albrecht. - Stuttgart: Reclam, 1994, S. 331.

127 WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Tractatus*. 4.112. - Frankfurt/M., S. 56.

128 Man beachte, dass hier der negative Begriff der Willkürfreiheit zugrunde gelegt wird.

unsere Vernunft eingebunden in eine „Waage des Lebens“, dergestalt, dass sie (die Vernunft) eben *eine* Schale *von zweien* ist, ohne dass diese Waage einen Dritten kennte, der die Gewichte in die Schalen legt, also ohne dass wir einer absoluten Selbstbestimmung fähig wären dergestalt, dass wir darüber entscheiden: nun neigt sich die Schale der Leidenschaft, jetzt die Schale der Vernunft (vgl. das dem zweiten Teil vorangestellte Zitat).

Bezogen auf die Kantische Freiheitslehre hat meine Untersuchung dazu folgendes ergeben: Kant hält im Laufe seines Nachdenkens über diesen schwierigen Gegenstand Unterschiedliches für richtig. In der *Grundlegung* und *KprV* entwickelt er eine Konzeption, die Freiheit als Autonomie begreift. Demnach ist der Mensch dann und nur dann frei, wenn seine Willkür durch Vernunft, d. i. durch das Sittengesetz bestimmt ist. *Per definitionem* folgt hierbei, dass ein durch Heteronomie bestimmtes Handeln unfrei ist. Damit sind moralisch böse Handlungen nicht als freie zurechenbar.

Weil dies von Kant und anderen als unhaltbare Konsequenz angesehen wurde – und Kant ohnehin auch in den beiden genannten Schriften der Auffassung ist, moralisch böse Handlungen dürften nicht auf Sinnlichkeit (Heteronomie) zurückzuführen sein, sondern auf Freiheit – konzipiert Kant in der *Religionschrift* die Freiheit neu, diesmal als „absolute Spontaneität der Willkür“, d. i. als Vermögen der Wahl, sich für oder gegen das Sittengesetz entscheiden zu können, welche Konstruktion die Zurechnung moralischer Handlungen (guter wie böser) erlaubt.

In der *Metaphysik der Sitten* scheint Kant zur früheren Position zurückzukehren, derzufolge die „Freiheit der Willkür“ nimmermehr „durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*)“ definiert werden könne, ohne diese Ansicht in der Schrift allerdings durchzuhalten.

Wie ich denke hinreichend gezeigt zu haben, widersprechen sich beide Freiheitskonzeptionen.¹²⁹ Es kann daher nur eine Konzeption wahr sein: Es ist ent-

129 Die euphemistische Variante dieses Urteils lautet: „Ich muss nämlich gestehen, dass ich nach wiederholter Vergleichung aller einschlagenden (sic) Stellen, wie sie sich ... von der Kr. d. r. V. bis zur Religion i. d. Gr. d. bl. Vernunft zerstreut vorfinden, zu der Ueberzeugung gelangt bin, dass die Lehre von der Freiheit nicht überall ganz dieselbe ist“ (E. M. Fr. ZANGE: Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip. Gekrönte Preisschrift. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1872. Zit. nach P. SALITS, S. 49). Eine gut durchdachte Darstellung der Verschiedenheit beider Freiheitskonzeptionen findet sich auch bei C. GERHARD, S. 39-46.

weder Freiheit als Autonomie oder Willkürfreiheit als sittliche Wahlfreiheit anzunehmen. Letztere Konzeption nun denke ich in meiner Arbeit hinreichend als widersprüchlich und nicht einmal vernünftig *denkbar* ausgewiesen zu haben. Erstere dagegen habe ich als haltbare und sinnvolle Freiheitskonzeption verteidigt.

Abschließend nun denke ich über die Freiheit sowenig sagen zu können: Handlungen bedürfen der Bestimmungsgründe, welche die Handlung allererst bewirken. Ohne Bestimmungsgründe ist keine Handlung denkbar. — Das Handeln von Menschen kann durch alles Mögliche bestimmt werden: Sind die Bestimmungsgründe Triebe, Neigungen, Wünsche, Begierden, Zwang, Gewalt etc., dann handelt der Mensch fremdbestimmt und er ist somit unfrei. Bestimmt die Vernunft sein Handeln, so handelt der Mensch selbstbestimmt und ist dadurch frei.

Der Mensch kann nicht außerhalb dieser beiden prinzipiellen Bestimmungsgründe (Vernunft – Natur) springen. So wahr es ist, dass der Mensch als theoretische Vernunft nicht aus der Subjekt-Objekt-Beziehung heraus kann, so wahr ist es, dass er als praktische Vernunft nicht aus seinen möglichen Bestimmungsgründen herausspringen kann, um quasi als Gott (außerhalb jedweder Bestimmung) zu überlegen, ob er jetzt eine vernunft- oder fremdbestimmte Handlung begehe. Der Mensch ist immer durch eins von beidem: Vernunft oder Natur, bestimmt.

Freiheit ist demnach keine Bestimmungslosigkeit, — bestimmungsloses (grundloses) Handeln ist unmöglich zu denken. Sondern Freiheit ist eine bestimmte Bestimmung, — nämlich die Bestimmung durch den eigenen Geist, — durch Ideen der Vernunft. Weder also gibt es totale Willkür (keine Bestimmung) noch totale Freiheit (außerhalb aller Bestimmung).

Ich kann daher nur sagen: entweder die Handlung ist vernünftig bestimmt oder nicht; entweder die Vernunft wirkte (sie war praktisch) oder nicht; entweder die Schale der Vernunft neigte sich, oder die Schale der Sinnlichkeit.

Hier ergeht nun die Frage: was macht denn, dass die Vernunft wirkt, wenn man sich nicht für dieselbe entscheiden kann? Wenn nicht *Ich* es bin, der es in seiner Gewalt hat, ob meine Handlungen vernünftig sind oder nicht, wer dann? Wenn nicht *Ich* mich entscheiden kann für Vernunft oder Egoismus, sondern

ohne mein Zutun mal Vernunft, mal Sinnlichkeit (Lust) aktual ist, was für einen Sinn hat dann die Vernunft, was für einen Sinn die Autonomie, wenn sie nicht in meiner Hand sind? — Ich sehe schon den intelligiblen Fatalismus um die Ecke lugen.

Hier ist ein echtes Problem für den „kleinen Gott der Welt“. Denn weder kann man zugeben, dass der Mensch nicht Herr seiner selbst wäre (es also nicht in seiner Gewalt stünde, wie er handelt: vernünftig oder nicht), noch kann er die Argumente leugnen, die unbestechlich gegen diese Ansicht sprechen. Ich für mich sehe die Lösung darin: Vernünftige Freiheit (Autonomie) ist ein Vermögen, vernünftig und damit gut zu handeln. Und weil es ein Vermögen ist, muss es gebildet, – entwickelt, – geformt werden. Wessen Vernunft- resp. Freiheitsvermögen ausgebildet ist, handelt einfach gut, weil er es kann, nicht weil er sich dazu entschieden hat. Umgekehrt ist unvernünftiges Handeln ein (unverschuldetes) Unvermögen der Vernunft, die Handlung ihr gemäß zu bestimmen, weil sie zu schwach entwickelt war. Nicht deshalb handeln die Menschen unvernünftig, weil sie es wollen, sondern weil sie nicht besser können!¹³⁰

Demnach muss man die Menschen dahingehend bilden, dass ihre Vernunft stark wird, Handlungen zu bestimmen, — dass sie vernünftig zu sein vermögen: „Und darum ist nicht wenig daran gelegen, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel, oder besser gesagt, alles an.“¹³¹

* * *

130 „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens ... vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein“ (Grundlegung: BA 112; IV 90 f). „Ich sage aber: *das Naturgesetz bleibt*, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen (...) im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt“ (Prolegomena: A 154 f; III 218 f).

131 ARISTOTELES: Nikomachische Ethik 1103b Z. 23 ff (2. Buch, 1. Kap.). - Hamburg, S. 27.

Die reine Vernunft spricht: ich bin wie Gott und „Gott ist schuldlos“¹³², — das Böse ist nicht notwendig. Als Vernunft denkt sich der Mensch in ein Reich der Freiheit, und als solche kann er niemals zugeben, dass nicht sein könne, was Vernunft doch so beharrlich fordert: das Reich Gottes auf Erden!¹³³ Die sich als frei denkende Vernunft wird ihr Gegenteil: Notwendigkeit und Knechtschaft, niemals akzeptieren.

Gleichzeitig weiß diese Vernunft – und das ist ihre Aporie –, dass sie nicht allein ist, – dass sie unzertrennlich verbunden ist mit dem der Naturnotwendigkeit unterworfenen Körper, – dass ihrem guten Prinzip ein zweites, böses, entgegenwirkt. Als solche „Amphibie“ (Hegel) merkt der Mensch, dass sich Vernunft und Freiheit niemals voll verwirklichen lassen.

Das Reich der Freiheit ist das Reich der Vernunft, — und eben darum nicht das Reich des Menschen. Die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden ist die Überwindung des Bösen, d. i. die Überwindung des Menschen, — etwas für den Menschen ganz Unmögliches vorzustellen und zu tun.

Und so wird sich die Welt weiter im Wachsen abtragen¹³⁴: die Vernunft wird ewig unerbittlich die Schaffung vernünftiger Zustände fordern, — und genauso ewig wird sie über das *Beklagen* der herrschenden Verhältnisse und das *Entwerfen* von Idealen nicht hinaus kommen (außer im Kleinen¹³⁵), denn:

**Mit der Dummheit (als eigentlichem Grund des Bösen)
kämpfen Götter selbst vergebens!**¹³⁶

132 PLATON: Der Staat 617e. Eigler-Ausgabe Bd. 4, S. 865.

133 „Der große Gedanke darf nicht sterben ...“ (DOSTOJEWSKIJ, F. M.: Die Brüder Karamasow. Sechstes Buch. II d (Der geheimnisvolle Besucher). Übers. von R. v. Walter, Nachw. v. F. Stepun. - Zürich: Manesse, 1994, S. 472.

134 Vgl. SHAKESPEARE, WILLIAM: Timon von Athen. I. Akt, 1. Szene.

135 Man sieht, wie es einem recht unmöglich ist, die Ohnmacht der Vernunft zuzugeben.

136 Vgl. SCHILLER, FRIEDRICH: Die Jungfrau von Orleans. Vers 2319 (III. Aufzug, 6. Auftritt), a. a. O., 5. Teil, S. 204.

Anlage 1.

Tabellarische Darstellung der sieben Bestimmungen der Freiheit bei Kant.

<i>Freiheit</i>	<i>im theoretischen Verstande</i>	<i>im praktischen Verstande</i>
		(4). Das Vermögen der Zweck-Mittel-Rationalität, d. i. das Vermögen der Vernunft, als „Dienerin der natürlichen Neigung“ die „tauglichsten Mittel“ zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit zu wählen. ¹³⁷ Vgl. Kap. 4.1.
<i>negative Bestimmung</i>	(1). „Unabhängigkeit [des Erkenntnisvermögens] von empirischen Bedingungen“ ¹³⁸ als transz. Bed. von Naturwissenschaften. — FREIHEIT DES VERSTANDES. Vgl. 1. Kap.	(5). Unabhängigkeit der Willkür von der vollständigen Bestimmung durch sinnliche Antriebe. ¹³⁹ — Freiheit der Willkür als transz. Bed. einer vernünftigen Willkürbestimmung durch reine praktische Vernunft. Vgl. Kap. 3.1.
<i>positive Bestimmung</i>	Das „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“. ¹⁴⁰ (2). Absolute Spontaneität eines ersten Bewegers. Vgl. 2. Kap. (3). Absolute Spontaneität verstanden als Negation von Gesetzmäßigkeit (= Indeterminismus), d. i. gesetzlose, zufällige, irrationale Freiheit. Vgl. Fußn. 26, S. 28.	Das „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“. ¹⁴¹ (6). Das Vermögen der Vernunft, „für sich allein das Verhalten bestimmen“ zu können ¹⁴² , d. i. Kausalität durch Vernunft. — FREIHEIT DER VERNUNFT als Autonomie. Vgl. Kap. 3.1. (7). Das Vermögen der „absoluten Spontaneität der Willkür“ ¹⁴³ , sich für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden resp. die Art der Bestimmung: Autonomie oder Heteronomie, zu <i>küren</i> . — FREIHEIT DER WILLKÜR. Vgl. Kap. 4.2.

137 Religion: B 50; IV 696 (Anm.).

138 B 581; II 503.

139 Vgl. B 562; II 489. Grundlegung: BA 109; IV 88. KprV: A 51 f, 58 f; IV 138, 144. MdS, Rechtslehre: AB 5 f; IV 317 f.

140 B 561; II 488.

141 Ebd.

142 Grundlegung: BA 63; IV 59.

143 Religion: B 12; IV 670.

Literaturverzeichnis

Schriften von KANT, IMMANUEL

- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766).
- Kritik der reinen Vernunft. Erste Auflage (A) 1781, Zweite Auflage (B) 1787.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Erste Auflage (A) 1783.
- Rezension zu Johann Heinrich Schulz: „Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen“ (1783).
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Erste Auflage (A) 1785, Zweite Auflage (B) 1786.
- Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786).
- Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786).
- Kritik der praktischen Vernunft. Erste Auflage (A) 1788.
- Kritik der Urteilskraft, Einleitung. Erste Auflage (A) 1790, Zweite Auflage (B) 1793.
- Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791).
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erste Auflage (A) 1793, Zweite Auflage (B) 1794.
- Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797).
- Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre. Erste Auflage (A) 1797, Zweite Auflage (B) 1798.
- Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre. Erste Auflage (A) 1797.
- Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen. Hrsg. von Gottlob Benjamin Jäsche (1800).
- Brief vom 20. April 1790 an Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter. In: Immanuel KANT. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper. - Hamburg: Meiner, 1972, S. 450-452.
- Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (ca. 1764/65). In: Kant's handschriftlicher Nachlass. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band 20. - Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942, S. 1-192.

Weitere Primärliteratur

- ADORNO, THEODOR W. [Minima Moralia]: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951). - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001 (in der Originalausstattung von 1951).
- Ders., [Probleme der Moralphilosophie]: Probleme der Moralphilosophie (1963). Hrsg. von Thomas Schröder. In: Theodor W. Adorno, Nachgelassene Schriften. Hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv. Abt. IV: Vorlesungen, Band 10. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.
- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage d. Übers. von Eugen Rolfes, hrsg. von Günther Bien. - Hamburg: Meiner, 1985.
- Ders., Metaphysik. Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Eduard Wellmann), auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, neu hrsg. von Ursula Wolf. - Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ²1999.
- CICERO, MARCUS TULLIUS [Tusculum]: Gespräche in Tusculum (lateinisch-deutsch). Mit ausführlichen Anm. neu hrsg. von Olof Gigon. - Darmstadt: Wiss. Buchges., ⁷1998 (Sammlung Tusculum).
- DESCARTES, RENÉ [Meditationen]: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen (1641). Übers. und hrsg. von Artur Buchenau. - Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1915. - Hamburg: Meiner, 1994.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH [Rechtsphilosophie]: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821). Mit einem Vorwort von Eduard Gans. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von Hermann Glockner. Band 7. Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe. - Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964.
- Ders., [Aesthetik I]: Vorlesungen über die Aesthetik. Erster Band. Mit einem Vorwort von Heinrich Gustav Hotho. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von Hermann Glockner. Band 12. Fünfte Auflage der Jubiläumsausgabe. - Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1971.
- Ders., [Philosophie III]: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von Hermann Glockner. Band 19. Vierte Auflage der Jubiläumsausgabe. - Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1965.
- Ders., [Phänomenologie]: Phänomenologie des Geistes (1807). In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden. Band 2. - Hamburg: Meiner, 1999 (seitengleich mit Bd. 9 der historisch-kritischen Edition „Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke“, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften).
- HUME, DAVID [Affekte/Moral]: Über die Affekte. Über Moral (1740). In: Ein Traktat über die menschliche Natur (in 2 Bd.). Übersetzt, mit Anmerkungen und Register versehen von Theodor Lipps, mit neuer Einfüh-

rung und Bibliographie hrsg. von Reinhard Brandt. Band II. - Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1906. - Hamburg: Meiner, 1978.

- HORKHEIMER, MAX und ADORNO, THEODOR W. [Aufklärung]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. - Frankfurt/M.: Fischer, ¹³2001.
- MARX, KARL und ENGELS, FRIEDRICH [Manifest]: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Karl Marx und Friedrich Engels, Werke (MEW). Inst. für Geschichte d. Arbeiterbew. Berlin. Band 4. - Berlin: Dietz, ¹¹1990.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH [Tragödie]: Die Geburt der Tragödie (1872). In: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Band 1. - München / Berlin / New York: dtv / de Gruyter, 1999.
- PLATON: Protagoras. In: Platon, Werke in acht Bänden (gr./dt.). Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, bearbeitet von Heinz Hofmann, hrsg. von Gunther Eigler. Band 1. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- Ders., Gorgias. In: Platon, Werke in acht Bänden (gr./dt.). Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, bearbeitet von Heinz Hofmann, hrsg. von Gunther Eigler. Band 2. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- Ders., Phaidon. In: Platon, Werke in acht Bänden (gr./dt.). Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, bearbeitet von Dietrich Kurz, hrsg. von Gunther Eigler. Band 3. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- Ders., Der Staat. In: Platon, Werke in acht Bänden (gr./dt.). Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, bearbeitet von Dietrich Kurz, hrsg. von Gunther Eigler. Band 4. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- Ders., Phaidros. In: Platon, Werke in acht Bänden (gr./dt.). Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, bearbeitet von Dietrich Kurz, hrsg. von Gunther Eigler. Band 5. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- PORPHYRIOS [Plotins Leben]: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften. In: Plotins Schriften. Übers. von Richard Harder. Band V c: Anhang. - Hamburg: Meiner, 1958.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES [Contract social]: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1767). In: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische und Politische Schriften. In Erstübertragungen von E. Koch, D. Leube, M. Walz und H. Zischler, Anmerkungen von E. Koch, Nachwort von Iring Fetscher. - München: Winkler, 1981.
- SENECA, LUCIUS ANNAEUS [Lucilius]: An Lucilius. Briefe über Ethik. In: Lucius Annaeus Seneca, Philosophische Schriften in fünf Bänden (lateinisch und deutsch). Hrsg., übersetzt, eingeleitet und mit Anm. versehen von Manfred Rosenbach. Band 3 und 4. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999.
- Ders., [Marcia]: Trostschrift an Marcia. In: Lucius Annaeus Seneca, Philosophische Schriften in fünf Bänden (lateinisch und deutsch). Hrsg., übersetzt, eingeleitet und mit Anm. versehen von Manfred Rosenbach. Band 1. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [Tractatus]: Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition. Hrsg. von B. McGuinness und J. Schulte. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, ²2001.

XENOPHON [Sokrates]: Erinnerungen an Sokrates (gr./dt.). Hrsg. von Peter Jaerisch. - München / Zürich: Artemis, 1987 (Sammlung Tusculum).

Sekundärliteratur

- ABICHT, JOHANN HEINRICH: Über die Freiheit des Willens (1789). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 229-240.
- ALTMANN, AMANDUS: Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant. - Berlin: Duncker & Humblot, 1982.
- BECK, LEWIS WHITE: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. Ins Deutsche übersetzt von Karl-Heinz Ilting. - München: Wilhelm Fink Verlag, 1974.
- BÖCKERSTETTE, HEINRICH: Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant. - Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.
- BÖVERSEN, FRITZ: Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants. - Heidelberg: Diss., 1962.
- BRANDT, SAMUEL: Kant's Lehre von der Freiheit. - Bonn: Georgi, 1872 (zugleich Leipzig: Diss.).¹⁴⁴
- COHEN, HERMANN: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. - Leipzig: Meiner, 1907.
- CREUZER, LEONHARD: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens (1793). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 275-294.
- DÜSING, KLAUS: Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie (1993). In: Ders., Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel. - Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, S. 211-235.
- EISLER, RUDOLF: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. - Hildesheim / Zürich / New York: Olms, 1994 (4., unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930).
- ERTL, WOLFGANG: Kants Auflösung der „dritten Antinomie“. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre. - Freiburg im Breisgau / München: Alber, 1998 (zugleich: Erlangen-Nürnberg, Univ., Diss., 1996).
- FÄRBER, MAX: Die Kantische Freiheitslehre. - Berlin: Diss., 1921.

144 Dieses Werk ist – abgesehen von seinem Standort in Halle/Saale – nicht mehr öffentlich zugänglich.

- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: Rezension von Creuzers „Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens“ (1793). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 295-301.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant. - München / Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1974.
- GERHARD, CARL: Kant's Lehre von der Freiheit. Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Willensfreiheit. - Heidelberg: Weiss, 1885.
- GERHARDT, VOLKER und KAULBACH, FRIEDRICH: Kant. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 1979 (Erträge der Forschung; Bd. 105).
- GUNKEL, ANDREAS: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit. - Bern / Stuttgart: Haupt, 1989.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften (1802). In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden. Band 1. - Hamburg: Meiner, 1999 (seitengleich mit Bd. 4 der historisch-kritischen Edition „Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke“, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften), S. 417-464.
- HEIMSOETH, HEINZ: Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil. - Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967.
- HEINTEL, PETER und NAGL, LUDWIG (Hrsg.): Zur Kantforschung der Gegenwart. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 1981 (Wege der Forschung; Bd. 281).
- HIMI, KIYOSHI: Das radikale Böse und die menschliche Freiheit in der Religionsschrift Kants. In: Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. - Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2001, Band III, S. 674-681.
- HÖGEMANN, BRIGITTE: Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Eine Untersuchung von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. - Königstein im Taunus: Forum Academicum, 1980.
- HOPING, HELMUT: Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant. - Innsbruck / Wien: Tyrolia-Verlag, 1990.
- ILTING, KARL-HEINZ: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In: RIEDEL, M. (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben. - Freiburg/Breisgau: Rombach, 1972, S. 113-130.
- KAWAMURA, KATSUTOSHI: Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln. - Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996 (zugleich: Trier, Univ., Diss., 1992/93).

- KRÜGER, GERHARD: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik (1931). - Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), ²1967.
- MESSER, AUGUST: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. - Leipzig: Meiner, 1929.
- MEYER, HERBERT: Kants transzendente Freiheitslehre. - Freiburg im Breisgau / München: Alber, 1996.
- ORTWEIN, BIRGER: Kants problematische Freiheitslehre. - Bonn: Bouvier, 1983.
- PISTORIUS, HERMANN ANDREAS [1786]: Rezension der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1786). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 144-160.
- Ders., [1794]: Rezension der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1794). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 161-178.
- PRAUSS, GEROLD [1983]: Kant über Freiheit als Autonomie. - Frankfurt/M.: Klostermann, 1983.
- Ders., [1973] (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. - Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- RASTETTER, KONRAD: Bewußtsein der Freiheit. Zur ontologischen Struktur einer zentralen Kategorie der Philosophie Kants. - Bamberg: Diss., 1977.
- REHBERG, AUGUST WILHELM: Rezension der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 179-196.
- REINHOLD, CARL LEONHARD [1792]: Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens (1792). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 252-274.
- Ders., [1797]: Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens (1797). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 310-324.
- RIDDER, AXEL: Die Freiheit und das radikal Böse als intelligibles moralisches Verhältnis. - München: Diss., 1966.
- RUGE, ARNOLD: Die Deduktion der praktischen und der moralischen Freiheit aus den Prinzipien der kantischen Morallehre. - Tübingen: Laupp, 1910.

- RUSCHIG, ULRICH: Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft. In: Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. - Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2001, Band III, S. 315-326.
- SALITS, PETER: Immanuel Kant's Lehre von der Freiheit. - Jena: Diss., 1894.
- SCHMID, CARL CHRISTIAN ERHARD: Determinismus und Freiheit (1790). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 241-251.
- SCHMIDT-SAUERHÖFER, PAUL: Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Kants. - Bonn: Bouvier, 1978.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments. In: Preisschrift über die Grundlage der Moral (1840). In: Arthur SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke in fünf Bänden. Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Band III. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989, S. 642-708.
- SCHULTZ, UWE: Kant. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (1965). - Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ²⁴1999.
- SCHWEITZER, ALBERT: Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. - Hildesheim / Zürich / New York: Olms, 1990.
- STANGNETH, BETTINA: Das „Faktum der Vernunft“ – Versuch einer Ortsbestimmung. In: Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. - Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2001, Band III, S. 104-112.
- STEIGLEDER, KLAUS: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. - Stuttgart / Weimar: Metzler, 2002.
- TRENDELENBURG, FRIEDRICH ADOLF: Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik (1867). In: BITTNER, R. und CRAMER, K. (Hrsg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. - Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 404-421.
- Vorbereitungen eines Unglücklichen zum freywilligen Tode (1800, anonym). Aus d. Verf. Papieren hrsg. v. Bernhard Georg – Nachdruck. Mit einer Einleitung von Yvonne Unna. - Hildesheim / Zürich / New York: Olms, 2000.
- WOLF, JEAN-CLAUDE: Freiheit – Analyse und Bewertung. - Wien: Passagen Verlag, 1995.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe. / Begr. von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis, fortges. von Johannes Hoffmeister, vollst. neu hrsg. von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. - Hamburg: Meiner, 1998.