

I. KANT UND DIE SYSTEMBILDUNG IM FRÜHIDEALISMUS

Hans Friedrich Fulda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

diese Behauptung dann philosophisch auf plausible Weise zu begründen; sondern den darin enthaltenen Begriff freier Willkür, die sich auf gewisse Zwecke festlegt, zu ergänzen durch das anspruchsvolle Konzept eines hiervon unterschiedenen, aber damit verbundenen *freien Willens*, dem die erwähnte Unbedingtheit einer reinen praktischen Vernunft eignet, so daß am Ende zur Diskussion steht, ob auch solche Vernunft (vielleicht als eine Kausalität unter einem eigenen, praktischen Gesetz) mit der naturgesetzlichen Determination aller Gegenstände theoretischer Erkenntnis verträglich ist oder nicht. Die Vorfrage ist daher auch: Warum enthalten unsere spezifisch moralischen Praktiken noch ein anderes Konzept von Freiheit als dasjenige freier Willkür – und welche Minimalbestimmungen werden wohl zu diesem Konzept gehören?⁸

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

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

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

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

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

1. Welche Freiheit – warum?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wie aber läßt sich das Versprechen einlösen? Wie läßt sich einsehen, daß die Minimalvoraussetzung erfüllt ist bzw. durch ein entsprechend verpflichtendes Handeln gesichert werden kann? Jedenfalls nicht durch Hinweis auf die Tatsache, daß in viele soziale *Rollen*, in die wir uns beim Zusammenleben teilen, die Berechtigung, ja Verpflichtung, unter spezifischen Umständen zu typischen Reaktionspraktiken überzugehen, bereits eingebaut ist. Denn mit der problematisierten Berechtigung von Reaktionspraktiken stehen natürlich auch Berechtigung und Verpflichtung zum Etablieren sowie Übertragen oder Übernehmen solcher Rollen zur Diskussion. Wohl wissen wir, solange wir uns den entsprechenden Rollenerwartungen anvertrauen dürfen, im Normalfall schlecht und recht, welche Eingriffe ins Leben anderer durch rollenspezifische Reaktionspraktiken uns erlaubt oder geboten sind und welche nicht. Doch das darf nicht die Erörterung der grundsätzlichen Frage in die Irre führen. Es ist für sie unerheblich.

Irgendwie müssen wir, wenn wir zu einer überzeugenden Auskunft gelangen wollen, vom pragmatischen Beurteilungskontext das Moralsche abheben, um hierin einen Grund für die Minimalvoraussetzung zu entdecken. Des Näheren aber dürfte sich die Absicht, dahin zu gelangen, nur realisieren lassen, wenn man bei der erforderlichen Abhebung zurückzugehen versucht in den *inneren Grund* dafür, daß gewisse Entscheidungen und Handlungen moralischen Charakters sind. Nicht aussichtsreich wäre es jedenfalls, die Abhebung bloß durch eine objektive moralische Forderung vorzunehmen, wie z. B. diejenige, die Einmischung durch Reaktionspraktiken müsse ›fair‹ sein. Dann nämlich wäre nach Kriterien der Fairness für die extreme Mannigfaltigkeit solcher Beurteilungssachen zu fragen. Die Suche nach Antwort würde schnell ins Uferlose führen. Aussichtslos wäre in einem so weiten Feld auch die Strategie,¹³ zwischen der intuitiven Einschätzung von Einzelfall-Entscheidungen und der Plausibilität einiger weniger, versuchsweise aufgestellter Grundsätze ein »Reflexionsgleichgewicht« zu finden. Utilitaristische und kommunitaristische (oder antikisierende) Begründungsversuche dürften sogar noch eher versagen. Die Berechtigung könnte sich nicht einmal auf die Forderung stützen, die Einmischung müsse aus der Perspektive eines möglichst desengagierten Dritten erfolgen – des ›impartial spectator‹, mit Hilfe von dessen Fiktion Adam Smith unsere berechtigten ›moral sentiments‹ von den unberechtigten zu scheiden versuchte. Denn dann wäre, von der problematischen Leistungsfähigkeit dieses Kri-

¹³ Vgl. J. Rawls: *A Theory of Justice*. Oxford 1972. Chapter I, 4.

teriums abgesehen, zu befürchten, daß unseren reaktiven Haltungen und Handlungen jener emotive, protreptische Charakter verloren ginge, denen sie im Idealfall das Beste verdanken: ihre motivierende Kraft.

Fazit: Gerade die Reaktionspraktiken und was ihnen an Einstellung zugrunde liegt, d. h. diejenigen Handlungen und Haltungen, um deren willen wir allen Anlaß haben, uns selbst und andere als frei handelnde Wesen zu nehmen, finden ihre Berechtigung noch nicht in einer Freiheit, die nur frei bestimmte Willkür im pragmatischen Handlungskontext ist: daß wir eine Fähigkeit betätigen, über unsere Handlungsabläufe zu entscheiden, und daß wir die Entscheidung im Licht unserer Erfahrungen sowie unserer Interessen und gemäß unseren Plänen möglichst klug treffen, so daß Berücksichtigung findet, was wir selbst sein und bleiben wollen, und wir uns dabei unter unserer eigenen Kontrolle befinden, aber nicht abhängig sind von der Kontrolle eines anderen. Die Reaktionspraktiken finden ihre Berechtigung auch nicht schon, wenn solches Handeln (zu welchem auch ein Roboter fähig sein könnte) als ein ›Handeln unter der Idee von Freiheit‹ in Dennetts Sinn¹⁴ ergänzt wird durch die weitere Bestimmung, daß einer für das, was durch ihn geschieht, sich selbst und anderen gegenüber Verantwortung übernimmt. Denn daß sich ein anderer vor mir verantwortet und daß er bereit ist, für Schäden, die er verursacht hat, im Rahmen seiner Möglichkeiten aufzukommen, daß er wilens ist, aus dem Vorgefallenen zu lernen, und sich im Hinblick auf künftige, ähnliche Fälle (gemessen an seinen Werten) bessern möchte, erlaubt mir noch lange nicht, ihm meinerseits ein Übel anzutun und dadurch (gemessen an meinen Werten) auf seine Besserung hinzuwirken. Zu den fraglichen Praktiken berechtigen für sich genommen noch nicht einmal irgendwelche spezifisch moralische Forderungen, die ich zu erfüllen habe, oder objektive Prinzipien, aus denen sie sich ergeben mögen, und auch nicht ein in unserer Gefühlsnatur verankerter Mechanismus von faktisch auftretenden Billigungs- sowie Mißbilligungsprozessen, die unser Zusammenleben stabilisieren und zu Regeln zwischenmenschlichen Verhaltens führen. Es berechtigt mich zu ihnen überhaupt nichts, was sich ausschließlich im *objektiven* Kontext unserer Handlungen findet. Wohlweislich hat es denn Kant auch unterlassen, unter seine Beispiele für Pflichten, die direkt aus dem Kategorischen Imperativ abzuleiten sind,¹⁵ das Ausführen oder Respektieren von Reaktionspraktiken aufzu-

¹⁴ *Ellenbogenfreiheit*, loc. cit. S. 214f.

¹⁵ Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt.

nehmen.¹⁶ Viel hingegen spricht dafür, die Lösung unseres Problems im Rückgang auf einen *inneren, subjektiven* Grund für das spezifisch Moralische unserer Willensbestimmung zu vermuten und den Begriff des Moralischen dadurch inhaltlicher zu fassen, als wenn man ihn vom Pragmatischen bloß über spezifische Lebensformen, Grundsätze oder Billigungsmechanismen abgrenzt. Wenigstens einiges davon sei hier angeführt.

Worin mag der vermutete Grund bestehen? Das zeigt sich wohl am besten, wenn man auf grundlegende Gegebenheiten achtet, aus denen das Problem hervorgeht. Wir haben in verschiedenen Personen *verschiedene, subjektive*, in ihrem Wirkungsgrad je besonders *begrenzte* Instanzen für rationale Willkürentscheidungen und entsprechend auch bei jeder Person eine spezifisch begrenzte Willkürfreiheit. Aber Aussicht, von Fremdbeurteilung aus zu berechtigten Reaktionspraktiken oder über deren Berechtigung zu einer Einigung mit anderen Personen zu gelangen, haben wir nur, wenn die *Instanz*, welche über die Berechtigung der Praktiken zu entscheiden hat, im Beurteilenden und Beurteilten (wie bei einer Selbstbeurteilung) letztlich *dieselbe* ist, wenn sie ferner allen Instanzen, unter denen bloße Willkürentscheidungen gefällt werden, übergeordnet, im Verhältnis zu ihnen also eine *höchste* ist und wenn die *Gründe*, aus denen sie entschieden wird, für alle allemal gleiches Gewicht haben. Nur dann nämlich können beide, Beurteilender und Beurteilter, im Zweifelsfall auf diese Instanz und ihre Gründe verweisen bzw. verwiesen werden (wie immer die Willkürentscheidung des Beurteilten und des Beurteilenden ausgefallen sein mag) und kann zugunsten einer gewissen Reaktionspraktik, diese rechtfertigend, für beide verbindlich und Einigungschancenreich argumentiert werden: *volenti non fit iniuria*.¹⁷

Sich an eine solche Instanz und ihre Gründe zu halten, ist keine leere Forderung, deren Erfüllung ein frommer Wunsch sein könnte. Die Instanz besteht, so gewiß wir alle *Vernunft* haben und diese in allen »Vernunftwesen« *eine und dieselbe* ist, wie ja auch das sie bezeichnende Substantiv in jeder seiner Bedeutungen ein »singulare tantum« bildet, das man fast nur dem substantivierten Infinitiv von Verben vergleichen kann. Als so unspezifiziert-umfassende nämlich ist die Vernunft (sofern Ver-

¹⁶ Selbst die *Metaphysik der Sitten* behandelt von diesen Praktiken nur solche des Strafrechts (vgl. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Allgemeine Anmerkung zum Staatsrecht E.), die sich erst dadurch rechtfertigen, daß durch Befolgung des Postulats öffentlichen Rechts (a.a.O. § 42) ein »rechtlicher Zustand« begründet ist. Die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* hingegen kommen nur bis zur Forderung, mit dem Lasterhaften allen geselligen Umgang abzurechnen (ebd. § 48).

¹⁷ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* § 46.

nunftwesen nicht allemal endliche und endlich »vermögende« sein müssen) nicht beschränkt auf Willkür und deren je verschiedene Begrenzung in vereinzelt Individuen. Als »praktische«, d. h. im Setzen und Verwirklichen von Zwecken tätige, reduziert sie sich auch nicht eo ipso auf diejenige Endlichkeit, die uns qua »sinnlich bedingte« Vernunftwesen auszeichnet: uns zum Guten bestimmen zu *sollen*, aber dies nicht schon kraft der eigenen Natur zu tun. Außerdem aber ist sie als praktische Vernunft der Willensbestimmung ebensowenig von je spezifischen unserer Naturgegebenheiten wie von der Gegebenheit der uns gemeinsamen endlichen Natur abhängig, also nicht an ihr selber endlich.¹⁸ Auf Vernunft als solche Instanz hin werden wir durch das Gefühl oder Bewußtsein einer spezifisch *moralischen* Verpflichtung angesprochen, als auf

¹⁸ Das hindert natürlich nicht, sondern verbindet sich im Fall »unserer« endlichen Vernunft damit, daß die Betätigung dieser Vernunft als praktischer gleichwohl (wie auch die Willkür) auf Setzung und geregelte Verwirklichung von Zwecken durch Entscheidungen freier Willkür und daraus hervorgehende freie Handlungen geht. Nur muß sie im Unterschied zu derjenigen bloßer Willkür unter einem *Gesetz* erfolgen, das (anders als bloße Regeln rationaler Selbstkontrolle über die Willkür) für alle Subjekte solcher Betätigung, in allen Fällen und bei allen Gelegenheiten der Betätigung ein und dasselbe ist und im ersten Schritt seiner Anwendung (auf den reinen Willen selbst) zu einer Willensbestimmung führt, die noch nicht bedingt ist von den verschiedenen Gegebenheiten der menschlichen Natur in verschiedenen Personen und von je besonderen Umständen, unter denen sich die einzelnen Menschen befinden. In diesem Sinn (aber nur in ihm) ist das Gesetz samt der sich daraus ergebenden Willensbestimmung *unbedingt*. Bedingt hingegen ist die Willensbestimmung bereits durch die *Endlichkeit* reiner Vernunft bei den Menschen, insofern sie bei ihnen durch das Gesetz als *Verpflichtung*, d. h. durch einen Nötigung mit sich bringenden *Imperativ* erfolgt, wie sie natürlich in der weiteren Anwendung des Gesetzes auch durch je spezifische Gegebenheiten des einzelnen Menschen weiter bedingt wird. Man darf Kant also nicht den Unsinn in die Schuhe schieben, mit der Unbedingtheit reiner praktischer Vernunft und eines »kategorischen« Imperativs werde unsere Willkürfreiheit oder die Freiheit, sich für diese oder jene Handlung zu entscheiden, als unbegrenzt betrachtet. Daß diese Freiheit eine jeweils (beim einen so, beim anderen anders) von innen und außen begrenzte ist, versteht sich von selbst, wird also nicht eigens betont. Betont zu werden verdient etwas anderes: Soll die Verpflichtung durchs Gesetz und die Befolgung von Pflichten, die sich aus ihm ergeben, keinem der Verpflichteten ein Unrecht antun können, so muß das Gesetz dem Vermögen der Willensbestimmung, d. h. der reinen praktischen Vernunft, nicht fremd, sondern dieser Vernunft von ihr selbst gegeben sein. Nichts anderes aber als solche *Autonomie* reiner praktischer Vernunft ist die Willensfreiheit nach ihrem Kantischen Begriff: daß das Willensvermögen dadurch ausgezeichnet ist, sich als reine praktische Vernunft das Gesetz seiner Bestimmung (zu Zwecken und ihrer Verwirklichung) selbst zu geben, und daß es die Kraft besitzt (sowie betätigt), deren es zur Willensbestimmung und Zweckverwirklichung unter diesem Gesetz bedarf.

einen letzten, rein moralischen Grund von Willensbestimmung (für zu treffende Willküreentscheidungen).

Die eine, sich selbst ihr Gesetz gebende und nach ihm bestimmende praktische Vernunft ist ferner nicht nur »gehabt« oder auf dunkle Weise am Werk. Sie ist jedem von uns, der seine zum Menschsein gehörenden Fähigkeiten hinlänglich entwickeln konnte, im praktischen Diskurs epistemisch *zugänglich*, und mein Zugang zu ihr findet nicht statt, ohne daß ich mich *erhebe* zur *Idee* eines *reinen* Willens, der in mir wirksam ist (indem er meine Willkür nach einem allgemeinen Gesetz bestimmt). Nicht nur die Vernunft als höchste Entscheidungsinstanz, sondern auch dieser *reine Wille* ist in jedem Vernunftwesen *ein und derselbe*. Er ist unserem Bewußtsein in uns selbst des weiteren nicht nur *zugänglich*. Durch die Weise, wie wir als moralische Wesen heranwuchsen, sind wir seiner vielmehr auch *teilhaftig* – und dies in einer jeweiligen, mit anderen gemeinschaftlichen Konkretion, in die wir schon hineingeboren wurden und der anzugehören (oder nicht anzugehören) unserer Willkür entzogen ist, bevor es auch von ihr abhängig wird. Wir täuschen uns daher selbst, wenn wir meinen, wir könnten durch unsere Natur oder unsere Willkür so radikal Amoralisten sein, daß wir am reinen Willen keinerlei Anteil hätten und die Erhebung zu seiner Idee einzig dem Zufall oder unserer Willkür zuzuschreiben wäre. Die moralisch-praktische Vernunft unserer Überlegungen, Entscheidungen und Handlungen ist in ihrer Wirklichkeit, in der sie sich entwickelt und existiert, ihrem Begriff nach eine durch und durch soziale. Alles, was in ihrer individuellen Betätigung geschieht, vollzieht sich in Fortsetzung und Applikation gemeinschaftlich erlangter Fertigkeiten und unter Normen, die keiner sich gänzlich allein gegeben hat. Wir dürfen daher auch nicht annehmen, die Abwandlung, Ergänzung, Verbesserung, Infragestellung oder Verwerfung solcher Normen oder der Verstoß gegen sie könne ein Akt bloß individueller Willkür sein, der den anderen nichts angeht. Ebensogut wie die Selbstbeurteilung gehören zum Umgang mit diesen Normen die Beurteilung, Billigung, Mißbilligung (nebst weiteren Reaktionspraktiken) *seitens anderer* sowie *gegenüber anderen*. Dabei geht es in diesem (oftmals konfrontativen) Hin und Her von individuellen Reaktionen nicht nur um persönliche Interessen. Die Teilhaberschaft und Erhebung nämlich sind in ihrer Qualität nicht einmalig und unveränderlich. Sie müssen stets neu bekräftigt und verwirklicht werden. Die Verwirklichung aber ist nicht nur ein einsames Geschäft, das jeder in sich selbst zu vollziehen hat, sondern wesentlich auch ein gemeinschaftlicher Vollzug. Schon das erste Sich-Erheben hat nicht den Sinn, daß einer eine namenlose Autorität über andere arrogiert.

Es wird gemeinsam mit jemandem vollzogen – wie es auch alle angeht, die sich von einer moralischen Verpflichtung ansprechen lassen und sich ihr nicht entziehen. Jeder, der es leistet, indem er (für andere wahrnehmbar) eine moralische Forderung erfüllt, fordert damit die anderen auf, es ihm gleichzutun. Alle, die es zustande bringen, kehren aus den faktischen Trennungen und Verschiedenheiten ihrer freien Willkür in einen gemeinsamen Ursprung zurück, der keinen von ihnen vor einem anderen bevorzugt oder hinter ihm zurücksetzt. Sollte das keine Chance eröffnen, zu einer prinzipiellen Einigung über die Zulässigkeit von Reaktionspraktiken zu kommen und einzusehen, daß die Minimalvoraussetzung erfüllt ist, unter der sich die notwendige Bedingung solcher Zulässigkeit zur hinreichenden ergänzen mag?

Freilich mag die Instanz, welche die reine Vernunft ist, mit ihren Gründen und mag auch der ihr entsprechende reine Wille vom Bewußtsein der Präferenzen aus, welche die Willkür des einen oder anderen hat, mehr oder weniger leicht zugänglich und die Teilhaberschaft mit diesem Willen stärker oder schwächer aktivierbar sein. Das eine oder andere Bewußtsein mag die Instanz sogar leugnen oder ihre Gründe verkennen. Es muß also auch zwischen Beurteilendem und Beurteiltem um die rechte Einstellung dazu und um Einsicht in diese Gründe gestritten werden, so daß sich die weitere Frage stellt, nach welchen Kriterien dieser Streit entschieden werden kann – nicht zuletzt in Konfrontation mit einem (moralisch verdorbenen) Beurteilten, der diese höchste Instanz, ihre Gründe oder ihre Zugänglichkeit schlicht leugnet. Das mag sogar den Eindruck erwecken, man sei mit der »Annahme« reiner Vernunft bei der Suche nach zureichenden Gründen für die Reaktionspraktiken so klug als wie zuvor. Näher besehen aber ist das durchaus nicht der Fall, wie jeder bei sich selbst bemerken kann, wenn er in die Geschichte seiner eigenen moralischen Entwicklung zurückgeht: Er begegnet darin durchaus nicht nur eigenen moralischen Meinungen, sondern vorrangig seiner Arbeit an der Frage, was die eine, in uns allen wirksame, auf Willkürbestimmung ausgehende Vernunft für diesen oder jenen konkreten Fall und *unter Ein-schluß von Reaktionspraktiken anderer* forderte.

Im Rückblick auf solche Einsicht gilt daher auch: wer sich zur Idee eines reinen Willens und seiner »autonomen«, unbedingten Freiheit erhebt oder diese Erhebung bekräftigt, der übersetzt, wenn es berechnete Reaktionspraktiken seitens anderer gegen ihn gab, diese Praktiken in *selbstbezügliche*, mit denen er – und sei's dank fremder Hilfe – seine eigene moralische Kultivierung betreibt, während er überdies (durch Bekundung der Bereitschaft, den Forderungen des moralisch-praktischen

Gesetzes zu entsprechen) die anderen *auffordert*, desgleichen zu tun. Indem seine eigenen Reaktionspraktiken gegenüber anderen zugleich darin ihre nähere Bestimmung finden, daß sie dazu beitragen, seitens der anderen ihrerseits in selbstbezügliche Reaktionspraktiken überführt zu werden, erfüllt er zu *seinem Teil* die Minimalvoraussetzung, von der die Rede war. Indem aber unter der Idee eines reinen Willens *jeder* hierzu verpflichtet ist, kann es auch – durch Verpflichtung – zu einer Einigung darüber kommen, daß eine bestimmte Reaktionspraktik zulässig ist. Insofern ist die Minimalvoraussetzung erfüllt, denn eben dies war ihr Inhalt. Die Einigung wird dadurch ermöglicht, daß alle verpflichtet sind, selbst an ihrer moralischen Kultivierung zu arbeiten, und jeder den anderen, sollten sie es an der Erfüllung dieser Pflicht fehlen lassen, *nicht* zuzumuten, sich durch fremde, auf ihre Besserung ausgehende Hilfe bessern zu lassen, sondern ihnen nur die optimalen Voraussetzungen ihrer moralischen Selbstbildung verschafft. Natürlich mögen wir es mit der Erfüllung unserer Pflichten leichter oder schwerer haben als andere; wir mögen einer dem anderen hier und da in moralischer Selbstbildung ein Stückchen voraus sein. Aber nicht einmal das berechtigt uns moralisch, die anderen mit unseren Reaktionspraktiken bessern zu wollen. Es könnte ja auch nur nach unseren Vorstellungen von Besserung geschehen und würde damit in den Augen des Anderen von vorneherein *suspekt*.

Mit allem hier Vorgebrachten ist natürlich nicht sichergestellt, daß ein moralischer Disput zwischen einem Beurteilten und einem ihn Beurteilenden allemal zugunsten der Bestätigung moralischer Normen und Rechtfertigung der diese stützenden Reaktionspraktiken entschieden werden kann. Allenfalls eine systematische *Phänomenologie* der Moralität (im Hegelschen Sinn einer solchen) könnte den Skeptiker in Sachen moralischer Überzeugung (und den, der vorgibt, ein solcher zu sein), aus jedem sophistischen Schlupfwinkel vertreiben und jeden seiner Winkelzüge widerlegen. Ohne Frage aber werden die Chancen für eine solche Phänomenologie mit dem Begriff eines reinen Willens, der Freiheit als autonome praktische Vernunft ist, sehr viel besser als ohne ihn. Die »autonome«, unbedingte Freiheit reiner praktischer Vernunft kann die notwendige Bedingung für die Berechtigung von Reaktionspraktiken am ehesten zur hinreichenden ergänzen.

2. Die Schlußstein-Symbolik

Daß Kant den Freiheitsbegriff mit einem Schlußstein vergleicht, ist subtil und vielsagend, wie auch die metaphorische Rede vom System der reinen Vernunft als einem Gebäude, in welches der Schlußstein gehört. Das Gleichnis sollte, bevor man die mit ihm gemachten Aussagen problematisiert, in der Reichhaltigkeit seiner Bedeutungsdimensionen wahrgenommen werden. Dazu sechs Bemerkungen:

- 1) Das Gebäude, mit welchem das System verglichen wird, umschließt einen *Raum*, in den wir eintreten können, der aber auf mindestens zwei Seiten begrenzt und von einem Gewölbe überspannt ist. Beide Seiten, wie auch das Gewölbe, bestehen aus verschiedenen Materialien, die uns beim Eintritt näher oder ferner sind, aber auf einem gemeinsamen Fundament ruhen. Ähnlich haben wir es beim System der reinen Vernunft mit einem imaginären, aber gestalteten Bewußtseins-Raum zu tun. In ihm heben sich, wenn man der natürlichen Ordnung eines Baues folgt, klar voneinander ab: ein Fundament des Ganzen, bestehend aus den Themen der reinen allgemeinen Logik und ganz wenigen Grundbegriffen der (empirischen) Psychologie; darauf ruhend als zwei Seiten Gemütsvermögen, die jeweils zu besonderen Leistungen (der theoretischen und der praktischen, erkennenden Tätigkeit) befähigen, mit entsprechenden apriorischen Inhalten für epistemisches Bewußtsein – bzw., vorgeblendet, die philosophischen Disziplinen der Aufklärung über diese Inhalte. Über diese beiden ›Seiten‹ erheben sich von ihnen aus, aber aufeinander zulaufend, spezifische Vernunftleistungen, die mit ihren Inhalten Gegenstand, eigentlicher Metaphysik sind – als einer Wissenschaft vom Übersinnlichen und von den Möglichkeiten berechtigten Fürwahrhaltens bezüglich seiner.
- 2) Die *Kräfte*, welche das Gewölbe senkrecht nach unten ziehen und mit Einsturz bedrohen, müssen nach den Seiten hin abgelenkt und von ihnen *gemeinsam*, also durch aufeinander abgestimmte Gegenkräfte aufgefangen werden. Ähnlich muß das Vernunftsystem als Ganzes – von seinem metaphysischen »Gewölbe« aus – den unter Gesetzen der Natur (und für die theoretische Erkenntnis) herrschenden *Determinismus* einschränken (auf Erkenntnisgegenstände, wie sie erscheinen) und ihn dadurch *kompatibel* machen mit der für praktische Erkenntnis unerläßlichen, in dieser Erkenntnis gewissen (an sich seienden) *Freiheit* von Willensbetätigungen und aus ihnen hervorgehenden Handlungen. Oder, die Forderung auf philosophische Er-

- kenntnis des Vernunftsystems bezogen: diese Erkenntnis muß durch Unterscheidung von bloß Erscheinendem und Ansichseiendem den Schein zum Verschwinden bringen, der erwähnte Determinismus sei mit solcher Freiheit unverträglich; auf der anderen Seite aber muß die praktische Gewißheit, die wir von unserer Freiheit haben, gegen Sophistationen geschützt werden, um sie und mit ihr das ganze System auch in den Vorstellungen darüber unerschütterlich zu machen. Zum System gehört also die irreduzible Differenz von sinnlichen Erscheinungen und Intelligiblem. Sie ist im Bild eines Bauwerks nur unzulänglich symbolisierbar, kommt aber einigermaßen zum Ausdruck mit dem Unterschied zwischen dem, was man vom Bauwerk, in das man eintritt, handgreiflich ertasten, und demjenigen, was man davon nur in der Höhe über sich erspüren kann.
- 3) Um die Kräfte des Gewölbeschubs möglichst zu bündeln und auf besonders starke Seitenteile – Pfeiler – abzuleiten, müssen zusätzlich zu Gewölbebögen, die quer zur Richtung der Seiten verlaufen, besonders starke, *diagonale* Bögen den freien Raum überspannen und sich in der Gewölbmitte kreuzen. Ihnen und den sie stützenden Pfeilern entspricht im System der reinen Vernunft eine eigentümliche Spiegelsymmetrie: Während auf der theoretischen Seite die zu unserer Sinnlichkeit gehörenden tragenden Teile im Vordergrund stehen und mit den zum Verstand gehörenden in der Ordnung ›zuerst Begriffe, dann Grundsätze‹ koordiniert werden, ist es auf der praktischen Seite genau umgekehrt; hier stehen Grundsätze im Vordergrund, die bereits zur Vernunft gehören und auf die sich Begriffe (vom Objekt der praktischen Vernunft) stützen; im Hintergrund dagegen befinden sich die damit zu koordinierenden, zu unserer Sinnlichkeit gehörenden Triebfedern der Betätigung praktischer Vernunft, während sich die tieferen Schichten unseres sinnlichen Begehungsvermögens sogar im fernerer Dunkel des Bewußtseinsraums fast verlieren.¹⁹ Fichte wird von ihnen sagen, Kant gehe über sie hinweg »wie der Hahn über die Kohlen«.²⁰
 - 4) Damit Gewölbelast und Gewölbeschub geringer, die Pfeiler aber relativ dazu tragfähiger sind und somit das ganze Gebäude mehr Stabilität besitzt, besteht das Gewölbe aus *zweierlei Material*: aus den besonders harten und formvollendet gearbeiteten Gewölberippen als

¹⁹ Vgl. KpV A 15f.

²⁰ Johann Gottlieb Fichte: *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* (1793/94), in: GA II 3, S. 185.

den tragenden Teilen zum einen und zum anderen aus der von ihnen getragenen, leichteren Gewölbematerie, die den Zwischenraum zwischen ihnen ausfüllt. Dem so strukturierten Gewölbeganzem entspricht im Vernunftsystem ein Ideenhimmel, in dem sich epistemisch tragende und dadurch getragene Ideen voneinander abheben. Zusammen aber bilden sie einen geschlossenen Kreis mit kohärenten Weisen berechtigten Fürwahrhaltens.

- 5) An der Kreuzungsstelle der diagonalen Gewölberippen befindet sich der *Schlußstein*. Er muß besonders sorgfältig gemeißelt sein und durch seine einzig ihn auszeichnende, symmetrisch-konische Form sowie natürlich durch seine Festigkeit das ganze Gewölbe einsturz sicher machen. Alle übrigen Steine der Gewölberippen müssen auf ihn zulaufen und in ihrer Form von der seinen bestimmt sein. So sichern sie ihm seine Stelle, in die er genau eingepaßt ist. Diesem Stein also und seiner Funktion entspricht im System der reinen Vernunft nach Kantischer Auffassung der *Freiheitsbegriff*. Seine ›Form‹, von der theoretischen Seite her beschrieben und als unumgänglich erkannt, besteht in der Allgemeinheit, in der sich das Merkmal einer intelligiblen Kausalität, verträglich mit bedingter Kausalität unter allen Naturgesetzen, an Beschreibungen, d. h. begrifflichen Strukturen, von Phänomenen geltend macht, die unter diesen Gesetzen stehen.²¹ Von der anderen Seite her bestimmt ist der Begriff, um den es hier geht, grob gesprochen derjenige einer *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft. Mit ihm hat man im Bewußtsein des *moralischen* Gesetzes ein principium cognoscendi dafür, daß Freiheit ratio essendi dieses Gesetzes und seiner Befolgung ist; und man kommt, wenn alles gut geht, nach der praktischen Seite hin sozusagen wieder herunter auf den festen Boden einer alltäglichen Erkenntnis: der praktischen Erkenntnis nämlich, daß Forderungen dieses Gesetzes Verbindlichkeit haben und wozu sie uns verbinden, d. h. zu was für Einstellungen des Willens auf willkürliche Handlungen welchen Typs. Der Begriff einer unbedingten Kausalität, die reine praktische Vernunft ist und ihre Wirkungen an ausgezeichneten Handlungen sowie Willensphänomenen hat, verbindet mithin die intelligible Welt, der wir als Teilnehmer solcher Vernunft und Freiheit angehören, in uns und für uns mit der Welt der Dinge, wie sie unseren Sinnen erscheinen.

²¹ Es braucht nicht mehr gesagt zu werden, daß das Merkmal mit einer bloß statischen Kausalität unter Naturgesetzen ebenso gut verträglich wäre als mit der von Kant angenommenen.

- 6) Als ›Gebäude‹ ist das zum Bild dienende Ganze auch *architektonisch* zu betrachten, d. h. auf die Kunst seiner Errichtung hin. Die Kunst besteht trivialerweise darin, die beiden Seiten zunächst je für sich zu errichten, wenn auch auf gemeinsamem Fundament und nach einem Plan fürs Ganze. Dasselbe gilt für die von jeder Seite aus vorzutreibenden Gewölbehälften. Zuguterletzt aber sind diese Hälften – beginnend bei den Gewölberippen – miteinander am Schlußstein zusammenzufügen. Dafür ist festzustellen, von welcher Seite aus die Verbindung ins Werk gesetzt werden muß. Ganz ähnlich im Fall des Systems reiner Vernunft, obwohl dieses System eigentlich ein ›organisches‹, also gewachsenes Ganzes ist. Es läßt sich nämlich nicht ›epigenetisch‹ erklären, sondern nur wie ein bereits fertiges Gebäude auf eine in ihm selbst gelegene ›Endabsicht‹ (im Praktischen) hin entweder ›bewohnen‹ oder aber philosophisch rekonstruieren,²² und dazu bedarf es architektonischer Überlegungen. Bei der Rekonstruktion führt eine Transzendentalphilosophie mit all ihren Verstandesbegriffen, welche die Leistungen des Verstandes ermöglichen, und den darauf beruhenden apriorischen Grundsätzen zuletzt zu Ideen; unter ihnen auch zu denen der rationalen Kosmologie und insbesondere zur Idee einer Kausalität aus Freiheit. Doch nur von der anderen Seite einer *philosophia practica universalis*²³ her kann wie gesagt dem Freiheitsbegriff objektive (praktische) Realität zugesprochen werden (und über ihn in modifizierter Weise auch den anderen Ideen). Insbesondere aber: nur unter einem Primat der praktischen Vernunft läßt sich überhaupt die theoretische und praktische Hälfte des Systems zu einem Ganzen verbunden denken und wird dieses System so *als* ein ganzes rekonstruierbar. Die Rekonstruktion erfordert dabei bezüglich des Freiheitsbegriffs zwei Schritte: Der erste muß uns seitens der theoretischen Vernunft Freiheit als kompatibel erweisen mit Kausalität unter allen Naturgesetzen, uns dabei aber genau denjenigen Begriff von Freiheit liefern, den wir für den zweiten Schritt brauchen. Der hingegen muß zeigen, daß genau jener Begriff für die reine praktische Vernunft unumgänglich und zweifels-

²² Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Riga 1781 (A), Königsberg 1787 (B), B XXXVIII. Im folgenden zitiert als »KrV« mit Angabe der Auflage (A / B) und der entsprechenden Seitenzahl. Vgl. Immanuel Kant: *Critik der Urteilskraft*. Berlin 1790, § 3. – Vgl. auch Günter Zöller: »Die Seele des Systems«. Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie, in: *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hrsg. v. Hans Friedrich Fulda u. Jürgen Stolzenberg. Hamburg 2001, 63 ff.

²³ Oder ersatzweise einer Kritik der praktischen Vernunft.

frei erfüllt ist, daß wir mit ihm aber (oder wenigstens mit ihm und seinen Spezifikationen), was Freiheit betrifft, auch wirklich im ganzen System der reinen Vernunft auskommen.

3. Instabilität des ›Gebäudes‹, dessen Schlußstein der Freiheitsbegriff ist

Nur wenn sich diese Aufgabe bewältigen läßt und sich gegen die Aufgabenstellung keine Bedenken erheben, kann man guten Gewissens sagen, der Begriff der Freiheit mache »den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus«. Wie steht es damit? Das ist meine dritte Hauptfrage, deren Bearbeitung nun ansteht. Ich werde mich ihr jedoch nicht so widmen, daß ich Kants ingenösen Gedankenbau Stück für Stück rekonstruiere. Vor allem den Nachweis der Kompatibilität von Determinismus unter Naturgesetzen und intelligibler Kausalität aus Freiheit, den Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* mit Auflösung der dritten Antinomie unternimmt, setze ich als gelungen voraus. Zu erwägen ist also gleich, ob dieser Nachweis denjenigen Begriff von Freiheit liefert, dessen es für den zweiten Schritt der Aufgabenbewältigung bedarf. Dafür genügen, glaube ich, drei Voraussetzungen, die sich für die ›gemeine sittliche Vernunft²⁴ ebenso von selbst verstehen, wie sie für die praktische Vernunft gelten sollten, wenn sie ›rein‹ ist, d. h. ganz aus sich selbst ihre Formen setzt und als Zwecke zu verwirklichen unternimmt. Die Voraussetzungen betreffen den Freiheitsbegriff, der für diese Vernunft und Vernunft²⁴ gebraucht wird. Freiheit muß nämlich, scheint mir, ihrem Begriff nach *zum ersten* von demjenigen, dem sie zukommt, eo ipso auch *gewußt* werden. Wie könnte andernfalls von ihr aus die Vernunft für den, der sie besitzt, gesetzgebend und er in seinem Verhältnis zum Gesetz sittlich oder unsittlich sein? Die Freiheit muß *zum zweiten* eine sein, an deren Wissen und Betätigen sich bei dem, der es hat und ausübt, auf überzeugende Weise Zuschreibungen (und Selbstzuschreibungen) von *Verantwortlichkeit* knüpfen für das, was aus der Freiheit hervorgegangen ist, – und dann auch weitere Reaktionspraktiken wie insbesondere die des Vorwerfens von Schuld und Anrechnens von Verdienst. Wie könnte sonst das Wissen um Freiheitsbetätigung für weitere Willensbestimmung praktische Relevanz besitzen? *Zum dritten* muß die Freiheit eine sein, an deren Gewußt-

²⁴ Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt.

sein sich die Zuschreibung von Verantwortlichkeit so anschließt, daß dagegen *kein* grundsätzlicher metaphysischer, religiöser oder anti-religiöser *Verdacht* aufkommen kann: der Verdacht nämlich, all jenen, denen Schuld zugeschrieben wird, könne eigentlich nichts vorgeworfen werden, wie umgekehrt jeder, dem etwas als Verdienst angerechnet wird, in Wahrheit nur profitiere von der Gunst irgendwelcher Umstände oder Fügungen. Wie wäre andernfalls das mit dem Wissen um Freiheit zu verknüpfende Verantwortlichkeitskonzept in praxi gegen Sophistifikationen aufrecht zu erhalten?²⁵

Was aber leistet der Kantische Schlußstein-Gedanke im Hinblick auf die Forderungen, die in den genannten drei Voraussetzungen enthalten sind? Ich fürchte, man muß zugeben: für sich genommen nicht sehr viel. Der kosmologisch unerläßliche Begriff einer intelligiblen Kausalität ist noch nicht einmal qualifiziert als Begriff einer Kausalität, die wissend und gewußt ist seitens desjenigen, dem sie vielleicht zugesprochen werden mag. Die praktische Philosophie hat also, indem sie das Subjekt solch unbedingter Kausalität im Adressaten einer unbedingten, sittlichen Forderung identifiziert, diesen Adressaten, d. h. mich, zusätzlich als einen zu identifizieren, der zum kosmologischen, ihm von seiner theoretischen Vernunft angebotenen Freiheitskonzept *einsichtigerweise* das Merkmal des Wissens und Gewußtseins *eben dieser* Freiheit hinzufügt. Diese Philosophie hat ferner mich, den Adressaten sittlicher Forderungen, zu identifizieren als einen, der allererst durch diese Einsicht in sich selbst seinen kosmologischen, aus der theoretischen Vernunft hervorgegangenen Freiheitsbegriff verbindet mit seinem praktischen Freiheitsbegriff, der ihm in der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntnis gegeben ist. Das ist, soweit ich sehe, weder in der *Kritik der reinen Vernunft* noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* geschehen und auch nicht in einer der späteren Kantischen Schriften zur praktischen Philosophie. Es ist auch schwer zu sehen, wie es sollte geschehen können ohne einen Vernunftbegriff des Ich, der gegenüber der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft noch unbestimmt ist oder diese Differenz überwindet im Konzept eines ursprünglichen Wissens von sich selbst. Obwohl gerade der Freiheitsbegriff die beiden Hälften des Systems der reinen Vernunft

²⁵ Zudem müssen sich aus dem Wissen um Freiheit heraus *Kriterien* der Unterscheidung von (in konkreten Fällen zu erkennender) *Zurechnungsfähigkeit* und *Unzurechnungsfähigkeit*, *Entschuldbar-* und *Unentschuldbarkeit* sowie *Belohnenswürdig-* und *-unwürdigkeit* entwickeln lassen. Doch das mag eine cura posterior jenseits des Systems reiner Vernunft sein; es bleibt daher im Folgenden außer Betracht.

verbinden soll, scheint er sich, wie Kant ihn ansetzt, nicht gut dafür zu eignen. Unsere theoretische und unsere praktische Einstellung, als zwei Dispositionen zu endlichem Wissen, passen unter Kantischer Beschreibung nicht fugenlos zusammen (und wahrscheinlich auch nicht unter jeder Beschreibung, die ihnen angemessen ist). Aber wenn es so ist, dann scheint Kants architektonische Rekonstruktion jenes Systems für den Wollenden und willentlich Handelnden nicht hinreichend deutlich zu zeigen, wie Freiheit als reine praktische Vernunft möglich ist. Die Möglichkeit kommt nicht zum artikulierten Selbstvollzug dessen, der die Gewißheit solcher Freiheit hat.

Nicht nur das. Zuschreibungen von Verantwortlichkeit richten sich an mich oder – generell gesprochen – bei der Betätigung praktischer Vernunft an ein Subjekt dieser Betätigung, das *aus sich selbst anders handeln gekonnt* hätte (oder könnte), als es entschieden hat (oder zu entscheiden tendiert) und dann tat (oder zu tun beabsichtigt). Sie richten sich m. a. W. an Subjekte *freier Willkür*, die sich ihrer Willkürfreiheit auch bewußt sind. Freilich mag diesseits des Bewußtseins einer Willkürfreiheit auch zum Bewußtsein moralischer Verpflichtung ein ursprüngliches Wissen um Freiheit als Autonomie und intelligible Kausalität eines reinen Willens gehören – d. h. ein Wissen, für das nur gesetzlich gebotene (und aufgrund spezieller Gesetze erlaubte) Entscheidungen in Frage kommen. Aber Verantwortlichkeitszuschreibungen machen jedenfalls nicht allein schon auf der Basis dieses ursprünglichen Freiheitswissens Sinn. Sie machen sogar nur Sinn, wenn in diesem Wissen auch ein Wissen um bestehende Willkürfreiheit enthalten ist. Wie aber sollen dies Enthaltensein und das entsprechend komplexe Wissen gedacht werden in dem sehr abstrakten Schlußstein-Begriff von Freiheit – oder wenigstens als Spezifikation seiner? Das Enthaltensein zu denken erfordert ja erst einmal, aus dem Gehalt des Schlußstein-Begriffs herauszugehen in ein ganz anderes genus von Freiheit und dann das Wissen ums Exemplifiziertsein beider genera zu einem Wissen ihrer Verbindung in ein und demselben Subjekt zu vereinigen. Die Lage für den Systemrekonstrukteur ist also peinlich: In die von der ›theoretischen Seite‹ des Gewölbes her ausgemachte Stelle des Schlußstein-Begriffs paßt der von der ›praktischen‹ Seite her einzusetzende Begriff nicht; und für diesen ist auf der anderen Seite kein Platz. Soweit es aber um irgendeinen anderen Freiheitsbegriff geht oder gar um den erst noch zu entdeckenden Begriff von Freiheit überhaupt, ist zu sagen, der Begriff befinde sich nicht an der rekonstruierten Stelle eines Schlußsteins.

Man möchte vielleicht einwenden, mit dem von der praktischen Seite

her gebrauchten Freiheitsbegriff würden in Richtung auf eine Metaphysik der Sitten hin (wenngleich nicht schon eine moralische Anthropologie²⁶) die Grenzen eines Systems der *reinen* Vernunft bereits überschritten. Für dieses System sei gerade von Freiheit der Willkür, welche die praktische Philosophie sonst zum Objekt hat,²⁷ zu abstrahieren; es sei zu beachten, daß wir, um sittlichen Forderungen zu entsprechen, in unser innerstes praktisches Selbst und Wissen um Freiheit als Autonomie und intelligible Kausalität reinen Willens zurückgehen müssen. Das mag Kant sogar im Auge haben, wenn er einmal²⁸ darauf hinweist, wir könnten nicht jemanden für verantwortlich halten (und sei's sogar ein Kind), »wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Kausalität zum Grunde habe«. Allein, das ›zum-Grunde-Haben‹ ist hier nicht etwas von außen zu Beschreibendes wie irgendwelche Kausalitäten in der theoretischen Erkenntnis oder Kosmologie. Es ist selber ein Wissen dieser ›freien Kausalität‹; und es ist als deren ›Ursache‹ *sowohl* Wissen von freier Willkür *als auch* von Autonomie und intelligibler Kausalität reiner praktischer Vernunft. Wie wären dieses Wissen und das darin ›Gewußte‹ andernfalls noch zu unterscheiden vom Gehalt jenes *intelligiblen Fatalismus*, der lehrte, die Vernunft sei zwar frei und habe keinen Einfluß zu empfangen in Absicht auf alles, was sie wirklich tut (sowie auf alle Urteile der Form nach) – aber sie sei abhängig und eingeschränkt in Absicht auf das, was sie nicht tut? Mit anderen Worten: für den Fall, daß jemand etwas nicht tat – und sei er auch dazu verpflichtet gewesen, es zu tun – habe seine Vernunft *nicht wirken können*.²⁹ Das ist gewiß nicht Kants Auffassung gewesen. Kant macht ja sogar mit größtem Nachdruck geltend, jener ›Hang‹ zum Bösen, den wir an der menschlichen Gattung feststellen können, sei Teil unserer ›Natur‹ zu nennen nur in dem Sinn, in welchem unter ›Natur des Menschen‹ der »subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt ..., der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde«; und dieser subjektive Grund müsse »wiederum selbst ein Aktus der Freiheit sein«, da sonst »der Gebrauch oder

²⁶ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, Einleitung II, Absatz 6. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe (=AA), VI, 217.

²⁷ Vgl. ebd., 216.

²⁸ KpV, A 179.

²⁹ Carl Christian Erhard Schmid: *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena 1790. Auszugsweise abgedruckt daraus: *Determinismus und Freiheit*, in: *Materialien zu Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹*. Hrsg. v. Rüdiger Bittner u. Konrad Cramer. Frankfurt/M 1975, 249.

Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes« dem Menschen nicht zugerechnet und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen könne.³⁰ Umso mehr, als es hier um die grundsätzlichsste Regel geht, welche »die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit mache«, muß das Bewußtsein der Freiheit solcher Willkür bereits zur reinen praktischen Vernunft als solcher gehören, solange diese nicht die Vernunft eines heiligen Willens ist.

Insofern hatte *Reinhold* durchaus damit recht, daß er – gegen den intelligiblen Fatalismus – am Kantischen Freiheitsverständnis das Merkmal der Willkürfreiheit hervorhob; und daß er dem Einwand, die Behauptung solcher Freiheit verstoße gegen das (logische) Prinzip des zureichenden Grundes, mit dem Argument begegnete, dieses Prinzip erfordere durchaus nicht für alles, was – wie unsere Freiheit – »da ist«, eine von diesem Dasein verschiedene Ursache.³¹ Aber indem er die von ihm betonte Willkürfreiheit mit derjenigen des Willens vermengte, anstatt sie unter einem allgemeinsten Begriff von Freiheit in einen durchsichtigen Zusammenhang mit ihr zu bringen, hat er sich den Vorwurf zugezogen, er beziehe die Position eines *transzendenten Indifferentisten*, wenn er behauptete, Freiheit sei ein Vermögen, durch absolute Selbsttätigkeit sich zum Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Sittengesetz, mithin zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, zu bestimmen.³² Da intelligible Fatalisten wie Schmid und Creuzer dieses Freiheitsverständnis zurecht noch unplausibler fanden als ihr eigenes, hat Reinhold sie in ihrem Irrtum eher bestärkt als verunsichert. Kants Position wurde damit nicht erhellt, geschweige denn überzeugender gemacht.

Doch Kant hat um diese Zeit bereits mit seiner eigenen Position Schwierigkeiten – zusätzlich zu den schon genannten, nicht von ihm gesehenen. In der *Kritik der reinen Vernunft*³³ hatte er sich noch suggeriert, selbst bei der Freiheit im *praktischen* Verstande mache die *transzendente* Idee der Freiheit »das eigentliche Moment der Schwierigkeiten aus«.³⁴

³⁰ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Königsberg 1793, in: AA VI, 21.

³¹ Carl Leonhard Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Leipzig 1790 ff. Band II (1792), 282 f. Nachdruck hrsg. v. Raymund Schmidt. Leipzig 1923, 510 f.

³² So Fichte in Bezug auf Leonhard Creuzer, aber auch Reinhold: GA I 2, 8. Vgl. Carl Leonhard Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Leipzig 1790 ff. Band II (1792), 185, 271 f.; Nachdruck Leipzig 1923, 439, 502

³³ B 561 f.

³⁴ »... welche die Frage über ihre [d. h. der Freiheit] Möglichkeit von jeher umgeben« (ebd.).

Die Fragen, die dieses ›Moment‹ betreffen, glaubte er am Ende der Auflösung der dritten Antinomie »hinreichend beantwortet«.³⁵ Auch die Lehre von Freiheit der Willkür sollte durch die Beantwortung befriedigend bedient sein.³⁶ Am Ende der Abhandlung über das radikale Böse dagegen gesteht er sich ein, diese Freiheit sei eine »unerforschliche Eigenschaft«. Was man einsehen wolle »und nie einsehen wird«, sei: wie der »Prädeterminist« (nach welchem willkürliche Handlungen ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben, die mit allem, was sie enthält, zum Zeitpunkt der Handlung *nicht mehr in unserer Gewalt* ist) zusammen bestehen kann mit der Freiheit, nach welcher zu demselben Zeitpunkt sowohl die Handlung als ihr Gegenteil *in der Gewalt* des handelnden Subjekts sein muß.³⁷ Das Problem betrifft genau jenen Vernunftgegenstand, von dem auch bei Auflösung der dritten Antinomie die Rede war. Es betrifft eine Frage der *Transzendentalphilosophie*. Von der aber hatte es geheißsen, sie habe »unter allem spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche [...]: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird.«³⁸

Wenn aber nun eine unbeantwortbare Frage aufkam, – mußte dann nicht der Begriff, der uns zur Frage instand setzte, so revidiert werden, daß die Frage nicht mehr aufkommen konnte? Man sollte denken, das sei eine Forderung der Transzendentalphilosophie.

Aber es war nicht nur eine Forderung ihres Programms, sondern eine, die sich ebenso sehr aus jener Voraussetzung ergibt, die ich unter den drei oben genannten als letzte auführte: daß unsere philosophischen Gedanken über Freiheit (und sei's auch nur in der Architektonik der *reinen Vernunft*) zu keinem grundsätzlichen Verdacht hinsichtlich der Imputabilität willentlicher (äußerer oder innerer) Handlungen Anlaß geben – wie dies paradigmatisch vom intelligiblen Fatalismus gesagt werden muß, aber auch von seinem spinozistischen Konkurrenten, der die Willensfreiheit

³⁵ B 585.

³⁶ Vgl. B 562.

³⁷ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb ...*, a. a. O., 54f. (AA VI, 49f.).

³⁸ B 505.

ausdrücklich verneint. Im Grunde nämlich ist solcher Anlaß *immer* gegeben, wenn bezüglich der Willkürfreiheit ernstliche Zweifel aufkommen oder unbeantwortbare Fragen bestehen, die dann solche Zweifel auslösen müssen. Jede derartige Frage wird zum ›asylum ignorantiae‹, in das sich derjenige flüchten kann, dem eine ihm unangenehme Zurechnung zugemutet wird. Solche Asyle gibt es innerhalb der Kantischen Freiheitslehre mehr als das eine schon genannte.³⁹

³⁹ Nicht nur via Hinweis darauf, daß die *eigentliche Moralität* der Handlungen uns verborgen bleibt. So z. B. in jener Fußnote der KrV, derzufolge niemand ergründen kann, wieviel von Handlungen, deren Zurechnung auf den empirischen Charakter bezogen werden muß, reine Wirkung der Freiheit sei, wieviel davon aber »der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit [...] zuzuschreiben« ist, sodaß man auch nicht »nach völliger Gerechtigkeit richten« kann (B 579). Diese auf vereinzelte Handlungen abhebende Äußerung wird, was ethische Beurteilung und Selbstbeurteilung betrifft, von Kant später (in der Lehre vom radikalen Bösen) dahingehend ergänzt (aber auch modifiziert), daß das Annehmen jener obersten Maxime, womit die Menschen einen (ihnen als Gattung zuzuschreibenden) Hang zum Bösen begründen, eine *intelligible Tat* sei, die bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingungen erkennbar ist (a. a. O., 23; AA VI, 31; vgl. KrV B 583). So gänzlich verborgen, wie es Kant in der KrV schien, ist die »eigentliche Moralität« der Handlungen also doch nicht; und »nur« auf den empirischen Charakter werden die Zurechnungen auch nicht bezogen. Das dürfte in der ethischen Beurteilung den Anlaß zu grundsätzlichen Zweifeln erheblich mindern – zumal nach Auskunft der Lehre vom radikalen Bösen ja auch die Unredlichkeit, die zu diesem Bösen gehört (also bereits Folge einer zu verantwortenden Tat ist), in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten sollte, unsere moralische Urteilskraft »verstimmt« (a. a. O., 34; AA VI, 38).

Aber es bleiben andere Zweifelsgründe sowie Schwankungen im Kantischen Urteil über Zurechenbarkeitsfragen. Die KrV meinte noch, es sei keine Antwort auf die Frage möglich, warum die Vernunft (in einem konkreten Fall) *sich* nicht anders bestimmt und auch durch ihre Kausalität die *Erscheinungen* (die in Festlegungen des Willkürvermögens und äußeren Handlungen bestehen) nicht anders bestimmt hat (d. h. auf die Frage, auf welche die intelligiblen Fatalisten dann eine generelle Antwort zu geben versuchen). Wir könnten mit unserer Beurteilung freier Handlungen nur bis *an* die intelligible Ursache *heran* kommen, nicht aber über sie hinaus (KrV B 584f.); und wir hätten mit unserer Vernunft nicht einmal die Befugnis zu fragen, warum der intelligible Charakter unter vorliegenden Umständen gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter habe. Da möchte man dann doch wissen, warum die philosophische Auskunft über unser Freiheitsverständnis so angelegt wird, daß sich die unerlaubte Frage geradezu aufdrängt. Die Antwort hierauf kann wohl nur lauten, verantwortlich dafür sei, daß innerhalb des Kantischen Architektonik-Konzepts eines Systems der reinen Vernunft der Freiheitsbegriff bloß als Schlußstein erscheint, sodaß zunächst ohne ihn Anlaß zu einer Flut von Fragen gegeben wird, die man hernach mit ihm schwerlich noch völlig eindämmen kann.

Auch nach der Lehre vom radikalen Bösen ist der erste Grund dafür, daß wir uns Maximen bilden, und dafür, welche wir uns bilden, *unerforschlich*, wenngleich jeden-

Grundsätzlich an unserer Verantwortlichkeit zu zweifeln legt aber abgesehen von unbeantwortbaren Fragen jeder Gedanke nahe, in welchem unsere Freiheit abhängig gedacht wird von einem *uns externen Grund* ihrer Existenz (und mit dieser auch ihrer Tätigkeitsweise). Das geschieht zwar nicht in Kants Strukturierung und Auflösung der kosmologischen Antinomie der reinen Vernunft, wohl aber in der Anwendung, welche die Ergebnisse der Auflösung an anderer Stelle gefunden haben: in Kants Lehre vom höchsten Gut und vom darauf beruhenden Postulat der Existenz Gottes als eines Garanten unserer Möglichkeit, zur Verwirklichung dieses Guts beizutragen. Woher *weiß* ich, daß ich etwas als Verdienst oder Vergehen mir zurechnen muß oder darf, daß ich es aber nicht ausschließ-lich, als was immer, dem nach Kants Postulatenlehre (angeblich) glaubwürdig anzunehmenden notwendigen Wesen und Weltschöpfer zuschreiben muß, welcher doch als der externe Grund meiner mir bewußten Freiheit gedacht wird? Woher weiß ich, daß ich *anderen* etwas als Verdienst oder Vergehen zurechnen darf oder gar muß, nicht aber es auf diesen externen Grund ihrer Freiheit zurückführen muß? Da ich bezüglich der Existenz und der Eigenschaften dieses Wesens nach Kantischer Lehre kein Wissen, sondern nur einen rational begründeten *Glauben* haben kann, kann ich in der Perspektive dieses Glaubens nicht wissen, ob das höchste Wesen, wenn es denn existiert, meine Überzeugung von meiner Verantwortlichkeit bestätigt oder dementiert. Gerade indem die Philosophie die Perspektive dieses Glaubens als rational begründet erweisen möchte, trägt sie mit bei zur grundsätzlichen Verunsicherung unseres Bewußtseins der Zurechenbarkeit von Handlungen solch freier Wesen, wie

falls der Mensch, um dessen Maximen es sich handelt, deren Urheber ist. Aber anders als in der KrV ist dieser Grund nun ausdrücklich erster subjektiver Grund oder Ursache dafür, daß sich einer eine *oberste* Maxime zu eigen macht, die »allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit« geht – nämlich entweder die Maxime, allemal den Forderungen des moralischen Gesetzes zu genügen, oder aber diejenige, notfalls auch anderen Bestimmungsgründen des Willens Vorrang zu geben. Aber obwohl dieser Maximengrund nicht erkannt werden kann (weil dafür ein ins Unendliche führender Regreß durchlaufen werden müßte), ist nach ihm zu *fragen* nun nicht etwa unerlaubt, wie man nach der KrV vermuten muß, sondern expressis verbis *unvermeidlich*. Man muß sogar sagen, danach zu fragen sei *geboten*. Denn wenn der Grund auch nicht identifiziert und erkannt werden kann als Grund der spezifischen Folgen, die er im Unterschied zu einem anderen unter den Erscheinungen hat, so kann (und muß) er zumindest im allgemeinen als Grund einer spezifischen intelligiblen Tat gedacht werden, die auch unter den Willkürentscheidungen und -handlungen ihre spezifischen erscheinenden Folgen hat. Ganz so unerlaubt und unbeantwortbar, wie in der KrV behauptet, ist die Frage, warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter gebe, nun also glücklicherweise doch nicht mehr.

wir sind – und das sogar durch die Weise, wie Kant seine Absicht verfolgt. Die Verunsicherung wird auch nicht ab-, sondern eher zunehmen, wenn sich bei näherem Zusehen herausstellt, daß die Argumente, die Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* zugunsten der Überzeugung von der Existenz eines moralischen Welturhebers vorbrachte, nach seiner eigenen, späteren Einsicht unzulänglich waren. Wichtige Verbesserungen aber, die ihm noch gelangen, erforderten das Eingeständnis, man überschreite mit diesen Argumenten genau genommen das System der *reinen Vernunft*. So erweist sich der Ideenhimmel dieses Systems, im architektonischen Konzept eines Gewölbes vorgestellt, am Ende als löcherig. Er erscheint nur noch schließbar mit Hilfe von Aussagen über Zwecke unserer sinnlich bedingten praktischen Vernunft. Mit der Verunsicherung des Verantwortlichkeitsbewußtseins aber droht der Schlußstein seine Festigkeit zu verlieren – zumindest in der Rekonstruktion, welche die Philosophie vom ganzen Gewölbe zu geben vermag.

4. Erfordernisse der Stabilisierung

Wie ist auf all diese Einwände gegen Kants Schlußstein-Konzept zu reagieren? Das war meine vierte Hauptfrage. Als Antwort auf sie wenigstens noch einige Andeutungen in umgekehrter Reihenfolge zu derjenigen der Einwände. Hinsichtlich des zuletzt genannten Problems (die Freiheit im Verhältnis zu ihrem Existenzgrund betreffend) hat Kant selbst eingeräumt,⁴⁰ sein Versuch, die Schwierigkeiten aufzulösen, habe »viel Schweres in sich« und sei »einer hellen Darlegung kaum empfänglich«. Was das Grundsätzliche betrifft (auf das ich gar nicht eigens zu sprechen kam), kann er für die von ihm versuchte Darstellung am Ende nur geltend machen, daß keine andere Darstellung, die man (bis zur *Kritik der praktischen Vernunft*) versucht hat, leichter und faßlicher ist. Das mag sein. Allerdings behauptet Kant auch, dasselbe gelte für jede Darstellung, die man »versuchen mag«. Davon hätte ihn, wie mir scheint, abhalten müssen, daß die zuletzt erwähnten Probleme der Postulatenlehre im Rahmen eines Systems der *reinen Vernunft* eigentlich vier einschneidende Änderungen an dieser Lehre erfordern:

- 1) Die reine Vernunft erlaubt nur, einen der Freiheit *immanenten* Existenzgrund zu behaupten, der damit vielleicht auch der Welt immanent, jedenfalls nicht ihr transzendent ist.

⁴⁰ KpV A 184.

- 2) Dieser Grund kann nur auf Zwecke hinwirken, die im System der reinen Vernunft selbst schon gegeben werden (mit dem der reinen praktischen Vernunft internen Zweck moralischer Selbstvervollkommnung aller endlichen Vernunftwesen).
- 3) Die Kraft der Wirkung dieses Hinwirkens kann deshalb keinem endlichen Vernunftwesen etwas von seiner Verantwortlichkeit abnehmen, weil sie sich, was uns im Unterschied zur uns äußeren Natur betrifft, nur *im* Wahrnehmen unserer Verantwortung betätigt,⁴¹ uns darüber hinaus aber einer objektiven Übereinstimmung der ganzen Natur mit den Objekten unserer Freiheit vergewissert.
- 4) Die Gewißheit, die wir vom Wirken dieser Kraft haben, ist nach der Ordnung der Erkenntnisgründe nicht weniger objektiv – im bewußten moralischen Gesetz – begründet als das Bewußtsein unserer Freiheit und Verantwortlichkeit.

Letzteres hat Kant 1798 selbst noch gedacht mit seiner Idee einer uns in unserem Gewissen aus uns selbst gegenübertretenden »idealischen Person«, »welche die Vernunft sich selbst schafft«.⁴² Diese Person ist »allverpflichtend« (weil im Verhältnis auf sie alle Pflichten als ihre Gebote anzusehen sind). Aber sie ist auch ein »moralisches Wesen«, dem wie einem Richter »alle Gewalt (im Himmel und auf Erden)« gegeben ist, seinen Gesetzen den angemessenen Effekt verschaffen zu können. Das »Bewußtsein« von einer solchen idealischen Person ist nicht mehr bloß ein Glauben (als Fürwahrhalten aus einem lediglich subjektiv zureichenden Grund), sondern auch ein Wissen, wie schon das Wort »Gewissen« sagt. Von ihm aus hätte es Kant eigentlich höchst naheliegend finden müssen, seine Auskunft übers System der reinen Vernunft auch durch die anderen drei soeben genannten Behauptungen zu revidieren.⁴³

Die Revision hätte das »Schwere«, das die Lehre vom Grund der Freiheit nach Kants Eingeständnis an sich hatte, viel leichter gemacht. Vor

⁴¹ Vgl. den Ausdruck der Eidesformel »so wahr mir Gott helfe!«.

⁴² Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Königsberg 1797. §13 (AA VI, 439).

⁴³ Wäre mit der »Pflicht des Menschen gegen sich selbst als den angeborenen Richter über sich selbst« (wie der Titel des §13 lautet) nicht auch unsere Befugnis zu begründen, andere dazu zu verpflichten, daß sie sich ihre willkürlichen Handlungen, Maximen und Absichten ethisch (und unter Zusatzbedingungen juristisch) von uns zurechnen lassen, und reziprok dazu auch unsere Pflicht, uns solche Zurechnungen seitens anderer gefallen zu lassen, weil wir alle zur optimalen Erfüllung jener Pflicht des *Menschen* gegen sich selbst der Zurechnung seitens anderer bedürfen? Vermutlich »ja«. Aber andere verpflichtet ist nicht dasselbe wie auf ihre moralische Besserung hinarbeiten.

allem aber hätte damit Kant selbst schon das Bewußtsein der Freiheit, die wir uns zusprechen, bzw. ihr Subjekt, das wir sind, von der »Kette« eines ihm externen »Dinges an sich« losgerissen; und dessen hätte es vermutlich auch bedurft, um die Jenenser Kant-Diskussion in Sachen Willensfreiheit vor der fatalen Alternative zwischen vier miteinander konkurrierenden, gleichermaßen unbefriedigenden Positionen zu bewahren: derjenigen des intelligiblen Fatalismus, des transzendenten Indifferentismus, des moralischen Skeptizismus und des ethischen Spinozismus.⁴⁴ Die Gedankenentwicklung hätte so bereits durch Kant einen bedeutenden Schritt in Richtung auf die frühidealistische Systematik Fichtes und Schellings getan. Der Schritt war wohlmotiviert durch gewichtige Probleme, die zur Durchführung des vernunftkritischen und Vernunftserkenntnis-Unternehmens unbedingt aufzuwerfen waren und nicht nur »moraltheologische« (oder eigentlich religionsphilosophische) Fragen betrafen. Auch der Freiheitsbegriff selbst mußte sich ihretwegen erheblich ändern und mußte im System der reinen Vernunft neu verortet werden.

In der Perspektive des Gewissens nämlich befinden wir uns mit unserem Freiheitsbewußtsein (das hier unter anderem auch eines der Willkürfreiheit ist) durchaus nicht in einem (sei's auch nur vermeintlichen) Gegensatz zu vollständiger naturkausaler Determination aller »Erscheinungen« einschließlich derjenigen unserer praktischen Erwägungen, Überlegungsergebnisse und Beurteilungen dieser Resultate sowie ihrer Folgen. Wir schlagen die Tätigkeiten praktischer Vernunft und die sie ausübenden Personen also auch nicht derart in Fesseln, daß wir sie (und damit uns) an die Kette irgendeines Dinges an sich legen. Wir schreiben uns im Gewissen ja nicht einmal selber zu, solch ein ansichseiendes »Ding« zu sein, so daß auch von einem »Einfluß« dieses Dinges auf naturkausal vollständig determinierte Erscheinungen nicht die Rede sein kann und die sich hieran anknüpfenden, unbeantwortbaren Vexierfragen gar nicht mehr auftauchen. Die Freiheit, deren wir uns im Gewissen bewußt sind, steht nur noch im Gegensatz zu Knechtschaft unter fremder Gewalt und zur Verfassung dessen, der seiner selbst nicht mächtig oder sich entfremdet ist. Bevor sie Freiheit der *Willkür* ist (etwas schon Bestimmtes, das in unserem bewußten Belieben steht, zu tun oder zu lassen), hat sie bereits den Charakter von *Autokratie*, unter welcher das be-

⁴⁴ Vgl. zu dieser Diskussionslage Angelica Nuzzo: *Metamorphosen der Freiheit in der Jenenser Kant-Rezeption 1785–1795*, in: *Evolution des Geistes: Jena um 1800*. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte. Hrsg. v. Friedrich Strack. Stuttgart 1994, 487 ff.

treffende Tun oder Unterlassen überhaupt erst zu etwas Bestimmtem in Alternative zu anderem Bestimmtem für uns wird. Bevor sie als Freiheit des *Willens* zu nehmen ist (d. i. als dessen Kraft, sich seine Inhalte unter allen Umständen in einer dem moralischen Gesetz entsprechenden Form zu geben und ihre Verwirklichung um des Gesetzes willen zu betreiben), muß sie als ein *Selbstbestimmen* begriffen werden, aus dem diese Kraft (der ›Seelenstärke‹) hervorgeht. Und noch ehe sie in solchem Selbstbestimmen auch *Autonomie* ist (d. i. die Tätigkeit, sich das moralische Gesetz selbst zu geben), muß sie schon die Verfassung ursprünglichen *Bei-sich-selbst-Seins* desjenigen haben, welcher der Autonomie in seinem Gewissen inne wird. Ist dies (mit Hilfe von Rousseau) aufgedeckt, so führt schon ein kleiner Schritt zur systematologischen Überlegung, die man hinter den eingangs zitierten Formulierungen Fichtes und Schellings vermuten darf: Die Transzendentalphilosophie hat das System der Tätigkeiten und (auf ihnen beruhenden) Einstellungen reiner Vernunft (in einem jeden von uns) aufzuklären. Dafür hat Kant durch seine Kritiken die Bahn gebrochen, indem er zeigte, daß die reine Vernunft innerhalb der sinnlichen und der intelligiblen Welt ortlos ist, sodaß sie auch nicht auf einen Ort in diesen fixiert werden darf, sondern für sich erkannt werden muß. Unter ihren Einstellungen ist diejenige des Bei-sich-selbst-Seins so elementar, daß sie evidentermaßen der Differenzierung des Systems in eines der theoretischen und eines der praktischen Vernunft (und erst recht in diejenigen ihrer spezifischen Gegenstände) noch vorausliegt. Sie besteht nur in Affirmation des dem Vernunftsubjekt ›Ich‹ Eigenen und Negation des ihm Fremden. Sie muß darum auch »aus Freiheit« gleich zu Anfang des Systems sowie seiner Rekonstruktion eingenommen werden, und alles Weitere muß anstelle von Dingen an sich *sie*, also die Freiheit, zum Grunde liegen haben, – aber so, daß dieser Grund sich dann zu spezielleren Begriffen von Freiheit konkretisiert. Auf diese Weise reißt sich die Philosophie los von den Ketten der Dinge an sich. Das Bild von ›dem‹ Freiheitsbegriff als einem »Schlußstein« wird unbrauchbar. Die Freiheit wird der Philosophie zum A und O. Welche Aufgaben sich damit für die Methodik philosophischer Vernunftserkenntnis stellen, ist freilich eine andere Frage.