

Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein

von Hans Friedrich Fulda (Heidelberg)

I

Zum Ausdruck »frei«

„Freiheit? Ein schönes Wort, wer's recht verstände!“ Damit leitet Herzog Alba in Goethes *Egmont*¹ die dramatische Wendung ein, die er seinem Dialog mit Egmont zu geben gedenkt. Wenn man seinen Ausruf – mit der nötigen, dem Philosophen vielleicht erlaubten, politischen Naivität – als Aufforderung nimmt, sich um's rechte Verständnis dieses „schönen“ Worts zu bemühen, und wenn man sich dabei nicht unbedacht für den »Silberklang« einnehmen läßt, den das Wort auch in unseren Ohren noch hat, ebensowenig aber sich ideologiescheu gegen ihn taub stellen will, so orientiert man die Bemühung um ein solches Verständnis zunächst wohl tunlichst am Eigenschaftswort »frei« und an seinen außerphilosophischen, nicht-theoretischen Verwendungen.

Über das hohe Alter und den „großen zusammenhang“, den »frei« im Deutschen hat, mag das Wörterbuch informieren;² ebenso über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der umgangssprachlichen Bedeutungen dieses Worts. Wichtig ist im Kontext meines Themas: Die Wortbedeutungen von »frei« gehen trotz ihrer Vielfalt nicht ins Uferlose. Sie sind in einem relativ engen Bereich dessen angesiedelt, was Menschen bedeutsam ist und was in solcher Bedeutsamkeit auch zusammengehört. Das entdeckt man bald, wenn man ein wenig auf den Erfahrungshintergrund reflektiert, in den die verschiedenen Verwendungen dieses Eigenschaftsworts verweisen.

¹ Vierter Aufzug, 2. Szene.

² Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Vierten Bandes Erste Abtheilung, Erste Hälfte, Leipzig 1878. Artikel »frei«.

Wir leben in vielerlei Hinsichten gebunden; oftmals ohne uns dadurch eingeschränkt zu fühlen, allzu oft aber auch unter drückenden und als drückend erlebten Verhältnissen. Wir ersehnen – oder erlangen gar – die Beseitigung solcher Verhältnisse; und wir erleben dies als entscheidende Verbesserung, als Befreiung; wir deuten dementsprechend den Zustand, der dem Gebundensein entgegengesetzt ist, als freien; und wir neigen naheliegenderweise dazu, diesen Zustand zu beschreiben als einen, in dem uns (oder welchem Gegenstand der Rede auch immer) dies oder jenes offensteht; als einen Zustand, in dem man nicht gefangen ist, sondern in den Grenzen eigener Möglichkeiten unternehmen kann, was man will. Wir übertragen die Eigenschaft des Zustandes, frei zu sein, von uns (bzw. dem Betreffenden) aus auf vieles, das zu uns gehört, wie z.B. eine Miene, ein Blick, ein Wuchs oder eine Handlung; und ebenso auf vieles davon Verschiedene, das unter solchen Umständen offensteht, wie z.B. eine freie Aussicht, das freie Wort, freie Feld oder auch kurzerhand: das Freie. Wir versetzen uns in den Lebenshorizont anderer Lebewesen und sprechen ihnen einen ähnlichen – freien – Zustand zu, wie z.B. den »freilebenden Hühnern«; und wir gebrauchen den Ausdruck für solche Zustände nicht zuletzt auch von unserem Inneren oder dem Inneren anderer Lebewesen, also von dem, was durch unsere Ausdrücke fürs Psychische und Mentale bezeichnet wird, wie z.B. von Stimmungen, vom Gemüt, von gewissen Gefühlen und natürlich auch vom Willen.

Wenn wir, ausgehend von solchen semantischen Feststellungen, generalisieren wollen, um zu sagen, was es im allgemeinen heißt, frei zu sein, so werden wir denken: Etwas, das sich verändern und sich so oder so verhalten mag, heiße frei, wenn Bedingungen entfallen, die nicht zu seiner besten Verfassung gehören, denen es aber unterliegen kann und allzu oft auch unterliegt. Das Betreffende heißt frei, wenn es frei ist von solchen Bedingungen. Das ist natürlich im Hinblick auf ein rechtes Verständnis des schönen Wortes »Freiheit« noch ein sehr mageres Ergebnis; es gibt uns nur einen Minimalbegriff von Freiheit – wenn auch einen, der zugleich Begriff eines problematischen Maximums an Freiheit von etwas ist. Soll eine in Richtung auf dieses Maximum gehende Befreiung von Zwang nicht Loslösung vom „Leitfaden aller Regeln“¹ sein und die Suche nach solcher Befreiung nicht in die „Furie des Verschwindens“² bzw. Verschwinden-Machens ausarten, so bedarf dieser Begriff einer Ergänzung. Die Leere bloß negativ bestimmter Freiheit muß durch mindestens ein positives Merkmal ausgefüllt werden. Was frei von einschränkenden, es behindernden Bedingungen ist, muß statt durch diese Bedingungen durch anderes charakterisiert sein. Es muß, so befreit, auch frei zu etwas anderem sein, – zumindest wenn es

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 447. (Im folgenden abgekürzt: KrV).

² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, A 539.

negativ frei ist im Sinne jenes Zustandes, auf den sich nach der skizzierten Analyse die Ausgangsbedeutung des Ausdrucks »frei« bezieht. Worin kann dies andere ganz im allgemeinen bestehen?

Das Modell zur Beantwortung der Frage liegt, wie mir scheint, nun schon vor Augen. Das Gesuchte muß in demjenigen Zustand bestehen, der den Freien im Gegensatz zum Unfreien positiv auszeichnet. Konkret gesprochen: darin, sein eigener Herr zu sein, über sich und andere selbst zu gebieten. Natürlich ist das zu speziell, als daß man die positive Bestimmung, die es abwirft, allem, das im negativen Sinne frei ist, als dessen Gegenstück zuordnen könnte. Man kann von ihm aus aber zu einem solchen allgemeinen Gegenstück gelangen, wenn man davon absieht, daß man es mit dem Zustand eines Menschen zu tun hat. Zu berücksichtigen ist nur noch, daß es um ein positives Merkmal geht, wodurch sich eines auszeichnet, das im negativen Sinne frei ist und sich verändern oder sich so und so verhalten kann, dabei aber auch sich zu sich und anderem verhält.

Diesen Weg der Abstraktion scheint die neuzeitliche Metaphysik, soweit sie den Freiheitsbegriff in die Kosmologie aufnahm, tatsächlich gegangen zu sein. Das Eigenartige ist, daß am Ende dieses Weges sich mindestens zwei Grundbestimmungen für alternative Ansätze zu einem allgemeinen positiven Begriff von Freiheit anbieten: Im positiven Sinne frei mag nämlich zum einen etwas sein, sofern es

- von selbst, spontan, (*sua sponte*), »frei« von sich ausgehend sich verändert oder sich zu sich und anderem verhält und dazu natürlich auch in der Lage ist. Freiheit so verstanden ist Spontaneität.

Frei im positiven Sinne mag zum andern aber auch etwas sein, sofern es

- sich unter keinem fremden, sondern seinem eigenen Gesetz befindet, verändert und verhält. Freiheit in diesem Sinn kann man kurzerhand stehen unter »Eigengesetzlichkeit« nennen.

Beide Minimalbestimmungen eines allgemeinsten Begriffs von Freiheit im positiven Verstande müssen nicht miteinander kombiniert auftreten; es hängt vielmehr ab von einer näheren Bestimmung des Gesetzesbegriffs, der in die zweite Minimalbestimmung eingeht, ob sie überhaupt miteinander kombiniert werden können oder nicht.

So läßt sich – ausgehend von sehr einfachen semantischen Sachverhalten und naheliegenden Vermutungen zu ihrem Erfahrungshintergrund – nicht nur ein allgemeiner negativer Begriff von Freiheit gewinnen, sondern auch ein erstes Verständnis für das, was es, von irgendeinem Individuellen oder Generischen gesagt, im positiven Sinne heißen kann, von ihm auszusagen, es sei frei. Allerdings ist dieses Ergebnis vorerst mit einer Alternative belastet. Es scheint sich um zwei Grundbestimmungen zu handeln; und man sieht zunächst weder, ob eine von ihnen einen Vorrang vor

der anderen verdient, noch, ob man die Alternative durch Kombination beider vermeidbar machen darf.

In der neuzeitlichen Philosophie, die zunächst nicht die Freiheit überhaupt, sondern die Freiheit vernünftiger Wesen – oder die Freiheit des einen oder anderen Zuges an ihnen, der sie auszeichnet, bzw. die Freiheit spezifischer Verhältnisse zwischen ihnen – zum Thema gemacht hat, wurden die beiden Grundbestimmungen – der Spontaneität und der Eigengesetzlichkeit – stets miteinander kombiniert. Selbst Descartes, der am entschiedensten dazu tendierte, die Freiheit des – menschlichen oder göttlichen – Willens bloß als Willkür zu verstehen, die ganz allein von sich aus entscheidet, so daß sich die erste Grundbestimmung gegenüber der zweiten zu selbstständigen tendiert, gab zu, daß das Bewußtsein solcher Willkür und daß deren Akte gegenüber den von Gesetzen bestimmten Inhalten einer möglichen Wahl nicht in jeder Hinsicht indifferent sind. Wenn man sich, wie ich es im folgenden tun werde, mit der Freiheit dessen beschäftigt, dem man auch *Vernunft* zusprechen kann, scheint es demnach nicht anzugehen, daß man die eine der beiden Grundbestimmungen zum Vorteil der anderen ganz vernachlässigt; vielmehr gilt es wohl auszumachen, wie die Grundbestimmungen – oder wenigstens die essentials in ihnen, die durch weitere Analyse herauszupräparieren wären – miteinander zu kombinieren sind und ob man es bei einer bloßen Kombination beider belassen darf; ob man spezifische Deutungen zu ihnen hinzufügen bzw. mit der Analyse hinter die eine oder andere Grundbestimmung zurückgehen sollte.

Diese Fragen jedenfalls sind es, die mich im folgenden beschäftigen. Ich möchte sie exemplarisch an zwei Freiheitsbegriffen untersuchen, für deren Bedeutsamkeit Kant und Hegel die Gewährleute sind: Ich meine Freiheit als Vermögen einer eigenartigen, jedenfalls spontanen Kausalität und Freiheit als ausgezeichnete Weise von etwas (aber was?), bei sich selbst zu sein. Auch diese Freiheitsbegriffe gehen aus Versuchen hervor, eine einseitige Option zugunsten der einen oder anderen der beiden Grundbestimmungen zu vermeiden, also in der einen oder anderen Weise beiden gerecht zu werden, – und zwar noch ehe der Freiheitsbegriff zu einer Bestimmung des Willens oder gar des willentlichen Handelns und sonstiger Willensobjektivationen konkretisiert wird. Ich sehe deshalb zunächst davon ab, daß Freiheit uns vorrangig im Kontext der praktischen Philosophie interessiert, und verharre in der dünnen Luft der bisherigen Abstraktionen – ungeachtet der unvermeidlichen Dunkelheit, die hier herrscht. Das Dunkel ist, wie mir scheint, Licht genug, um charakteristische Unterschiede zwischen den beiden, mich interessierenden Freiheitsbegriffen zu erkennen und mindestens einiges von dem auszumachen, was für bzw. gegen den einen und den anderen vorzubringen ist. Die entscheidende Frage wird sein, ob man es,

was die beiden Grundbestimmungen betrifft, bei einer bloßen Kombination und Deutung belassen kann oder ob man in der Analyse hinter die eine oder andere von ihnen zurückgehen muß. Im Verhältnis dazu halte ich es für eine sekundäre Frage, ob man die praktische Freiheit generell als Kausalität bzw. Vermögen der Kausalität verstehen darf oder nicht. Ich will darauf nur am Ende noch kurz eingehen, um wenigstens an einem kleinen Punkt – stellvertretend für viele – zu zeigen, daß die Alternative der mich interessierenden beiden Freiheitsbegriffe nicht irrelevant ist für die praktische Philosophie.

II

Transzendente Freiheit

Wenn man die Alternative der beiden positiven Minimalbegriffe durch Kombination ihrer Merkmale zu beseitigen versucht und dabei in den Bahnen der neuzeitlichen Metaphysik denkt, so gelangt man ziemlich schnell zum Kantischen Begriff transzendentaler Freiheit in der negativen sowie positiven Bedeutung. Man braucht dazu nur einerseits die Frage nach einem Unbedingten in jenem Naturganzen aufzuwerfen, in welchem etwas Bedingtes unter Gesetzen steht; und andererseits das Ergebnis der Kant'schen transzendentalen Analytik des erkennenden Verstandes wenigstens insoweit zu akzeptieren, daß man Naturgesetze bloß als Gesetze für Erscheinungen nimmt. Dann nämlich kann man nicht umhin, von allem, was da erscheint,¹ zu denken, die Naturgesetze, unter denen es steht, seien nicht par excellence seine eigenen; alles, was an ihm qua Erscheinendem geschieht, sei Wirkung einer Kausalität nach Gesetzen der Natur; es selbst hingegen – als Ding an sich – sei von diesen Gesetzen unabhängig. Eben dies aber, von Gesetzen der Natur unabhängig zu sein, macht den *n e g a t i v e n* Begriff seiner transzendentalen Freiheit aus.² Verschiedene Interessen, unter denen diejenigen der Vernunft an der Architektonik ihrer Begriffe nicht die geringsten sind, bringen uns ferner dazu, zumindest von einem unter dem im negativen Sinn transzendental Freien zusätzlich zu denken (wenn auch nicht zu erkennen), daß ihm eine – sogar absolute – Spontaneität zukommt, eine ganze Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen aufeinander folgen, von selbst anzufangen und darin auch nach einem eigenen – also von dem der Natur unterschiedenen – Gesetz³ zu handeln; das heißt eine *K a u s a l i t ä t* zu haben, die das spontane Bewirken von Wirkungen ist, welche ihrerseits Erscheinungen sind; al-

¹ *KrV*, B XXVII.

² *KrV*, A 533.

³ *KrV*, A 539.

so eine Kausalität, die von *n a n d e r e r* Art ist als diejenige nach Gesetzen der Natur und doch auch gesetzlich. Natürlich ist dem so Gedachten auch eine Disposition zu solchem Handeln zuzudenken. Der positive Begriff transzendentaler Freiheit ist der Begriff eines solchen Vermögens zu spontanem und doch gesetzlichem, ja eigengesetzlichem Handeln, dessen Wirkungen nach Gesetzen der Natur erscheinen.¹

Soweit der eine der beiden mich interessierenden Freiheitsbegriffe in seinem abstraktesten Umriss: derjenige der Freiheit als eines – ausgezeichneten – Vermögens der Kausalität. Er ist der Begriff einer Freiheit, die das Vermögen einer eigengesetzlichen Kausalität »aus« Freiheit (im Sinne bloßer Spontaneität) ist. Sein Gegenstück ist der Begriff der Freiheit als einer Weise, bei sich zu sein. Lassen wir den vorerst dahingestellt und wenden wir uns zunächst den Fragen zu, zu denen der Begriff eines Vermögens der Kausalität aus Freiheit Anlaß gibt. Die Fragen betreffen sowohl die spezifische Deutung, die Kant der einen unserer beiden Grundbestimmungen – derjenigen der Spontaneität – gibt, als auch die Gründe ihrer Verbindung mit der anderen – derjenigen des Stehens unter Eigengesetzlichkeit.

Alles, was in der Reihe der Erscheinungen nach Naturgesetzen geschieht, hat seinen Grund, obwohl der vollständige Grund dafür in der Reihe der (nur hypothetische Notwendigkeit liefernden) Naturursachen nicht zu finden ist. Warum aber muß die Relation des vollständigen Grundes zu allem, was geschieht, diejenige einer Kausalität zu ihm sein, d.h. diejenige eines Bewirkens von erscheinenden Wirkungen und damit, weil eines, das an sich ist, bloß kontingenterweise so oder anders erscheint, jedenfalls diejenige einer lediglich äußeren Verknüpfung eines Zustandes einer Ursache mit anderen Zuständen einer anderen Sache? Man braucht nur an die spinozistische Alternative zur Schöpfungstheologie zu denken, um zu sehen, daß hier verschwiegene Voraussetzungen im Spiel sind, welche die Kantische Begriffsbildung dirigiert haben: insbesondere die Voraussetzung, daß der Grund einer ganzen Reihe erscheinender Begebenheiten, die nach Naturgesetzen aufeinander folgen, sowie insbesondere der Grund aller solchen Reihen so modelliert wird, daß er sich zuletzt auch zum Muster eines Willkürvermögens und seiner Aktualisierung konkretisieren läßt; insbesondere aber zum Muster eines Willküraktes, der darin besteht, zuerst zwischen Möglichkeiten auszuwählen und dann die ausgewählten zu verwirklichen. Die Ursache, der ein auf dieses Modell zugeschnittenes Vermögen der Kausalität zuzuschreiben ist, soll mit solcher Kausalität eine ganze Reihe von Naturursachen in Existenz treten gelassen und dabei »von selbst« zu wirken angefangen haben – wie auch immer, sofern es sich um eine nach der Seite der Antezedenzen unendli-

¹ *KrV*, A 533; vgl. A 554.

che Reihe handelt. – Warum aber könnte die Einheit des hier zu denkenden Grundes mit seiner Folge nicht mindestens ebensogut diejenige einer *i m m a n e n t e n* Notwendigkeit sein? Weniger einsichtig als diejenige, die man im Begriff einer spontanen Kausalität zu denken hat, wäre sie gewiß nicht. Denn zur Schwierigkeit, ein allein vom Grund und von ihm selbst ausgehendes, insofern spontanes Setzen einer Folge zu denken, tritt hier noch die zusätzliche Schwierigkeit, daß man dieses Setzen als eine Art Übertragung von etwas aus einem Zustand der Ursache in den Zustand einer anderen, letztlich durch die Übertragung allererst existent werdenden Sache zu denken hat – einer Sache, der durch die Übertragung nicht nur zuteil wird, von endlichem Wesen zu sein und zu existieren, sondern auch dies, aufzutreten in Reihen zeitlich geordneter Erscheinungen, die nach Naturgesetzen kausal verknüpft sind. Dieses Konzept hat vor dem Spinozismus in der Kosmologie gewiß nicht den Vorzug größerer Einfachheit und Durchsichtigkeit. Es hat nur den Vorzug, der Kantischen Einsicht in den nicht rein intelligiblen Charakter von Raum und Zeit Rechnung zu tragen. Aber ist es in dieser Hinsicht tatsächlich alternatives?

Schwierigkeiten macht in ihm auch, daß der Grund, wenn er als Ursache und wenn sein Setzen von Folge als Kausalität gedacht wird, nicht mehr nur eine Tätigkeit sein kann, die – zeitlos – kontinuierieren könnte; daß ihm vielmehr, wenn sein Setzen von Folge als Kausalität gedacht wird, die vereinzelt, aber mit begrifflichen Mitteln als vereinzelt zu denkende „Handlung“¹ eines Vermögens zugesprochen werden muß, dem auch andere Handlungen zu Gebote stehen. Der anthropomorphistische Charakter dieser Zuschreibung liegt auf der Hand. Er wird auch nicht dadurch erfolgreich bekämpft, daß gesagt wird – wie allerdings gesagt werden muß –, die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entstehe nicht.² Vielmehr möchte man dann vergeblich wissen, was eine einzelne Handlung (im Unterschied zu einer kontinuierlichen Tätigkeit) sein soll, die nicht entsteht – und sei's auch in einem Medium zeitloser Aufeinanderfolge von Momenten einer Reihe.

Ebenso wie es Schwierigkeiten macht, den Begriff der Kausalität überzeugend auf dasjenige anzuwenden, was vorab den Begriff eines intelligiblen Grundes ganzer Reihen von Erscheinungen und sogar aller solcher Reihen erfüllt, verblüfft die Leichtigkeit, mit der Kant dem im Begriff eines solchen Grundes Gedachten den Charakter zuspricht, ein *Gesetz* zu sein sowohl für Erscheinungen als auch für dasjenige, was deren intelligiblen Grund ausmacht. Allerdings läßt sich dies in Kants Augen mit Leichtigkeit erst zusprechen, nachdem der intelligible Grund der Erscheinungen zuvor als Ursache und nachdem die Tätigkeitsweise der Ursache als Kausalität (aus

¹ Z.B. *KrV*, A 533.

² *KrV*, A 551.

Freiheit) bestimmt wurde. Eine jede wirkende Ursache müsse einen Charakter haben; das aber heiße hier: „ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welche sie gar nicht Ursache sein würde“. ¹ Doch selbst unter der hier gemachten Voraussetzung einer berechtigten Rede von Kausalität verblffert diese Behauptung: Man denke an die durch Donald Davidson bewutgemachten Schwierigkeiten der Annahme einer Gesetzmchtigkeit, unter deren Begriffen sich psychophysische Kausalität beschreiben läßt – also eine Kausalität, für die doch wahrlich eine ganze Menge spricht – jedenfalls mehr als für die Annahme der Kausalität einer absolut spontan wirkenden Ursache. Wenn man daran denkt, wird man sich auch sagen müssen: Wieviel mehr Schwierigkeiten macht die Behauptung, daß der von Kant angenommenen, sozusagen noophysischen Kausalität generell eine Gesetzmchtigkeit zuzuschreiben sei!

Im Grunde räumt Kant die hier bestehenden Schwierigkeiten selbst ein, wenn er am Ende seiner „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit“ ² einerseits zugibt, man könne mit Sinn fragen, warum die Vernunft die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt hat, aber andererseits alsbald erklärt, darauf sei keine Antwort möglich, ³ und dann einschärft, so zu fragen überschreite alle Befugnis der Vernunft. ⁴ Hatte Kant doch zuvor mit großem Pathos behauptet, „daß die Transzendentalphilosophie unter allem spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei“! ⁵ Handelt es sich bei der reinen Vernunft selbst in ihrem Verhältnis zu Erscheinungen etwa nicht um „einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand“? Ich denke doch, es sei denn, man gebe entweder nicht zu, daß sich die reine Vernunft auch in ihrem Verhältnis zu Erscheinungen auf irgendeine Weise gegeben ist, oder nicht zu, daß sie sich darin in weitestmglichem Sinne Gegenstand ist. Doch selbst wenn man das eine oder andere oder beides nicht zugeben möchte: handelt es sich bei der Vernunft nicht um etwas, das für die Vernunft noch viel eher durchsichtig sein sollte als irgendein ihr gegebener Gegenstand? Wenn aber nun plötzlich nicht nur die Beantwortbarkeit einer diesen Gegenstand – oder Nichtgegenstand – betreffenden Frage, sondern sogar die Befugnis zu dieser Frage verneint wird, so muß in den angestellten Überlegungen irgend etwas schiefgegangen sein.

¹ *KrV*, A 539.

² *KrV*, A 542 ff.

³ *KrV*, A 556.

⁴ *KrV*, A 557.

⁵ *KrV*, A 477.

Noch aus einem anderen Grund ergibt sich, daß Kant in seiner kosmologischen Idee der Freiheit zu Unrecht – und zu vertrauensvoll an einer schulphilosophischen Tradition seiner Zeit festhaltend – die Tätigkeit dieser Freiheit als Kausalität und das Allgemeine an ihr im Verhältnis zu dem durch die Tätigkeit Verknüpften generell als Gesetz gedacht hat. Allerdings wird mit der Thematisierung des nun geltend zu machenden Bedenkens die Grenze zum Begriff praktischer Freiheit überschritten. Gerade aber die Behauptung Kants, die diese Grenze zu überschreiten nötigt, ist jetzt wichtig. Deshalb muß bereits hier davon die Rede sein. Kant meint in diesem Kontext – wie könnte es anders sein –, aus den Imperativen, „welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben“,¹ sei klar, daß die Vernunft Kausalität habe oder wenigstens wir uns dergleichen an ihr vorstellen. Was uns dazu berechtigt, dem intelligiblen Grund unter Naturgesetzen stehender Erscheinungen Kausalität zuzusprechen, gehört also gar nicht in den Kontext der Grundbegriffe einer metaphysischen Kosmologie, sondern in den der Philosophie des endlichen praktischen Geistes; es betrifft nicht den allgemeinsten Begriff von Freiheit, den wir im Kontext der Rede von gesetzlicher Notwendigkeit als den eines Gegenstücks zu dieser zu denken haben, um dieser Rede vollen Sinn zu geben. Kants Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit ist vom Vorgriff auf eine Metaphysik der praktischen Vernunft endlicher Subjekte geleitet. Aber davon im Kontext der kosmologischen Idee geleitet zu sein, heißt irregeleitet sein. Ob die Idee einer Freiheit, die ein Vermögen spontaner Kausalität ist, wenigstens im Kontext der praktischen Vernunft endlicher Subjekte Überzeugungskraft hat oder nicht, wäre an anderer Stelle als in Auseinandersetzung mit der rationalen Kosmologie auszumachen.

III

Die Alternative: Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein (im Anderen)

Ich habe mich bisher an Kants Ausführungen über Freiheit im Kontext der Diskussion und Auflösung jenes dritten Widerstreits der Antinomie orientiert, in welche die Vernunft beim kosmologischen Gebrauch ihrer Begriffe gerät;² und ich habe mich dabei möglichst genau an die Kantischen Formulierungen gehalten. Das könnte die Erwartung wecken, daß ich es nun mit dem entsprechenden Text Hegels ebenso halte: ich meine mit dem Übergang vom Abschnitt „Die Wirklichkeit“ zur

¹ *KrV*, A 547.

² *KrV*, A 444 ff., 497 ff., 532 ff.

Lehre vom Begriff in der Hegelschen *Logik*. Dann müßte ich mich nun befassen mit der darin enthaltenen Ableitung des Begriffs dessen, was Hegel »Begriff« nennt, sowie mit der Ableitung des Begriffs der zu diesem spekulativen Begriff gehörigen Freiheit. Ich muß diese Erwartung enttäuschen. Beim Übergang von der Wirklichkeit zum Begriff, wie ihn die Hegelsche Logik auszuweisen versucht, sind aus gewichtigen Gründen mehr Begriffe im Spiel als derjenige der Notwendigkeit (nach Gesetzen der Natur) und der Freiheit. Der Nachweis, daß dieser Übergang für das spekulative Denken zwingend ist, verlangt daher auch viel komplexere Überlegungen, als in einer kurzen Abhandlung angestellt werden können.¹

Glücklicherweise ist dieser Nachweis hier nicht unerlässlich. Man kann nämlich verhältnismäßig leicht sehen, worauf es nun ankommt, wenn man die Defekte an der Kantischen Erläuterung der kosmologischen Freiheitsidee beseitigen will: Alles, was zu dieser Idee gesagt wird, bleibt unbefriedigend, solange Freiheit (wovon gedacht auch immer) damit nur in einen relativen, unvollständigen Gegensatz zur Notwendigkeit gebracht ist. Das ist schon der Fall bei Spinoza, wenn – in Definition 7 des ersten Teils der Ethik – »frei« dasjenige genannt wird, was bloß vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Es ist auch der Fall bei Kant, wenn »frei« eine Ursache heißt, sofern sie ein Vermögen ist, spontan nach jenem eigenen Gesetz zu handeln, das ihr intelligibler Charakter ist; denn das Verhältnis eines Gesetzes zu demjenigen, der oder das ihm unterworfen ist, ist Notwendigkeit. Auch hier also taucht der Begriff der Notwendigkeit im explicans des Begriffs der Freiheit auf, anstatt diesem Begriff bloß als sein Gegenbegriff gegenüberzustehen. Freiheit ist von diesem Gegenstück aus so zu denken, daß ihr Begriff nicht mit Mitteln eines kosmologischen Notwendigkeitsbegriffs expliziert werden muß, und daß er dennoch nicht auf den Begriff bloßer Spontaneität reduziert wird; und die Schwierigkeit, auf diesem Wege den Begriff der Notwendigkeit im explicans des Freiheitsbegriffs loszuwerden, macht den Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit zum „härtesten“, wie Hegel einmal sagt.² Zwischen der vielköpfigen Scylla einer die Freiheit nicht wirklich entkommen lassenden Notwendigkeit und der alles verschlingenden Charybdis einer

¹ Man müßte in diesen Überlegungen mindestens eingehen auf die Spinozistische Lehre, daß es nur eine Substanz gibt, auf das »dualistische« Konzept des Verhältnisses zwischen einem intelligiblen Grund aller Wirklichkeit als einer aktiven Substanz und einer erscheinenden Substanz als einer passiven; auf die dabei fällig werdende Auseinandersetzung mit Begriffen, in denen das Kausalitätsverhältnis (von Ursache und Wirkung) überhaupt gedacht wird, und innerhalb dieser Auseinandersetzung insbesondere auf den Begriff der Notwendigkeit als den eigentlichen Gegenbegriff zu demjenigen der Freiheit. Eine Untersuchung, welche der Komplexität der Zusammenhänge gerecht wird, die Hegel in diesem Kontext berücksichtigen muß, steht leider aus.

² *Encyclopädie ...* 1827/30. § 159 A.

gesetzlosen, bloß spontanen Freiheit, die eigentlich nur eine besondere Zufälligkeit ist, scheint kein Durchkommen. »Durchzukommen« hieße am Ende natürlich, daß man auch die mit der Begriffsbildung verbundene Begründungsaufgabe bewältigt. So anspruchsvoll will ich hier nicht sein. Ich werde mich auf die leichtere Aufgabe beschränken zu sagen, welcher Veränderung an den Begriffen es nun bedarf und wie dementsprechend das Resultat der Veränderung aussehen muß.

Ausgenommen von der Veränderung muß jedenfalls etwas sein, was das gemeinsame begriffliche Minimum enthält, unter dem Freiheit und Notwendigkeit einen vollständigen Gegensatz bilden und zwar einen, welcher nicht derjenige von Notwendigkeit und Zufälligkeit ist. Worin aber könnte das Minimum bestehen, wenn nicht in einer Weise, in der sich je zwei Relate so zueinander verhalten, daß die Beschreibung der Verhältnisse fürs eine Paar der Relate den Begriff der Notwendigkeit, nicht aber den der Freiheit, – fürs andere Paar hingegen den der Freiheit, nicht aber den der Notwendigkeit zuläßt, während die Negation der jeweiligen Beschreibung fürs eine Paar der Relate den Begriff der Zufälligkeit, fürs andere Paar hingegen den Begriff der Unfreiheit ergibt. Fragt sich nur, um welches Paar begrifflicher Relate es sich dabei jeweils handelt bzw. um welches Paar es sich bei der Freiheit handeln muß im Gegensatz zu demjenigen, mit dem man es im Fall der Notwendigkeit zu tun hat. Um diese Frage zu beantworten, sollte man hinsichtlich der Bedingungen, unter denen wir irgend etwas Realem Notwendigkeit zusprechen, deren Doppelheit beachten: In irgendeiner Hinsicht notwendig zu sein sprechen wir einerseits demjenigen zu, was unter ein Gesetz fällt, also einem einzelnen, und zwar im Verhältnis zum Gesetz; andererseits aber auch demjenigen, was an einem solchen einzelnen Wirkung ist, und zwar unter der Beschreibung dieser Wirkung im Verhältnis zu demjenigen, durch das sie bewirkt ist, d.h. der Wirkung im Verhältnis zu ihrer Ursache. Fällt unter sonst gleichen Bedingungen ein einzelnes hingegen nicht unter ein Gesetz oder ist unter sonst gleichen Bedingungen etwas nicht Wirkung einer Ursache, so nennen wir es – jeweils im Verhältnis hierzu – zufällig. Wenn nun Notwendigkeit zum begrifflichen Gegenstück dessen werden soll, was wir unter Freiheit zu verstehen haben, so muß aus dem Gedanken dieser sowohl der Begriff eines Gesetzes als auch derjenige der Kausalität erst einmal entfernt werden, während beide andererseits nicht ersatzlos entfallen dürfen, wenn wir nicht in Vereinseitigung der Freiheit auf bloße Spontaneität enden wollen, sondern vielmehr Platz für den Begriff des diametralen Gegensatzes behalten sollen, den die Freiheit in Unfreiheit hat. Im ganzen sind daher drei Bedingungen für den gesuchten Begriff zu respektieren: Es muß sich um einen Begriff handeln, in welchem

1. das Moment der Spontaneität erhalten, aber auch ergänzt ist;

2. Freiheit nicht als Vermögen einer Kausalität bestimmt ist – und sei's auch einer spontan handelnden Ursache –, wohl aber etwas an die Stelle beider tritt;
3. Freiheit nicht als Vermögen zu Tätigkeit oder Verhalten von etwas unter einem Gesetz bestimmt wird – und sei's auch dem eigenen –, wohl aber für die Tätigkeit oder das Verhalten etwas an die Stelle des Gesetzes tritt.

Im übrigen können wir uns zur Feststellung dessen, was an die Stelle von Kausalität und Ursache sowie Gesetz zu treten hat, zunächst durchaus an Bestimmungen orientieren, die im Begriff eines Gesetzes und einer Kausalität überhaupt schon enthalten sind – ganz wie im Fall der Feststellung des gemeinsamen begrifflichen Minimums, unter dem Notwendigkeit und Freiheit einen vollständigen Gegensatz bilden. Nur darf es für die Bestimmung der Relate der neuen, freien Verhältnisse dabei nicht sein Bewenden haben.

Wenn wir diese Forderung im Hinblick auf die erste Bedingung berücksichtigen und das Moment der Spontaneität von vornherein ergänzen durch Bestimmungen, die aus der Analyse des Kausalitäts- und Gesetzesbegriffs genommen sind, so können wir sagen, Freiheit sei

1. eine spontane Tätigkeit eines Tätigen oder ein spontanes Verhalten seiner, – aber so, daß diese Tätigkeit bzw. dies Verhalten (anstelle der möglichen Sprunghaftigkeit eines bloß Spontanen) kontinuierlich ist.

Im Hinblick auf die zweite Bedingung, deren Minimum an positiver Bestimmung aus der Analyse der Kausalität zu gewinnen ist, läßt sich jedenfalls sagen, Freiheit sei

2. ein Fortgehen jener spontanen Tätigkeit bzw. jenes Verhaltens – von einem sachlich Früheren zu einem sachlich Späteren, aber so, daß dabei nicht einfach der Zufall waltet als Gegensatz zur Notwendigkeit, welche eine Wirkung im Verhältnis zur Ursache unter der Relation der Kausalität besitzt. Das ist das Minimum hinsichtlich der zweiten Bedingung.

Im Hinblick auf die dritte Bedingung schließlich und unter dem ihr entsprechenden Gesichtspunkt ist Freiheit dann jedenfalls

3. ein nicht bloß dem Zufall überlassenes Fortgehen jener spontanen Tätigkeit (bzw. des Verhaltens) eines einzelnen Tätigen, das nicht einem Gesetz unterworfen ist, aber auch nicht einfach den Zufall walten läßt, sondern sich an einem Allgemeinen im Verhältnis zum Tätigen als dem Einzelnen orientiert. Das ist das Minimum hinsichtlich der dritten Bedingung.

Wie aber kann man diese beiden Minima durch neue, positive Bestimmungenstücke ergänzen? Es liegt nahe, auch hier auf einen Gegensatz zu solchem auszugehen, das für den Fall der Notwendigkeit charakteristisch ist. Dann

wird man im Hinblick auf die zweite Bedingung sagen, Freiheit sei zusätzlich zum Gesagten auch

2a. Ein Fortgehen, bei dem das in ihm Tätige sich nicht im Betätigten verliert wie die Ursache in der Wirkung bzw. im Bewirkten; sie sei vielmehr ein Fortgehen, in welchem das Tätige bei sich ist und selbst dann noch bei sich bleibt, wenn es sich in oder an anderem als ihm selbst betätigt. So kommt man zur Freiheit als einer Verhältnissweise, die den Charakter des Bei-sich-Seins und -Bleibens hat.

Im Hinblick auf die dritte Bedingung wird man zum Gedanken veranlaßt, über das schon Gesagte hinaus sei Freiheit auch dies, daß

3a. das Allgemeine, an dem sich das Einzelne orientiert, für es nicht (wie im Fall eines Gesetzes) schlicht den Charakter eines Vorgegebenen hat – und sei's auch eines von sich, dem Einzelnen, ihm selbst Vorgegebenen; nicht den Charakter eines bloß Vorausgesetzten, das ihm fordernd oder gar nötigend gegenübersteht und es unter sich subsumiert; sondern vielmehr den, daß es sich zum Einzelnen, welches das in ihm Tätige ist, bestimmt.

Was hingegen das Einzelne selbst betrifft, gehöre zu seiner Freiheit, daß es nicht nur bei sich bleibt in dem, worin es sich – am Allgemeinen orientiert – betätigt; sondern daß es ebenfalls bei sich bleibt im Allgemeinen, zu dem es sich erhebt, von dem seine (weitere) Tätigkeit ausgeht und in dessen Sich-Bestimmen es sich selbst bestimmt. Freiheit sei mithin auch Selbstbestimmung sowohl des Einzelnen als des Allgemeinen.

Das Allgemeine und das Einzelne haben hier m.a.W. die Struktur des Hegelschen, spekulativen Begriffs, während die Freiheit den Charakter hat, Verhältnis- und Tätigkeitsweise des Begriffs zu sein. Als Momente des hegelisch verstandenen, spekulativen Begriffs also sind das Allgemeine und das Einzelne die oben gesuchten Relate, die unterm Freiheitsbegriff an die Stelle jener Relate treten, in bezug auf welche die Notwendigkeit zuzusprechen ist. Unter je verschiedenen Gesichtspunkten sind sie beide sowohl Tätiges als auch Betätigtes, und von solchen Tätigen ist zu sagen, ihre ausgezeichnete Weise, bei sich selbst zu sein, sei Freiheit. Unfreiheit hingegen liegt vor, wenn unbeschadet der unter Nr. 1-3 genannten Minima die Beschreibung nicht zutrifft, die in Nr. 2a und 3a angegeben wurde. Von der Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen in dieser Verhältnissweise des Begriffs ist übrigens leicht zu sehen, daß in ihren Gedanken eine rigorose Verallgemeinerung jenes Begriffs von Freiheit (als Tätigkeits- und Lebensweise eines Citoyen) eingeht, den Rousseau ins Spiel gebracht, aber auf den Bereich des politischen Lebens in Freiheit beschränkt hat.

Betrachten wir nun, inwiefern der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit tatsächlich vollständig ist, wenn Freiheit als Verhältnis- und Tätigkeitsweise des (spekulativen) Begriffs verstanden wird, die den Charakter eines Bei-sich-selbst-Seins (und -Bleibens) im Sein bei Anderem hat: Beiden Begriffen – demjenigen der Notwendigkeit und demjenigen der Freiheit – ist gemeinsam, daß sie die Verhältnisweise von (begrifflich gefaßten) Relaten bestimmen, die in beiden Fällen (der Anwendbarkeit des Freiheits- wie des Notwendigkeitsbegriffs) unterschieden sind hinsichtlich zweier Relationen, nämlich derjenigen eines der Sache des zu Denkenden nach (d.h. nicht der Zeit nach!) Früheren und Späteren, sowie der »begrifflichen« Fundamentalrelation zwischen allgemeinem und einzelner. Die »Sache«, hinsichtlich deren es ein Früheres und ein Späteres zu unterscheiden gilt, betrifft im einen Fall (der Verhältnisweise der Notwendigkeit) die Kausalität, und dementsprechend haben wir hier die Relate Ursache und Wirkung, in der sich die Ursache verliert; im anderen Fall betrifft sie die Tätigkeit (eines sowohl Einzelnen als auch Allgemeinen), und dementsprechend haben wir hier die Relate (sich-selbst-bestimmend) Tätiges und Betätigtes, in welchem das Tätige bei sich ist und bleibt. Man beachte aber, daß unter dem Begriff eines Betätigten Platz ist für alles, was zu Recht unter die Begriffe der Ursache und der Wirkung, sowie des Gesetzes und seines Falles gehört. Daß der Platz für diese Begriffe und das unter sie Fallende freigehalten ist, heißt jedoch gerade nicht, daß der Begriff der Notwendigkeit auf seiten des explicans für denjenigen der Freiheit auftaucht. Hinsichtlich der Begriffsrelation zwischen einzelner und allgemeinem haben die Relate im einen Fall den »starrten« Charakter, einander unverrückbar gegenüberzustehen – wie (allgemeines) Gesetz und (einzelner) Fall – und daher die Spontaneität niederzuhalten; im anderen Fall haben sie den Bewegungscharakter des spekulativen Begriffs, der als Bewegungsform dessen verstanden werden kann, was ursprüngliche Spontaneität besitzt und sich zu bzw. in dieser Form selbst bestimmt.

Man könnte die wichtigsten begrifflichen Zusammenhänge, die hier berücksichtigt wurden, relativ leicht anhand eines Schemas übersichtlich machen. An keiner Stelle dieses Schemas taucht auf seiten der Mittel, durch die der Begriff der Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein zu explizieren ist, der Begriff der Notwendigkeit auf; und dennoch ist Freiheit hier nicht im geringsten bloße Spontaneität. Die aufgestellten Bedingungen sind also erfüllt.

Wenn man den Weg berücksichtigt, auf dem ich zu meinem Schema der Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit gekommen bin, so zeigen sich zwei weitere Vorzüge, die zugunsten des Begriffs der Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein sprechen: Es wird zum einen auch verständlich, warum Freiheit nun fundamental dem

Begriff (im spekulativen Sinn dieses Ausdrucks) zugeschrieben wird. Freiheit ist, genau genommen, die Weise, wie die spezifisch im spekulativen Begriff zu denkenden Verhältnisse beschaffen sind oder vielmehr sich verhalten und wie die Tätigkeit des Begriffs beschaffen ist oder vielmehr sich vollzieht; sie ist „die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich“.¹ Würde man der Spezifität dieser »freien« Weise des Verhältnisses sowohl von – in der Sache des Begriffs – Früherem und Späterem als auch von Allgemeinem und Einzelnem – im spekulativen Begriff – weiter nachgehen, so könnte man vielleicht auch zeigen, daß in dieser Verhältnis- und Tätigkeitsweise nur eine Identität zum Vorschein gebracht und aufgeschlossen ist, die zuin-erst in den Verhältnissen von Ursache und Wirkung, sowie von Substanz und Akzidenz enthalten, aber versteckt war. Damit kann ich mich jetzt nicht mehr abgeben. Wohl aber sollte ich noch auf einen anderen Vorzug meines Schemas verweisen:

Es wird auch wahrscheinlich, daß hier ein wirklich allgemeiner, in allen wahrhaft freien Verhältnissen erfüllter Begriff von Freiheit gewonnen ist. Zumindest kann man anhand dieses Schemas die Vermutung aufstellen, daß es so sei, wenn man sich noch einmal Kants und Spinozas erinnert: Spinoza hatte einen Freiheitsbegriff, der gleich am Anfang der Ethik definiert wird und der – so unbefriedigend er sein mag – sich einheitlich durch die ganze Philosophie Spinozas hindurchzieht – sowohl durch sie als eine Theorie Gottes als auch durch sie als eine Theorie des einzelnen Menschen und seines Glücks, als auch durch sie als eine Theorie freier menschlicher Sozialität. Ein freier Wille und die Freiheit des Willens allerdings finden sich unter all dem nicht. Für Kant ist der Begriff sittlicher Freiheit zwar der Schlußstein des ganzen Gewölbes philosophischer Systematik. Aber man sieht keine Möglichkeit, ihn innerhalb dieser Systematik auch an deren Anfang zu bringen und alle in ihr zu entwickelnden Freiheitsbegriffe als Spezifikationen seiner verständlich zu machen. Ich wüßte jedenfalls nicht, wie letzteres beispielsweise im Hinblick auf den Begriff der Freiheit gezeigt werden könnte, der im positiven Begriff der Willkür enthalten ist und das – für konkrete Fälle bestehende – Unvermögen bezeichnet, den Willen durch reine praktische Vernunft bestimmt sein zu lassen.² Bei Hegel hingegen ist durch den allumfassenden Begriff des spekulativen Begriffs die Allgemeinheit eines Freiheitsbegriffs für die ganze Philosophie wieder erreicht. Und indem der Freiheitsbegriff zu dem die ganze Philosophie organisierenden Begriff des spekulativen Begriffs gehört, wird er sogar mit-organisierend für dieses Ganze.

¹ Vgl. *Encyclopädie ...* 1827/30. § 382.

² Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*. A 28.

IV

Hinweise zum Begriff praktischer Freiheit

Gibt es aber nicht trotz allem Gesagten einen guten Sinn, Freiheit des Willens auch als ein Vermögen der Kausalität zu verstehen? Eine Antwort auf diese Frage kann ich hier nur noch in drei Bemerkungen andeuten:

1. Im Begriff der Freiheit als eines Bei-sich-Seins ist – wie gesagt – an der Stelle des Betätigten Platz für alles, was zu Recht unter den Begriff einer Ursache und ihres Vermögens zum Bewirken von Wirkungen gehört. Wenn dieses Betätigte ich selbst qua Wille bin, ist darin also auch grundsätzlich die Möglichkeit eröffnet, Freiheit, die ich mir zuschreibe, sofern ich mir einen Willen zuschreibe, als Vermögen einer Kausalität zu verstehen, sowie auch als ein diese betreffendes Unvermögen. So verstanden aber, d.h. als so Betätigtes eines in mir frei Tätigen bin ich nur Wille unter einem vorgegebenen Gesetz, unter dessen Forderung ich stehe. Unter solcher Forderung zu stehen heißt für mich, daß ich in diesem Willen Widerstände überwinden muß gegen eine freie Zwecksetzung oder Verwirklichung derart gesetzter Zwecke und daß ich hinsichtlich dieser Widerstände in meinem Willen dann gerade nicht bei mir selbst bin. Soweit mein Wille unter diese Beschreibung fällt, ist seine Freiheit also nur mangelhaft verwirklicht. Werden aber die Widerstände überwunden, so kann ich nicht nur von ihrer Überwindung anhand eines Begriffs der Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein sagen, ich sei darin frei; ich kann es auch in bezug auf die Resultate solcher Überwindung, während ich es in bezug darauf anhand eines Begriffs der Willensfreiheit als eines Vermögens der Kausalität nicht mehr könnte, obwohl doch gerade solches Frei-Sein im Resultat einer freien Willensverwirklichung dasjenige ist, was in allem Streben nach Freiheit positiv erstrebt wird. Der allgemeine Begriff der Freiheit als Weise eines sich bestimmenden Einzelnen, in seinem anderen bei sich selbst zu sein, läßt sich also auf die Phänomene der Willensverwirklichung hin sinnvoll spezifizieren; und er läßt auch zu, in diese Spezifikation als Beschreibung eines mangelhaften Phänomens der Willensverwirklichung den Begriff der Freiheit als Vermögen einer Kausalität zu zweckverwirklichenden Handlungen zu integrieren.

2. Einen triftigen Grund oder wenigstens zwingenden Anlaß dafür, sich in seiner Freiheit oder einem anderen in dessen Freiheit ein Vermögen intelligibler Kausalität zuzuschreiben (eine „Kausalität aus Freiheit“), geben jedoch nicht die Phänomene der Zuschreibung von Verantwortlichkeit bzw. von Schuld oder Verdienst, wie Kant es uns einmal suggeriert.¹ Das ergibt sich schon aus der Graduierung der Impu-

¹ *KrV*, A 551 ff.

tation, die wir auch nach Kant für mental Schwache oder für Fälle verminderter Zurechnungsfähigkeit vornehmen;¹ und die wir vornehmen, obwohl sich das Vermögen einer intelligiblen Kausalität nicht graduieren läßt. Es ergibt sich vor allem auch daraus, daß Verantwortlichkeit jeweils nur für eine einzelne Tat zugeschrieben wird, während die intelligible Kausalität stets als Bewirken einer ganzen Reihe von Erscheinungen eines endlichen Wesens verstanden werden muß – also als Bewirken aller Handlungen, die aus dem empirischen Charakter einer Person und ihren Umständen (nach Kantischer Auffassung) mit der hypothetischen Notwendigkeit des unter Naturgesetzen Stehenden folgen.

3. Die Annahme einer solchen Kausalität aus Freiheit und damit einer Freiheit, die ein Vermögen der Kausalität ist, gehört in einen spezifischen Kontext: denjenigen der Frage, ob ich den Bestimmungsgründen meines reinen Willens eine ausgezeichnete Kraft zur Bildung von Maximen, Setzung von Zwecken und Ausführung von Handlungen zusprechen kann: eine Kraft, die allen Antrieben meines sinnlich bedingten Willens unendlich überlegen ist. Für Kants „Grundlegung“ einer Metaphysik der Sitten und ihre Übergänge von der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen“ sowie insbesondere von der „populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten“ war das die Schlüsselfrage. Ich bin mir nicht sicher, ob diese Frage im Rahmen einer Metaphysik der Sitten, die eine Lehre von Rechten und Tugenden samt den mit ihnen verbundenen Pflichten ist, überhaupt noch auftauchen kann. Die gemeine sittliche Vernunftkenntnis jedenfalls hat mit dieser Frage nur zu tun, wenn sie sich in die natürliche Dialektik mit populärer sittlicher Weltweisheit verstrickt und den Hang ausbildet, „wider die strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen“.² Man kann daher wohl verstehen und gutheißen, daß Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* dieser Frage keine Aufmerksamkeit mehr widmet. Sie hätte für ihn in eine Phänomenologie der werdenden und sich verteidigenden Moralität gehört.

¹ P. Menzer (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924, S. 75 ff.; vgl. *Moralphilosophie Collins*, (AA XXVII, S. 291 ff.).

² Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 23.