

Jens Timmermann  
Sittengesetz und Freiheit



# Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von  
Jürgen Mittelstraß, Dominik Perler,  
Wolfgang Wieland

Band 60

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
2003

# Sittengesetz und Freiheit

Untersuchungen zu Immanuel Kants  
Theorie des freien Willens

von

Jens Timmermann

Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017699-8

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

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

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Printed in Germany

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Meinen Eltern



## Vorwort

Dieses Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 1997/98 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen angenommen wurde. Zum Gelingen dieser Arbeit haben Menschen und Institutionen beigetragen, denen ich an dieser Stelle danken möchte.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich herzlich für die Förderung meines Studiums in Göttingen und Oxford und für ihr Promotionsstipendium im Anschluß an die reguläre Studienzeit. Bei den Herausgebern der *Quellen und Studien* bedanke ich mich für die Aufnahme des Buches in diese Reihe.

Dank gebührt meinen Kommilitonen in Göttingen und Oxford für lange Abende philosophischer Diskussionen; vor allem jedoch meinem Doktorvater Herrn Professor Günther Patzig und Herrn Professor Konrad Cramer, die diese Arbeit betreut und durch intensive Gespräche, Anregungen und Randnotizen vorangebracht haben. Ihre freundschaftliche Förderung hat weit über die Seiten dieses Buches hinaus meinen philosophischen Werdegang begleitet und geprägt.

Department of Moral Philosophy,  
St. Andrews, im Frühjahr 2003

Jens Timmermann





# Inhalt

Vorwort .....	VII
Vorbemerkungen zu diesem Buch .....	XI
Einleitung	
§ 1. Der menschliche Wille .....	I
§ 2. Grenzen der Freiheit .....	6
§ 3. Freiheitsbegriffe .....	11
§ 4. Handlungstheorie: ein erster Versuch .....	15
1. Teil. Grundlagen: Freiheit und Wille	
Kapitel I. Freiheit und Indifferenz	
§ 5. Die Unzulänglichkeit negativer Freiheit .....	20
§ 6. Freiheit und Moral .....	26
§ 7. Handlungsalternativen .....	45
Kapitel II. Der Wille als »das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen, d.i. nach Prinzipien, zu handeln«	
§ 8. Grundlegung 412: Deutungen .....	66
§ 9. Handeln nach der Vorstellung von Gesetzen und nach Zwecken .....	73
2. Teil. Willensfreiheit und Moralphychologie	
Kapitel III. Der Ausgleich zwischen Freiheit und Natur	
§ 10. Die Antinomie .....	82
§ 11. Auflösung I: Prolegomena .....	103
§ 12. Auflösung II: Kritik der reinen Vernunft .....	114
§ 13. Freiheit und Naturdeterminismus .....	127
§ 14. Kritische Bewertung .....	135
§ 15. Exkurs: »Praktische Freiheit« im »Kanon« .....	140

## Kapitel IV. Maximen

§ 16.	Urteil, Willkür, Autonomie .....	145
§ 17.	Maximenbegriffe .....	149
§ 18.	Bewußtsein und Geltung .....	154
§ 19.	Regeln und Maximen .....	159
§ 20.	Kants Maximenethik .....	173
§ 21.	Eine Notiz zur Begriffsgeschichte .....	179
§ 22.	Maximen und Charakter .....	181
§ 23.	Konsequenzen .....	184

## Kapitel V. Moralische Motivation: das Phänomen der Achtung

§ 24.	Präsenz und Durchsetzungskraft .....	189
§ 25.	Achtung als Triebfeder der Sittlichkeit .....	194

Literaturverzeichnis .....	208
----------------------------	-----

Personenregister .....	219
------------------------	-----

Sachregister .....	221
--------------------	-----

## Vorbemerkungen zu diesem Buch

Dies Buch behandelt eine Reihe von Themen, die für das Verständnis und den philosophischen Nutzen der Ethik Kants eine große Rolle spielen.<sup>1</sup> Die ersten beiden Kapitel befassen sich mit grundlegenden Fragen zur Freiheitslehre. *Kapitel I* fragt danach, was »Freiheit« für Kant überhaupt bedeutet; denn da die Bedeutung des Begriffs menschlicher Willensfreiheit intuitiv klar zu sein scheint, wird sie in der Literatur zu Kant wie in systematischen Erörterungen des Themas allzuoft übergangen. Doch die Untersuchung vieler Äußerungen Kants zeigt, daß sich sein Freiheitsverständnis von demjenigen, das im allgemeinen in der philosophischen Diskussion des Problems vorausgesetzt wird, deutlich unterscheidet; denn Freiheit bedeutet für Kant, wenn nicht allein: daß man moralisch *handelt*, so doch: daß man *vernünftig handeln kann*. Es wird gezeigt, daß Kants asymmetrischer Freiheitsbegriff mit unserem Alltagsverständnis moralischer Freiheit übereinstimmt, was ihn über den Bereich der Kant-Interpretation hinaus als Grundlage systematischer Überlegungen empfiehlt. *Kapitel II* untersucht ein in der Literatur kontrovers diskutiertes Problem der Kantischen Handlungstheorie: Was ist gemeint, wenn es in der *Grundlegung* heißt, der Wille sei das Vermögen, »nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln«? Und was ist der menschliche Wille überhaupt für Kant?

Nachdem diese beiden Grundbegriffe geklärt sind, werden drei weiterführende, für das Verständnis von Kants Theorie der Willensfreiheit wie für seine Ethik und Moralphysikologie im ganzen wichtige Bereiche erörtert. *Kapitel III* wendet sich der notorisch schwierigen Frage zu, wie Kant sich den Ausgleich zwischen der in praktischer Absicht notwendigen transzendentalen Willensfreiheit und der für die theoretische Philosophie unverzichtbaren naturgesetzlichen Ordnung der Welt vorstellt. Neben dem *locus classicus*, dem dritten »Widerstreit der transzendentalen Ideen« der *Kritik der reinen Vernunft*, werden Texte herangezogen, die zwar unser Verständnis der Auflösung erheblich voranbringen, dann jedoch auch zeigen, daß diese Aufgabe von Kant nicht vollkommen befriedigend gelöst werden

---

<sup>1</sup> Es stellt sich damit in die Tradition von Henry Allisons Buch *Kant's Theory of Freedom*, dessen Lektüre entscheidend zu seiner Entstehung beigetragen hat.

konnte. Im Anschluß wird, in *Kapitel IV*, Kants Theorie der Maximen untersucht; die Wahl der Maxime durch die Willkür (d.h. die Wahl des subjektiven Prinzips, aus dem heraus Handlungen erfolgen) ist für Kant der eigentliche Akt absoluter Spontaneität, der durch transzendente Freiheit gesichert werden soll. Doch der Maximenbegriff Kants ist vielschichtiger als bisher vermutet. Die nötigen Differenzierungen ergeben ein klareres Bild einer »Maximenethik«, die von vielen Absurditäten frei ist, welche der Ethik Kants — vor allem der Grundformel des kategorischen Imperativs — gemeinhin vorgeworfen werden. Zuletzt wird in *Kapitel V* das Phänomen betrachtet, das auf moralpsychologischer Ebene die absolute Freiheit des menschlichen Willens von natürlicher Determination sichern soll: die Achtung für das Sittengesetz. Denn das Motiv der Achtung garantiert nach Kant, daß wir in allen moralisch relevanten Situationen das tun können, was wir für moralisch richtig erkennen, d.h. im höchsten Maße frei und vernünftig handeln können. Das Bild vom Willen als Waage wird abschließend bemüht, um die Kantische Theorie der Willensfreiheit zusammenfassend zu illustrieren.

Wie dieser kurze Überblick bereits andeutet, ist die Behandlung des Themas weitgehend auf die Rekonstruktion und Prüfung philosophischer Argumente beschränkt. Die historischen Vorbilder der Freiheitslehre Kants werden nur gelegentlich erwähnt, die Wirkungsgeschichte der Kantischen Theorie nur dort angeführt, wo es das philosophische Verständnis des Kant-Textes erleichtert. Die Entwicklungslinie der Kantischen Theorie wird an einigen Stellen vorsichtig neu gezeichnet. Dies ist jedoch nicht der Hauptzweck der Arbeit, zumal Kant seit der Abfassung der *Kritik der reinen Vernunft* seine Meinung nur in vergleichsweise wenigen Punkten geändert zu haben scheint und er einen Gutteil der relevanten Auffassungen zum Freiheitsproblem bereits in der vorkritischen Zeit vertreten hat. Eine Rekonstruktion des philosophischen Gehalts der Kantischen Theorie soll uns jedoch auch eine genauere Einschätzung der Positionen ermöglichen, die wir in systematischer Sicht vertreten möchten. So können Interpretation klassischer philosophischer Texte und systematische Überlegungen einander befruchten.

Im ganzen wurde auf eine möglichst breite Textgrundlage geachtet. Neben den klassischen publizierten Schriften werden die sog. »Reflexionen« und die Vorarbeiten zu den zu Kants Lebzeiten gedruckten Schriften aus dem Nachlaß Kants herangezogen. Zwar ist dabei Vorsicht geboten, da sie z.T. offenbar Gedanken enthalten, deren Kant sich nicht ausreichend sicher war, um sie in den Druck zu geben. Doch auch dies kann wichtig sein. Zudem spricht Kant in einigen von ihnen — vielleicht bedingt durch den

Mangel an Platz, den ihm seine Handexemplare ließen — so konzis und prägnant wie selten in den Veröffentlichungen. Ein Zitat aus Reflexion 7229 (zwischen 1780 und 1789) mag dies verdeutlichen; dort schreibt Kant: »Der Wille aber als frey muß determinirt seyn, folglich nur so fern er allem Wollen zur Regel dienen kan.« Es enthält *in nuce* die Kernsätze der Kantischen Freiheitslehre.

Notiz zur Zitierweise. Zitiert wird aus den Kantischen Schriften im allgemeinen unter Angabe der Bandnummer und der Seitenzahl der Akademie-Ausgabe (etwa: »IV:412«). Ausnahmen bilden Zitate aus den drei Kritiken, denen die Seitenzahl der ersten oder zweiten Originalausgabe (»A« bzw. »B«) beigefügt ist. Reflexionen sind mit einem »R« gekennzeichnet. Die Orthographie der ersten neun Bände der Akademie wurde vorsichtig dem Stand der Rechtschreibung vor der sogenannten Rechtschreibreform angenähert; sie ist weder unsere noch die Kantische. Dagegen werden Zitate aus den Bänden X ff. der Akademie-Ausgabe »diplomatisch« wiedergegeben, wie auch die Herausgeber dieser Bände buchstabengetreu den Wortlaut der Manuskripte bieten. Kants Hervorhebungen sind generell durch *S p e r r s c h r i f t*, die des Autors dieses Buches im Kantischen Text durch *Kursivschrift* gekennzeichnet. So sind doppelte Hervorhebungen möglich, und es ist auf den ersten Blick ersichtlich, wer für sie verantwortlich ist. Fremdsprachliche, v.a. lateinische, Ausdrücke sind ebenfalls *kursiv* gesetzt. Bei Sekundärliteratur wird der Name des Autors und der Titel des Buches bzw. des Aufsatzes angegeben, ggf. in gekürzter Form. Titel von Monographien, Sammelbänden etc. sind kursiviert, Aufsatztitel und Kapitelüberschriften in Anführungszeichen eingeschlossen. Die genauen bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis. Hinweise auf Paragraphen beziehen sich, sofern nicht anderes vermerkt, als Querverweise auf die Paragraphen dieses Buches.

# Einleitung

## § 1. Der menschliche Wille

1.1 Was bedeutet es, frei zu handeln? Welche Voraussetzungen müssen vorliegen? Welche Konsequenzen ergeben sich? In Kants Schriften finden sich verschiedene Definitionen der »praktischen«, d. h. der aufs Handeln bezogenen Freiheit. Eine davon, vom Anfang der Auflösung des scheinbaren Widerspruchs von Freiheit und Naturkausalität in der *Kritik der reinen Vernunft*, lautet wie folgt:

Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen bewohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen. (*Kritik der reinen Vernunft*, A 533 f./B 561 f.)<sup>1</sup>

Was verbirgt sich hinter diesem auf den ersten Blick verwirrenden Gestrüpp von Terminologie?

Daß die menschliche Willkür »sinnlich affiziert« ist, bedeutet erstens, *a fortiori*, daß Menschen überhaupt sinnliche, d. h. im weitesten Sinne körperliche, Bedürfnisse besitzen, die auf ihre Handlungen<sup>2</sup> Einfluß haben können. Dies geschieht bisweilen auf Kosten der — praktischen — Vernunft. Das mag uns trivial erscheinen, für Kant ist es das nicht. Denn beispielsweise Gott, der in der Ethik Kants oft als Gedankenbeispiel dient, besitzt nach der allgemeinen, von Kant geteilten Vorstellung einen heiligen

---

<sup>1</sup> Parallelstellen: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 57; *Metaphysik der Sitten*, »Rechtslehre«, Einleitung, VI:213. Ferner ist die Passage in der *Kritik der reinen Vernunft*, »Methodenlehre«, A 801/B 829 ff., zu nennen; diese Diskussion der »praktischen Freiheit« birgt wohlbekannte interpretatorische Schwierigkeiten, die unten in einem Exkurs (§ 15) gesondert diskutiert werden.

<sup>2</sup> Zum Handlungsbegriff bei Kant vgl. v. a. Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft*, 37–41. Willaschek bemerkt, Kant habe den Begriff »aus der deutschen schulmetaphysischen Tradition« übernommen, in der er keineswegs auf menschliche Handlungen eingeschränkt ist. Handlung ist vielmehr die Bestimmung einer Substanz als Ursache (S. 38, vgl. *Metaphysik Pölitz*, XXVIII:565).

Willen.<sup>1</sup> Er hat also keine sinnlichen Bedürfnisse oder Neigungen, die mit seiner Vernunft in Konflikt geraten könnten. Selbst wenn wir uns solchen theologischen Vorstellungen nicht anschließen wollen, die auch von Kant mehr zu Argumentationszwecken angeführt werden als mit dem Anspruch auf dogmatische theologische Gewißheit, wird es im Verlauf dieser Untersuchung nützlich sein, als Grenz- und Kontrastfall einerseits einen reinen, heiligen Willen im Blick zu haben, in dem die Vernunft von widerstrebenden Bedürfnissen ungehindert zum Zuge kommt, andererseits ein *arbitrium brutum*, bei dem keine Vernunft das Spiel natürlicher Triebe beeinflusst.<sup>2</sup> Von ganz anderer Art als der Wille Gottes oder die Willkür der Tiere ist der Wille erwachsener Menschen.

Zweitens folgt daraus, daß unser Wille laut Kants Definition ein »sinnlich affizierter« Wille genannt wird, etwas weniger Offensichtliches. Die Sinnlichkeit macht ihre Ansprüche nicht nur geltend, sie versucht diese Geltung auch *vor* der Vernunft anzumelden. Da die sinnlichen Bedürfnisse nicht immer mit der Vernunft übereinstimmen, birgt gerade diese Eigenschaft unseres Willens große Gefahren für eine vernünftige Lebensführung. Beim Handeln regt sich zunächst die Sinnlichkeit, dann reagiert die Vernunft, die das letzte Wort haben kann und soll.

Es zeigt sich hier eine Parallele zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie Kants:<sup>3</sup> Wie all unsere Erkenntnis, so beginnt auch all unser Handeln mit der Erfahrung; und man mag fortsetzen, daß es ebenso problematisch ist anzunehmen, unser Begehrungsvermögen (also unser Wille) wie unser Erkenntnisvermögen, könne auf andere Weise »zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren« (*Kritik der reinen Vernunft* B 1).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Wenn man bei ihm überhaupt vernünftigerweise von einem Willen sprechen kann. In den *Prolegomena* äußert Kant im Rahmen der Erörterung des deistischen Gottesbegriffes Bedenken, die in diese Richtung weisen: Von einem göttlichen Willen haben wir im Grunde keinen Begriff, und Gott einen Willen zuzuschreiben, wie wir ihn aus eigener Erfahrung kennen, scheint erst recht unangemessen (vgl. § 57, IV:356). Vorsichtig formuliert Kant in der um 1770 entstandenen Reflexion 4218: »Wenn in Gott eine Willkür ist, so ist freye Willkühr.« An vielen anderen Stellen jedoch spricht er scheinbar ohne Vorbehalte vom »göttlichen Willen«.

<sup>2</sup> Man beachte, daß der tierische Wille strenggenommen nur ein Vermögen ist, in dem Entscheidungen im beschriebenen Sinn getroffen werden (*arbitrium*). Tiere besitzen anders als vernünftige Wesen keine *voluntas*.

<sup>3</sup> Vgl. Henry E. Allison, »Autonomy and spontaneity in Kant's conception of the self«, S. 132.

<sup>4</sup> Das gilt mit Einschränkungen selbst für das durch reine Vernunft »gewirkte« Gefühl der Achtung, das einerseits auf komplizierte Weise mit der Sinnlichkeit zusammenspielt (und auf diese angewiesen ist), uns jedoch andererseits als *positives* reines Gefühl vor große Erklärungsschwierigkeiten stellt. Vgl. Kapitel V.

Die genaue Lektüre der entsprechenden Stellen zeigt, daß die Annahme, die Sinnlichkeit mache sich zuerst — vor der Vernunft — bemerkbar, vielen Beispielen zugrunde liegt, die Kant in seinen moralphilosophischen Schriften verwendet, etwa in den Beispielen zur Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs im zweiten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort ist es stets so, daß die sinnliche Natur dem Akteur eine Handlungsweise (und damit implizit eine Handlungsmaxime) suggeriert, der Mensch aber »noch so weit im Besitze seiner Vernunft« ist, daß er sich z. B. »selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen.« Dann »versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne«.<sup>1</sup>

Moralisches Handeln beginnt für ein Wesen, das wie wir ein *arbitrium sensitivum sed liberum* besitzt, damit, daß es innehält, um die Prinzipien des eigenen Handelns zu überdenken und mit vernünftigen Maßstäben zu vergleichen.

Explizit macht Kant die These, die sinnlichen Neigungen regten sich zuerst, dann reagiere die Vernunft, im Triebfedernkapitel der *Kritik der praktischen Vernunft*. Er schreibt, die »Eigenliebe« sei »natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege« (A 129); und wir fänden

unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmtes Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche *vorher und als die ersten und ursprünglichen* geltend zu machen bestrebt sei. (A 131)

Die »Materie des Begehungsvermögens« sind die Zwecke und Absichten, die wir aus Neigung verfolgen möchten; wir stehen ihnen positiv oder negativ gegenüber, betrachten sie mit Hoffnung oder Furcht; und unsere »pathologisch bestimmbare«, sinnliche Seite versucht die Handlungen und ihre Prinzipien zu bestimmen, obwohl sie so zur »allgemeinen Gesetzgebung« nicht taugen, weil sie von zufälligen Umständen abhängen. Verlässlichkeit und Allgemeinheit garantiert allein die Vernunft, die nun auf die Anmaßungen der Neigung, »die doch allemal *das erste Wort*« (A 264) hat, reagiert. Diese durchaus nicht un plausible Grundannahme erklärt den antagonistischen und rigoristischen Zug der Kantischen Ethik. Man »muß sich selbst zu klugen und sittlich guten Handlungen zwingen. Daher imperativi. Die

<sup>1</sup> 1. Beispiel, IV:421 f.; im zweiten Beispiel wird konstatiert, der Akteur habe noch »so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig« etc. (IV:422); im dritten: »noch fragt er aber: ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem was man Pflicht nennt, übereinstimme.« (IV:423).



Ursache ist, weil seine Willkür auch sinnlich ist, *und die erste Bewegung ist von daher*« (R 6998). Ein vollkommen harmonischer Charakter, in dem Sinnlichkeit und Vernunft miteinander im Einklang sind, ist von vornherein ausgeschlossen.

1.2 Kant ist nun offensichtlich der Meinung, daß die Ansprüche der Sinnlichkeit, mögen sie sich auch zuerst bemerkbar machen und weiterhin aufdringlich nach Befriedigung verlangen, nicht mechanisch die Handlungen eines Menschen bestimmen, wie dies seiner Ansicht nach bei den Tieren geschieht.<sup>1</sup> Die Sinnlichkeit hat bei freien Handlungen erwachsener, vernünftiger Menschen zwar allemal das erste, aber nicht das letzte Wort. Dementsprechend beschreibt er die menschliche Willkür als eine »pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür« (*Kritik der praktischen Vernunft* A 57).

Der Parallelismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft läßt sich nun noch einen Schritt weiterführen. Denn, so mag man sagen: wenn aber gleich alles unser Handeln *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt es darum doch nicht eben alles *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein (so schreiben wir den Text weiter fort) daß selbst unser empirisch motiviertes Handeln ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Begehungsvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt. Unverändert schließen wir an: »welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 1 f.). Dies ist gerade die schwierige Aufgabe der *Grundlegung*!

Die Handlungen eines Menschen bestimmt also nicht direkt seine sinnliche Natur. Er hat offenbar die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, indem er fähig ist, innezuhalten und mit Vernunft und Überlegung die Handlungsvorschläge der Sinnlichkeit zu prüfen. Er kann sie gegebenenfalls modifizieren oder ganz zurückweisen. Der Mensch wird nicht von Stimuli zum Handeln bestimmt; er hat das Vermögen, nach — vernünftigen — Motiven zu handeln. Dabei geht Kant mit der philosophischen Tradition davon aus,

<sup>1</sup> Vgl. das folgende Zitat aus Reflexion 3855 (1764–68), in dem der Unterschied zwischen komparativer und absoluter Freiheit am Beispiel von Tier und Mensch illustriert wird: »Also beweiset alle Veränderung, aller Ursprung einen ersten Anfang und mithin freyheit. Weil aber der Anfang comparative der erste seyn kan, nemlich nach mechanischen Gesetzen. z.E. Wenn der Hund ein Aas anricht, so fängt in ihm Bewegung an, die, weil sie nach mechanischen Gesetzen nicht vom Geruch erzeugt, sondern durch rege Machung der Begierde verursacht war. Bey Thieren aber ist dieses eben so wohl eine äußere Nöthigung als in machinen; daher sie automata spirituality heißen. aber beym Menschen ist in jedem Falle die Kette der determinirenden Ursachen abgeschnitten, und daher unterscheidet man auch das immateriale als ein principium des Lebens vom materiellen.«

daß die Vernunft das Wesentliche am Menschen ist, sein »eigentliches Selbst«, während im Vergleich dazu seine sinnliche Natur — seine Neigungen, Bedürfnisse, Begierden, Affekte, Leidenschaften etc. — das weniger Wesentliche, auch Fremde darstellt (vgl. etwa IV:457 f.).

1.3 Gibt es für diese These der philosophischen Tradition gute Gründe? Ist es nicht Ausdruck eines ungerechtfertigten und einseitigen Rationalismus, wie Kant zu fordern, die für das Menschsein vorgeblich wesentliche Vernunft, nicht die uns zwar unmittelbar nahen und höchstens auf den zweiten oder dritten Blick fremden Bedürfnisse, sollte unser Handeln bestimmen? Zwei Antworten liegen nahe, eine formale und eine inhaltliche.

Erstens kann man ganz allgemein feststellen, daß Menschen später oft das bereuen, was sie ohne hinreichende Überlegung getan haben. Sie bedauern, daß sie nicht nachgedacht und der Überlegung gemäß gehandelt haben, weil sie jetzt mit den Folgen ihres unbedachten Handelns konfrontiert werden; erst dann realisieren sie, *was* sie getan haben. Bedauern und Reue deuten darauf hin, daß wir es am Ende doch mit der Vernunft halten und uns mit ihr identifizieren. Gegen die Lösung, die, wie man im Englischen sagt, »all things considered« die beste ist, läßt sich nichts einwenden. Damit ist noch nicht festgelegt, was im einzelnen die Vernunft gebietet. Es folgt jedoch, daß auch wir uns im Streitfall zwischen unmittelbaren Bedürfnissen und vernünftiger Überlegung trotz anfänglich entgegengesetzter Sympathien tatsächlich auf die Seite der Vernunft zu schlagen pflegen.

Zweitens. Die Antwort fällt komplizierter aus, wenn wir fragen, was »vernünftig« oder »praktisch vernünftig« konkret bedeuten soll. Zunächst denkt man vielleicht an die Vernünftigkeit langfristigen Nutzens. In der Tat können die unmittelbaren Begierden dem längerfristigen Wohlergehen schaden, so daß man sich für solche Konfliktfälle eine Freiheit wünscht, wie Kant sie dem menschlichen Willen zuschreibt: die Unabhängigkeit von der Nötigung durch aktuelle »sinnliche Antriebe«. Eine Art nachträglicher Reue bezieht sich also auf Situationen, in denen wir *unklug* gehandelt haben. In diesem Fall scheint die Identifizierung der vernünftigen mit der richtigen und erwünschten Handlung problemlos.

Eine ganz andere Art der Reue bezieht sich auf Fälle, in denen wir etwas getan haben, was wir bei rechter Überlegung für *moralisch* falsch halten. Auch dann wünschen wir uns, wir hätten anders gehandelt. Gerade in Situationen von moralischem Belang ist die metaphysische Frage der Freiheit von der »Nötigung durch sinnliche Antriebe« dringend. Allerdings ist weniger offensichtlich als beim Maßstab der Klugheit, daß die moralische Handlung die vernünftige Handlung ist. Kants Ethik ist ein Versuch, dies zu erklären.

Die Berechtigung moralischen Interesses ist zudem leichter skeptischen Einwänden ausgeliefert als die des Eigeninteresses, zumal wir diese Einwände nicht so leicht wie Kant mit Rekurs auf ein starkes, allgemein verbreitetes moralisches Bewußtsein zurückweisen können. Doch fürs erste läßt sich feststellen, daß uns tatsächlich etwas daran liegt, nicht von unserer jeweiligen physischen und psychologischen Konstitution zum Handeln bestimmt zu werden, sondern uns ruhig und vernünftig *selbst* zum Handeln bestimmen zu können.

Die weiterführende Frage, ob wir deshalb so weit gehen sollen, die Vernunft unser »eigentliches Selbst« zu nennen und die sinnlichen Bedürfnisse als wesentlich fremd anzusehen, ist damit freilich noch nicht entschieden. Wer sich gegen diese Gleichstellung wehrt, wird auch Kants Lehre von der Autonomie (Selbstgesetzgebung) des menschlichen Willens mit einiger Skepsis betrachten, die auf der Identifikation von Vernunft und Mensch beruht. Doch zu alledem später mehr.

## §2. Grenzen der Freiheit

2.1 Die im vorigen Paragraphen genannte Charakterisierung der menschlichen Willkür als eines *arbitrium sensitivum sed liberum* weist auch auf die konkreten Grenzen unserer Freiheit und Selbstbestimmung hin: Es ist Menschen nicht immer möglich, mit Vernunft und Bedacht zu handeln. Wie weit also reicht die Freiheit unseres Willens? Anders gewendet: welche Handlungen haben für Kant als freie und verantwortbare Handlungen zu gelten, und durch welche Faktoren werden Freiheit und Verantwortbarkeit gefährdet oder gar zerstört?

Abgesehen von der philosophischen Bedrohung, die Kant im Fall der uneingeschränkten Gültigkeit des Naturdeterminismus sieht, wird Freiheit durch ganz »handfeste« Einflüsse eingeschränkt oder außer Kraft gesetzt. Um vernünftigerweise von einer freien Handlung sprechen zu können, müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, die in den zitierten Formulierungen aus den Beispielen der *Grundlegung* bereits zur Sprache gekommen sind: Der Handelnde war »noch so weit im Besitze seiner Vernunft« (o.ä.), um die mögliche Allgemeingültigkeit seines Handlungsprinzips überprüfen zu können. In der »Kritischen Beleuchtung der Analytik« der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt Kant, das »gesetzwidrige Betragen« führe für den Menschen, der sich im Nachhinein an seine Handlung erinnert, Selbsttadel mit sich,

wenn er weiß, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, *nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit* war. (A 176)

Für Kant muß also vergleichsweise wenig vorausgesetzt werden, damit ein Mensch sich selbst mit Recht für eine moralisch fragwürdige Handlung verantwortlich macht. Solange er »bei Sinnen« war, wird er urteilen, daß er sie auch hätte unterlassen können.

Doch es gibt Grenzen. Wann ist die Voraussetzung nicht mehr gegeben? Kant geht unter anderem in der *Kritik der Urteilskraft* auf die Faktoren ein, die dazu führen, daß ein Mensch in seinem Handeln nicht mehr frei ist, Affekte und Leidenschaften.

Affekten sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt: so ist der Unwille als Zorn ein Affekt; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden: *weil im Affekt die Freiheit des Gemüts zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.* (B 121 Anm.)<sup>1</sup>

Leidenschaften und Affekte führen dazu, daß der Handelnde nicht mehr vernünftig überlegen und entscheiden kann, weil die sinnlichen Antriebe auf direkterem Wege sein Handeln beeinflussen. Die Vernunft wird in ihrem Wirken beeinträchtigt oder ganz ausgeschaltet. Dabei wirken Affekte und Leidenschaften auf unterschiedliche Weise:

Affecten sind Rührungen, die dem *Besitz* seiner Selbst widerstreiten; man wird dadurch außer sich gesetzt. (R 1025)

Wer im Affekt handelt, ist »außer sich«, wie man auch heute noch sagt. Ein besonders heftiges Gefühl setzt die regulären Überlegungs- und Handlungsmechanismen außer Kraft, und der vom Affekt Betroffene agiert, ohne im engen Sinn zu handeln. Erst wenn der zeitweilige Sturm des Affekts vorüber ist, kommt der Akteur wieder zu sich und erlangt seine Fähigkeit zum willentlichen, vernünftigen Handeln ebenso plötzlich wieder, wie er es verlor. Kants Beispiel ist das des Zorns. Anders ist es um die Leidenschaften bestellt:

<sup>1</sup> Meint Kant, daß die Rachgier (nicht Leidenschaften allgemein) niemals erhaben sein kann? Zumindest wäre es sehr unplausibel, wenn Affekte bisweilen verdienten, »erhaben« genannt zu werden, Leidenschaften jedoch nie. — Zu diesem Zitat vgl. auch den Abschnitt »XVI. Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst« der Einleitung in die »Tugendlehre« der *Metaphysik der Sitten*, VI:407 f.; und Reflexion 5449 über den »versklavten« Willen, die abermals die enge Verbindung von Selbstbestimmung und Freiheit betont: »Arbitrium servum est, in quo imperium in semet ipsum cessat.«

Leidenschaften sind Begierden, die der *Herrschaft* seiner Selbst widerstreiten; man wird dadurch seiner selbst nicht mächtig. (ebd.)

Wer leidenschaftlich handelt, ist zwar nicht außer sich und handelt vorsätzlich, vielleicht sogar mit Überlegung. Doch er verliert dabei die vernünftige Handlungsoption aus dem Blick. In der *Anthropologievorlesung* wird Leidenschaft (*»passio animi«*) definiert als die Neigung, »durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen« (VII:265). Einer Neigung wird auf Kosten aller anderen der Vorzug gegeben, womöglich gar auf Kosten der Moral.<sup>1</sup> Allzu leidenschaftlichen Menschen wird so unmöglich, vernünftige feste Grundsätze auszubilden.

Die Diskussion in der *Anthropologie* macht übrigens deutlich, daß Leidenschaften der Freiheit der menschlichen Willkür viel gefährlicher sind als Affekte, weil sie mit »Überlegung« und »Vernünfteln« vereinbar sind, wenn auch nicht mit »Vernunftgebrauch« in der vollen Bedeutung dieses Wortes für Kant. Er vergleicht den Affekt mit einem Rausch, die Leidenschaft mit einer Krankheit, »welche alle Arzneimittel verabscheut und daher weit schlimmer ist, als alle jene vorübergehende Gemütsbewegungen, die doch wenigstens den Vorsatz rege machen, sich zu bessern; statt dessen die letztere eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt.« (VII:265) Etwas optimistischer schreibt er ein wenig später im Text:

Der Affekt tut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft gibt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläßt, so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreißen kann: weil sie gleichsam schon mit seinen Gliedmaßen verwachsen sind. (VII:267)

Leidenschaften mißbrauchen also die Vernunft für ihre Zwecke, die dennoch das Bewußtsein ihrer Unabhängigkeit nicht ganz verliert.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß das Vermögen menschlicher Akteure, auf sinnliche Stimuli zu reagieren und frei nach Maßgabe der Vernunft zu handeln, durch Affekte oder Leidenschaften behindert oder außer Kraft gesetzt wird. Nur Aktionen, bei denen der Akteur »bei Sinnen« ist, sind im moralphilosophischen Sinn *Handlungen*, so daß für den Menschen Handeln — noch näher zu bestimmendes — freies Handeln ist.

<sup>1</sup> Vgl. Reflexion 1514 aus den Jahren 1780–84: »Herrschende Neigung ist Leidenschaft. Sie herrscht aber statt der Vernunft, wenn sie es unmöglich macht, den Einfluss der Neigung ihrem Verhältnis zur Summe aller Neigungen gemäs zu machen.« Das heißt: *kluges* Handeln wird unmöglich. Handeln wird einseitig, indem es nicht einmal mehr versucht, all dem, was ein Mensch will, Rechnung zu tragen.

2.2 Über den moralischen Status von Leidenschaften erfahren wir noch mehr. Kant schreibt, ebenfalls in der *Anthropologie*, sie seien

nicht bloß, wie die Affekten unglückliche Gemütsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme böse, und die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z.B. der Wohltätigkeit, gehörte, ist doch (der Form nach), so bald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht bloß pragmatisch verderblich, sondern auch moralisch verwerflich. (VII:267)

Daß man das moralisch Richtige tun soll, *weil* es das moralisch Richtige ist, wissen wir aus dem ersten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leidenschaftlich wohltätiges Handeln kann natürlich keinen moralischen Wert haben, wenn schon Wohltätigkeit aus einer herkömmlichen Neigung moralisch wertlos ist. Im einen Fall kümmert man sich nicht um die mögliche Allgemeingültigkeit der Handlungsmaxime (die »Form«), die der kategorische Imperativ fordert, im anderen kommt sie einem gar nicht erst zu Bewußtsein. Überdies fällt die Radikalität ins Auge, mit der Kant selbst gutartige und nützliche Begierden verdammt, wenn sie zur Leidenschaft wird, eben *weil* diese die menschliche Freiheit außer Kraft setzen.<sup>1</sup>

Dann aber fragt man sich, wie er denn überhaupt noch sagen kann, Leidenschaften seien »böse« und »moralisch verwerflich«, wenn sie tatsächlich die Funktionstüchtigkeit des menschlichen Willens so stark beeinträchtigen; schließlich ist für Kant die Freiheit menschlichen Willens eine unabdingbare Voraussetzung für gerechtfertigte moralische Urteile. Drei Antworten scheinen möglich.

Zum einen ist die Vernunft, wie gesehen, an Handlungen aus Leidenschaft auf eine verquere Weise beteiligt. Kant mag der Ansicht gewesen sein, daß schon allein der Mißbrauch der Vernunft durch die Leidenschaft das Prädikat »böse« verdient.

Zweitens spricht Kant davon, die Leidenschaften seien böse, nicht etwa der Mensch, der unter dem Joch der Leidenschaft steht, oder sein Charakter. Denn obwohl man bei leidenschaftlichen Handlungen aus Maximen handelt (VII:266), und nicht wie bei Affekten unüberlegt und impulsiv, so entscheidet sich ein leidenschaftlicher Akteur in seiner Engstirnigkeit doch nicht im vollen Bewußtsein der richtigen Handlung für die falsche. Sein Charakter ist

<sup>1</sup> Kant übersieht hier offenbar, daß man nicht alle Leidenschaften im nachhinein mißbilligt. So scheint es der Sache nach unangebracht, etwa im Fall leidenschaftlicher Wißbegierde von der »Lust und Befriedigung am Sklavensinn« zu sprechen, obwohl auch den von uns eher positiv bewerteten Leidenschaften eine gewisse Einseitigkeit eigen ist, die sie gegebenenfalls mit Vernunft und Moral in Konflikt geraten lassen können. Trotzdem scheint Kants Verdammung der Leidenschaften zu pauschal.

deshalb nicht so schlecht wie der Charakter desjenigen, der mit Umsicht das Falsche tut.

Drittens ist hier mit Bezug auf Leidenschaften (wie auf Affekte) an die Aristotelische Lösung dieses Problems zu erinnern, die in der Rechtsprechung als *actio libera in causa* bezeichnet wird. Wir machen einen Betrunkenen verantwortlich, wenn er im Rausch straffällig wird, mag er auch im Moment der Handlung nicht mehr gewußt haben, was er tat; denn es lag in seiner Hand, sich gar nicht erst zu betrinken.<sup>1</sup> In Athen mußten Betrunkene für ihre Verfehlungen sogar das doppelte Strafmaß ertragen, wie Aristoteles weiter berichtet. Kant war mit diesem Ausweg vertraut. Er sagt einer Nachschrift seiner Ethikvorlesungen zufolge sehr präzise:

Was jemand in Betrunkener Wuth gethan hat, kann wohl ihm nicht imputirt werden, aber die Trunkenheit kann ihm zugerechnet werden. (*Moral Mrongovius*, XXVII:1440).<sup>2</sup>

Auf diese vollkommen vernünftige und naheliegende Lösung wird man zweifellos oft zurückgreifen, wenn es um die Bewertung konkreter Fälle und Beispiele geht, in denen Affekte und Leidenschaften wirken; dann, wenn sie so stark sind, daß man vom »freien Willen« des Betroffenen nicht mehr wird sprechen wollen.

2.3 Zum Vergleich: bei der tierischen Willkür haben die sinnlichen Einflüsse nicht nur das erste, sondern auch das letzte Wort. Tiere sind nicht in der Lage, sich zurückzunehmen, mögliche Optionen vernünftig zu reflektieren. Ihnen fehlt die Fähigkeit zu höherstufigen Willensakten, die nicht direkt in konkrete Handlungen münden, sondern sich ihrerseits auf Willensakte beziehen. Einem Wesen, das ein *arbitrium brutum* besitzt, ist es unmöglich, nach Grundsätzen zu handeln.<sup>3</sup> Es hat vermutlich noch nicht einmal einen Begriff davon, was dies bedeuten würde. Somit können Tiere nach Kant »pathologisch necessitiert« werden: Ihre physische und psychologische Konstitution generiert zwangsläufig und mechanisch eine Reaktion auf äußere Einflüsse, die anders nicht hätte ausfallen können.

Obwohl dies beim menschlichen Willen anders ist, soll schon an dieser Stelle vor dem Mißverständnis gewarnt werden, er könne als solcher nicht necessitiert werden, oder es sei für sich genommen etwas Schlechtes, wenn dies der Fall wäre — wie Vertreter gegensätzlichster philosophischer Posi-

<sup>1</sup> *Nikomachische Ethik* 1113b30 ff.

<sup>2</sup> Freilich warnt Kant im Anschluß an die zitierte Passage aus der Ethikvorlesung davor, den Grad der Moralität einer Handlung mit dem Grade der Imputabilität zu »vermengen«. Doch man darf wohl vermuten, daß Kant das ethische Problem auf ähnliche Weise gelöst hätte wie den juristischen Parallelfall.

<sup>3</sup> In Harry Frankfurt's Terminologie sind das »wantons«; vgl. »Freedom of the will and the concept of a person«, S. 16.

tionen behaupten, unter Berufung auf ein vermeintlich alltägliches Verständnis menschlicher Willensfreiheit.<sup>1</sup> Denn wenn die Nötigung nicht sinnlich ist, sich nicht auf menschliche Neigungen, Wünsche und Begierden richtet sondern vernünftig ist, so stellt sie keine Gefahr für die Freiheit des Willens dar.<sup>2</sup> In diesem Sinn sagt Kant in der »Tugendlehre«:

Je weniger ein Mensch physisch, je mehr dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) *kann gezwungen werden*, desto freier ist er. (VI:382 Anm.)

### § 3. Freiheitsbegriffe

Bisher standen die spezifischen Eigenschaften eines Willens wie des menschlichen im Vordergrund sowie die Bedingungen, die menschliche Handlungen erfüllen müssen, um freie Handlungen zu sein. Nur am Rande wurde die Frage berührt, worin ihre Freiheit besteht. Dieser Frage soll nun im Detail nachgegangen werden. Eine Untersuchung der einschlägigen Kantischen Texte ergibt zunächst vier deutlich verschiedene grundlegende Aspekte der Freiheit, die in einem engen und für Kants Theorie überaus charakteristischen Zusammenhang stehen:

(i) Die grundlegende Definition menschlicher Freiheit wurde bereits zitiert: »Freiheit im praktischen Verstande« ist »Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« (*Kritik der reinen Vernunft*, A 534/B 562); man vergleiche die *Religion*, wo er schreibt, Freiheit sei »Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen« (VI:57 f. Anm.). Neigungen sind habituierte Bedürfnisse, die nach Befriedigung verlangen und deren Befriedigung Vergnügen bereitet. Deshalb heißt es schon in der frühen Reflexion 6598 (wohl 1769–70) prägnant, die Freiheit sei ein »Vermögen zu handeln, ob es gleich nicht vergnügt«.

<sup>1</sup> Der klassische »Kompatibilismus« (Hobbes, v. a. Hume), der Handlungsfreiheit und Verantwortung selbst in einer vollkommen mechanistischen Welt nicht gefährdet sieht, stimmt darin mit vielen Theorien, die einen anspruchsvolleren anti-deterministischen Freiheitsbegriff voraussetzen, überein.

<sup>2</sup> Wiederum wird deutlich, daß Kant den Menschen im strengen Sinne mit seiner Vernunft identifiziert, nicht mit seinen veränderlichen, oft kontingenten Neigungen. Das macht Kants Klassifizierung der sinnlichen Bedürfnisse und Neigungen (die nicht vernünftig sind) als »egoistisch« (also »selbstisch«) freilich ein wenig prekär. Kant muß also streng genommen behaupten, daß man ein falschverstandenes Eigeninteresse verfolgt, wenn man egoistisch ist.

<sup>3</sup> Oft wählt Kant ähnliche, negative Formulierungen, etwa in der frühen Reflexion 3872, die zwischen 1764 und 1768 (oder 1771) entstanden sein dürfte: »Die Freyheit besteht in dem Vermögen, unabhängig von äußern bestimmenden Gründen nach intellectualer Willkühr handeln zu können«.