

Vorbemerkungen

Peter Bulthaup: Vorlesung: Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Peter Bulthaup (1934-2004) war Philosoph und Naturwissenschaftler und lehrte von 1975 bis 2003 als Professor für Philosophie an der Universität Hannover. Er stand in der Tradition der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, deren Schüler er war.

Mehr erfahren → www.bulthaup-archiv.de

(1.) 15 Vorlesungen im SS 1995 an der Universität Hannover. Die Vorlesungen waren Mo und Do von 15 bis 16 Uhr. Die Studenten hatten die ersten 7 Vorlesung auf Tonband aufgenommen und Transkriptionen angefertigt (in der Regel sind das Schreibmaschinenabschriften → im folgenden Typoskripte genannt).

(2.) Zu den 15 Vorlesungen gibt es schriftlich formulierte Vorbereitungen von P.B. in Form zweier Handschriften (Spiralblock). Von den Studenten gibt es von den ersten 7 Vorlesungen Typoskripte. Die letzten 8 Vorlesungen sind eine Abschrift aus der Handschrift, die Zitate wurden eingefügt.

(3.) Mit Hilfe der Handschrift wurde in den ersten 7 Vorlesungen getrennt zwischen „schriftlich formulierter Rede“ (aus den Handschriften) und „frei formulierter Rede“ (Text, der nicht in den Handschriften, aber in den Typoskripten, steht).

Die schriftlich formulierte Rede im Typoskript konnte anhand der Handschrift auf Schreibfehler, fehlende Wörter und inhaltliche Fehler überprüft und diese Fehler konnten korrigiert werden.

Die {frei formulierte Rede} ist in geschweifte Klammern gesetzt, eine Überprüfung der frei formulierten Rede auf inhaltliche Richtigkeit ist im nachhinein nicht möglich. Fehlende Stellen (z.B. fehlende Wörter oder vielleicht auch falsche Wörter) konnten nicht ersetzt werden. Hier muß der Leser selbst entscheiden!

Die Zitate sind alle überprüft, korrigiert und die Literaturstellen sind angegeben.

(4.) Der gesamte Nachlass von Prof. Peter Bulthaup befindet sich im Archiv der Digitalen Sammlungen der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek in Hannover.

URL: <https://digitale-sammlungen.gwlb.de/suche> (→ peter bulthaup)

(5.) 1. Handschrift:

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1995

Signatur Noviss. 455, RBL-197

(6.) 2. Handschrift:

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1995

Signatur Noviss. 455, RBL-198

(7.) Ein Typoskript:

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1995

Signatur Noviss. 455, VNS-026

Anmerkung vorab. Für alle Vorlesungen gilt (wenn nicht anders angegeben): Die Schriften von Immanuel Kant werden von Peter Bulthaupt immer zitiert anhand der Ausgaben von: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1968 (Band IV, Band V, Band VI und Band VII).

Ausnahme: Die Kritik der reinen Vernunft wird zitiert anhand der Ausgabe von Raymund Schmidt, Meiner Verlag, PhB 37a, Hamburg 1956.

Die Schriften von G.W.F. Hegel werden von Peter Bulthaupt zitiert anhand der Ausgaben: Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, von Hermann Glockner, Friedrich Fromann Verlag (Günter Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1961 ff.

[1. Heft, S. 1r - 5r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

Liebe Kommilitonen,
willkommen in der Vorlesung über Kants Kritik der praktischen Vernunft.

Kant weist gleich am Anfang der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft auf die Antinomienlehre der Kritik der reinen Vernunft hin, derzufolge Kausalität aus Freiheit zumindest möglich sei. Zugleich erklärt er die Überlegungen aus der Kritik der reinen Vernunft für überflüssig, da die Möglichkeit der Kausalität aus Freiheit durch die Wirklichkeit dieser Freiheit bewiesen sei.

Die Seitenangaben beziehen sich auf Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. 5, Kritik der praktischen Vernunft, darin ist außerdem noch die Kritik der Urteilskraft.

Dort heißt es am Schluß des ersten Absatzes und dann am Beginn des zweiten Absatzes der Vorrede, Kant, K.d.p.V., S. 3, 10 - 4, 10: (A 3 - 5)

„Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.

Mit diesem Vermögen steht auch die transzendente Freiheit nunmehr fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die spekulative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Kausalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, ..."

— {Oder: Der Begriff der transzendentalen Freiheit soll bei Kant Ausweg aus der Antinomie, und zwar aus der dritten Antinomie der reinen Vernunft sein, in der Kausalität nach Naturgesetzen und Kausalität aus Freiheit einander entgegengesetzt sind.}

„darin sie unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das Unbedingte denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern, sondern allein um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muß, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skeptizismus gestürzt zu werden. ..."

— {Das Problem ist folgendes. Wenn alles durchgängig nach den Gesetzen, die unter den Kategorien Kausalität und Wechselwirkung bestehen, geschieht, so bleibt in der Totalität der

so bestimmten empirischen Welt kein Platz für die Freiheit der Willkür, denn alles geschieht nach Naturgesetzen. Kant rettet sich daraus, indem er sagt, die Vorstellung der Totalität aller Erscheinungen, die durchgängig nach den Gesetzen, die unter den Kategorien Kausalität und Wechselwirkung stehen, bestimmt ist, ist selber kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Also korrespondiert der Idee oder dem Begriff von dieser Totalität nicht notwendigerweise eine Realität, denn zuvor hatte Kant alle Realität eingeschränkt auf die der Gegenstände möglicher Erfahrung. Also gehe die Vernunft spekulativ über die Gegenstände möglicher Erfahrung hinaus, um zu dem Begriff der Totalität aller Erscheinungen zu gelangen, und das sei unzulässig.}

„Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe, (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz.“

— {Was bleibt von Gott und Unsterblichkeit sind dann – das können Sie nachlesen, das wird aber auch noch behandelt in der Vorlesung – die Postulate der reinen praktischen Vernunft. Nicht wird denen Realität, eine jenseitige Realität, zugesprochen, sondern nur eine Funktion innerhalb der Kantschen Morallehre.

„Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“

— {Also, es gibt eine unmittelbare Gewißheit der Freiheit, ohne daß es möglich ist, diesen Begriff selber einzusehen oder zu begründen, und diese Gewißheit soll in der Realität des moralischen Gesetzes bestehen. Das moralische Gesetz sagt, daß das Handeln nach Prinzipien der Vernunft so zu bestimmen ist, daß es verträglich wäre mit dem vernünftigen Handeln aller anderen.}

Daß die Wirklichkeit der Freiheit selbst bewiesen sei durch das moralische Gesetz in uns, hätte Kant in der Kritik der reinen Vernunft schwerlich zugestanden. Die entsprechende Passage steht in der Ausgabe von Raymund Schmidt, Kritik der reinen Vernunft.

Kant, K.d.r.V., (Ed. Schmidt), B 579, S. 536, 25 - 34 + FN, da steht:

„Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben *).“

Und dann die Fußnote: „*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. ...“

— {Und werden die auf den empirischen Charakter bezogen, dann sind solche Zurechnungen entweder Gegenstand der empirischen Psychologie oder Gegenstand der empirischen Sozio-

105 logie, die beide zu erklären suchen, warum Menschen handeln wie sie handeln. Sofern diese Erklärungen überhaupt zutreffend sind, betreffen sie den empirischen Charakter, also etwas, was diesseits einer möglichen Freiheit ist. Jede soziologische oder psychologische Annahme geht davon aus, daß diejenigen, deren Verhalten sie erklärt, empirische Zwangscharaktere sind, die so handeln müssen wie sie handeln. Oder: Psychologie und Soziologie sind mit dem
110 Begriff der Freiheit nicht verträglich, jedenfalls mit einem nachdrücklichen Begriff von Freiheit nicht verträglich.}

„Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten
115 Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“

— {Oder, genauer : Es ist nicht nur ausgeschlossen, daß jemand über das Verhalten anderer
120 Menschen oder die Handlungen anderer Menschen nach völliger Gerechtigkeit richtet, es ist überhaupt ausgeschlossen, darüber ein gerechtes Urteil zu finden. Soweit die Passage aus der Kritik der reinen Vernunft, in der es ja nun zumindest unausgemacht bleibt, ob überhaupt so etwas wie Kausalität aus Freiheit möglich sei.}

125 Wo denn Freiheit wirklich sein soll, wenn alle Erscheinungen durchgängig nach Naturgesetzen zusammenhängen müssen, um für uns objektive Realität zu haben, bleibt Kants Geheimnis. Dieses Geheimnis zu lüften, seien zunächst die Äquivokationen im Begriff der Freiheit, deren Kant sich bedient, erläutert.

130 Die Erkenntnis des universalen Zusammenhangs aller Naturerscheinungen nach den dynamischen Kategorien der Kausalität und der Wechselwirkung fällt nicht in den universalen Zusammenhang der Naturerscheinungen, sondern in die Reflexion {Oder, anders ausgedrückt, der Zusammenhang aller Naturerscheinungen ist selbst determiniert und nicht reflexiv}. Das Vermögen zur Reflexion ist ein Vermögen a priori, es ist nicht aus den Gegenständen, an denen es sich betätigt, zu erklären {Fichte hat später die Behauptung, die Reflexion sei aus den
135 Gegenständen, an denen sie sich betätige, zu erklären, transzendentalen Materialismus genannt}. Jede Erklärung des Vermögens zur Reflexion müßte sich selbst miterklären, und wäre somit eine zirkuläre Erklärung des Vermögens der Reflexion aus sich selbst. Diese Zirkularität der Erklärung des Vermögens zur Erklärung ist kein logischer Fehler sondern Ausweis der
140 Autonomie des Vermögens der Reflexion, Ausweis seiner Freiheit. Um es plump zu formulieren: Der Inhalt der Kritik der reinen Vernunft ist keine Naturerscheinung, die durch Naturgesetze mit anderen Naturerscheinungen verknüpft ist, sondern eine Manifestation der Spontaneität des Verstandes, eine Manifestation der Freiheit des Denkens.

145 {Sicherlich ist die Kritik der reinen Vernunft als ein Buch ein empirischer Gegenstand. Aber dieser empirische Gegenstand hat selbst einen Inhalt, der nicht empirisch ist. Anders formuliert: Auch für Analphabeten ist die Kritik der reinen Vernunft, dies Buch, ein Gegenstand möglicher Erfahrung. Sie werden schwerlich mit dem Inhalt dieses Buches sich vertraut machen können.}

150 Anmerkung: Die Freiheit des Denkens vom Herrscher einzufordern, wie Schiller es im ›Don Carlos‹ tun läßt, ist effektsicherer logischer Unfug, dessen Effekt auf der Einsicht beruht, daß die Manifestationen dieser Freiheit, richtige Gedanken, sich bei den Herrschenden keiner allgemeinen Beliebtheit erfreuen, bei denen, die der Herrschaft sich unterworfen haben allerdings auch nicht. [Ende der Anmerkung]

Da nichts nicht Gegenstand der Reflexion sein kann, hat jede Reflexion einen Gegenstand. Jede Reflexion ist Nachdenken über einen Gegenstand. Sie ist aber nicht {von diesem Gegenstand} pathologisch necessitiert. Kein Gegenstand vermag notwendig das Vermögen zur Reflexion zu aktivieren. {Übrigens auch keine pädagogische Technik, Methode oder Didaktik vermag das Vermögen zur Reflexion zu aktivieren. Man kann Menschen allenfalls zum Denken verführen oder zum Denken provozieren, es gibt kein sicheres Mittel, sie dazu zu bringen, nachzudenken.} Das Vermögen zur Reflexion kann nur durch sich selbst aktiviert werden, und das ist die Bedeutung des Ausdrucks ›Spontaneität des Denkens‹. Die Vorstellung des Zusammenhangs von Erscheinungen nach Gesetzen ist eine Manifestation der Freiheit des Denkens. Das hat diesen Vorstellungen den Vorwurf von Seiten anarchistischer Methodologen eingetragen, sie seien allesamt Mythen. {Die Resultate vernünftigen Nachdenkens seien Mythen und seien mit Märchen gleichzusetzen. Das können Sie nachlesen – wie heißt das? ›Wissenschaft für freie Menschen?‹ von Feyerabend – dort.} Leider hat die Behauptung, die Vorstellung, daß unter bestimmten Bedingungen in einem Kernkraftwerk eine Kernschmelze eintritt, also die Behauptung, diese Vorstellung sei ein Mythos, die Kernschmelze weder in Tschernobyl noch sonstwo verhindern können. In der Vorstellung des Zusammenhangs von Erscheinungen nach Gesetzen sind also Freiheit des Denkens und Faktizität so verschränkt, daß keine der Seiten auf die andere sich zurückführen läßt. {Denn sonst müßte entweder das Denken aus den Fakten erklärt werden können oder die Fakten müßten vom Denken gesetzt, hervorgebracht werden. Was dann falsche Vorstellungen, die aus dem Denken resultieren, von richtigen Vorstellungen unterscheidet, dafür läßt, nach Kant, kein allgemeines Kriterium sich angeben. Das ist Angelegenheit dann der Wissenschaft, der kollektiven Erfahrung der menschlichen Spezies in der Geschichte.} Daß in der Vorstellung des Zusammenhangs von Erscheinungen nach Gesetzen, Freiheit des Denkens und Faktizität so verschränkt sind, daß keine der Seiten auf die andere zurückzuführen ist, ist der Gehalt der dritten Antinomie der reinen Vernunft. Um allerdings die kosmologische Vorstellung des universalen Zusammenhangs aller Erscheinungen nach Naturgesetzen der Freiheit der Willkür der Handlungen von Menschen zu kontrastieren, bedarf es bei Kant einer weiteren Äquivokation im Begriff der Freiheit.

{So weit, wie ich Ihnen bisher den Gehalt der dritten Antinomie aus der Kritik der reinen Vernunft vorgetragen habe, betrifft er die Notwendigkeit der Verschränkung von Spontaneität des Denkens und Faktizität in der Erkenntnis jedweden Zusammenhangs von Naturerscheinungen. Was das zu tun haben soll mit der Möglichkeit, frei zu entscheiden, wie zu handeln sei, ist unmittelbar nicht einzusehen. Deswegen ist eine weitere Äquivokation in Kants Begriff der Freiheit aufzuklären.}

Kant, K.d.r.V., a.a.O., B 560 ff, S. 522, 17 - 524, 13:

III.

Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

„Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. ...“

— {Oder: Die Gesetze, die unter der Kategorie Kausalität stehen, geben die Regel an, nach der eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A folgt.}
„Da nun die Kausalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht, oder

210 entsteht, auch entstanden, und bedarf nach dem Verstandesgrundsatz selbst wiederum eine Ursache. ..."

— {Das ist der schlichte Gedanke, daß jede Erscheinung selber sowohl Ursache einer folgenden als auch Wirkung einer vorhergehenden Erscheinung sei und daß dadurch die Kette der Erscheinungen zumindest potentiell vollständig sei. Kant sagt, jedesmal, wenn ich die Ursache zu einer Wirkung angebe, kann ich nach einer Ursache der Ursache und nach der Ursache der Ursache der Ursache fragen usf. und komme auf eine unübersehbare Kette von Ursachen und Wirkungen, die selbst nicht in einer Erfahrung gegeben sein kann.}

220 „Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, ist, daß alles, 225 was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; ..."

— {Oder: Die transzendente Idee der Freiheit ist zunächst nur negativ bestimmt, indem gesagt wird, ich kann mir vorstellen eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die empirisch 230 nicht zu übersehen ist, und der Verstandesgebrauch, der immer nach der Ursache der Ursache forscht, führt mit logischer Notwendigkeit auf eine Vorstellung einer Kette von Ursachen und Wirkungen, die selbst nicht Gegenstand möglicher Erfahrungen, die kein empirischer Gegenstand sein kann. Das können Sie sich ganz einfach vorstellen, die Kette der Ursachen und Wirkungen reicht bis vor meine Geburt zurück, und da kann es nicht Gegenstand meiner Erfahrung 235 sein. Es ist ein bißchen ein triviales Beispiel, aber nur um zu sagen, daß diese Vorstellung einer vollständigen Kette von Ursachen und Wirkungen eine Idee ist, eine Idee, die negativ bestimmt ist insofern, als sie nicht Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann.}

240 „wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. ..."

— {Die Vorstellung, daß alles, was Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann, nach den Gesetzen von Kausalität und Wechselwirkung organisiert sei, ist die Vorstellung des mechanischen Materialismus. Am deutlichsten wohl bei d'Holbach ausgeführt mit dem ›System der natürlichen und sozialen Welt‹. Kant sagt an der Stelle, so weit das Denken reicht, verwandelt es alle Gegenstände in solche bloßer Natur. Bloß das vorgestellte System aller dieser Gegenstände ist selbst spekulativ, spekulativ, weil ihm kein Gegenstand möglicher Erfahrung korrespondieren kann, es also die Grenzen möglicher Erfahrung notwendigerweise überschreitet. Der vermeintliche Materialismus von d' Holbach besteht dann in einer Spekulation, die nicht 250 weiß, daß sie Spekulation ist, und die sich für die Beschreibung des Zustandes der Realität hält. Es ist etwas ganz anderes, wenn man versucht, diese nun intellektuell arg dürftigen Theorien des Materialismus zu erklären aus ihrer polemischen Funktion gegen die Theologie. Dort haben sie die These aufgestellt, wir brauchen gar keine Erkenntnis des Absoluten, um unsere empirische Erkenntnis zu sichern, sondern wir selber sind des Gedankens mächtig, der 255 uns die Welt, in der wir leben, vollständig erklärt.}

260 „Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse herauszubekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen. ..."

— {Ja, das wäre die Vorstellung dann, daß die ganze empirische Realität aus Freiheit geschaffen sei. Das ginge nur mit einer Vorstellung von der Schöpfung dieser Realität durch einen Willkürakt. Das wäre dann der transzendente Begriff der Freiheit. Welche Bedeutung dieser transzendente Begriff der Freiheit des Absoluten oder der Freiheit Gottes für die Menschen und ihr Handeln haben soll, ist aus diesen Passagen nicht zu ersehen. Kant schreibt denn auch:}

„Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitiert {also erzwungen} 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 beizohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.“

— Der Begriff der Freiheit im kosmologischen Verstande resultiert daraus, daß die Vorstellung der durchgängigen Bestimmtheit aller Erscheinungen nach Naturgesetzen nicht in die Totalität dieser Erscheinungen fällt. Es ist in der Tat überaus merkwürdig, daß auf diese transzendente Idee der Freiheit der praktische Begriff derselben gegründet werden soll, denn der praktische Begriff der Freiheit hat ganz andere Voraussetzungen, nämlich die zweckgerichteten Handelns, die er mit seinem Gegenteil, dem praktischen Begriff der Unfreiheit, teilt. Die Willkür, die pathologisch necessitiert werden kann, bleibt trotz dieser Determination doch Willkür, die auf etwas, beispielsweise auf etwas Freßbares, gerichtet ist, und damit den Akt des Fressens antizipiert. Die Ursache der Wirkung der Willkür liegt also in der Zukunft, auf die die Willkür, auch die pathologisch necessitierte, teleologisch, klassische Konditionierung sich richtet.

Ich möchte Ihnen das an dem Unterschied von klassischer Konditionierung, also der Pawlow-schen Hundequälerei, und operanter Konditionierung, der Skinnerschen Rattenquälerei, deutlich machen. Normalerweise entwickelt ein Hund beim Fressen Speichelfluß. Pawlow hat behauptet, jetzt sei das Fressen, der Geruch oder der Geschmack, die Ursache des Speichelflusses. Dann hat man jedesmal, wenn der arme Hund zu fressen bekam, einen Gong angeschlagen und hernach den Gong angeschlagen, ohne dem Hund etwas zu fressen zu geben. Die Folge war, daß, auf das bloße akustische Signal hin, der Hund Speichelfluß entwickelte. Mit einem Boxer wäre das nicht gegangen, der sabbert immer. Die Zeitordnung von Ursache und Wirkung bleibt bei der Substituierung des einen Reizes durch den anderen gewahrt. Die operante Konditionierung funktioniert anders. Durch Lernen werden Ratten dazu gebracht, wenn sie Hunger haben, durch das Niederdrücken einer Taste an das Fressen zu kommen in der Weise, daß das Drücken der Taste eine gewisse Portion von dem Fressen freigibt. Die Ratte handelt, obgleich pathologisch necessitiert, zweckmäßig, die Vorstellung des Zwecks geht seiner Erfüllung voran, das heißt die Vorstellung wird zur Ursache ihrer Verwirklichung. Die Zeitordnung ist dann verkehrt. Das wäre in einer Realität, die durchgängig nach den Kategorien von Kausalität und Wechselwirkung bestimmt ist, garnicht möglich. In der Vorstellung, in der die Willkür pathologisch necessitiert ist, also erzwungen ist, ist der kosmologische Begriff der Totalität aller Erscheinungen sofern diese nach Naturgesetzen verknüpft sind, schon suspendiert, und es handelt sich dann nur noch darum, wieweit zweckbestimmtes Handeln selbst erzwungen werden kann oder wieweit die Bestimmung der Zwecke in die Autonomie der vernünftigen mit Willen begabten Sinnenwesen fällt.

315 {Was Kant dort macht, zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft,
ist ein Wechsel des Gegenstandes, es geht nicht mehr um den kosmologischen Begriff der
Freiheit, der einen im übrigen auch wenig zu interessieren braucht, wenn man nicht gerade
sich Gedanken darüber macht, warum denn Gott die Welt geschaffen hat, hat schaffen müssen
usf, sondern es geht um einen praktischen Begriff der Freiheit. Und Freiheit und Unfreiheit
der Willkür sind unter dieser Voraussetzung, der Möglichkeit zweckbestimmten Handelns,
überhaupt erst von einander unterschieden. Insofern hat Kant recht, wenn er sagt, ich kann
320 vergessen, was ich in der transzendentalen Dialektik geschrieben habe, denn das Gebiet, auf
dem er die Erörterung über die vernünftige Bestimmung des Willens bestreitet ist also ganz
ist verschieden von dem, welches Gegenstand der Antinomienlehre in der reinen Vernunft
ist.} Danke schön!

[1. Heft, S. 6r - 10r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- Die Erscheinungen, die nach den Gesetzen, die unter den Kategorien Kausalität und Wechselwirkung stehen, haben ihren Existenzgrund nicht in diesen Gesetzen. Die Kategorien der Relation sind dynamische Kategorien, die die Existenz der Relata zur Voraussetzung haben. Ursache und Existenzgrund sind nicht nur zweierlei, sondern sie sind bei Kant eminent unterschieden, d.h der Existenzgrund der Erscheinungen läßt sich nicht unter den Erscheinungen auffinden, diese sind dann formal unterschieden. Soll nun ein Zustand von selbst anfangen, der auf vorherige Zustände nicht nach den Regeln der Verknüpfung folgt, so muß das Vermögen, das durch den Neuanfang dieses Zustandes aktiviert wird, eines zur Schaffung neuer Erscheinungen sein. Folglich ist die Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, Erscheinungen zu schaffen, die Erscheinungen, die dann nach Regeln verknüpft sein sollen, es ist das Vermögen, eine Welt von Erscheinungen zu schaffen, oder, die Freiheit im transzendentalen Verstande ist der Existenzgrund der Welt der Erscheinungen. Da dieser Existenzgrund nicht selbst erscheint, sondern allenfalls, und das auch nur äußerst selten, aus dem off oder aus einem brennenden Dornbusch redet, kann er nur erschlossen, nicht aber angeschaut werden. {Sofern Sie dann die Thora kennen, wissen Sie auch, daß es nicht einmal erlaubt ist, sich eine anschauliche Vorstellung davon zu machen.}
- Nun soll, nach Kant, nur das wirklich sein, was auch Gegenstand möglicher Erfahrung ist, mithin kann an der Wirklichkeit des Existenzgrundes der Welt der Erscheinungen gezweifelt werden. {Dazu gibt es bei Kant genügend Grund, denn das ›Ding an sich‹ als unbekannte Ursache der Erscheinungen, soll einerseits nicht restringiert sein auf die Formen der Anschauung, also nicht restringiert sein auf Raum und Zeit, andererseits soll es die Ursache von Inner-räumlichem und Innerzeitlichem sein.} Die Notwendigkeit, den Existenzgrund zu denken, schließt bei Kant die Wirklichkeit des Existenzgrundes nicht ein. Schlösse die Notwendigkeit, etwas zu denken, dessen Wirklichkeit ein, so wäre damit der ontologische Gottesbeweis bestätigt, denn daß das transzendente Ideal eine notwendige Idee der Vernunft ist, bestreitet auch Kant nicht. Der theologischen Lehre der Schöpfung zufolge sah Gott, daß das, was er geschaffen hatte, gut war, und er hätte auch wider die Vernunft, als deren Prinzips er gedacht wurde, handeln müssen, wenn er eine unvernünftige Welt geschaffen hätte. In der vernunftgemäß geschaffenen Welt, in der alles gut wäre, gäbe es a priori die Übereinstimmung von Beweggründen des Handelns mit der Vernunft und mit den Bedingungen des Handelns, es gäbe keine Moral, denn die kann es als Forderung an die Handelnden nur geben, wenn ungute Beweggründe des Handelns denkbar sind, noch wäre sie vonnöten. In der Theologie ist die Moral die Folge des Sündenfalls, dessen Resultat die Differenz von vernünftiger und unvernünftiger Bestimmung des Willens ist. Die Freiheit im kosmologischen Verstande muß also diese Differenz zulassen, wenn überhaupt Platz sein soll für die Differenz zwischen vernünftiger Bestimmung des Willens und unvernünftiger Bestimmung des Willens. Die soll, laut Kant, daraus resultieren können, daß der Wille pathologisch necessitiert werden kann, und der so necessitierte Wille nicht vernünftig bestimmt ist. Kant läßt in der ›Grundlegung der Metaphysik der Sitten‹ ausdrücklich zu, daß es ein Handeln gibt, das pflichtgemäß ist, also so, als entspränge es der vernünftigen Bestimmung des Willens, das aber gleichwohl kein Handeln aus Pflicht, kein Handeln aus der vernünftigen Bestimmung des Willens ist. {Kant sagt dort, ich habe die Grundlegung der Metaphysik der Sitten leider nicht in Hannover, diejenigen, die ihr Leben erhalten, tun das pflichtgemäß, aber meistens nicht aus Pflicht. Wenn aber jemandem sämtlicher Geschmack am Leben abhanden gekommen sei, und er gleichwohl sein Leben erhalte, dann handle er aus Pflicht, nicht nur pflichtgemäß, sondern aus Pflicht.} Daß es ein Handeln aus Pflicht, das heißt aus der vernünftigen Bestimmung des Willens gibt, hat zur Voraussetzung, daß die Welt, in der gehandelt wird, selbst unvernünftig ist. {Wäre sie nämlich vernünftig, wäre die pathologische Affizierung des Willens selber vernünftig, und es könnten keine weiteren Bestimmungsgründe für den Willen angegeben werden, der Wille

wäre a priori pflichtgemäß bestimmt, und es brauchte nicht aus Pflicht gehandelt zu werden. Wird unterstellt, daß aus Pflicht gehandelt wird, aus der vernünftigen Bestimmung des Willens heraus, dann ist mit dieser Unterscheidung zum pflichtgemäßen Handeln zugleich gesetzt, daß in einer Welt gehandelt wird, die selbst nicht vernünftig ist.} Wird die Wirklichkeit der Vernunft in der Welt mit Hegel als Sittlichkeit bezeichnet, so ist die Voraussetzung der Moral die Unsittlichkeit, die Unvernünftigkeit der Welt, in der dann kein Grund für die vernünftige Bestimmung des Willens sich finden läßt. Gleich noch aus der Vorrede zu der Kritik der praktischen Vernunft.

Kant, K.d.p.V., Vorrede, in: Kants Werke Bd. 5, S. 4, 7 - 10 + FN: (A 5)

„Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung^{*)} des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“

— {Das ist merkwürdig, daß wir etwas a priori wissen sollen, was wir gleichwohl nicht einsehen können, was aber doch eine Idee der Vernunft sein soll.} Kant bemerkt dazu in einer Fußnote: (A 6)

^{*)} „Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes {ist}, ...“

— {Ich setze hinzu: ›ist‹. ratio essendi heißt in dem Fall Existenzgrund des moralischen Gesetzes. Die Freiheit ist Existenzgrund des moralischen Gesetzes, weil ohne Freiheit die vernünftige Bestimmung des Willens in einer unvernünftigen Welt gar nicht zu denken ist. Diese Freiheit als ratio essendi, als Existenzgrund des moralischen Gesetzes, ist allerdings aus diesem Gesetz erschlossen.}

„daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes {ist}, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. ...“

— {Oder: Der Grund der Erkenntnis der Freiheit ist das moralische Gesetz, der Existenzgrund des moralischen Gesetzes ist die Freiheit.}

„Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“

— Daß wir die Möglichkeit von etwas wissen, ohne sie doch einsehen zu können, ist selbst ein Paradoxon, das Kant auf den guten alten ontologischen Schluß führt, die ratio essendi, der Existenzgrund, offenbare sich in der ratio cognoscendi {Oder: Die Freiheit im moralischen Gesetz}. Das moralische Gesetz, von dem Kant behauptet, es sei als Faktum gegeben, ist in einer unvernünftigen Welt selbst irrational.

{Es ist selbst irrational, denn die Art und Weise, in der das moralische Gesetz gegeben ist, hat bei Kant den Charakter einer Offenbarung. Er sagt einfach: So ist es! Das moralische Gesetz kann jedes vernünftige Wesen jederzeit in sich selbst antreffen, und dieses moralische Gesetz

105 sei ihm schlichtweg gegeben. Was aber auf diese Weise gegeben ist, ist, durch wen auch immer, offenbart.}

110 Wer aber mit der Welt, wie sie ist, einverstanden ist, der hat weder eine Moral noch bedarf er ihrer. Nur sofern diese Welt als der Veränderung bedürftig erscheint, gibt es das moralische Gesetz, und, wenn das moralische Gesetz die ratio cognoscendi der Freiheit ist, weiß jemand nur dann, was Freiheit ist, wenn er das moralische Gesetz kennt, was einschließt, daß er mit der Welt tel quel, also wie sie ist, nicht einverstanden ist. Jede andere Rede von Freiheit ist heuchlerisches Geschwätz. Nun zu den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, von der vorausgesetzt ist, daß sie durch das moralische Gesetz gegeben ist.

115 {Das ist in dieser Ausgabe, Kants Werke Bd. 5, Kritik der praktischen Vernunft, S. 19, aber das kann ich nun ganz einfach angeben, es ist: »Erstes Buch. Die Analytik der reinen praktischen Vernunft. Erstes Hauptstück. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft«. Die reine praktische Vernunft ist rein, weil sie nur aus Vernunft begründet sein soll. Ich werde hinterher zeigen, daß sie als reine praktische Vernunft nicht nur aus Vernunft begründet
120 sein kann, sondern erst im Gegensatz zu dem, wovon sie sich als reine praktische Vernunft unterscheidet. Da heißt es:

Kant, K.d.p.V., 1. Buch. 1. Hauptstück. § 1. Erklärung, .a.a.O., S. 19, 5 - 12 + Anmerkung: (A 35 f)

125 § 1.
Erklärung.

130 „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjektes gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt wird.“

135 — {Das ist eine alte Unterscheidung die auf Aristoteles zurückgeht, auf die »Nikomachische Ethik«, in der ausgeführt ist, daß es ethische Tugenden gibt und dianoetische Tugenden. Ethische Tugenden sind Maximen des Ethos, und Ethos heißt nicht mehr als Gewohnheit. Wenn also jemand den ethischen Tugenden gemäß lebt, lebt er oder handelt er demgemäß, was an Regeln des Handelns überkommen ist. Es gehört zu der anthropologischen Kritik der Moral in der Aufklärung, daß die Allgemeinheit der Geltung ethischer Tugenden dadurch kritisiert
140 wird, daß zu jeder Gesellschaft, in der die eine Sorte von Tugenden herrscht, eine andere vorgestellt wird, in der eben diese Tugenden als Maximen des Handelns nicht anerkannt oder verworfen sind. Da finden sich dann die absonderlichsten Vorstellungen darüber, wie Leute unter welchen Bedingungen zusammen leben. Meistens werden dann irgendwelche exotischen Völker, das heißt die Lebensweisen irgendwelcher exotischer Völker herangezogen, um
145 zu zeigen, daß nirgendwo allgemeine Maximen des Handelns existieren. Das kann für die ethischen Tugenden gelten, nicht aber für die, die Aristoteles die dianoetischen, die durch das Denken begründeten Tugenden nennt. Nun ist es bei Aristoteles schwierig. Die dianoetischen Tugenden sind einerseits Resultat der Reflexion auf die ethischen Tugenden, also Reflexion auf bloße Stammesgewohnheiten, die andererseits beanspruchen, durch das Denken allgemeine
150 Gültigkeit erlangen zu können.}

Für Kant gilt hier dasselbe, daß Maximen des Handelns, mögen sie auch die Maximen wirklichen Handelns sein, unterschieden werden von solchen, die objektiv durch praktische Gesetze geworden sind, d.i. für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens als gültig erkannt werden
155 können. Wenn Kant das jetzt erläutert, macht er das nicht an Hand von reinen Vernunftgrün-

den, es wäre auch schwierig, aus reiner Vernunft das zu bestimmen, wie zu handeln sei, sondern macht das, indem er den Unterschied zu Gewohnheiten bestimmt, die selbst nicht den Rang eines praktischen Gesetzes beanspruchen können.

160 Es heißt in der Anmerkung, S. 19, 14 - 19, 23 (A 36):

Anmerkung.

165 „Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch, d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktische Grundsätze bloße Maximen sein. In einem pathologisch-affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen wider die von ihm selbst erkannte praktische Gesetze angetroffen werden. Z.B. es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich einsehen, daß dieses kein
170 praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sei, dagegen als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens in einer und derselben Maxime mit sich selbst nicht zusammen stimmen könne.“

175 — {Ein Beispiel oder ein Modell dafür wäre ein Ehrenkodex in einer militärischen Kaste, in der auf jede, wie es bei Kant heißt, Beleidigung dann sogleich die Forderung zum Duell folgt und es tatsächlich ein Ehrenkodex war, auf eine Beleidigung mit solch einer Forderung zu reagieren. Da so etwas wie Beleidigungen immer wieder mal vorkommen, hatte das eine Vielzahl von Duellen zur Folge, wodurch sich dann das eine oder andere Offizierskorps selbst dezimiert hat. Ob nicht in der Selbstliquidierung eines solchen Gewaltapparats eine List der
180 Vernunft liegt, ist hier nicht zu erörtern, sondern nur, daß das nicht vernünftigerweise als allgemeine Maxime genommen werden kann. Gefordert ist, daß das praktische Gesetz als für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig sei. Erklärt wird diese Forderung durch eine praktische Maxime des Handelns, die dem praktischen Gesetz zuwider ist.}

185 Um ein historisch etwas gewichtigeres Beispiel zu nehmen. Fordere etwa Blutrache in der Weise, daß eine Tat, ein Totschlag oder Mord, als Folge wieder eine gleichartige Tat zur Folge hat, so würden sich Totschlag und Mord vervielfältigen, und eine Tat eine nicht abbrechende Folge gleicher Taten nach sich ziehen. Dafür gibt es literarische Modelle. Agamemnon opfert seine Tochter, er wird deswegen von Klytaimnestra geschlachtet, also von der Mutter der Phylogenie, diese wird daraufhin von ihrem Sohn Orest ermordet, und dieser Folge von Untaten wird in der ›Orestie‹ nur durch das Eingreifen einer Göttin Einhalt geboten. Das wäre ein Modell dafür, daß es zwar Maximen des Handelns gibt, diese Maximen des Handelns aber für jedes vernünftige Wesen als unvereinbar mit seiner Vernunft erkannt werden können. Kant nun meint, die Folge von Taten, die etwa der Maxime der Blutrache gehorchen,
190 sei mit der Vernunft nicht vereinbar, weil sie tendenziell jedem auferlege, die Blutschuld zu rächen, und allen, sich wechselseitig abzuschlachten. Die sittliche Empörung, als das, was im landläufigen Sinn Moral heißt, vertrüge sich sehr wohl mit der Blutrache, nicht aber die Moral, die verlangt, daß der Wille vernünftig bestimmt werde.

200 {Was Kant an der Stelle macht, ist, daß er das moralische Gesetz nicht aus sich erläutert, sondern daß er es an einem Modell erläutert, das selbst diesem moralischen Gesetz nicht genügt. Oder: Die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes ist negativ bestimmt, negativ gegen die Partikularistisch von Maximen, wie sie historisch vorgekommen sein mögen oder wie sie gegenwärtig noch existieren. Die sittliche Empörung als das, was im landläufigen Sinn Moral heißt, vertrüge sich sehr wohl mit der Blutrache, nicht aber die Moral, die verlangt, der Wille solle vernünftig bestimmt werden. Eine Sache, die als Grund der Empörung angesehen wurde,
205 daß Helena sich zu Paris eher hingezogen fühlte, als zu ihrem Tattergreis von Ehemann, hat

dann die Empörung über diese moralische Untat zum Grund des trojanischen Krieges gemacht.}

210

Die sittliche Empörung über die Untaten anderer, ist zwar nicht Grund von Kriegen, wohl aber der Affekt, mit der aus der Untat der anderen die eigenen gerechtfertigt wird.

215

{Wenn Sie dazu dann Beispiele haben wollen, kann ich Ihnen nur raten, die Artikel von Karl Kraus, die er während des Ersten Weltkriegs, also während ›der letzten Tage der Menschheit‹ veröffentlichte hat, zu lesen. Dort wimmelt es in den Zitaten vor sittlicher Empörung, und mit dieser Empörung wird propagandistisch begründet die Schlächterei, der wechselseitige Massenmord, der dieser Erste Weltkrieg war. Das sind nicht die Gründe von Kriegen, aber das ist dasjenige, womit im Krieg für den Krieg Propaganda gemacht wird.}

220

Kant nun fordert, die pathologische Bestimmung des Willens durch solche Affekte auszuschließen, weil nur dann, wenn sie ausgeschlossen sei, ein moralisches Urteil über eine Handlung möglich sei. Ich habe mir nur noch notiert: Welche Folgen die Demoralisierung der Leute im Namen der Freiheit hat, können Sie den Berichten über die Zustände in den ehemals sozialistischen Ländern entnehmen.

225

230

{Ich meine nicht, daß Erich Honecker und Breschnew nun die reinsten Tugendbolde waren, sondern nur, daß jegliche Moral im Namen der Freiheit, insbesondere im Namen der Freiheit des Marktes, liquidiert worden ist und daß diese Liquidierung jeglicher Moral dann mit zu den Zuständen geführt hat, über die berichtet wird. Ein anderes Beispiel ist, daß es eine affektive sittliche Empörung über die Schlächterei auf dem Balkan im ehemaligen Jugoslawien gibt und die prompt zu der Forderung führt, sich nun gefälligst an dieser Schlächterei selbst zu beteiligen. Und das von Leuten, die sich Pazifisten nennen, statt sich auf das moralische Urteil zu beschränken, daß das Handeln innerhalb eines solchen Krieges nicht der Forderung entspricht, die Maxime des Handelns aus der Vernunft oder zumindest Vernunftgemäß zu bestimmen.}

235

[1. Heft, S. 11r - 16r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

Aus der letzten Vorlesung bin ich Ihnen ein Zitat aus der Phänomenologie des Geistes schuldig geblieben, das ich schlichtweg nicht gefunden habe. Ich weiß nicht, wieviel Zeit in meinem Leben ich schon damit verbracht habe, Zitate zu suchen. Meistens stehen sie dann da, wo man es gar nicht vermutet. Das Gedächtnis wird schlechter. Da heißt es:

Hegel, Phänomenologie des Geistes, C. (AA) Vernunft. B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, in: Sämtliche Werke Bd. 2, S. 275:

„In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d.h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Altertums haben darum den Ausspruch getan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben. ...“

— {Das wäre dann den Tugenden gemäß zu leben, die als ethische Tugenden an sich schon Geist sind, und wo es nur noch der Reflexion bedarf, um diesen Geist zu Bewußtsein oder zu sich selbst zu bringen.}

„Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtsein, welches zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist ist, herausgetreten, oder auch, – es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten; denn nur an sich oder unmittelbar ist das Leben eines freien Volkes die reale Sittlichkeit, oder sie ist eine seiende, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine bestimmte sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtsein über ihr Wesen, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Sein; in diesem ist sie teils eine beschränkte, teils ist die absolute Beschränkung eben dies, daß der Geist in der Form des Seins ist.“

— {Oder: Der Geist ist in der Gestalt der Sittlichkeit des Volkes. Unter dieser Voraussetzung, die Hegel hier gibt, sind dann die dianoetischen Tugenden bloße Reflexionsbestimmungen der ethischen Tugenden, und es kann gar nicht, wie bei Kant, eine Entgegensetzung geben zwischen der autonomen vernünftigen Bestimmung des Willens und der heteronomen oder unvernünftigen Bestimmung des Willens.}

Den Sitten seines Volkes gemäß zu leben, heißt, seinen Gewohnheiten, seinem Ethos gemäß zu leben. Hegel behauptet, daß diese Sitten objektiv vernünftig seien, und nur dann, wenn sie objektiv vernünftig sind, können sie in der Reflexion auf sie, oder dianoesis, durch Denken, auch als vernünftig, d.i. aus rationalen Prinzipien begründet, erkannt werden. Wenn Hegel nun schreibt, die Vernunft müsse aus diesem Glück, den Sitten seines Volkes gemäß zu leben, heraustreten, dann wird die Vernunft, die die dianoetischen Tugenden begründet, diesen Sitten gegenübergestellt. Das geschieht in der vergleichenden Anthropologie der Aufklärung, radikal beim Marquis de Sade, zum Beispiel in dessen Roman ›Aline et Valcour‹, in dem gezeigt wird, daß die Sitten das Handeln nach Maximen bestimmen, die ihrerseits logisch nicht kompatibel, logisch nicht vereinbar sind. {Ich könnte auch von de Sade erwähnen ›L' Histoire de Juliette‹ oder ›Justine‹, es kommt in allen Romanen von de Sade wieder vor. Wer wenig Geschmack findet an der Darstellung brutaler Sexualpraktiken, dem sei dann eher ›Aline et Valcour‹ empfohlen, dort geht es etwas gemäßiger zu.} Die dianoetische Reflexion auf die

ethischen Tugenden verselbständigt sich gegen ihren Gegenstand, wenn sie zeigt, daß die Maximen der verschiedenen ethischen Tugenden logisch nicht kompatibel sind {denn die logische Verträglichkeit ist erst einmal keine ethische Maxime}. Resultat der Aufklärung, der Reflexion auf die Sitten der Völker, ist ein moralischer Relativismus, der sagt, was dem einen Volk für gut gilt, gilt dem anderen für schlecht. Die Konsequenz des moralischen Relativismus, der unvereinbare Sitten gleichermaßen anerkennt, und der heute Multikulturalismus heißt, ist der moralische Nihilismus des Marquis de Sade, der sagt, keine der Maximen des Handelns ist objektiv begründet.

Ein Zwischenergebnis: Der vermeintlich humanistische Multikulturalismus ist der Sache nach prinzipienloser Sadismus. Die Auffassung, Handlungen wie die, jungen Mädchen mit Glasherben die Klitoris zu amputieren, seien allein deswegen anzuerkennen, weil es sich bei ihnen um gewohnheitsmäßig geübte Praktiken handelt, zeigt eine Gestalt des moralischen Nihilismus. Hegel unterstellte, daß alle Sitten an sich vernünftig seien und durch Reflexion rational zu approbieren wären, und er fiel damit hinter den in der französischen Aufklärung erreichten Stand des Bewußtseins zurück {Dort setzt sich in der französischen Aufklärung die Einheit des Bewußtseins insofern durch, als sie zeigt, daß die verschiedenen Sitten als Maximen von Handlungen untereinander logisch nicht verträglich sind}. Kant ist da vorsichtiger, zwar kennt auch er Handlungen, die pflichtgemäß sind doch nicht aus Pflicht resultieren, die also der vernünftigen Bestimmung des Willens gemäß sind, ohne doch aus dieser vernünftigen Bestimmung des Willens zu resultieren, aber er macht die pflichtgemäßen Handlungen nicht zur Grundlage des Begriffs der Moral.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen, in: Kants Werke Bd. 4, S. 397, 33 -398, 7:

„Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.“

— Es sollte hier jedermann die Merkwürdigkeit auffallen, daß Kant hier, wie auch an ungezählt vielen Stellen der Kritik der praktischen Vernunft, mit Beispielen, die als Metonyme für Maximen verwendet werden, argumentiert. Nun ist aber jedes Beispiel ein Beispiel für die Materie (das Objekt) des Begehrungsvermögens, mithin empirisch, und kann darum nach dem Lehrsatz I aus den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft kein Modell für ein praktisches Gesetz sein.

Kant, K.d.p.V., 1. Buch. 1. Hauptstück. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. § 2. Lehrsatz I, in: Kants Werke Bd. 5, S. 21, 12 - 16: (A 38). Zunächst der Lehrsatz I:

§ 2. Lehrsatz I

„Alle praktische Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.“

105 — {Das heißt, alle Bestimmung des Willens durch das Objekt ist empirisch und nicht eine Bestimmung des Willens durch Vernunft.}

In der Anmerkung auf der S. 29, 24 - 30, 35, steht: (A 52 - 54)

110 § 6. Aufgabe II. Anmerkung. „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig aufeinander zurück. ..."

— {Unbedingtes praktisches Gesetz weist auf die Freiheit aber nur auf den negativen Begriff der Freiheit, nämlich insofern, als der freie Wille nicht empirisch, nicht durch das Objekt der Begierde bestimmt ist.}

120 „Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntnis des unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es {unser Erkenntnis} nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. ..."

125 — {Freiheit an sich selbst sei nicht zu erkennen, weil sie nur negativ bestimmt sei, sie ist kein Gegenstand der Erkenntnis, weil diese Freiheit negativ bestimmt sei, weil sie nur sagt, daß der Wille nicht durch das Objekt, die Materie, den empirischen Gegenstand, affiziert, gar necessitiert werden soll.}

130 „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwindenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. ..."

135 — {Immer noch ist es der negative Begriff der Freiheit, der dadurch vorgestellt wird, daß keine sinnliche Bedingung der Bestimmungsgrund des Willens sein kann.}

140 „Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. ..."

145 — {Durchgängig ist es die negative Bestimmung des Willens und die formale Bestimmung der Gesetzmäßigkeit, unter die ein solcher Wille, ein solcher reiner Wille gebracht werden soll. Dafür gibt es nach Kants Auskunft kein Beispiel unter den Gegenständen der Erfahrung, also auch kein Beispiel unter den empirischen Handlungen. Beispiele müßten deswegen von der theoretischen Bestimmung der Gesetze des freien Willens völlig ausgeschlossen werden. Bei Kant kommen solche Beispiele vor. Das kommt gleich in demselben Zusammenhang.}

150 „Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sei, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin praktische Vernunft zuerst der spekulativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen, erhellt schon daraus: daß, da aus dem Begriffe

der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich bei einem so sehr wir bei dem andern, in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanismus) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. ..."

— {Einerseits ist also hier die existierende Sittlichkeit selber Grund der Erkenntnis, sowohl des moralischen Gesetzes wie der Freiheit. Das ist die Seite, die Hegel hinterher genommen hat und gesagt hat, wenn sie das ist, wenn die existierende Sittlichkeit Grundlage der Moral ist, dann ist diese Moral bloße Reflexionsbestimmung auf die schon existierende Sittlichkeit. Andererseits soll es nicht die Sittlichkeit bei Hegel (Kant?) sein, sondern allein das der Vernunft gegebene moralische Gesetz oder das Sittengesetz. So. Und dann fährt sich Kant in die Parade. Immer noch dieselbe Anmerkung, die erst radikal ausschließt jede Bestimmung des Willens und des Gesetzes aus Erfahrung, um dann fortzufahren:}

„Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. {Und dann kommt} Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre."

— Die Erfahrung soll die Ordnung der Begriffe in uns bestätigen, deren einer gänzlich frei von aller Erfahrung sein soll. Was die Beispiele aus der Erfahrung anrichten, folgt dann sofort.

1.) Soll es laut Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Pflicht sein, sein Leben unter allen Umständen zu erhalten, denn sonst würde diese Pflicht nicht unbedingt gelten, wenn es von den Umständen abhängig wäre.

2.) Soll es moralisch gut sein, eher sein Leben zu opfern als falsch Zeugnis wider einen ehrlichen Mann abzulegen.

Eine Abschweifung: Daß die erotische Passion, die völlig amoralisch ist, von allen ihr entgegenstehenden empirischen Bedingungen abstrahiert und notfalls die Lerche zur Nachtigall erklärt, war Kant vielleicht aus Mangel an Erfahrung nicht bewußt. Die erotische Faszination, die von Lampe ausging, wird sich in Grenzen gehalten haben. Das Beispiel mit dem Galgen neben dem Lotterbett taugt nicht einmal zur Erklärung der Heteronomie der Bedingungen unter denen ein autonomer Wille steht, denn die erotische Passion ist die unfreie Übereinstimmung zweier unfreier Willen, der die Beteiligten jubelnd zustimmen, sie ist jenseits des Gegensatzes von Heteronomie und Autonomie. Es ist eine Verkümmern des Begriffs der Moral, daß den Leuten bei Moral als erstes nicht die vernünftige Bestimmung des Willens, son-

210 dern die Sexualmoral einfällt. Das zweite Beispiel hingegen ist für den Begriff der vernünftiger Bestimmung des Willens erhellend. Der Fürst, der durch Androhung eines empfindlichen Übels das falsche Zeugnis wider einen ehrlichen Mann erzwingen will, will über den Willen eines anderen verfügen, will den Willen eines anderen zum Mittel für seine Zwecke machen, die nicht die Zwecke dessen sein können, über dessen Willen verfügt werden soll. Die Verfügung über einen fremden Willen ist Herrschaft. Unter den Bedingungen der Herrschaft fordert 215 die Moral, nach Kants Beispiel, den Heroismus der Selbstaufgabe. Der Heroismus der Selbstaufgabe, sei es der des stummen Dienstes der Befehlsempfänger, sei es der der Schmeichelei der Apologeten der Herrschaft, ist der Autonomie des Willens entgegengesetzt. Verlangen nun beide, die moralische Selbstbehauptung der Autonomie des Willens wie die Unterwerfung unter die Herrschaft den Heroismus der Selbstaufgabe, so gerät der Begriff der Moral 220 mit sich in einen unauflösbaren Widerspruch. Das folgt hier bei Kant daraus, daß er das Beispiel mit dem Fürsten bringt. Genau diesem Widerspruch versucht der vielgerügte Formalismus der Kantschen Moralphilosophie zu entgehen, indem sie den Willen allein durch die bloße Form des Gesetzes bestimmt wissen will. Nun läßt unter der bloßen Form eines Gesetzes nichts sich vorstellen, denn ein Gesetz ist immer Gesetz dessen, was unter dem Gesetz steht. 225 {Und das ist, zumindest mittelbar, nach Analogie der Erfahrung zu bestimmen. Nicht das Gesetz, aber wohl das, was unter diesen Gesetzen steht. Also, machen Sie sich kein Gewissen daraus, wenn Sie unter der Form des Gesetzes bei Kant sich weder etwas vorstellen, imaginieren, noch etwas denken können. Die Form des Gesetzes bei Kant ist gegenstandslos. Sie wäre nicht gegenstandslos, wenn es eine positive Bestimmung der Freiheit des Willens gäbe. Bei 230 Kant sind alle Bestimmungen des freien Willens, die er anführt, negativ. Er ist nicht durch die Materie des Willens bestimmt.} Der reine Wille, wie Kant ihn faßt, ist selbst Resultat der Abstraktion von aller empirischen Bestimmung der Willkür, er ist ein Wille, der nichts wollen darf, und nur als solch leerer reiner Wille soll er bestimmbar sein durch die Form des Gesetzes, die ihrerseits als oberste Bedingung aller Maximen angesehen werden müsse. Die Form 235 des Gesetzes soll Bedingung aller Maximen sein. Wenn die Form des Gesetzes wenigstens soviel einschließt, daß das, was unter dieser Form ist, widerspruchsfrei sein muß, kann sie nicht Bedingung aller Maximen sein. Denn es hat sich erwiesen, daß es durchaus Maximen gibt, die untereinander logisch nicht vereinbar sind. Das ist im Zusammenhang der Kantschen Argumentation widersprüchlich, denn der Maximen von Handlungen gibt es viele, Maximen 240 können logisch unvereinbar sein, und die Widerspruchsfreiheit von Maximen ist dann nicht gewährleistet, wenn sie etwa die Selbsterhaltung wie die Selbstopferung gleichermaßen fordern. Die Bestimmung des reinen Willens durch die Form des Gesetzes kann gar garnicht aus reiner Vernunft eingesehen werden, sondern nur aus der Entgegensetzung von autonomer und heteronomer Bestimmung des Willens. {Autonome Bestimmung des Willens heißt, daß derjenige, dessen Wille es ist, diesem Willen ein Gesetz gibt. Gesetz in der strengen Form, daß 245 dieses Gesetz vernünftig bestimmt sei. Heteronom heißt, daß es unter Bedingungen steht, die nicht der Vernunft unterstehen. Ich hatte mir noch dazu notiert, daß es ja dann von dem Verfall der Sprache zeugt, wenn Anarchisten, gewalttätige Anarchisten, selbst unter dem Titel der Autonomie auftreten. Welche Bestimmungsgründe sie immer haben mögen und wie verständlich diese Bestimmungsgründe für ihre Handlungen sind, autonom sind sie nicht.} Der Formalismus des Kantschen Begriffs von Moral ist erzwungen von der Heteronomie, unter deren Bedingung alle Bestimmung des Willens steht. Die Absonderung eines oberen Begehrungsvermögens, das ausschließlich durch die Form des Gesetzes bestimmt sein soll, führt auf den Widersinn eines reinen Willens, der keine Materie, kein Objekt, daß gewollt werden soll, 255 mehr haben kann. Die Moral begründet ein Urteil über die Heteronomie, über die Fremdbestimmung des Willens, und sie soll gleichwohl unter den Bedingungen der Heteronomie sich bewähren. {Was dann solche heißen Diskussionen zur Folge hat, ob das, was moralisch verwerflich ist, der Mord, moralisch gerechtfertigt werden kann, wenn es sich um den Tyrannenmord handelt oder den Versuch, Hitler zu ermorden. Immer ist es der Versuch, moralische 260 Begriffe unter den Bedingungen der Heteronomie anzuwenden. Demzufolge verwickelt sich

diese Diskussion notwendig in Widersprüche und ist deswegen endlos. Die Moralität bei Kant begründet ein Urteil über die Heteronomie, begründet keine Urteile in der Heteronomie, denn daraus folgen Widersprüche von der Art, daß gefordert ist, sein Leben unter allen Bedingungen zu erhalten und sein Leben unter bestimmten Bedingungen zu opfern}. Sie kann das nur, indem sie als Urteil über die Heteronomie in der Heteronomie wirklich wird, und das vermag sie nur, indem sie politisch wird. Die politisch gewordene Moral fordert die intellektuelle Résistance in der Heteronomie, die intellektuelle Résistance, in der allein das animal rationale wirklich ist. Zum Zweck der Moralisierung der Gesellschaft ermäßigt Kant die Form des Gesetzes, die den reinen Willen bestimmen soll, zu der Forderung nach logischer Verträglichkeit der Maximen des Handelns.

Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 30, 36 - 39 und S. 31, 36 - 37 (Folgerung): (A 54 - 56)

§ 7.

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

— Das begründet ein Urteil über Maximen, das begründet selber keine Maxime. Diese Maximen selber, des Handelns, sind anders begründet. Das Urteil über sie muß aus reiner Vernunft kommen, nämlich, sie müssen allesamt so bestimmt sein, daß sie miteinander verträglich sind oder daß sie dem Sittengesetz gehorchen.

§ 7. Folgerung. „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“

Dieses Sittengesetz ist dann: Kant, Die Metaphysik der Sitten, 1. Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung in die Rechtslehre. § C. Allgemeines Prinzip des Rechts, in: Kants Werke Bd. 6, S. 230, 27 - 31:

§ C.

Allgemeines Prinzip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“

— Das ist gegenüber der reinen Form des Gesetzes eine Bedingung, unter der Maximen des Handelns bzw. unter der Rechtsnormen, die fordern, das Handeln nach ihnen einzurichten, stehen sollen. Das ist eine Ermäßigung, und diese Ermäßigung ist notwendig dazu, daß in der Heteronomie überhaupt eine moralische Handlung möglich ist, die auf Abschaffung der heteronomen Bestimmung des Willens, das heißt auf die Freiheit aller, geht. Danke schön!

[1. Heft, S. 17r - 21r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

[Anm. von P.B. zu Beginn der Vorlesung: Die nächste Vorlesung am Do, 11.05.95, fällt aus]

- 5 Nachtrag. Die Behauptung, daß die erotische Passion unbekümmert um ihr widerstreitende Bedingungen sich durchsetze und gegebenenfalls die Lerche zur Nachtigall erkläre, spielt an auf einen literarischen Text. Nun ist er, wie ich einem Gespräch nach der Vorlesung entnahm, die Kenntnis des Textes, auf den die Behauptung anspielt, selbst zufällig. Die Erwähnung eines Details aus einer Tragödie geht ins Leere, wenn diese nicht mehr als bekannt vorausgesetzt werden kann, und so muß ich denn zu der Anspielung das Zitat nachtragen.

Shakespeare, Romeo und Julia, 3. Aufzug, 5. Szene:

JULIA.

- 15 Willst du schon gehn? Der Tag ist ja noch fern.
Es war die Nachtigall, und nicht die Lerche,
Die eben jetzt dein banges Ohr durchdrang;
Sie singt des Nachts auf dem Granatbaum dort.
Glaub', Lieber, mir: es war die Nachtigall.

20 ROMEO.

Die Lerche war's, die Tagverkünderin,
Nicht Philomele;

- 25 {Also, da hört es dann auf. Jetzt fange ich nicht an, den griechischen Mythos nachzutragen und zu erklären, warum dann die Nachtigall hier auf einmal Philomele heißt.}

ROMEO.

- Die Lerche war's, die Tagverkünderin,
Nicht Philomele; sieh den neid'schen Streif,
30 Der dort im Ost der Frühe Wolken säumt:
Die Nacht hat ihre Kerzen ausgebrannt,
Der muntre Tag erklimmt die dunst'gen Höh'n:
Nur Eile rettet mich, Verzug ist Tod.

JULIA.

- 35 Trau' mir, das Licht ist nicht des Tages Licht,
Die Sonne hauchte dieses Luftbild aus,
Dein Fackelträger diese Nacht zu sein,
Dir auf dem Weg nach Mantua zu leuchten;
Drum bleibe noch: zu gehn ist noch nicht Not.

40 ROMEO.

- Laß sie mich greifen, ja, laß sie mich töten!
Ich gebe gern mich drein, wenn du es willst.
Nein, jenes Grau ist nicht des Morgens Auge,
Der bleiche Abglanz nur von Cynthias Stirn.
45 Das ist auch nicht die Lerche, deren Schlag
Hoch über uns des Himmels Wölbung trifft.
Ich bleibe gern: zum Gehn bin ich verdrossen.
Willkommen, Tod! hat Julia dich beschlossen. –
Nun, Herz? Noch tagt es nicht, noch plaudern wir.

50

— Das zu dem Kantschen Beispiel, wie das sei mit der erotischen Passion, wenn neben dem Lotterbett ein Galgen steht. Nun gesteht auch Kant in der Anmerkung I zum Lehrsatz IV der

reinen praktischen Vernunft zu, daß alles Wollen einen Gegenstand mithin eine Materie haben müsse, die aber nicht in allgemein gesetzgebender Form sich darstellen lasse, die also durch Beispiele gegeben werden müsse. Diese Beispiele haben allerdings ein ihnen allen gemeinsames Prinzip, das aber nicht in allgemein gesetzgebender Form sich darstellen lasse.

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 1. Hauptstück. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. § 8. Lehrsatz IV, Anmerkung I, in: Kants Werke Bd. 5, S. 34, 2 - 19: (A 60)

„Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre als die empirische, und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnotwendigkeit sein soll, kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen {subjektiv, weil es empirische Bedingungen sind, die sind für Kant allesamt subjektiv}, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdann tun müsse, um es wirklich zu machen) verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit. ...“

— {Oder: Dieses Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist allen Beispielen, die Kant als materiale Bestimmungen des Willens anführt, gemeinsam. Diese eigene Glückseligkeit aber lasse sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen.}

„Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann.“

— {Es gibt, sagt Kant, kein allgemeines Prinzip, das in gesetzgebender Form sich darstellen läßt, das auf den Gegenstand der Willkür sich beziehen ließe. Zwar habe jeder Wille notwendig einen Gegenstand, sonst sei er kein Wille, weil er dann ein Wille sei, der nichts wolle und deswegen kein Wille sein könne, aber gleichwohl solle dieser Wille nicht durch den Gegenstand, dessen Existenz er will, bestimmt werden. Damit unterscheidet Kant den Willen, sofern er technisch-praktisch ist und über etwas als Mittel zu seiner Realisierung verfügt, und den Willen, insofern er moralisch praktisch ist, das heißt einem allgemeinen Gesetz folgt.}

Die Materie des Willens, sein Gegenstand, ist jeweils zufällig, der Grund, aus dem dieser Gegenstand gewählt wird, aber ist für alle derselbe.

Kant, a.a.O., § 3. Lehrsatz II. Anmerkung II, S. 25, 12 - 24: (A 45 f)

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d.i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch

105 das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftige Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte {der mithin nicht empirisch sein dürfe}."

110 — Gesetzt, es gäbe eine technisch-praktische Lösung der Probleme der allgemeinen Beförderung der Glückseligkeit, so wäre der Zustand erreicht, den Hegel als den der Wirklichkeit des Geistes, der substantiellen Einheit von Allgemeinheit und Individualität charakterisiert. Noch einmal aus der Gegend, aus der ich das letzte Mal Ihnen vorgetragen habe, aus der Phänomenologie des Geistes, da heißt es:

Hegel, Phänomenologie des Geistes, C. (AA.) Vernunft. B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtsein durch sich selbst, in: Sämtliche Werke Bd. 2, S. 274:

120 „Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. – Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der Negation ihrer selbst, 125 ihre positive Bedeutung für sich zu sein, gäbe. ..."

— {Es löst sich von den negativen Schranken seiner Existenz, indem es in seiner individuellen Arbeit zugleich die allgemeine vollbringt.}

130 „Diese Einheit des Seins für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseins, diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dies seiende unwandelbare Wesen ist nichts anders, als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; ..."

135 — {Einfaches Beispiel ist die Sprache, die ist dann Medium des individuellen Ausdrucks aber allgemeines Medium des individuellen Ausdrucks. Hegel würde behaupten, in einer Privatsprache, wie sie also gelegentlich in Familien mit Unmündigen, mit Kindern geredet wird, ließe sich die Individualität überhaupt nicht ausdrücken. Oder: Der Ausdruck, der sprachliche Ausdruck der Individualität bedürfe der Allgemeinheit des Mediums der Sprache. Das als 140 Modell dafür, wie Individualität und Allgemeinheit selbst verschränkt sind. Das sehen Sie an dem Beispiel. Man ist aufgeschmissen, wenn nicht mehr eine allgemeine Kenntnis der Manifestationen der Sprache in sprachlichen Kunstwerken dann unterstellt werden kann.}

145 „die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist, und tut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dingheit, sondern eben so sehr sich in ihr, oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anders in der seienden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der andern so gewiß als seiner. – Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue 150 die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist, Sie als Mich, Mich als Sie."

— Arbeitsteilung und Kooperation wären dann hinreichende Bedingungen des Zustandes, den Kant als den der allgemeinen Glückseligkeit bezeichnet, der, nach liberalistischer Vorstellung durch the pursuit of happiness aller Einzelnen automatisch befördert werde. Kant nun behauptet, daß der Zustand, in dem Arbeitsteilung und Kooperation sich durchgesetzt haben, der ge-

genwärtige also, noch nicht die Erfüllung des notwendigen Verlangens vernünftiger aber endlicher Wesen, glücklich zu sein, sei. Gegen den Zustand allgemeiner Glückseligkeit selbst hat Kant nichts einzuwenden, er bezeichnet ihn vielmehr als das höchste Gut.

160

Kant, a.a.O., 1. Teil. 2. Buch. 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, S. 110, 12 - 31: (A 198 f)

165

„Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d.i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht bloß in den partiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unpartiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.“

170

175

180

— Die Glückseligkeit sei, so Kant, oberster Zweck der Handlungen endlicher vernünftiger Wesen, aber dieser Zweck taue nicht zur Begründung der Maximen der Handlungen, und zwar der Handlungen, die diesen Zweck verwirklichen sollen, denn der Versuch, die Glückseligkeit in intensione recta geradewegs zu verwirklichen, verwickelte unvermeidlich sich in Widersprüche. Das Mittel, die Glückseligkeit zu befördern, sei, Handlungen Maximen zu unterstellen, die von aller Materie des Willens, mithin von dem Zweck, die Glückseligkeit zu befördern, unabhängig sind. Das sei, so Kant, die einzige rationale Art, die Glückseligkeit zu befördern, daß man in seinen Handlungen auf alle Absicht, diese Glückseligkeit zu befördern, verzichte.

185

190

Kant, K.d.r.V., B 373 (Ed. Schmidt), S. 351, 25 - 31:

„Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine notwendige Idee,“

195

— Terminologisch ist es einfach zu bestimmen: Die Glückseligkeit ist bei Kant die intentio obliqua der vernünftigen Bestimmung des Willens, sachlich aber wäre zu fragen, aus welchem Grund solcher Umstand nötig sei, warum also die Menschen nicht geradewegs auf die Glückseligkeit sollen zugehen können, Aufschluß darüber vermag Kants Kasuistik, seine Erklärung von Beispielen geben.

200

Kant, K.d.p.V., a.a.O., § 8. Lehrsatz IV. Anmerkung II, S. 35, 29 - 36, 8, (A 63), da steht:

205

„Oder setzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmte er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vorteil meisterhaft verstehe, auch als

210 einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen ließe, endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmte er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohltun der Dürftigen sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Wert oder Unwert nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, 215 und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, so bald er nur wisse, daß er es unentdeckt und ungehindert tun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, der Empfehler habe euch zum besten, oder er habe den Verstand verloren. - So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, {also unterschieden} daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht 220 verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urteile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen."

225 — Wenn das Mittel, das Geld, seinen Wert oder Unwert dem Zweck entlehnt, kann es nur in dieser Funktion, nicht aber als Selbstzweck oder als Eigentum, über das einer zum Zweck seiner Vermehrung verfügt, angesehen werden.

230 {Kant paralyisiert sein eigenes Beispiel, indem er sagt, einerseits bekommen die Mittel nur Wert durch den Zweck, der mit ihnen verfolgt wird, also Geld und Eigentum auch nur durch den Zweck, der mit ihnen verfolgt wird. Dann ist es aber gleichgültig, wer diesen vernünftigen Zweck mit ihnen verfolgt, und Geld und Eigentum wären allein dadurch von Wert, daß mit ihnen vernünftige Zwecke verfolgt werden. Oder aber Geld und Eigentum sind Selbstzweck oder der Zweck des Geldes wie des Eigentums liegt in seiner Vermehrung, dann hat es einen Wert an sich selbst und bekommt seinen Wert nicht als Mittel seiner vernünftigen Verwendung.}

240 Es scheint in diesem Fall so, daß die Kantsche Paradoxie, die Glückseligkeit als Zweck der Handlungen dürfe nicht Grund der Maximen zur Bestimmung des Willens sein, durch eine Kritik der Verselbständigung des Geldes, des Eigentums zum Selbstzweck zu beheben wäre. Was Kant an systematischen Argumenten gegen die Beförderung der Glückseligkeit als allgemeine Maxime des Handelns vorträgt, scheint denn auch schwach genug. Gleich anschließend:

245 Kant, a.a.O., S. 36, 9 - 24: (A 63 f)

„Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte machte. Denn weil dieser ihrer Erkenntnis auf lauter Erfahrungsdaten beruht, weil jedes Urteil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d.i. solche, 250 die im Durchschnitte am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben, mithin können keine praktische Gesetze darauf gegründet werden. ..."

255 — {Er sagt, selbst dann, wenn, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern, allgemeines und individuelles Interesse wäre, das Modell habe ich Ihnen vorgelesen, das steht bei Hegel, selbst dann könnte diese allgemeine Glückseligkeit nicht zur vernünftigen Begründung der Maximen des Handelns dienen. Und er unterscheidet dort zwischen genereller und universeller Allgemeinheit. Wenn aber die generelle Allgemeinheit uneingeschränkt ist, ist sie wieder 260 von der universellen gar nicht zu unterscheiden.}

„Eben darum weil hier ein Objekt der Willkür der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen muß, so kann diese nicht worauf anders als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verschiedenheit des Urteiles endlos sein. ...“

265

— {Ist ja nicht gesagt, kann ja sein, daß die Leute langsam herausfinden, wie die allgemeine Glückseligkeit am besten, für alle am besten, zu befördern ist. Daß sie das nicht von vornherein wissen, zugestanden, denn sie haben noch keine Vorstellung davon, wie dann etwa der Prozeß der Produktion und der der Distribution vernünftigerweise zu organisieren sei. Das kann man nach und nach herausfinden, indem nämlich Fehler als Fehler (unverständlich; eingesehen?) und nicht gleich als Staatsverbrechen abgeurteilt werden.“

270

„Dieses Prinzip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselbe praktische Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objektiv notwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.“

275

— Die Allgemeinheit nach genereller und universeller Allgemeinheit zu unterscheiden, scheint nicht zwingend, wenn das moralische Gesetz, wenngleich objektiv notwendig, so doch ebenso notwendig bloße Forderung bleibt, aus der die Moralität der Handlungen nicht unvermeidlich folgt. Das systematische Argument, das darin versteckt ist, lautet, daß die Glückseligkeit als Grund der Maxime individuellen Handelns mit dem Antagonismus der Interessen verträglich ist, und daß der Antagonismus der Interessen die Beförderung der Glückseligkeit als eines kollektiven Interesses konterkariert. Das moralische Gesetz hat die Unvereinbarkeit von individuellem und kollektivem Interesse zur Voraussetzung, Zweck des moralischen Gesetzes ist es, individuelle und allgemeine Glückseligkeit in Übereinstimmung zu bringen.

280

285

Was die Passagen, die ich Ihnen von Hegel vorgelesen habe, dann bezeichnen, fiel unter das Adorno'sche Verdikt von der ›erpressten Versöhnung¹⁾›, der Behauptung, der Geist, wie Hegel ihn konzipiert, sei schon wirklich. Um das verständlich zu machen, ein Beispiel, in dem die erotische Erfüllung zum individuellen Anspruch gegen einen anderen erhoben wird. Bei Shakespeare ist es so, daß diese erotische Erfüllung völlig gleichgültig ist gegen eigene Ansprüche, sogar gegen die Selbsterhaltung. Ich kann Ihnen nur empfehlen, wenn Sie so wenig wie ich des Shakespeare- Englisch mächtig sind, sich die schöne Übertragung von Karl Kraus der Shakespeareschen ›Sonette‹ einmal anzusehen, die beseelt sind davon, gerade individuelle Ansprüche auf Glück gegen andere zurückzuweisen. Die Erehöllen der Strindbergschen Dramen, und diese Dramen werden Tag für Tag in unzähligen elenden Privatiszenierungen, die Beziehungsdiskussionen heißen, nachgespielt, folgen einem einfachen Prinzip: Es wird vom anderen verlangt, er müsse den eigenen Wunsch nach Glückseligkeit erfüllen, und wenn er das nicht vermag, wird ihm das als Vorenthaltung eines geschuldeten Gutes zugerechnet. Die bürgerliche Privatisierung des Glücks, bei dem die Liebe durch die Liebesheirat in ein Rechtsverhältnis, die Ehe, mit wechselseitigen Ansprüchen auf erotische Erfüllung transformiert wird, hat fast unvermeidlich die Enttäuschung des eigenen Interesses zur Folge. Inzwischen sind nicht nur rechtlich, sondern auch sachlich nichteheliche Verhältnisse von Menschen den Ehen gleichgestellt. Und statt aus solchen wechselseitigen Ansprüchen auszubrechen, reproduzieren sie das Eheelend aus freien Stücken. Daß der Verrechtlichung erotischer Passion dann durch die Fortsetzung des Strafrechts bis ins Ehebett beizukommen sei, ist zu bezweifeln. Der Rigorismus des Kantschen Moralbegriffs bezieht seine Überzeugungskraft aus dem Elend der Privatisierung der Glückseligkeit. Ja, wenn Kant den Galgen neben das Lotterbett stellen darf, dann darf ich ja wohl Strindberg erwähnen.

295

300

305

310

1) Th. W. Adorno, Erpresste Versöhnung, in: Noten zur Literatur II, GS Bd. 11, S. 251 ff

[1. Heft, S. 22r - 25r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

Begründete der Zweck, die eigene Glückseligkeit zu befördern, ein Recht auf die Mittel zu diesem Zweck, so würde, falls ein anderer oder eine andere für die eigene Glückseligkeit unabdingbar ist, das das Recht sein, einen anderen Menschen mit Beschlag zu belegen und von ihm zu fordern, den, der ihn begehrt, glücklich zu machen. Moral dagegen besteht zunächst in der negativen Forderung, jeden anderen von dergleichen Forderungen freizustellen. Sich selbst solche Forderungen strikt zu verbieten, fordert der Moralist Shakespeare. Ich lese Ihnen das 49. Kapitel der Sonette in der Übersetzung von Karl Kraus.

Shakespeare, Sonette, 1609. Übersetzt von Karl Kraus, 1933:

Für jene Zeit – o wär sie abzuwenden! –
wo alle meine Fehler dich verdrießen,
und wo du liebest deine Liebe enden
und Klugheit deines Herzens Rechnung schließen,
für jene Zeit, wo du mir gehst vorbei,
die Sonne deiner Augen kaum mich grüßt,
daß kalte Würde an der Stelle sei,
wo letzte Glut des Herzens eingebüßt –
für jene Zeit erhalt ich mir Bestand,
bereit, was mir gebühre, zu erkennen,
und, wider mich erhebend meine Hand,
die Sache, die du führst, gerecht zu nennen.
Brichst du den Bund, so ist's nicht anzufechten;
das Recht der Liebe ruht ja nicht auf Rechten.

— Ich hätte mindestens ein Dutzend anderer Gedichte in demselben Tenor dort von Shakespeare Ihnen vorlesen können. Die moralische Forderung, alles zu unterlassen, was, wie Hölderlin es formuliert hat, aus Liebesbanden Ketten macht, läßt nicht ins Positive sich wenden, denn Liebe zu anderen Menschen, oder auch nur teilnehmendes Wohlwollen ihnen gegenüber läßt sich nicht fordern. Nicht fordern, sagt Kant deswegen, weil es ein Affekt ist und man über Affekte, über Gefühle, nicht gebieten könne. Das aber, worüber man nicht gebieten kann, kann auch nicht gefordert werden.

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 82, 18 - 84, 16, (A 146 - 150), da heißt es:

„Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen, als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre. ..."

— {Oder: Gebote sind nur dann überhaupt nötig, wenn man nicht aus freien Stücken oder aus Lust das, was geboten werden soll, sowieso schon tut.}

„Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch

etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. ..."

— {Das heißt aber auch, daß Pflicht und Schuldigkeit für Kant an der Stelle – das muß man einschränken – offenbar nicht übereinstimmen mit dem, was aus Lust getan werden kann. Noch eins. Da heißt es, daß wir der Vernunft nichts „entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen“, d.h. durch das moralische Gesetz entsteht in den Subjekten selbst die Differenz zwischen dem, was sie wollen sollen, und dem, was sie aus pathologischem Antrieb wollen. Das heißt, das moralische Gesetz spaltet die Subjekte, und diese Subjekte müssen jeweils sagen, das ist mein Wille, einmal der, der durch die Vernunft bestimmt ist, einmal der, der durch den Gegenstand pathologisch affiziert ist. Diese Differenz oder dieser Unterschied wird damit in das Subjekt des Willens hineingetragen.}

„Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde. ..."

— {An der Stelle sagt Kant, das Subjekt des Willens ist doppelt. Einmal ist es Subjekt der Vernunft, die dem Willen das Gesetz gibt, und andererseits ist es Subjekt dieses Willens, der auch anders könnte, nämlich dann, wenn er sich von dem Gegenstand der Begierde pathologisch affizieren ließe. Kant sagt dort, und greift dort zurück auf die Indifferenz des Ich des ›ich denke‹ aus der Kritik der reinen Vernunft: Indem das Ich, das denkt, erstens, empirisches Subjekt ist, denn das transzendente Subjekt als formelle Einheit des Selbstbewußtseins kann nicht denken, zweitens, das empirische Ich aber nicht denken kann, wie es ihm gefällt, sondern den logischen Bestimmungen nach denken muß. Was jeder jederzeit auch an sich selbst erfahren kann, daß er, wenn er irgend etwas einsehen muß, jetzt nicht im moralischen, sondern im theoretischen Sinne, ... ob ihm das nun paßt oder nicht. Die Winkelsumme im Dreieck in der euklidischen Ebene ist für alle 180°, ob ihm das nun paßt oder nicht. Und wenn Sie das einsehen, hat diese Einsicht auch den Charakter einer Nötigung des empirischen Subjektes. Einer Nötigung des empirischen Subjektes, die Kant so ausdrückt, daß nicht ich denke, sondern Es oder X in mir denkt. Nur dadurch gibt es die formelle Allgemeinheit des Selbstbewußtseins für alle einzelnen Subjekte. Nicht anders bei der moralischen Bestimmung des Willens oder bei der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz. Zwar sind es lauter endliche vernünftige Sinnenwesen, die überhaupt dem moralischen Gesetz zugänglich sind, gleichwohl ist das moralische Gesetz als Resultat der Gesetzgebung der Vernunft für alle verbindlich. Es kann nicht jeder nach seiner eigenen Moral leben, weil sie alsdann nicht von der Vernunft bestimmtes Gesetz wäre. Kant geht dann soweit, daß er sagt, daß es schon eine Abtrünnigkeit von dem Ansehen des heiligen Gesetzes bedeute, wenn jemand dem Buchstaben dieses Gesetzes zwar erfülle, aber nicht den Geist, nämlich seinen subjektiven Geist der Gesetzgebung der Vernunft unterstelle.}

„Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst,“ ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum

Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. ..."

105 Die hier von Kant eingeschobene Fußnote wird von Herrn Bulthaupt nicht mitgelesen und lautet: *) „Mit diesem Gesetze macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatz der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Kontrast; dieses würde so lauten: Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen."

110 — {Eine pathologische Neigung kann nur hervorgerufen werden durch das, was für ein endliches Sinnenwesen Gegenstand, genauer, Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Da Gott kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, gibt es keine pathologische Liebe zu Gott. Gegen allen Einspruch frömmelnder Gemüter, die behaupten, von so etwas affiziert zu sein.}

115 „Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. ..."

— {Es steht auch in keines Menschen Möglichkeit durch ein Gebot in sich eben jene Empfindungen zu produzieren, die dann allgemein gefordert werden. Ob man seine Eltern oder seine
120 Kinder liebt oder nicht, ist Angelegenheit des empirischen Zufalls, nicht aber kann diese Liebe zu Eltern oder Kindern geboten werden. Denn es steht in niemandes Vermögen, bloß auf Befehl zu lieben. Viele Kinder wären schon entlastet, wenn sie nicht sich dauernd verpflichtet fühlten, dann die Gefühle in sich haben zu sollen, die sie von sich aus gar nicht haben. Was dann mit schöner Regelmäßigkeit dazu führt, daß solche Gefühle, nur, weil sie gefordert werden,
125 nur prätendiert werden, und die Heuchelei dann eine nicht so recht zuverlässige Basis des Gefühlslebens der Familien ist.}

„Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben, heißt, alle
130 Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und, tun wir es zwar, aber eben
135 nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. ..."

— {Oder: Es kann nicht einmal geboten werden, dem moralischen Gesetz oder den durch das Gesetz begründeten moralischen Maximen gerne zu folgen, weil dieses ›gerne folgen‹ oder
140 ›ungerne folgen‹ ein Gefühl der Lust oder Unlust bei sich führt, das selber zwar pathologisch erzeugt werden kann, das aber nicht moralisch geboten werden kann. Eine Freundin von mir war immer empört, wenn von ihr verlangt wurde, das, was zu tun sie sich verpflichtet fühlte, auch noch gerne zu tun. Etwa aus Liebe auch zu den Eltern. So. Den ganz und gar amorali-
schen Druck: Wenn Du mich liebst, dann tust Du das doch gerne für mich! Kann man ja ma-
145 chen, muß man ja nicht gerne tun.}

„Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in
150 einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. ..."

— {Bitte, ein Wille, der heilig ist, kann gar nichts anderes wollen, als, was durch das moralische Gesetz geboten wird. Also ist dort die Willensbestimmung identisch mit dem moralischen Gesetz. Oder: Die Heiligkeit des Willens ist selber etwas, was jedes moralische Gebot überflüssig machte, weil dieser Wille ja gar nicht anders könnte als er soll, als er, dem moralischen Gesetz entsprechend, soll. Kant widerspricht sich an der Stelle selbst. Einerseits soll ja jeder durchaus anders können, als nach den Maximen, die durch das moralische Gesetz begründet sind, zu handeln, und erst dann, wenn er auch anders könnte, habe seine Handlung einen moralischen Wert. Andererseits soll doch der Zustand angestrebt werden, indem die empirischen Wesen so gut wie heilig wären, also gar nicht mehr anders könnten, als dem moralischen Gesetz entsprechend zu handeln. Dann allerdings entfielen dieses moralische Gesetz.}

„Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig gerne zu tun, so würde das so viel bedeuten als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d.i. innere Nötigung zu dem, was man nicht ganz gern tut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was er zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze, (da es alsdann aufhören würde Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu sein) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen.“

— {Es ist ja nun nicht ganz einzusehen, um es einmal vorsichtig zu formulieren, warum man sich etwas zu einem Ziele machen soll, zu einem Ziele setzen soll, wenn man von vornherein weiß, daß man dieses Ziel doch nicht erreichen wird. Es bleibt übrig dann das ständige Bewußtsein der Schuld, die ständige moralische Zerknirschung, das doch nicht erreicht zu haben, was man, der moralischen Forderung entsprechend, hätte erreichen sollen. Es gibt eine ganze Kultur dieser ständigen moralischen Zerknirschung, und diese Kultur wird liebevoll von den evangelischen Pfaffen gepflegt. Bei den Katholiken ist das ein bißchen anders. Da wird man verdonnert, es nicht wieder zu wollen, betet fünfzig Ave Maria und ist dann von aller Schuld losgesprochen.}

Beiläufig erledigt hier Kant, wozu Hegel in seinen Vorlesungen über das Dasein Gottes noch mehrere Stunden brauchte, nämlich die frömmelnde Auffassung, die Erhebung des Geistes zu Gott beruhe auf religiösen Empfindungen, denn das Absolute, so Kant, könne seinem Begriff nach kein Gegenstand pathologischer Liebe sein, weil es kein Gegenstand der Sinne sei. Nun ist durch das Sittengesetz ein Kollektiv vernünftiger Sinnenwesen vorgestellt, das selbst auch kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann.

{Wenn gesagt wird, das Sittengesetz bestehe darin, zu fordern, so zu handeln, daß die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, dann konstituiert dieses Sittengesetz eine vernünftige Allgemeinheit, in der die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen

bestehen kann. Dieses Sittengesetz konstituiert zumindest die Vorstellung dessen, was bei Kant dann auch die Menschheit heißt. Die Menschheit aber, dieses Kollektiv vernünftiger Sinnenwesen, ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, also kann es auch die Sinnlichkeit oder den pathologisch bestimmten Willen nicht affizieren. Kant ist da sehr erfreulich nüchtern, ohne jedes Pathos der Bestimmung dieses allgemeinen Gegenstandes, der kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. So. Man kann es auch ein bißchen billiger haben. Snoopy, der sagt: Die Menschheit liebe ich schon, aber die Menschen, die kann ich nicht ausstehen.}

205 Bleibt der Wille, der unter dem moralischen Gesetz stehen soll, auf Gegenstände, mithin auf eine Materie angewiesen, und ist andererseits die Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz unabhängig von aller Materie, so ist nicht zu sehen, wie das moralische Gesetz Maximen des Handelns begründen soll, das seinerseits auf Materien angewiesen ist. Die Übereinstimmung von moralischem Gesetz, Maxime der Handlungen und ihrer Materien würde, so Kant, das moralische Gesetz als Forderung überflüssig machen.

210

215

Eine Anmerkung dazu: Handlungstheorien, gleich welcher Provenienz, gehen von der Übereinstimmung der Bestimmungsgründe des Handelns mit den Materien des Handelns aus, denn sonst vermöchten sie nur die Gründe des Scheiterns von Absichten anzugeben. Nach Kant fällt aber die Übereinstimmung von Bestimmungsgründen des Handelns mit den Materien des Handelns unter das Verdikt über die moralische Schwärmerei.

220

Kant, a.a.O., S. 84, 22 - 85, 7: (A 150 f)

225 „Diese Betrachtung ist hier nicht so wohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen genau zu bestimmen und einer bloß moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern, oder, wo möglich, vorzubeugen. ..."

230 — {Bei der moralischen Schwärmerei ist die pathologische Bestimmung des Willens zugleich, also die Liebe in dem Fall, mit der moralische Bestimmung des Willens oder stimmt zumindest mit dieser moralischen Bestimmung des Willens überein.}

235 „Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmache, und welches sie immer noch demütigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen); sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als barer Verdienst von ihnen erwartet würden."

240

245

— Moral, die vernünftige Bestimmung des Willens, setzt den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie voraus. In den Handlungstheorien ist dieser Gegensatz getilgt, und mit ihm die Vorstellung von Autonomie. Das heißt nicht notwendig, daß die Handlungstheorien keine Gegenstände hätten, in ihnen ist nur der Begriff der Autonomie getilgt zugunsten des perma-

250

nenten Befehlsnotstandes, dessen Begriff die uneingeschränkte Affirmation der Heteronomie einschließt.

255

{Des permanenten Befehlsnotstandes insofern, als in den Handlungstheorien Subjekte dargestellt werden, die jederzeit genötigt sind, diesen Antrieben und Zwecken zu gehorchen, die nicht aus der Autonomie ihrer Vernunft begründet sind, sondern die sie heteronom als Gegebenheiten vorfinden. Die Rechtfertigung dafür, unter solchen Zwängen zu handeln, ist dann die Erklärung, man habe unter einer Art permanenten Befehlsnotstandes gehandelt, gar nicht anders handeln können unter den Bedingungen. Ja, nur dann gibt es eine rationale Erklärung eines Systems von Handlungen, wenn diejenigen, die dann in dem Fall Objekt der Forschung über dieses System von Handlungen sind, gar nicht anders können, also so haben handeln müssen wie sie gehandelt haben. Ein wacher Methodologe, also Durkheim, hat in seiner Schrift über die Methode selbst bezeichnet, daß das, was er gesellschaftlichen Zwang nannte, die Voraussetzung für die wissenschaftliche Behandlung der Handlungen sei. Das heißt, daß die Heteronomie selbst Voraussetzung dieser Wissenschaft vom Handeln sei.}

260

265

270

Maximen des Handelns, die heute Normen genannt werden, sind immer schon auf die Materien des Handelns bezogen, und stehen so im Gegensatz zu dem moralischen Gesetz, aus dem sie begründet werden sollen. Dieser Gegensatz ist bei Kant unausweichlich, er ist selbst konstitutiv für den Begriff der Autonomie, der in den Handlungstheorien bestenfalls als historisches Relikt erscheint. An die Stelle des Appells an die Autonomie ist dann die Forderung nach Motivation getreten, in der Unmündige ihre Unmündigkeit als ihr höchstes Gut einklagen. Die allgemeine Pädagogisierung ist der Sache nach Infantilisierung des Willens, die nicht den Ausgang aus der Unmündigkeit provoziert, sondern den Willen absichtsvoll in der Unmündigkeit belässt.

275

280

{Dann, aber auch nur dann, hat die Handlungstheorie einen ihr adäquaten Gegenstand. Das können Sie gerne nachprüfen an Max Weber, an Parsons. Wenn Sie entweder ein nötiges Maß an Indifferenz gegenüber schlechtem Stil haben oder auch sonst logischen Zumutungen sich in einer Art von intellektuellem Masochismus gerne ausliefern, können Sie auch die ›Theorie des kommunikativen Handelns‹ lesen.} [Ende der Anmerkung]

285

Wenn nun der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie konstitutiv für die Autonomie ist, dann ist Kant zu fragen, wie dieser Gegensatz vorzustellen sei. Er beruht bei Kant, wie schon erwähnt, auf der Äquivokation von Freiheit in kosmologischen Verstand und Freiheit, die als ratio essendi des moralischen Gesetzes diesem zugrunde liegt.

290

{Freiheit im kosmologischen Verstand ist die Auflösung der dritten Antinomie, sofern diese Auflösung der dritten Antinomie dann bestimmt das Reich aller Erscheinungen oder den Existenzgrund des Reichs aller Erscheinungen. Freiheit im moralischen Verstand beschränkt sich darauf, den Willen eines endlichen Sinnenwesens zu bestimmen, also nicht eines Wesens, dessen Willen sich gleich in einer ganzen Welt von Erscheinungen manifestiert. Ich übergehe, weil es zu knapp ist, das Zitat, das ist hier Seite 42 f und gebe nur die Exposition dann für die nächste Vorlesung an.}

295

300

Das Subjekt des Willens, der unter dem moralischen Gesetz steht, ist ein noumenon, etwas erschlossenes und mithin gedachtes, das nach Kant außerhalb der Formen der Anschauung, außerhalb von Raum und Zeit steht, dessen Manifestationen aber in der Sinnenwelt, innerhalb der Welt der Erscheinungen also, anzutreffen sein sollen. Diese Manifestationen stehen als Erscheinungen unter den Regeln der Verknüpfung der Erscheinungen, tun also, wie Kant es formuliert, deren Mechanismus keinen Abbruch. Also stehen die Manifestationen der vernünftig

- 305 bestimmten Willen a priori im Verhältnis prästablierter Harmonie zu den Erscheinungen, die ihrerseits den Willen pathologisch necessitieren, oder, die wirkliche Welt der Erscheinungen ist die beste aller denkbaren Welten, in ihr ist der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie gar nicht vorstellbar. Dem, sagt Kant, widerspreche schon die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.
- 310 {Ich meine, Vorstellungen von der prästablierten Harmonie haben ja für den gesunden Menschenverstand, wie viele philosophische Vorstellungen, zunächst etwas zumindest Hergeholtes, wenn nicht Irres. Bei Kant läuft es in den Passagen genau auf dieselbe Vorstellung von der Bestimmung der Erscheinungen, der prästablierten Harmonie der Bestimmung der Erscheinungen durch die Naturgesetze und durch die intelligible Bestimmung des Willens durch
- 315 das moralische Gesetz, hinaus. Es gibt offenbar Vorstellungen, die unter verschiedenen Titeln in der Philosophie immer wiederkehren. Wahrscheinlich nicht ganz ohne Grund.}

[1. Heft, S. 26r - 30r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

Manchmal ist mein Zustand mit denselben Worten zu beschreiben wie der der Tagesbörse: Schwach behauptete Tendenz bei allgemein schlechter Stimmung. Die sollte nun eben keinen
 5 Einfluß auf die Darstellung der Probleme der Kritik der praktischen Vernunft haben, doch die können den Leser, der versucht, den Text zu durchdenken, schon zur Verzweiflung treiben. Läßt der Gegensatz von Heteronomie und Autonomie sich noch als konstitutiv für die praktische Vernunft, für die vernünftige Bestimmung des Willens erkennen, so fällt diese Erkenntnis doch selbst nicht in die praktische Vernunft, denn diese Erkenntnis ist selbst nicht Gesetzgebend, denn gesetzgebend kann nur die autonome Vernunft sein, aber die Vernunft, die das
 10 Verhältnis von Autonomie und Heteronomie zu ihrem Gegenstand hat, muß sich diesen Gegenstand vorgeben lassen. Die Autonomie der gesetzgebenden Vernunft kann keinen anderen Grund haben als sich selbst. Wie sie dann zu der ihr entgegengesetzten Heteronomie, in der allein sich ihre Gegenstände finden lassen, in Beziehung zu setzen ist, bleibt ein Rätsel. Nach
 15 einem Modell der Hegelschen Logik bestimmt sich das Andere als das Andere seiner selbst, und ist dann reflektiertes, also aufgehobenes Anderes, also nichts anderes als der in sich reflektierte Geist, dessen Entäußerung dann die Natur ist.

Das ist ein Begriff des Anderen, des heteron, wie er bei Hegel exponiert ist. Dieses Andere
 20 soll auch bei Kant das Andere der Vernunft sein, denn die Heteronomie ist unterschieden von der Vernunft, die selbst gesetzgebend für den Willen sein soll. Auf dies Andere der gesetzgebenden Vernunft, soll aber diese gesetzgebende Vernunft sich beziehen lassen. Wenn sie nicht sich beziehen läßt, sind durch die Gesetze der Vernunft gar keine Maximen von Handlungen zu bestimmen. Deswegen zunächst das Modell aus der Hegelschen Logik:

25 Hegel, Wissenschaft der Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. B. Die Endlichkeit. a. Etwas und ein Anderes, in: Sämtliche Werke Bd. 4, S. 133 f, da heißt es, von den daseienden Dingen ist die Rede:

30 „Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, hiermit dasselbe, und es ist noch kein Unterschied derselben vorhanden....“

— {In der Phänomenologie des Geistes macht Hegel es sich einfach und sagt, wenn man Etwas und Anderes bestimmen will – wie kann man das machen? –, indem man darauf zeigt
 35 und sagt, das da und das da und das da. Und der sprachliche Ausdruck ›das da‹ sei immer derselbe. So ist Etwas und Anderes auch immer als dasselbe bestimmt, weil es ein Etwas und noch ein Etwas und noch ein Etwas ist.}

„Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die
 40 Vergleichung beider; aber wie das Andere zunächst gesetzt ist, so ist dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben.“

— {Desselben Etwas. Also wird bestimmt in der Reflexion Etwas und ein Anderes. Es geht jetzt darum, zu zeigen, wie Hegel den ganzen Bereich der Heteronomie charakterisiert und
 45 wie er diesen Bereich der Heteronomie in wenigen Zeilen, das ist nicht mehr als eine Seite insgesamt, dann zugleich aufhebt.}

„Drittens ist daher das Andere zu nehmen als isoliert, in Beziehung auf sich selbst; abstrakt als das Andere; to heiteren des Platon, der es als eins der Momente der Totalität, dem Einen
 50 entgegengesetzt, und dem Anderen auf diese Weise eine eigene Natur zuschreibt. ...“

— {Oder: Es gibt das Eine, das Gegenstand des Denkens ist, und das Andere, das diesem Denken gegenübersteht. Das, was diesem Denken gegenübersteht, ist eine Vielheit oder eine Mannigfaltigkeit.}

55

„So ist das Andere, allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst. ...“

60

— {Nun könnte man reagieren, wie der Pfaff im 16. Jahrhundert, der die Monstranz auf die Kirchenmauer stellt und sagt, glaube daran, wer will, ich gehe. Es geht hier darum, daß Etwas und Anderes Gegenstand des Denkens ist, das Denken aber etwas anderes als dieser Gegenstand. Das Denken, sagt Hegel, sei äußere Reflexion, für Kant ist diese äußere Reflexion dann reflektierende Urteilskraft, die Urteilskraft, die sich ihre Gegenstände vorgeben lassen muß, über die sie dann nachdenkt. Diese Urteilskraft ist etwas anderes als das, worüber sie als über ihre Gegenstände urteilt. Und das ist ein anderer Typus von Anderssein, als wenn man sagt, das Stück Kreide ist ein anderes als das Stück Kreide. Hier bezieht sich Hegel darauf, daß zunächst einmal reflektierende Urteilskraft und ihr Gegenstand verschieden, selber verschiedenen sind oder daß die Gegenstände des Denkens das Andere des Denkens seien. Wie aber nun dieses Andere als Anderes seiner selbst oder genauer: Wie das Denken als das Andere seiner Gegenstände, als das Andere seiner selbst bestimmt werden soll, ist an der Stelle noch nicht gesagt.}

65

70

75

„Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die physische Natur; sie ist das Andere des Geistes; diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird. ...“

80

— {Oder: Die Natur ist etwas anderes als der Geist, die Natur ist etwas anderes als die Vernunft. Wenn sie etwas anderes ist als die Vernunft, ist damit eben der Bereich dessen bestimmt, den Kant als den der Heteronomie bezeichnet. Es gibt eine vernünftige Bestimmung des Willens, indem die Vernunft praktisch wird, das ist der Bereich der Autonomie sowohl des Willens als auch der Vernunft, und demgegenüber steht das Andere dieser Vernunft oder die Heteronomie. Die Frage ist: Wie kommt die Beziehung des Einen auf das Andere zustande oder, genauer, wie ist sie zu denken?}

85

„Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas, und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dies, das Andere an ihr selbst, das Außer-sich-seiende (in den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu sein.“

90

— {Oder: Es sei Bestimmung der Natur, das Äußerliche zu sein, also der Bereich, den Kant dann als den Bereich der sinnlichen Natur vorstellt, und der Autonomie des Willens entgegengesetzt.}

95

„Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich Verändernde. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat; aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu sein, bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als in sich Reflektiertes mit Aufheben des Andersseins; mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.“

100

– Im Dasein gibt es etwas und ein anderes etwas. Der Unterschied von etwas und einem anderen etwas fällt in ein drittes, in die von Hegel äußere Reflexion genannte Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft. Diese reflektierende Urteilskraft ist bei Kant ein Vermögen a priori, weil sie nicht aus den Gegenständen stammt, an denen sie sich betätigt. Sie ist das Andere ihrer Gegenstände, und die sind, als Unterschiedene, etwas und ein anderes, und sie sind das Außer sich Seiende der Natur. Subjekt des Urteils, etwas und anderes, und urteilendes Subjekt, das ist das Subjekt der äußeren Reflexion oder der reflektierenden Urteilskraft, sind zunächst getrennt. Nun – und jetzt kommt die Argumentation von Hegel – ist das Denken leer, wenn es nicht auf etwas bezogen ist, was es nicht selbst ist. Leeres Denken ist nichts denken und nichts denken ist nicht Denken, das Denken, das auf Anderes als es selbst ist, bezogen ist, ist auf nicht-Denken bezogen, also auf nichts-denken, also ist Denken, wenn es auf anderes als es selbst bezogen ist auf die Negation seines Selbst bezogen, und damit in der Beziehung auf Anderes auf sich selbst bezogen.

{Noch einmal. Das Hegelsche Argument ist: Denken ist kein Denken, wenn es nichts denkt. Wenn es nichts denkt, ist es Nichtdenken. Ist es Denken, ist es auf etwas bezogen, was es nicht selbst ist. Ist es auf etwas bezogen, was es nicht selbst ist, ist es auf Nichtdenken bezogen, das heißt es ist auf die Negation seiner selbst bezogen, und weil dort sowohl in der Position als in der Negation dasselbe Subjekt steht, ist es, indem es auf die Negation seiner selbst bezogen ist, auf sich selbst bezogen. Oder: Es ist in der Negation des Denkens auf die Negation seiner selbst, also wieder auf sich selbst bezogen. Es ist gar nichts wesentlich anderes, als diese Beziehung auf die Negation seiner selbst. Wäre es wesentlich anderes, wäre es nichts denken und nichts denken wäre Nichtdenken. Hegel benutzt Aquavit darin das Nichtdenken. Einmal als Gegenstand des Denkens und einmal als Untätigkeit des Denkens, als vollkommene Leere, und als vollkommene Leere ist es Nichtdenken. Denken ist es nur, insofern es diesen Unterschied zu dem und die Beziehung auf das, was es nicht selbst ist, an sich selbst hat.}

Das Denken, das in Beziehung auf Anderes auf sich selbst bezogen ist heißt bei Hegel Geist, und der Geist ist nur diese Beziehung des Denkens auf Anderes als Beziehung auf sich selbst: Der Geist ist nur als entäußerter, nur als das Andere seiner Beziehung auf sich selbst. Die Autonomie der Vernunft sei nur praktisch, nur durch Manifestation der Vernunft in der Äußerlichkeit zu bestimmen, und die sei das Andere der Vernunft, also genau das, was Kant Heteronomie nennt, das Anderssein, oder die Wirklichkeit des Gesetzes.

{Hegel sagt, den Unterschied, den Kant aufmacht zwischen Autonomie der Vernunft einerseits und Heteronomie der Natur andererseits, kann Kant ja selber nicht aufrechterhalten, denn Natur ist für Kant die Existenz von Erscheinungen, die nach Gesetzen verknüpft sind. Die Gesetze stehen a priori unter den reinen Verstandesbegriffen. Stehen sie aber a priori unter den reinen Verstandesbegriffen, können sie nicht das Andere des Verstandes, können sie nicht Heteronomie sein. Also ist die Natur selber, als durch den Verstand konstituiert, diesem nicht äußerlich, denn der Verstand selber existiert nur in seiner Funktion, die Erscheinungen zu synthetisieren, zu einem Ganzen möglicher Gegenstände der Erfahrung. Also, sagt Hegel, kann es diesen Unterschied zwischen Autonomie der Vernunft und Heteronomie der Gegenstände, in denen sich der Wille manifestieren soll, gar nicht geben. Das ist eine abstrakte Trennung des Geistes in seine Bestimmungsstücke, in die der Reflexion auf sich selbst und der Reflexion auf anderes. Oder: Die Autonomie der Vernunft sei nur praktisch, nur durch Manifestation der Vernunft in der Äußerlichkeit zu bestimmen, und die sei das Andere der Vernunft, das, was Kant Heteronomie nennt, das Anderssein oder die Wirklichkeit des Gesetzes.}

Hegel weiß sich darin als Kritiker Kants. Er sagt, er, Hegel, bringe Kant auf den Begriff. Zum Vergleich nun der Text von Kant,

- 155 Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 1. Hauptstück. I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 43, 10 - 34, (A 74 f), ab dem 4. Absatz, da heißt es:
- 160 „Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form einer Verstandeswelt, d.i. einer übersinnlichen Natur, verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu tun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. ..."
- 165 — {Oder: Dasselbe, was der sinnlichen Natur eine übersinnliche oder verstandesmäßige oder vernunftgemäße Bestimmung verschafft, erscheine einmal als Bestimmung der Erscheinungen nach Gesetzen und das andere mal als Bestimmung der Erscheinungen nach Manifestationen des vernünftig bestimmten Willens. In der ersten Gestalt ist es die äußere Natur oder die Heteronomie, in der zweiten ist es Manifestation des vernünftig bestimmten Willens.}
- 170 „Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. ..."
- 175 — {Und die doppelte Bestimmung der vernünftigen Sinneswesen, sagt Kant an der Stelle, ist gerade die Stelle, an der das Übersinnliche, die Bestimmung des freien Willens durch die Vernunft, und das Sinnliche, die Bestimmung der Erscheinungen nach Gesetzen, verknüpft sind.}
- 180 „Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind: so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz
- 185 einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselbe existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (*natura archetypa*), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen. ..."
- 190 — {Oder: Dieselbe Natur ist einerseits bestimmt nach den Gesetzen durch die die Naturerscheinungen untereinander verknüpft sind, andererseits als Manifestation oder Entäußerung des vernünftigen Willens. Da würde Hegel sagen: Ja, sage ich doch. Die Natur ist als das Andere des Geistes eben die Entäußerung des Geistes, wobei der Geist selbst bei sich nur ist in
- 195 seinem Anderssein, in seiner Entäußerung und in der Reflexion auf dieses Verhältnis von bei sich und im Anderen sein.}
- 200 „Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen."
- 205 — Dieselbe Natur steht als unter zweierlei Gesetzen, denen der äußeren Natur oder der Heteronomie und denen der Manifestation des vernünftig bestimmten Willens. Das geht nur dann, wenn die Freiheit des Willens Freiheit im kosmologischen Verstande, also im Verstande der *natura naturans* ist, die dann mit der Heteronomie als *natura naturata* a priori kompatibel ist.

{An der Stelle legt Kant seine Karten insofern offen, als er sagt, die vernünftige Bestimmung des Willens und seine Manifestation ist das Verhältnis von natura archetypa und natura ectypa. Das kann aber nur gelten für die Freiheit im kosmologischen Verstand, nicht für die Freiheit endlicher Sinnenwesen, denn die sind, nach allem, was bekannt geworden ist, nicht in der Lage eine ganze Welt als Manifestation ihres vernünftig bestimmten Willens zu schaffen.}

Für Hegel ergibt sich dann die Folge der Argumente so:

Der Geist ist nichts ohne seine Entäußerung.
Der Geist ist also nur in seiner Entäußerung.
Der Geist ist seine Entäußerung.
Die Äußerlichkeit (Heteronomie) ist die Wirklichkeit des Geistes.

Und schon ist der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie aufgehoben, die Welt für den denkenden Kopf per se vernünftig. So könnte es auch bei Kant aussehen, denn in der Folge heißt es bei Kant:

Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 44, 1 - 26: (A 76)

„Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gölte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nötigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkürlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst paßten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. ...“

— {Mit einem Mal ist die Natur, wie sie wirklich ist in den Erscheinungen, nicht mehr die Manifestation eines Archetypus, die vernünftige Bestimmung und die Wirklichkeit der Natur stehen nicht mehr im Verhältnis von Archetypus und Ektypus zueinander, sondern sollen unterschieden sein. Kant sagt nur, daß das so sei, Kant gibt keinen Grund dafür an, wieso er das vorherige Argument widerruft, nach dem die Freiheit im kosmologischen Verstande immer schon die Vernünftigkeit ihrer Manifestation in den Erscheinungen begründen müßte.}

„Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur sein, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens als reiner vernünftiger Wesen ansehen.“

Einen Absatz überschlagen und dann kommt noch, Kant, a.a.O., S. 44, 36 - 45, 4: (A 77)

„Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits a priori Objekte erkennen und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d.i. der Kausalität des vernünftigen

260 gen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) sein könne, sind sehr verschieden."

— Kant wäre zunächst von Hegel nicht zu unterscheiden und die von ihm behauptete Verschiedenheit der Aufgaben der Vernunft wäre nur behauptet, hätte er sich nicht durch einen Konjunktiv gegen Hegel abzusichern versucht. Der Konjunktiv steht im ersten Satz, den ich Ihnen
265 vorgelesen habe: „Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte." Durch den Konjunktiv verwandelt die Gesetzgebende Vernunft sich in die Gesetzprüfende Vernunft und die Deduktion der Grundsätze der
270 reinen praktischen Vernunft in die Typik der reinen praktischen Urteilstkraft.

{Denn, soll ich Gesetze des Handelns und Maximen, die unter den Gesetzen dieses Handelns stehen oder mit den Gesetzen des Handelns kompatibel sind, prüfen, so müssen mir die Gesetze und die Maximen gegeben sein. Bis dahin sind aber weder Gesetze noch Maximen begründet aus der bloßen Form der Gesetzmäßigkeit unter der die praktische Vernunft, laut
275 Kant, stehen soll. Es müßten also eigentlich aus der Form des Gesetzes die Gesetze, aus den Gesetzen die Maximen begründet werden. Geschieht das nicht, soll aber gleichwohl die Vernunft ein Kriterium für erlaubte und unerlaubte Handlungen abgeben, dann müßten die Maximen woanders herkommen als aus der Deduktion, aus der reinen Form des Gesetzes. Dann
280 wird aus der Gesetzgebenden Vernunft eine Gesetzprüfende, und die Deduktion der Grundsätze der praktischen Vernunft verwandelt sich durch den Konjunktiv, so wie er da steht und wie er im folgenden auch erläutert wird, in die Typik der reinen praktischen Urteilstkraft. Noch einmal zur Vergegenwärtigung. Die Urteilstkraft, insbesondere die reflektierende Urteilstkraft, ist so bestimmt, daß sie einerseits ein Vermögen a priori ist, andererseits aber ihre
285 Gegenstände sich vorgeben lassen muß. Wenn sie sich die Gesetze und die Maximen des Handelns vorgeben lassen muß, dann kann sie nur noch Gesetzesprüfende sein. Vielleicht... nur um das Problem deutlich zu machen, das dahintersteckt. Es ist nicht nach dem schönen Schema aufgebaut, erst gibt es Grundsätze und dann wird nach diesen Grundsätzen geurteilt, sondern bei der Deduktion der Grundsätze schon verwandelt das Kantsche Argument die
290 Grundsätze der reinen praktischen Vernunft in die Typik der reinen praktischen Urteilstkraft.}

Kant, a.a.O., 1. Buch. 1. Teil. 2. Hauptstück. Von der Typik der reinen praktischen Urteilstkraft, S. 69, 20 - 30: (A 122 f)

295 „Die Regel der Urteilstkraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein jeder, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt,
300 sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?"

305 — Statt aus der Form des Gesetzes die Gesetze, aus diesen die Maximen zu begründen, werden Gesetze und Maximen vorausgesetzt und ein Kriterium angegeben, nach dem solche Maximen auf ihre Kompatibilität mit der vernünftigen Bestimmung des Willens überprüft werden. Daß dann die Gesetze und Maximen der Heteronomie entnommen sind, hat Kant gesehen, und die Gesetzesprüfung zur Typik der Begriffe, nicht aber zu diesen selbst gezählt.
310 Ich kürze das ein bißchen ab, das steht bei Kant:

Kant, a.a.O., S. 70, 27- 29: (A 124)

„so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was bloß zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde.“

315

— Nun läßt sich zeigen, daß die Typik der Begriffe diese gegen Kants Absicht in eine Heteronomie verstrickt, und zwar in einer Weise, die jedes moralische Urteil über die Heteronomie suspendiert. Niemand kann wollen, hinter einen schon erreichten Stand der Entwicklung einer Gesellschaft zurückzufallen, in einen Zustand der Anarchie von Gewalt, in dem die Grundlagen der Existenz dieser Gesellschaft untergraben werden. Ob Handlungen vernünftig oder unvernünftig sind, ist dann danach zu beurteilen, ob sie funktional oder dysfunktional in Bezug auf die Selbsterhaltung dieser Gesellschaft seien.

320

{Das ist die Grundvoraussetzung, von der die Systemtheorie von Parsons, also die Soziologie von Parsons ausgeht. Eine Handlung ist entweder funktional oder dysfunktional. Funktional heißt, sie paßt zu den Notwendigkeiten der Selbsterhaltung, sowohl des gesellschaftlichen Systems wie der Einzelnen in diesem System, oder sie ist dysfunktional, dann paßt sie weder zu den Notwendigkeiten der Selbsterhaltung des Systems noch zu denen der Einzelnen in diesem System.}

330

Die Konkurrenz, die Kant etwas euphemistisch gesellige Ungeselligkeit nennt, vorausgesetzt, modifiziert das Kriterium zu dem der Selbsterhaltung in der Konkurrenz, das heißt der technisch-praktischen Durchsetzung des eigenen Willens als Grundlage der Selbsterhaltung, die vom Erfolg in der Konkurrenz abhängt. Das moralische Problem verwandelt sich in eines der Durchsetzung des eigenen Willens, und die Durchsetzbarkeit des eigenen Willens ist bei der Sache das einzige Kriterium der rationalen Bestimmung dieses Willens.

335

{Daß das auch in anderer Weise so geschieht und dann jenseits aller moralischen Bestimmung ist, dafür ein Zitat aus einem Werk des Sadisten Niklas Luhmann über die „Selbststeuerung der Wissenschaft“, da steht: „Reputation im Wissenschaftssystem ist eine Art von Kredit, ein allerdings unbefristeter Wechsel auf Wahrheit. Sie bildet sich teils auf dem Wege der Generalisierung aus gezeigten Einzelleistungen, teils durch Ansteckung, indem renommierte Autoren den Ruf einer Zeitschrift aufbessern, renommierte Professoren den einer Fakultät oder umgekehrt, teils schließlich auch durch bloße Häufigkeit der Publikation oder der Anwesenheit an renommierten Plätzen. Stabilisierung eines guten Rufs ist wesentliches Zweitziel, ja nicht selten auch eingestandenes vorrangiges Ziel wissenschaftlicher Tätigkeit, daß man bei der Wahl oder der Vermeidung von Themen, Publikationsweisen, Kontakten und Orten des Auftretens nicht ungestraft außer acht läßt. Ein beträchtliches, stets auf dem laufenden zu haltendes Reputationswissen gehört ...“ (Bandwechsel) ... Komplexität tritt auch hier die kursorische Orientierung an Symptomen an die Stelle der Sache selbst, die gemeint ist. Reputation wird aus Symptomen gezogen und dient selbst als Symptom für Wahrheit. Also Medium der Kommunikation fungiert auf dieser Ebene nicht mehr die wissenschaftliche Wahrheit selbst, sondern die symptomatische Reputation. Daran läßt sich die abgehobene Indirektheit des Funktionsbezugs erkennen, die für alle Steuerungssysteme bezeichnend ist. Daß das eine adäquate Darstellung der Prinzipien des Wissenschaftsbetriebes ist, kann kaum jemand in Zweifel ziehen, der diesen Wissenschaftsbetrieb von innen kennt. Daß das jedes Urteil über Wahrheit und Lüge im wissenschaftlichen Sinne suspendiert, wird offen eingestanden. Frage ist nicht mehr: Was ist wahr? Sondern Frage ist: Womit kann ich Karriere machen? Daß das zugleich funktional ist für ein Wissenschaftssystem, ist dadurch bewiesen, daß dieses Wissenschaftssystem erfolgreich sich am Leben hält. Frage ist, wie gegenüber dem Sadismus der Systemtheorie dann moralische Kriterien zu begründen sind.}

340

345

350

355

360

[1. Heft, S. 31r - 34r] Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- Das Kriterium der Prüfung von Gesetzen und Maximen, die den Willen bestimmen sollen, lautet, wenn Du selbst es vermöchtest, eine Welt von Erscheinungen hervorzubringen, in denen diese Gesetze und auch die Maximen als Gesetze gelten, könntest Du dann mit dem, was Du so hervorgebracht hast, einverstanden sein. Gesetzt, ein Subjekt hätte einen Willen, es hätte Vorstellungen, die es realisieren möchte, so gehörte dazu, das Vermögen, solche Vorstellungen zu haben, sich Zwecke zu setzen, und dann das Vermögen, diese Vorstellungen zu realisieren, den Zweck zu erreichen. Kant fragt nun, ob jemand damit einverstanden sein könne, seine Zwecke zu erreichen. Die Antwort auf diese Frage ist seit Anbeginn der Welt – und er sah, daß es gut war – eindeutig ja. Die Frage nach der vernünftigen Bestimmung des Willens dagegen fordert ein Urteil über Zwecke. Nun gibt es den Zweck an sich nicht, denn der wäre leer, also garnichts, was erfüllt werden könnte. Wohl aber kann es Zwecke an sich geben, Zwecke, die Bestimmungsgründe sind aber keine Bestimmungsgründe haben. Für Aristoteles war jedes eidos, jede Art Zweck an sich selbst. Dagegen ließe sich einwenden, daß Naturzwecke in ein System der Zwecke integriert sind, also nicht direkt geformte Materie sind sondern anderer Materie bedürfen, die ihrerseits auch Naturzwecke sind. {Für Aristoteles war das Kuhsein Zweck an sich, und diese Form oder das eidos Kuh war in der Materie realisiert, in ihr inkarniert. Er hat sich dabei wenig Gedanken darüber gemacht, daß Kuhsein nur möglich ist, wenn Kühe auch Wiesen haben, auf denen sie grasen können.} Zwecke an sich können keine Naturzwecke sein, sie stehen jenseits des Naturganzen, wenngleich sie ohne naturale Basis garnicht erreicht werden können. Für die Gesetzprüfende Vernunft zu verlangen, sich ein Naturganzes vorzustellen das kein Naturganzes ist, ist widersinnig.
- {Noch einmal. Zwecke an sich können keine Naturzwecke sein, denn diese Zwecke an sich sollen resultieren aus der vernünftigen Bestimmung des freien Willens, also gerade nicht aus dem, was der Willkür pathologisch abgedrungen ist, sondern nur Zwecke ... (Herr Bulthaup läßt sich durch kontinuierlich zu spät kommende Kommilitonen im Gedanken unterbrechen) – die akademische Schlamperei hat das c.t., das cum tempore eingeführt, aber die Viertelstunde reicht offenbar nicht – also, Zwecke an sich können keine Naturzwecke sein, weil sie resultieren sollen aus der vernünftigen Bestimmung des Willens. Für die Gesetzprüfende Vernunft zu verlangen, sich ein Naturganzes vorzustellen, das kein Naturganzes ist, weil der Zweck, der realisiert worden ist, nach Analogie der Natur realisiert worden sei, aber nicht als Natur, ist widersinnig.}
- Andererseits ist es ebenso widersinnig, Kriterien für Urteile über Zwecke zu suchen, die Zwecke an sich selbst sind, denn die sind, ihrem Begriff nach, durch nichts zu bedingen, auch nicht durch Maximen der Handlungen. Zweck an sich selbst, sagt Aristoteles, sei die Wirklichkeit der Vernunft. Wirklich sei die Vernunft nur als Tätigkeit, als Denken. Das Denken selbst könnte zu anderen Zwecken dienen, etwa als strategische Überlegung, es sei alsdann Mittel, nicht Zweck an sich selbst. Zweck an sich selbst sei es nur, wenn es sich selbst zum Gegenstand mache, wenn es als Tätigkeit reflexiv, sich auf sich beziehend sei. Das Denken des Denkens, genauer, das Denken des gedachten Denkens, griechisch noesis noeseos, sei Zweck an sich selbst, das Denken des Denkens sei der Archetypus aller Zwecke an sich selbst. Kann nun etwas, was nicht selbst Denken des Denkens ist, als Zweck an sich selbst angesehen werden. Zunächst alles, dem ein ›an sich‹ oder ›an sich selbst‹ anzuhängen ist, das Gute an sich, das Schöne an sich, alles also, was in der Philosophie durch Ideen zu bezeichnen ist.
- {Das ist problematisch, zu sagen, etwas sei gut dadurch, daß es am Guten an sich teilhabe, weil dem Inhalt des Guten durch das ›an sich‹ nichts hinzugefügt wird. Es wird dadurch nur bezeichnet. daß es nicht von anderem abhängig ist, nicht nach anderem zu beurteilen ist.}

Vernunft ist bei Kant das Vermögen der Ideen und das Vermögen der Zwecke, die sich als Zwecke an sich als mit den Ideen identisch erweisen. Hoffnungslos ist deswegen das Verlangen, Kriterien zu bekommen, nach denen über Ideen geurteilt werden kann. Problematisch wird es da, wo Ideen, Zwecke an sich, selbst keine in sich subsistierenden Gegenstände, keine Gegenstände an sich sind, sondern in ihrer Wirklichkeit von anderem abhängen.

{Für Platon hingen die Ideen am Ideenhimmel und subsistierten in sich. Wenn aber die Idee des Guten nur ist, sofern sie realisiert wird, dann ist solch ein Zweck kein Gegenstand der in sich subsistiert.}

Wenn aber die Wirklichkeit der Idee des Guten abhängig ist von anderem, von einem Naturganzen, das für sich weder gut noch nicht gut ist, dann ist es als Zweck an sich selbst abhängig von den Mitteln seiner Verwirklichung und damit ist dieser Zweck an sich selbst in seiner Wirklichkeit abhängig von den Mitteln seiner Verwirklichung. {Sonst ist es das, was Brecht als höheres Streben bezeichnet, was ein schöner Zug sei.} Genau diese Abhängigkeit aber korrumpiert die Zwecke an sich selbst, denn die Urteile über sie hängen ab von der Verwirklichung dieser Zwecke und von dem Erfolg der Verwirklichung dieser Zwecke. Woraus dann folgt, daß die Wirklichkeit dieser Zwecke an sich die Mittel rechtfertigt, und es gibt kein Urteil, kein begründetes Urteil mehr über die Mittel als das der Zwecke, zu deren Verwirklichung sie dienen.

{Übrigens heißt das nicht beim Ignatius von Loyola, der Zweck heiligt die Mittel, sondern es heißt beim Ignatius von Loyola, der Erfolg rechtfertigt die Mittel. Und das ist nicht nur Auffassung eines militanten Jesuiten, sondern das ist Grundlage jeder Ethik, die am Erfolg oder jeder Moral, die am Erfolg sich mißt. Dann gibt es kein anderes Urteil über die Mittel als das zur Rechtfertigung der Zwecke. Nun hatte ich Ihnen gezeigt, wenn es Zwecke an sich sind, lassen sich diese Zwecke gar nicht beurteilen, also gibt es dann überhaupt kein moralisches Urteil.}

Deshalb verlangt Kant nach Kriterien des Urteils über Handlungen, und diese Kriterien dürfen nicht von den Zwecken hergenommen werden, die durch diese Handlungen erreicht werden sollen. Kant wollte nicht einsehen, daß der Geist bei den erfolgreichen Mitteln, bei den stärkeren Bataillonen ist. Die vernünftige Bestimmung des Willens sei zwar nur durch die Vorstellung seiner Verwirklichung zu erkennen, sie solle aber nicht durch die Mittel der Verwirklichung korrumpiert werden. Die logische Unmöglichkeit der Lösung dieser Aufgabe bezeichnet ein sachliches Problem, das der Diskrepanz von Genesis und Zweckbestimmung der Freiheit. Zunächst die Kantsche Darlegung des Problems.

Kant, K.d.p.V., 1. Buch. 1. Teil. 1. Hauptstück. I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 44, 27 - 46, 15 (A 77 - 80), da steht:

„Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freie Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objekten sein soll, so daß die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann. ...“

— {Wird der Wille pathologisch affiziert, so bestimmt das Objekt den Willen. Ist der Wille frei, so schafft, sagt Kant, sich der Wille selbst das Objekt, bringt dieses Objekt hervor nach seinen Kriterien. Das erste Mal ist es Gegenstand der Psychologie oder Soziologie, je nach-

105 dem, wie der einzelne Wille dann von außen bestimmt ist, das zweite Mal ist es Theorie oder Philosophie der Freiheit, und es kommt dann darauf an, wie der Wille bestimmt wird, der das Objekt hervorbringt, weil, je nachdem, wie der Wille bestimmt sei, das Objekt so oder so beschaffen sei. }

110 „Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits a priori Objekte erkennen und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d.i. der Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) sein könne, sind sehr verschieden.
Die erste, als zur Kritik der reinen spekulativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt
115 werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Objekt gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesamt nur sinnlich sind, daher auch kein spekulatives Erkenntnis möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundsätze jener reinen spekulativen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung entweder von ge-
120 gebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen. ..."

— {Kant mogelt da, ohne es selber zu merken, denn er spricht von Gegenständen möglicher Erfahrung. Der Begriff der Gegenstände möglicher Erfahrung ist ein spekulativer Begriff, der
125 niemals vollständig durch wirkliche Erfahrungen repräsentiert werden kann, denn der Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung ist weiter als der der Gegenstände wirklicher Erfahrung. Diesen Begriff muß Kant zugrunde legen, um die Objektivität der Welt der Erscheinungen, um die Objektivität der Gegenstände wirklicher Erfahrung zu begründen. }

130 „Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objekte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturerkenntnis der Kritik der spekulativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelt empirischer Vorstellung als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz
135 einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung sein würde. ..."

— {Da sagt Kant an der Stelle, es kommt nur auf die Bestimmung des Willens an, die Realisierung der Vorstellungen, die in diesem Willen enthalten sind, ist nicht Angelegenheit der praktischen Philosophie, sondern ist ein technisch praktisches Problem, und dies technisch
140 praktische Problem fällt in die theoretische Vernunft. Wie dann jemand seine vernünftig bestimmten Vorstellungen realisiere, sei nicht Angelegenheit der reinen praktischen Vernunft. }

„Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könne, bedarf keiner Anschauung a
145 priori (einer intelligibelen Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich sein müßte. ..."

— {Die übersinnliche Natur, die aus freiem Willen setzt bestimmte Gegenstände möglicher Erfahrung, ist selber in sich problematisch. Problematisch genauso wie der Begriff des Dings
150 an sich als der unbekannten Ursache der Erscheinungen. Denn einerseits soll die Verwirklichung des Willens nach einem bestimmten Gesetz, dem des intelligiblen Charakters, vor sich gehen, andererseits soll durch dieses Gesetz, das eines einer Folge vom Willen und seiner Verwirklichung ist, etwas, das außerhalb von Raum und Zeit ist, nämlich den intelligiblen Charakter oder den freien Willen, verbinden mit dem, was innerhalb von Raum und Zeit ist,
155 nämlich der Manifestation des Willens in der empirischen Realität. Deswegen auch die Ma-

xime der Gesetzesprüfung. Stelle Dir vor, der Wille wäre realisiert. Wärest Du dann mit der Realisierung Deines Willens einverstanden?}

160 „Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sei, und wie er letzteres sein könne. ..."

165 — {Das Kant zu diesen etwas abstrusen Forderungen kommt, habe ich versucht Ihnen dadurch zu erklären, daß sonst der Wille bestimmt werden müßte durch den vorgestellten Zweck und es dann nur noch darauf ankäme, die zu diesen Zwecken tauglichen Mittel zu finden. Dann gäbe es aber überhaupt keine Urteile über Zwecke und keine Urteile über eine vernünftige Bestimmung des Willens, die nicht aus den Zwecken hergenommen würden. Kant möchte dieses Problem genau vermeiden, indem er sagt, ich stelle mir gar keinen Zweck vor, sondern ich gebe sozusagen a fond eine Bestimmung des Willens, und diese Bestimmung des
170 Willens soll so sein, daß sie mit Maximen, die unter allgemeinen Gesetzen stehen, zusammenstimmen. Nur, wenn er gefragt wird, ja, und wie sehen dann solche Maximen und Gesetze aus, oder, wie kriege ich heraus, wie sie aussehen sollen, sagt er wieder, ja, stelle Dir vor, der Wille wäre realisiert in einer Natur oder in einer Wirklichkeit, die der Natur analog ist, und diese Form des Willens gäbe dieser Natur das allgemeine Gesetz: Wärest Du dann damit ein-
175 verstanden oder nicht?}

180 „Ob die Kausalität des Willens zur Wirklichkeit der Objekte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Prinzipien der Vernunft zu beurteilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objekte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. ..."

185 — {Ja, wenn sie in der Anschauung kein Moment ausmacht, dann auch nicht in der Vorstellung, die der Anschauung analog ist, die selbst nicht Anschauung einer empirischen Realität ist, die aber doch immer eine Vorstellung ist, die nach Analogie dieser empirischen Realität konzipiert ist, als Produkt der produktiven Einbildungskraft oder der Phantasie. Die braucht man ja schon zur Gesetzprüfenden Vernunft. Wenn man sich eine Natur überhaupt vorstellen soll, die nach den Maximen und Gesetzen funktioniert, die man seinem Willen entsprechend ihr zugrunde legt, so muß man diese Natur nach Analogie der wirklichen, der der Erscheinungen, vorstellen. Da sagt Kant einerseits, und das ist wirklich innerhalb von zwei Seiten, man
190 muß sich das so vorstellen und sich fragen, ob man damit einverstanden sein könnte, daß diese Vorstellung auch wirklich sei, und hernach sagt er, man muß sich überhaupt nichts vorstellen, denn alle Vorstellung ist nur von den Formen der Anschauung, also aus Raum und Zeit hergenommen, und hier geht es um die Bestimmung des intelligiblen Substrats, die Bestimmung des Willens, der völlig außerhalb von Raum und Zeit angesiedelt sein soll, weil er sonst
195 selber Naturgegenstand wäre und als Naturgegenstand von anderen affizierbar.}

200 „Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben als eines freien Willens kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d.i. unmittelbar willenbestimmend, sein könne, gar nicht. ..."

205 — {Sie muß sich um die Vorstellung bekümmern und sie darf sich um diese Vorstellung nicht bekümmern. Würde sie sich um die Vorstellung bekümmern, würde sie entweder a priori zufrieden sein mit der Realisierung des eigenen Willens, oder sie müßte Bestimmungsgründe für

die Mittel der Realisierung aus dem Zweck selbst entnehmen und wäre dann nicht a priori frei, sondern selber bestimmt durch die Zwecke, die durch solche Handlungen verfolgt werden.}

„In diesem Geschäfte kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. ...“

— {Dieses ›von reinen praktischen Gesetzen ... anfangen‹ ist für jemand, der in der Philosophie Kants nicht zu Hause ist, sicherlich unverständlich, weil reine praktische Gesetze zunächst so verstanden werden, als seien es Gesetze des Handelns, während es hier nur Gesetze der Bestimmung des Willens sind und von den Handlungen, die aus diesem Willen resultieren, vollständig abstrahiert wird. ›Praktisch‹ heißt also nicht im umgangssprachlichen Sinne ›praktisch‹, sondern in dem theoretischen Sinn, daß es reine Bestimmung des Willens ist. Ja, sonst heißt es: ›von praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen‹, also treiben wir Soziologie.}

„Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligibelen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anders, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig, oder umgekehrt, diese ist notwendig, weil jene Gesetze als praktische Postulate notwendig sind. Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl verteidigen.“

— Die Zulässigkeit der Freiheit, die in der theoretischen Kritik verteidigt worden ist, ist die Zulässigkeit der Freiheit im kosmologischen Verstande {Dem folgt dann auch noch Kants Vorstellung der Prüfung von Gesetzen und Maximen, wenn er sagt: Stelle Dir vor, Du selber könntest Urheber einer ganzen Welt von Erscheinungen sein}. Sie ist, was immer zum Naturganzen gerechnet wird, bloße Materie der Verwirklichung des transzendenten Willens. Wird, was immer zur Natur zu rechnen ist, zur Materie der Verwirklichung des Willens, so werden diesem Willen alle Naturzwecke untergeordnet, es gibt dann in der Natur keine Zwecke an sich selbst. Die Menschen sind als Lebewesen Naturzwecke, und als Naturzwecke werden sie der Verwirklichung des Willens, die Zweck an sich selbst ist, werden sie der Freiheit geopfert.

Als Beleg der § 83 in der Kritik der Urteilskraft, Anhang. Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 429, 25 - 430, 23: (A 388 f)

§ 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

„Wir haben im Vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß wie alle organisierte Wesen als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft zu beurteilen hinreichende Ursache haben. ...“

— {Das heißt, alle Naturzwecke und deren Zusammenhang, eben davon, daß der eine Naturzweck von dem anderen, daß der Naturzweck ›Füchse‹ von dem Naturzweck ›Mäuse‹ abhängig ist oder Hasen – ich weiß nicht was die fressen, wahrscheinlich Mäuse und Hasen, jedenfalls das, was sie bekommen –, jedenfalls ist der Naturzweck Fuchs von solchen anderen Viechern abhängig, nicht von dem Naturzweck Gras, denn davon kann er sich nicht ernähren.

260 Also bilden die Naturzwecke, insofern die Existenz des einen die Voraussetzung für die Existenz des anderen ist, sich untereinander und bilden ein System der Zwecke. Kant sagt nun, dies ganze System der Naturzwecke hat selbst wieder einen Zweck, und dieser letzte Zweck des Systems der Naturzwecke seien die Menschen, die sich deswegen alle anderen Naturzwecke unterordnen können. Oder: Alle anderen Naturzwecke werden für sie zum Material der
265 Verwirklichung ihrer Freiheit.}

„Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll: so muß entweder der Zweck von der Art sein, daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder es
270 ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Kultur des Menschen sein. ...“

— {Mit dem schönen Resultat, daß der Zweck der Natur die Kultur der Menschen sei.}
275

„Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahiert, und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt; sondern er ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. ...“
280

— {Es ist die Idee eines Zustandes, und diese Idee soll ihrem Anspruch nach realisiert werden, was dann unausweichlich auf Widersprüche führe, weil des einen Glückseligkeit mit der des anderen nicht verträglich sei.}

285 „Er entwirft sie sich selbst und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen. ...“
290

— {Er sagt, sowohl die Wünsche des Einzelnen variieren in der Zeit als auch sind die Wünsche der verschiedenen Menschen so verschieden, daß sie nicht einer allgemeinen Bestimmung der Natur, als der Realisierung ihrer Zwecke, ihrer Absichten übereinstimmen können.}
295

„Aber selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfnis, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit sich eingebilddete Zwecke zu verschaffen noch so hoch steigern wollten: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der Tat sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden.“
300

— In der Kritik der reinen Vernunft war die Glückseligkeit noch die *intentio obliqua* der vernünftigen Bestimmung des Willens, in der Kritik der Urteilskraft ist die Bestimmung des Willens zu beliebigen Zwecken selbst oberster Zweck. Der aber ist kompatibel mit der Herrschaft, die der Freiheit zugrunde liegt.
305

[1. Heft, S. 35r - 41r] [Für die folgenden Vorlesungen gibt es keine Typoskripte]

Kategorischer Imperativ und Sittengesetz sollen unabhängig von aller pathologischen Affizierung des Willens durch ›sinnliche Antriebe‹ gelten. Die ›sinnlichen Antriebe‹ sollen ihrerseits in Erscheinungen, Gegenständen möglicher Erfahrung begründet sein obwohl nicht jeder Gegenstand möglicher Erfahrung auch ein Gegenstand ist, der den Willen pathologisch affiziert. Ein Frankfurter drückt die pathologische Affizierung des Willens durch einen Gegenstand möglicher Erfahrung durch einen Anakoluth aus: Hawwe wolle. Wären alle Gegenstände möglicher Erfahrung Gegenstände, die alle Willen affizierten, dann wollten alle alles privatisieren. Dieses Ideal der CDU-Sozialausschüsse enthält eine Antinomie, denn es kann nicht jeder alles privatisieren. Nun ist alles, die kollektive Einheit aller Gegenstände der Erfahrung, kein Gegenstand möglicher Erfahrung, folglich nichts, was den Willen pathologisch affizieren könnte. Um Sie nicht mehr als unbedingt nötig zu verwirren, sei argumentationsstrategisch, wie es auf neudeutsch heißt, angemerkt, daß hier die Argumentation sich verzweigt.

1.) Ist zu zeigen, daß bei strenger Bestimmung der Affizierung des Willens durch Gegenstände wirklicher Erfahrung nur ein empirischer, aber kein intelligibler Besitz möglich ist, daß aber die Antinomie, die das Sittengesetz schlichten soll, auch intelligiblen Besitz voraussetzt.

2.) Daß kategorischer Imperativ und Sittengesetz a priorische Bedingungen der Kompatibilität pathologisch affizierter Willen sind, und daß

3.) die a priorische Beschränkung des pathologisch affizierten Willens innerhalb der Kantischen Argumentation nicht mit der Kausalität aus Freiheit zusammenfällt, weil ersteres nur eine Beschränkung der Kausalität, also keine, ist, daß aber beide in der Bestimmung kollektiv realisierbarer Zwecke, schließlich in der des höchsten Guts, koinzidieren.

Zu 1.) Gesetzt, der Wille sei pathologisch affizierbar, dann ist er der Möglichkeit nach durch jeden Gegenstand möglicher Erfahrung affizierbar, der Wirklichkeit nach aber nur durch einzelne, empirisch faßbare Gegenstände. Das schließt Konflikte über diesen oder jenen Gegenstand nicht aus, beschränkt sie aber auf die Gegenstände wirklicher Erfahrung. Reicht aber der Wille weiter als seine Affizierung durch Gegenstände wirklicher Erfahrung, dann belegt er mögliche Gegenstände der Erfahrung mit Beschlag, und das Subjekt des Willens weiß sich lädiert, wenn ein anderer Wille diesen Gegenstand möglicher Erfahrung ohne seine Zustimmung gebraucht. Die Ausweitung des Willens auf Gegenstände möglicher Erfahrung, die nicht Gegenstände wirklicher Erfahrung sind, begründet den Unterschied zwischen empirischem und intelligiblen Besitz. Letzterer heißt bürgerlich-rechtlich Eigentum. Die Gegenstände intelligiblen Besitzes sind nicht auf die des empirischen Besitzes zu beschränken, sie sind a priori unbeschränkt, oder, der Begriff des intelligiblen Besitzes ist maßlos, er umfaßt tendenziell alles. Der Spruch Karl V., in meinem Reich geht die Sonne nicht unter, läßt sich paraphrasieren: Mir gehört die ganze Welt, nach Kant, die kollektive Einheit des Erfahrungsganzen, das ja durchaus denkbarer intelligibler Besitz eines Willens sein kann. Da ein endliches vernünftiges Wesen zwar die kollektive Einheit des Erfahrungsganzen nicht durch Kausalität aus Freiheit hervorbringen kann, ist die Unterstellung der kollektiven Einheit des Erfahrungsganzen Usurpation, dessen willkürliche Überführung in seinen intelligiblen Besitz. Das Subjekt dieses intelligiblen Besitzes an dem, was es nicht hervorgebracht hat, rechtfertigt diesen intelligiblen Besitz aus dem Willen dessen, der es hervorgebracht und ihm verliehen habe: Das ist das Gottesgnadentum der Herrschaft. Die Herrschaft ist ihrem Begriff nach unbeschränkt, d.h. imperial, und im Begriff imperialer Herrschaft koinzidieren die Begriffe der Freiheit der Willkür und der Freiheit im kosmologischen Verstande, und nur in ihm. Diese Koinzidenz ist keine Identität, denn die imperiale Herrschaft ist usurpatorisch, ist Aneignung schon vorhandener Gegenstände, die Freiheit im kosmologischen Verstande dagegen ist produktiv.

Anmerkung: Die Formulierung des Begriffs imperialer Herrschaft legt nahe, es handle sich dabei um etwas Verwerfliches. Nun ist der Begriff der kollektiven Einheit des Selbstbewußtseins universell, gilt ohne Ausnahme für alle endlichen Vernunftwesen, und der Gegenstand der kollektiven Einheit des Selbstbewußtseins ist nicht dieser oder jener Gegenstand, sondern die kollektive Einheit des Erfahrungsganzen. Sofern diese kollektive Einheit des Erfahrungsganzen Gegenstand des intelligiblen Besitzes eines Einzelnen ist, sind diesem Einzelnen alle anderen Willen unterworfen, das heißt aber auch, daß dieser Einzelne alle Willen vereinigt, indem er deren Subjekte auf sich vereidigt. Er, der Herrscher, repräsentiert dann die kollektive Einheit aller Willen, was so nur über den intelligiblen Besitz an der kollektiven Einheit des Erfahrungsganzen möglich ist. Die kollektive Einheit endlicher vernünftiger Wesen, die Menschheit [Anm. auf S. 37v: Kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen ist Gegenstand der kollektiven Einheit aller Subjekte möglicher Erfahrung, der Menschheit. Sie ist das imperiale Subjekt der kollektiven Einheit des Erfahrungsganzen (synchron und diachron); kollektive Einheit des Selbstbewußtseins A 111]:

1.) a priori real als kollektive Einheit des Selbstbewußtseins, die transzendente Einheit der Apperzeption als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.

2.) a posteriori real als gewaltsam vereinigter Wille aller im Imperium?, dessen dem eigenen Anspruch nach gewaltloser Nachfolger die ecclesia, die katholische Gemeinde war, die alle endlichen Vernunftwesen umfassen – sollte.

3.) ideell im moralischen Gesetz, das für alle endlichen Vernunftwesen gelten soll. Die Realität der ideellen Einheit der Menschheit ist problematisch, sie ist möglich, aber nicht sich selbst aktualisierende Möglichkeit, also nicht notwendig.

Zu 2.) Pathologisch affizierte Willen können unvereinbar sein. Kant fordert das moralische Gesetz als a priorische Bedingung der Vereinbarkeit aller pathologisch affizierter Willen. Das moralische Gesetz soll frei sein von aller Beziehung auf die Gegenstände, die den Willen pathologisch affizieren können, denn in der Beziehung der Willen auf diese Gegenstände liegt der Grund ihrer möglichen Unvereinbarkeit. Das moralische Gesetz fordert also eine Beschränkung der Willen, und zwar eine Beschränkung, die macht, daß alle Einzelwillen, wie wohl frei, so doch vereinbar sein sollen. Mehr als die Forderung der Vereinbarkeit geben weder kategorischer Imperativ noch Sittengesetz her. Die Willen, die miteinander vereinbar sind, sind darum noch nicht vereinigt, die Vereinbarkeit ist formale Bedingung der kollektiven Einheit der Willen, nicht aber diese kollektive Einheit der Willen selbst. Da die Forderung nach Vereinbarkeit der einzelnen Willen diese beschränkt, ist sie bloß negativ: Unterlasse alles, was nicht mit der Freiheit der Willkür aller anderen zusammen nach einem allgemeinen Gesetz bestehen kann. Kant ahnt mehr als daß er weiß, daß die formale Bedingung der Vereinbarkeit der Willen nicht hinreichend ist für eine vernünftige Bestimmung des Willens, denn die formale Bedingung der Vereinbarkeit der Willen ist für jedes Ethos erfüllt, das Sitten und Gebräuche einer sich selbst erhaltenden Gesellschaft regelt. Diese funktionale Bestimmung des moralischen Gesetzes wäre pragmatisch, aber nicht im Kantschen Sinne praktisch, denn wenn die Vernunft selbst praktisch werden soll, so darf sie nicht bloß regulative Beschränkung der einzelnen Willen sein.

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 1. Hauptstück. I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 47, 21 - 48, 16 (A 82 f):

„Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spe-

- 105 kulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der
110 Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität.
- 115 Diese Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Prinzip der Deduktion der Freiheit, als einer Kausalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genötigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das
120 moralische Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugtuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nötig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren
125 Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transzendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu sein) verwandelt."
- 130 — Kant will der reinen praktischen Vernunft objektive Realität anschaffen, diese soll aber weder aus der pragmatisch-regulativen Funktion des moralischen Gesetzes resultieren noch durch den Zweck, das höchste Gut bestimmt werden, weil das den Willen nur pathologisch zu affizieren vermöchte und durch diese Art seiner Wirkung seine Realisierung hintertreibe. Das höchste Gut, die allgemeine Glückseligkeit, kann nur Gegenstand der kollektiven Einheit des
135 Willens sein, die ihrerseits nicht Grund sondern Resultat der vernünftigen Bestimmung des Willens sein soll. Die aber ist durch das Sittengesetz bloß negativ bestimmt, und dadurch ist das moralische Gesetz auf die pragmatisch-regulative Funktion restringiert. Nur wenn aus dem moralischen Gesetz selbst der Begriff des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft sich extrapolieren ließe, gäbe es eine Bestimmung des Zwecks vernünftig bestimmten Handelns aus dem moralischen Gesetz. {Funktion des zweiten Hauptstücks der Analytik der praktischen Vernunft}.
- 140

[2. Heft, S. 1r - 4r + 4v]

Die Frage, ob ein Krieg böse oder nur von Übel sei erscheint läppisch, ist doch die Tötung oder willentliche Verletzung von Menschen unvernünftig und es bedarf auch keiner philosophischen Erörterung, um die Vernichtung von Behausungen und anderer Gebrauchsgegenständen, die zur Lebensnotwendigkeit gehören oder auch nur zur Bequemlichkeit dienen, zu beurteilen. Steht das Urteil fest, ist es vordringlich, dem Übel zu wehren, und die Erörterung der Begründung des Urteils mag warten. Moralische Fragen, Fragen nach der vernünftigen Bestimmung des Willens der Handelnden, sind nicht aktuell. Daß sie läppisch sind wie gegenwärtig alle philosophischen Überlegungen, schließt ein Urteil über die Gegenwart ein, in der sie läppisch sind. Im Notstand sind alle Überlegungen suspendiert, die nicht unmittelbar dem Zweck dienen, dem Übel zu wehren.

Horkheimer (Heinrich Regius), Dämmerung. Notizen in Deutschland, Die Sorge in der Philosophie, Verlag Oprecht und Helbling Zürich 1934, S. 199: ¹⁾

„Sorge (Faust II, 5. Akt): „Hast Du die Sorge nie gekannt?“

Deutscher Philosoph 1929: „Einen Augenblick! Ja.

Die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im Menschen hat die Benennung „Sorge“ erhalten.“

— Die Erörterung moralischer Fragen ist unmoralisch, sie distanziert sich von der Dringlichkeit, dem Übel zu wehren. Die Freiheit zur Erörterung moralischer Fragen verdankt sich nicht der Souveränität der Vernunft, sondern der Ohnmacht, dem Übel zu wehren. Es fällt einem Philosophen, so er gelernt hat zu denken, nicht gerade schwer, aus seiner Ohnmacht Kapital zu schlagen, denn diese Ohnmacht ist Garant der Distanz zum Übel, der das begründete Urteil bedarf.

Horkheimer (Heinrich Regius), a.a.O., Der „leider“ stabilisierte Kapitalismus, S. 167:

„Der „leider“ stabilisierte Kapitalismus. – Wenn bürgerliche Intellektuelle in den Fragen der revolutionären Theorie auch sonst überall kompetent sein mögen, in Fragen des Zeitpunkts der Revolution sind sie nicht kompetent. Dieser Zeitpunkt hängt mit von dem Willen der Menschen ab. Der Wille aber ist verschieden je nachdem, ob man in der gegenwärtigen Gesellschaft ein geistiges Leben führen darf oder ob einem alles versagt ist und man an ihr zugrunde geht. Ich habe gegenwärtig, in den Jahren 1927 und 1928, von »literarisch radikaler« Seite den Satz, daß der Kapitalismus auf lange hinaus wieder stabilisiert sei, niemals mit dem Ausdruck solcher Niedergeschlagenheit aussprechen hören, wie er etwa die Mitteilung eines persönlichen Mißgeschicks zu begleiten pflegt. Ich glaube entdeckt zu haben, daß häufig das Bewußtsein, mit der Feststellung dieser Stabilität eine lobenswerte Gefäßtheit und einen schönen Weitblick zu beweisen, eine ziemlich gewichtige Kompensation für den Sprechenden bildet. Es gibt ja für uns so viele Kompensationen – mit der Größe des Einkommens nehmen sie zu!“

— Die Notwendigkeit, dem Übel zu wehren, drängt den, der zufällig wenigstens zeitweise von ihm verschont blieb, zur Parteinahme, die ihn in die Kämpfe verstrickt, die ihrerseits jedes vernünftige Urteil paralyisiert. Gegen den Krieg, den die in der UNO organisierte Menschheit initiiert [etwas zu beginnen oder in Gang zu setzen] hat, indem sie den slowenischen wie den kroatischen Nationalismus protegierte, fällt dieser Organisation nur noch mehr Krieg ein, der dann mit allen Gewaltmitteln, die dem Imperialismus zur Verfügung stehen, zu führen wäre. Aus der Ohnmacht, dem Übel zu wehren, bezieht der moralische Rigorismus seine Überzeugungskraft.

55 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikal Böse in der menschlichen Natur, in: Kants Werke Bd. 6, S. 22, 10 - 25, 25:

Anmerkung.

60 „Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit habe; und ob nicht jemand behaupten könne, der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

65 Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber 70 Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität, und mögen Indifferentisten, oder der Koalition, und können Synkretisten genannt werden.

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden 75 kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst, im Urteile der Vernunft, Triebfeder, und, 80 wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt: so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und, da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er 85 ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Ma- 90 xime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein: welches sich widerspricht.

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborene Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d.i. er nicht Urheber sei; sondern, daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere 95 von Jugend auf sei immerdar). Die Gesinnung, d.i. der erste subjektive Grund der Annahme der Maximen, kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annahme kann nun nicht wieder der subjektive Grund, oder die Ursache, erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß). Weil wir also 100 diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukömmt. Daß wir aber unter

105 dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtig-
 110 ten, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte."

— Das moralische Urteil sei, so Kant, gleichgültig gegen das Wohl und das Übel. Es soll autonom sein, doch der von Hegel geschulte Kopf kommt nicht umhin, festzustellen, daß diese
 115 Autonomie nicht sui generis ist, sondern aus der von Kant unablässig wiederholten Negation der Beziehung des moralischen Urteils auf das Wohl und Wehe. Nun schließt auch Kant nicht aus, daß die Vernunft zu anderem als zum moralischen Urteil tauglich ist, und das spaltet die Vernunft in eine, die dem niederen Begehrungsvermögen als Mittel zu dem Zweck von dessen Befriedigung dient und eine, die urteilt, was gut und was böse ist.

120 Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 61, 18 - 62, 35: (A 107 - 110)

„Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft gar sehr viel, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurteilt wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werte über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet; sie wäre als denn nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Tiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstellung, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.

 145

In dieser Beurteilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Übel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Punkte an. Entweder ein Vernunftprinzip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objekte des Begehrungsvermögens (also bloß durch die gesetzliche Form der Maxime), alsdenn ist jenes Prinzip praktisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdenn unmittelbar den Willen, die ihm gemäß Handlung ist an sich selbst gut, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut, und die oberste Bedingung alles Guten; oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Objekt der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern,

 155

diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdenn niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige, praktische Vorschriften heißen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d.i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch affiziert wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann."

— Kant behauptet nun, das Urteil über die Maxime einer Handlung schaffe der praktischen Vernunft erst das Gute oder das Böse als Objekt. Die Negation der Beziehung auf das Wohl und das Übel ließe es durchaus zu, sich das Gute oder das Böse als Objekt des Willens vor[zustellen], der dann nach dem beurteilt werden könnte, worauf er sich bezieht, etwa auf die Idee des Guten, so diese in sich subsistiert, oder auf die Gebote Gottes. Gesetzt, es gäbe eine in sich subsistierende Idee des Guten, so könnte diese den endlichen Vernunftwesen nur offenbart werden. Um die Autonomie des moralischen Gesetzes zu bestimmen, nicht zu begründen, denn zu begründen ist sie ihrem Begriff nach nicht, muß es nicht nur von der Beziehung auf das Wohl und das Übel unterschieden werden, sondern auch von der offenbaren Religion.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede zur 2. Auflage, a.a.O., S. 12, 6 - 13, 11:

„Von dem Titel dieses Werks (denn, in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht, sind auch Bedenken geäußert worden) merke ich noch an: Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in sich beschließt (nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als konzentrische Kreise), betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Prinzipien a priori) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahieren muß. Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so fern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahiere, die Offenbarung, als historisches System, an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurück führe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht (wozu auch die technisch-praktische, der Unterweisungsmethode, als einer Kunstlehre, gezählt werden muß) aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbständig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff a priori (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt), nur in dieser Beziehung statt findet, hinreichend sei. Wenn dieses zutrifft, so wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Kultus, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Wert hat, beide oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Öl und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf müßten schwimmen lassen."

— Kant bestimmt gleich zwei Stellungen der praktischen Vernunft zur offenbaren Religion.
 210 Die eine ist die, die den Prozeß der Entmythologisierung, z.B. nach der Analogie von Lessings ›Erziehung des Menschengeschlechts‹ bestimmt: Offenbare Religion und praktische Vernunft haben demnach denselben Gegenstand, nur einmal in Gestalt des Mythos, zum anderen in der Gestalt rationaler Bestimmung. Verbunden sind beide Gestalten desselben Gegenstands durch rationale Auslegung des Mythos. Die zweite Stellung der praktischen Vernunft zur offenbaren Religion ist strikt antimythisch, sie besteht auf der bedingungslosen Autonomie der praktischen Vernunft, nicht nur der Sinnlichkeit sondern auch dem Mythos gegenüber. Dann können offenbare Religion und praktische Vernunft keinen gemeinsamen Gegenstand haben.

220 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede zur 1. Auflage, a.a.O., S. 3 f:

„Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch
 225 einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. – Sie bedarf also zum
 230 Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. – Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden: so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien
 235 Willkür,¹ das ist keines Zwecks, weder um was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahieren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zweck, den ich mir,
 240 bei meiner Erklärung, zu bewirken etwa vorsetzen möchte, denn das ist gleichviel, was für einer es sei; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständnis rechtmäßig abgefordert wird, noch nötig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.“

245 — Die radikale Verwerfung des Mythos nötigt Kant dazu, die Idee des Guten nicht nur zu interpretieren, sondern sie aus der Machtvollkommenheit der praktischen Vernunft zu begründen.

Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 62, 36 - 64, 5: (A 110 - 112)

250 „Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nämlich auch nicht wüßten, daß das Prinzip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen bestimmendes Gesetz sei, so müßten wir doch, um nicht ganz umsonst (gratis) Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille bloß empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe; denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon
 260

die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen, als den einzigen Bestimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hatte: so könnte der Proberstein des Guten oder Bösen in nichts anders, als in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, teils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseins, teils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäß sei, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit praktischer Gesetze a priori ausgeschlossen; weil man vorher nötig zu finden meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nun aber war doch vorher nötig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemals irgendwo anders, als an einem reinen praktischen Gesetze, und zwar so fern dieses die bloße gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegenteil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache."

— Was nur unter dem Titel der Unabhängigkeit von Lust und Unlust, von Erfahrung auftritt, ist ausgeweitet auf den Bruch mit der Tradition, die dem Prospekt einer besseren Zukunft geopfert wird.

1) Eine andere Ausgabe: Max Horkheimer, Dämmerung. Notizen in Deutschland. GS Band 2, Philosophische Frühschriften 1922 - 1932. Fischer TB Verlag, Frankfurt 1987, S. 309-452. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr.

[2. Heft, S. 5r - 10r]

„Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das
5 zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft.“ (Kant, K.d.p.V., Kants Werke Bd. 5, S. 58, 6 - 9 {A 101})

— Geht nun das moralische Gesetz der Bestimmung des Gegenstandes als gut oder böse voraus, so gibt es zwei Möglichkeiten: Der Gegenstand existiert unabhängig von seiner Bestimmung
10 als gut oder böse, und gut oder böse sind nur Bestimmungen des Willens in Beziehung auf diesen Gegenstand, oder die Bestimmung des Willens als gut oder böse geht auch dem Gegenstand voraus, dann wird der Gegenstand durch den Willen hervorgebracht.

Gesetzt nun, der Gegenstand ginge seiner Bestimmung als gut oder böse voraus, dann könnte
15 er empirisch das Begehrungsvermögen aktivieren. Wäre er zugleich als böse zu bestimmen, so wäre gefordert, daß er als Gegenstand moralisch das Verabscheuungsvermögen aktiviere. Alle Beispiele, die Kant anführt, sind solche von Gegenständen, die empirisch das Begehrungsvermögen aktivieren, die aber moralisch das Verabscheuungsvermögen aktivieren sollen, so daß ein- und derselbe Gegenstand in ein- und demselben Subjekt gleichzeitig das Be-
20 gehrungs- und das Verabscheuungsvermögen aktiviert, und umgekehrt umgekehrt, derselbe Gegenstand kann in demselben Subjekt moralisch die Aktivierung des Begehrungsvermögens fordern, empirisch die des Verabscheuungsvermögens bewirken, z.B. dann, wenn jemand seine Pflicht nicht gerne erfüllt. Dieser Widerspruch ließe sich heben, wenn zunächst garnicht
25 Gegenstände Gegenstände des Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens wären, sondern Handlungen, und Gegenstände nur insofern, als sie Handlungen oder Resultate von Handlungen sind. Näher betrachtet, handeln Kants Beispiele nicht von Gegenständen des Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens, sondern von Handlungen.

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der
30 reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 60, 37 - 61, 17: (A 106 f)

„Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urteil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens sein, und das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieser Beurteilung noch Vernunft. So ist es
35 mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewalttätigkeit etc. bewandt. Wir können aber etwas ein Übel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muß. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten läßt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Übel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, sie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende
40 Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird: so ist dieses allerdings ein Übel, aber jedermann gibt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muß in seiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.“
45

— Großzügig, wie Kant mit seinen Beispielen verfährt, konfundiert er das Interesse am Resultat einer Handlung, der chirurgischen Operation, die von einem Übel befreien soll, mit dem
50 an der Handlung selbst, die hier die Rachsucht befriedigt. So befriedigend es sein mag, den Verkehrsrowdy mit schrottreifem Auto und verletzt im Straßengraben zu sehen, so wenig taugt die Beförderung solchen Zustands zur Versittlichung des Straßenverkehrs. Vielmehr wäre die Beförderung dieses Zustands ein gelungener Beitrag zur Verrohung des Straßenver-

kehrt, die durch die eigene Mitwirkung an der Lädierung von Unfallgegnern allgemein befördert wird. Die Konfusion, die aus den angeführten Beispielen Kants spricht, hat ihren Grund darin, daß die logische Konsistenz der Welt der Erscheinungen, in der allein Handlungen möglich sind, nicht die logische Konsistenz der Willen, die in den Handlungen sich manifestieren, einschließt.

Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 65, 5 - 26: (A 114 f)

„Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, auch ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich, ursprünglich, nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtsein) auf Objekte, wie die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus; sondern sie sind insgesamt Modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst gibt und dadurch sich a priori als praktisch beweiset. Da indessen die Handlungen einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewußtsein a priori zu bringen, sondern nur, um das Mannigfaltige der Begehungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.“

— Daß die kollektive Einheit des Selbstbewußtseins als Bedingung der Möglichkeit aller Gegenstände möglicher Erfahrung die kollektive Einheit aller Willen vernünftiger endlicher Wesen nicht einschließt, begründet die Notwendigkeit einer Untersuchung der praktischen Vernunft. Zunächst sieht es bei Kant so aus, als werde die kollektive Einheit der Willen durch die Affizierung der Willen durch Gegenstände der Erfahrung hintertrieben. Dann wäre in der Welt der Erscheinungen der Grund des Bösen zu suchen. Das aber verträgt sich nicht mit der kollektiven Einheit des Selbstbewußtseins als der Bedingung der Möglichkeit aller möglichen Gegenstände der Erfahrung, denn die müßte dann selbst nicht nur Grund des Bösen sondern das Böse selbst sein. Ergo kann das Böse nur denselben Grund haben wie das Gute.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse, in: Kants Werke Bd. 6, S. 34, 18 - 35, 26:

„Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben): so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. – Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden: gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen, und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen kön-

105 ne; denn das ist schlechterdings unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von
dem, einem solchen angemessenen, Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so
viel als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Natur-
gesetzen fällt der Freiheit halber weg): welches sich widerspricht. – Um also einen Grund des
110 Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht
den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, weg-
nimmt, zu einem bloß tierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleich-
sam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der
Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Will-
kür nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht
115 werden würde. – Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar."

— Es scheint so, als gäbe es für Kant das Böse nicht, für das er andererseits angesichts der
Menge schreiender Beispiele glaubt, den förmlichen Beweis ersparen zu können.

120 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., S. 32, 13 - 34, 3:

„Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anders sagen wollen, als: er ist
sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von
demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel, als: dieses gilt
125 von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe
(dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig),
sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden,
oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten, Menschen vorausset-
zen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als
130 etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetz-
widrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zu-
fällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum
nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der
Menschheit selbst, es sei, wo durch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so
135 werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschul-
det sein muß, ihn selbst ein radikales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns
selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir
140 uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Men-
schen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zu-
stande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen
Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande: so darf man
nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neuseeland, den
145 Navigatorsinseln, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika
(die Kapt. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat, mit jener
Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nötig ist, um von dieser
Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur
im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser er-
150 kennen lasse: so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit
anhören müssen: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die
Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allge-
meinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu
hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem
155 herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, »es sei in dem Unglück unsrer
besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt«; und von vielen andern unter dem Tu-

gendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist: und er wird an den Lastern der Kultur und Zivilisierung (den kränkendsten unter allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhass, zuziehe."

— Gäbe es aber das Böse nicht, so gäbe es keinen Gegenstand des Verabscheuungsvermögens, sondern nur Maximen zur positiven Bestimmung des Willens, d.h. es gäbe nur Regeln des Begehens, keine des Unterlassens. Nun sind kategorischer Imperativ und Sittengesetz restriktiv, denn sie fordern den Gebrauch der Freiheit der Willkür, der mit der Freiheit der Willkür aller anderen verträglich ist. Sofern von der praktischen Vernunft nur die Verträglichkeit nicht aber die kollektive Einheit der Willen gefordert ist, kann sie auf Regeln des Unterlassens nicht Verzicht tun. Also muß in ihr der Gegenstand des Verabscheuungsvermögens, das Böse, einen logischen Ort finden. Das Böse aber, das das selbständiger Gegenstand wäre, wäre teuflisch. Die Theologie hatte mir der Selbständigkeit des Bösen so ihre Schwierigkeit. Als privatio boni debit, als privative Negation des Guten konnte es keine Selbständigkeit haben und deswegen auch keinen Einfluß auf die Realität, die es nur haben könnte, wenn es selbst real wäre. Die Vergegenständlichung des Bösen, die diesem als Teufel oder Hexen reale Macht zuspricht, ist mit der Theologie nicht verträglich. Die Selbständigkeit des Willens, der Ungehorsam gegen Gott, ist Abfall von Gott, nicht positive Bestimmung des Willens durch ein Böses. Macht Kant nun die Autonomie des Willens zur Grundlage aller praktischen Vernunft, so ist damit das theologisch Böse selbst Grundlage der praktischen Vernunft, und Kant hat nichteinmal mehr die privative Negation zur Bestimmung des Bösen übrig. Entsprechend abenteuerlich fällt dann auch bei Kant die Bestimmung des Bösen aus.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., S. 35, 27 - 36, 33:

„Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz, dargetan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben, und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkür (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellektuell ist) betrifft, muß aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, a priori erkannt werden. Folgendes ist die Entwicklung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) tut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d.i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkür, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz (welches er doch in sich hat) zu kehren: so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicherweise beide in dieselbe aufnimmt; da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde: so würde er, wenn der Unterschied der Maximen bloß auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Gesetz, oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse

210 sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eins
215 dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte."

220 — Die Selbstliebe als Triebfeder des Handelns ist für endliche vernünftige Wesen natürliche Wesensbestimmung, kann also nicht böse sein. Böse sei nur die Verkehrung der Ordnung der Triebfedern. Nun ist Ordnung ein Relationsbegriff, und es fällt schwer, diesen Relationsbegriff zum Gegenstand des Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens zu machen, zumal auch die verkehrte Ordnung eine Ordnung ist, die zur kollektiven Einheit aller Willen führen
225 könnte.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., S. 36, 34 - 37, 17:

230 „Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z.B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatz annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten,
235 und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln); da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.

240 Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird,
245 nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird."

— An der Stelle scheint die Kantsche Argumentation verrückt zu werden. Was, beim Teufel, sollen denn kategorischer Imperativ und Sittengesetz mehr leisten, als die Kompatibilität aller
250 Willen, die dann allesamt den Gesetzen ihrer Wirkungsweise nach empirisch gut wären. Nun kann nach Kant eine kollektive Einheit aller Willen zugleich radikal böse sein. Der entsprechende Begriff des Bösen läßt aber aus kategorischem Imperativ und Sittengesetz sich nicht entnehmen. Gesetzt, das Führerprinzip – Führer befiehlt, wir folgen – habe sich ohne Einschränkungen durchgesetzt, so beruhte die kollektive Einheit der Willen auf Gefolgschaft und
255 Gehorsam, nicht auf Vernunft. Die Einheit der Willen der Gefolgsleute wird bis heute durch den Eid bekräftigt. Er stellt die mythische Gestalt [der] Vereinigung der Willen dar.

Aristoteles, Metaphysik (Übers. Bonitz), 983b:

260 „Manche meinen auch, daß die Alten, welche lange vor unserer Generation und zuerst über die göttlichen Dinge geforscht haben (die ersten Theologen), ebenso über die Natur gedacht hätten; denn den Okeanos und die Tethys machten sie zu Erzeugern der Entstehung und den Eid der Götter zum Wasser, das bei den Dichtern Styx heißt; denn am ehrwürdigsten ist das Älteste, der Eid aber ist das Ehrwürdigste."

265 — Der mythischen Gestalt der Einheit ist Kants Lehre von der Autonomie des Willens schroff entgegengesetzt: Nicht die kollektive Einheit der Willen selbst ist gut, sondern nur die auf Vernunft gegründete, und nur die kann, so Kant, Bestand haben.

[2. Heft, S. 11r - 17r]

Kant behauptet, daß der empirische Charakter von Handlungen gut, der intelligible Charakter derselben Handlung aber immer noch böse sein könne (vgl. Kants Werke Bd. 6, S. 36 f). In dieser Behauptung steckt, wie Kant es anderswo formulierte, ein ganzes Nest von Widersprüchen.

1.) Der empirische Charakter ist seiner Definition nach diesseits von gut und böse.

Kant, K.d.r.V., B 577 ff (Ed. Schmidt), S. 535, 7 - 537, 28:

„Nun laßt uns hiebei stehen bleiben und es wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen: so muß sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, so fern er aus bloßen Erscheinungen erhellen muß, seinen empirischen Charakter heißen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Teil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen.

So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als [536] notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, so fern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist, und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist. Dieser ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben. Die Handlung nun, so fern sie der Denkungsart, [537] als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen,

d.i. so, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, daß deren Wirkungen in der Erscheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann: so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich, und fängt also selbst nicht an. Demnach findet alsdenn dasjenige statt, was wir in allen empirischen Reihen vermißt: daß die Bedingung einer sukzessiven Reihe von Begebenheiten selbst empirischunbedingt sein konnte. Denn hier ist die Bedingung außer der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen."

— Mit dieser Definition ist der empirische Charakter nur die Regel der Folge von Naturerscheinungen, und diese Folge von Naturerscheinungen moralisch zu beurteilen, wäre widersinnig. Selbst dann, wenn das Gravitationsgesetz bei ungeschicktem Radfahren dazu führt, daß dem Radler ein Übel widerfährt, weil er auf die Schnauze fällt, brächte ihn das, sofern er halbwegs bei Sinnen blieb, kaum auf die Idee, das Gravitationsgesetz für moralisch verwerflich zu erklären. Aber Kant benutzt nicht nur den schon in sich widersinnigen Begriff eines guten empirischen Charakters, er behauptet auch noch, daß dieser empirisch gute Charakter moralisch böse sein könne. Es wäre nun einfach, solche Kompilation von Widersprüchen als intellektuellen Unfug abzutun, und es für philosophische Spinnerei erklären, den Versuch zu unternehmen, ihnen auf den Grund zu kommen.

Gesetzt, es gäbe einen Naturzwang zur Vereinigung der Willen, dann wären diese Willen nicht frei ohne doch aufzuhören, Willen zu sein, denn es ist möglich, den einen Willen mit Gewalt zu einer Handlung zu zwingen, zu der er aus freien Stücken sich nicht bewegen ließe. Für Naturwesen, die über Einbildungskraft verfügen, reicht die Drohung mit einem empfindlichen Übel oder eine attraktive Belohnung, um sie zu Handlungen zu bewegen, die sie aus freien Stücken nicht würden vollbringen wollen. Der Charakter solcher Handlungen wäre Kant zufolge, der darin aus antizipierte, empirisch. Solche Handlungen könnten, aus welchen Gründen auch immer, mit dem moralischen Gesetz vereinbar sein und zugleich moralisch böse, weil sie nur aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnungen, die heute Gratifikationen genannt werden, bewirkt würden. Solche Handlungen wären gut, weil sie dem moralischen Gesetz genügen, und ihr Charakter wäre empirisch, weil sie ihren Grund in der pathologischen Affizierung der Subjekte hätten. Solche Handlungen nennt Kant dann solche, deren empirischer Charakter gut sei. Nun wäre es gleichgültig für das moralische Urteil über eine Handlung, aus welchem Grund sie so und nicht anders ist, wenn sie nur dem moralischen Gesetz genügt. Das aber fordert nur die Verträglichkeit der Willen, und die ist Kant suspekt.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse, in: Kants Werke Bd. 6, S. 32, 24 - 34, 3:

„Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande: so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neusee-

105 land, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen
Amerika (die Kapt. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat,
mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nötig ist, um
von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die mensch-
liche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können)
110 besser erkennen lasse: so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der
Menschheit anhören müssen: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft,
so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde
zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjeni-
gen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefaßt sein müsse;
115 von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, »es sei in dem Un-
glück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt«; und von vielen andern unter
dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl
haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist: und
er wird an den Lastern der Kultur und Zivilisierung (den kränkendsten unter allen) genug ha-
120 ben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst
ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe."

— Die unter dem Tugendscheine verborgenen Laster geben den jeweiligen empirischen Cha-
rakter für moralisch gut aus. Diese Heuchelei hat ihre Grundlage in der Zweideutigkeit, die im
125 Begriff des empirisch Guten eklatiert: Wenn jeder nur sein Interessenverfolge, so werde dar-
aus schon die optimale Wohlfahrt aller resultieren. Der Begriff des empirisch Guten konfun-
diert die Verfolgung partikularer Interessen mit dem allgemeinen Wohl, das, nach Kant, bes-
tenfalls das Resultat einer allgemeinen vernünftigen Bestimmung aller Willen sein kann. Die
Vorstellung des empirisch guten war ideologischer Schein, der dem Anspruch der politischen
130 Realisierung der vernünftigen Bestimmung aller Willen, der in der Planwirtschaft vernünftig
organisierten Kooperation, entgegengehalten wurde. Der ideologische Schein hatte reale Fol-
gen: Der überwiegenden Zahl der Leute mußte zumindest plausibel sein, daß das empirisch
Gute auch für sie gut sei, zumindest besser, als die Existenz im real existierenden Sozialis-
mus. Die Notwendigkeit, diesen Schein aufrecht zu erhalten, entfiel mit der Liquidierung des
135 real existierenden Sozialismus, und der Begriff des empirisch Guten, der Harmonie von parti-
kularem und allgemeinem Wohl, wurde ersetzt durch die erbarmungslose Konkurrenz um
profitable Industriestandorte. Kants Unterscheidung des empirisch Guten vom moralisch Gu-
ten hat das antizipiert.

140 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., S. 34, 3 - 20:

„Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise
zusammengesetzten, nämlich den äußern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da zivilisierte
Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der
145 beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie dar-
aus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie
abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt,^{*)} gewahr werden, die
noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg
ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen kön-
150 nen: so daß der philosophische Chiliasm, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völ-
kerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofft, eben so wie der theologische, der auf
des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei
allgemein verlacht wird.

155 Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden."

160 — Das Bedürfnis, der Universalität des Antagonismus wenigstens theoretisch Herr zu werden, verführt zu der Vorstellung der zwangsweisen Vereinigung aller Willen in einer Universaldespotie. Daß die das Übel, dem sie abhelfen soll, nur reproduziert, hat Kant gesehen.

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., S. 34, *) FN:

165 *) FN: „Wenn man dieser ihre Geschichte bloß als das Phänomen der uns größtenteils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern und also zur
170 Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit, und mit ihr (was die Folge derselben ist) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Gesetze allmählich ihre Kraft verlieren), nachdem es alte benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und teilt sich, durch Aufruhr und Zwiespalt, in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völ-
175 ker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von neuem anfangen, um den Krieg (diese Geißel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen), doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt."

180 — Die Unterscheidung des empirisch guten Charakters von dem intelligibel bösen in ein- und derselben Handlung hatte seinen terminus ad quem im philosophischen Chiliasmus, der Idee der Weltrepublik. Nicht wenige seiner Zeitgenossen haben in Napoleon denjenigen erkennen wollen, der diesen philosophischen Chiliasmus vom Ideenhimmel auf die Erde bringt, doch
185 war auch die napoleonische Verbreitung von bürgerlichem Recht und Gesetz der Vernunft gemäß, so beruhte sie doch auf Gewalt, und das Resultat der Eroberungszüge war der Zerfall der als Weltrepublik gedachten Universaldespotie. Kants Vorstellungen, die er in der Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft entwickelt, erweisen ihren prognostischen Wert auch am Beispiel Napoleons, das auch zeigt, daß die gewaltsame Eini-
190 gung der Willen, auch wo sie empirisch gut ist, kein sicherer Grund für den Bau der Weltrepublik ist, die so zum empirisch ohnmächtigen und darum verlachten Ideal wird. Was Kant zur Verwirklichung dieses Ideals brauchte, durfte nicht der empirischen Determination unterliegen, sollte aber doch in der empirischen Realität anzutreffen sein. In dem moralischen Gesetz als Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ist die Idealität des moralischen Gesetzes
195 mit der empirischen Realität.

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, a.a.O., S. 71, 26 - 72, 11: (A 126 f)

200 „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermitteltst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen: so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Morali-
205 tät enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (elater animi) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur,

dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll."

— Im Begriff des moralischen Gesetzes als Triebfeder des menschlichen Willens reproduziert sich das Problem, das durch diesen Begriff gelöst werden soll. Der Begriff der Triebfeder ist in Analogie zur Mechanik, näher zur Mechanik kleiner Uhren, gebildet, und ist darum empirisch. Wie das moralische Gesetz, das gar nicht empirisch ist, nach Analogie der Mechanik als Triebfeder soll wirken können, erklärt Kant für ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem.

Kant, K.d.p.V., a.a.O, S. 72, 12 - 27: (A 127):

„Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß, weil das alles lauter Gleisnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und so gar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vorteils) mitwirken zu lassen: so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben."

— Ein Problem aufzumachen, das prinzipiell nicht lösbar ist, wäre höherer Blödsinn, stünde dahinter nicht das der vernünftigen Einheit aller Willen, die zu realisieren es nicht nur der Vorstellung dieses Ideals bedarf, sondern auch des Willens, und ihm die Realität einzurichten. Die Missionierung der Willen durch Gewalt vermag den Zustand der vernünftigen Einheit aller Willen nicht zu bewirken, und die Einheit von gewaltsamer Missionierung und Vernunft, der kommunistischen Erziehungsdiktatur, war kein Erfolg beschieden. Die weitaus überwiegende Mehrheit der Bürger der UdSSR fand nach mehr als fünfzig Jahren Erziehungsdiktatur keinen Grund, den Sozialismus, der auf die vernünftige Bestimmung aller Willen hinauslaufen sollte, zu verteidigen. Der Zwang zur Loyalität konnte die Moralisierung nicht befördern. Anmerkung: Aus der Analyse der Kantschen Moralphilosophie läßt sofort der Fehler des Historischen Materialismus sich erkennen. Der Vorstellung des Historischen Materialismus (Histomat) sollte die Einheit aller Willen mit Naturnotwendigkeit aus dem historischen Prozeß realisieren, der an sich dann die Einheit intellektueller und empirischer Bestimmungen wäre, als historischer Prozeß schon das Reich Gottes auf Erden wäre. Diese Idealisierung der empirischen Realität des historischen Prozesses überbietet konkurrenzlos den Hegelschen Idealismus. Ende der Anmerkung.

Um die Vorstellung der Realisierung der vernünftigen Einheit aller Willen nicht preiszugeben, mußte Kant das moralische Gesetz selbst zur Triebfeder dieser Realisierung machen. Das aber verträgt sich nicht mit der Beschränkung auf die Kompatibilität der Willen, denn die bloße Verträglichkeit begründet noch keine kollektive Einheit, wenngleich diese die Verträglichkeit

lichkeit einschließt. Der Unterschied wird greifbar in der absurden Formulierung einer negativ wirkenden Triebfeder.

Kant, K.d.p.V., a.a.O, S. 72, 28 - 73, 37: (A 128 - 130)

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst, mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsimus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und, indem es ihn sogar niederschlägt, d.i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.“

— Die Demütigung der Selbstliebe soll die Achtung vor sich selbst begründen. Das hat man Kant als protestantische Moral des Verzichts ausgelegt, aber das ist falsch, denn für Kant gehört das Wohlleben zu den Pflichten, die jedermann gegen sich selbst hat.

Kant, Die Metaphysik der Sitten, 2. Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Ethische Elementarlehre. 1. Buch. 2. Hauptstück. II. Vom Geize. § 10, in: Kants Werke Bd. 6, S. 432, 4 - 433, 5:

„Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (der Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfnisses); denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohltätigkeit) gegen andere betrachtet

werden; auch nicht den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauerei genannt wird, aber doch bloß Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden so wohl als Laster, durch den bloßen Grad, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes dartun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirtschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll: so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die echte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben, muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. – Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten. – Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb so wohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Absicht auf den Genuß (d.i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei).

Also ist das eigentümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist. Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern spezifisch durch die entgegengesetzte Maximen von einander unterschieden."

[2. Heft, S. 18r - 22r]

Manchmal weiß auch ich nicht weiter, und sitze dann Stunden vor einer leeren Seite, ohne daß mir einfällt, das, was die Gedanken lähmt, selbst zu untersuchen. Die Frage ist nicht so-
sehr, was denn mit einer negativ wirkenden Triebfeder anzufangen sei, als die nach einem
Kriterium, nach dem versucht werden kann zu unterscheiden, welchen Widersprüchen auf den
Grund zu kommen sich lohnt und welche Texte schlicht zu verwerfen sind. Kant fordert Achtung vor jedem Gebrauch der Vernunft, mag er auch noch so ungereimt sein.

10 Kant, Die Metaphysik der Sitten, Ethische Elementarlehre. 2. Teil. 1. Hauptstück. 2. Abschnitt. Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung § 39, Anmerkung, in: Kants Werke Bd. 6, S. 463, 22 - 464, 3:

15 „Anmerkung. Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urteils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, daß in demselben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses heraus zu suchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urteils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urteile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? – Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werts des Lasterhaften ausschlagen muß: weil er, nach dieser Hypothese, auch
20 nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.“

— Das folgt dem Modell der Kritik der Tradition, in dem im falschen Bewußtsein immer schon das richtige angelegt ist und dieses dann durch die Kritik, die Unterscheidung von wahr und falsch, entwickelt werden kann. Was aber, wenn jemand explizit den Unterschied von Wahrheit und Irrtum aufgegeben hat und, etwa, Wahrheitstheorien (Plural) vorträgt, und sich der Frage nicht stellt, in welcher Wahrheitstheorie entschieden wurde welche Wahrheitstheorie die wahre sei. Theologisch ist das Problem einfach zu lösen. Wer den Unterschied von Wahrheit und Irrtum preisgibt, hat wider den Geist gesündigt, und sich damit selbst aus der
30 ecclesia, der Gemeinschaft aller vernünftiger Wesen ausgeschlossen. Dadurch, daß er sich ausgeschlossen hat, hat er seinen Geist irreparabel lädiert. Sie Sünde wider den Geist ist die einzige Sünde, die auch Gott nicht vergeben kann, denn durch sie wird das Subjekt, das sie begeht, die Intelligenz, selbst zerstört, und solche intellektuelle Selbstzerstörung kann auch Gott nicht rückgängig machen, denn dann müßte er die zerstörte Intelligenz als eine andere
40 neu schaffen, und das wäre dann eben nicht die Restaurierung der zerstörten sondern die Schaffung einer neuen Intelligenz. Für Kant ist der Ausschluß aus der Menschheit, der Gemeinschaft aller endlichen Vernunftwesen, undenkbar, weil der „mit der Idee eines Menschen, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist“. (Kant, a.a.O., S. 464, 1 - 3)

45 In Kants Moralphilosophie gibt es kein Kriterium, nach dem zwischen intellektuellem Unfug und dem Irrtum, dessen Kritik der Wahrheit zugute kommt, unterschieden werden könnte, weil es in einer Moralphilosophie kein Äquivalent für die Sünde wider den Geist gibt. Über diesen Umweg nun läßt sich bestimmen, was die negative Bestimmung des moralischen Gesetzes, die nur die Kompatibilität der Willen, mithin nur Legalität fordert, von der positiven Bestimmung unterscheidet, die Achtung von Intelligenzen fordert. Kant versucht das eine, die
50

Positivität des Gesetzes daraus zu begründen, daß dessen bloß negative Bestimmung die Negation von Neigungen einschließe, und diese Negation selbst die Achtung begründe.

- 55 Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 73, 14 - 37: (A 129 f)

„Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdenn vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und, indem es ihn sogar niederschlägt, d.i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.“

— Gefordert wird Achtung aber nicht als Anerkennung der moralischen Leistung, Neigungen dann niederzuschlagen, wenn sie zu Handlungen verleiten könnten, die mit der Freiheit der Willkür aller anderen nicht nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könnten, sondern Achtung wird gefordert als ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird. Dieses Gefühl ist Resultat der Selbstaffizierung der übersinnlich / sinnlichen Subjekte, das durch einen intellektuellen Grund gewirkt ist. Das geht über die Pragmatik des Sittengesetzes hinaus, dem durch die Einigkeit der Willen genüge getan werden könnte ohne jede Achtung von den sinnlich / übersinnlichen Subjekten. Daß das Recht verbunden ist mit dem Recht zu zwingen, und so in der Republik Recht und Gesetz mit Gewalt durchgesetzt ist, macht, daß die Gewalt oder die Drohung mit ihr bleibende Grundlage der Legalität ist, daß hingegen die Moralität wirklich wäre nur durch die freie Unterwerfung der Willen unter das Gesetz, also in einem Gemeinwesen mit Recht und Gesetz ohne Gewalt.

- 90 Kant, Anthropologie in pragmatischer Absicht, 2. Teil. E. Der Charakter der Gattung. Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung, in: Kants Werke Bd. 7, S. 330, 5 - 332, 12:

95 „I. Der Mensch war nicht bestimmt wie das Hausvieh zu einer Herde, sondern wie die Biene zu einem Stock zu gehören. – Notwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Gesellschaft zu sein.

Die einfachste, am wenigsten gekünstelte Art, eine solche zu errichten, ist die eines Weisers in diesem Korbe (die Monarchie). – Aber viele solcher Körbe neben einander befehlen sich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menschen tun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verstärken, – denn hier hört das Gleichnis auf, – sondern bloß den Fleiß des anderen mit List oder Gewalt für sich zu benutzen. Ein jedes Volk sucht sich durch Unterjochung benachbarter zu verstärken; und, es sei Vergrößerungssucht oder Furcht

von dem anderen verschlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt, so ist der innere oder äußere Krieg in unserer Gattung, so ein großes Übel er auch ist, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maschinenwesen der Vorsehung, wo die einander entgegenstrebenden Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch tun, aber doch durch den Stoß oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmäßigen Gange erhalten werden.

II. Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. – Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei, so muss ein Mittleres*) hinzukommen, nämlich Gewalt, welche mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich aber vielerlei Kombinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken:

- A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).
- B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotismus).
- C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).
- D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht und das alte Brocardicon: *salus civitatis* (nicht *civium*) *saprema lex esto*, nicht bedeutet: das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die Glückseligkeit der Bürger) solle zum obersten Princip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, was ein Jeder nach seiner Privatneigung so oder anders sieht, taugt gar nicht zu irgend einem objektiven Prinzip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter als: das Verstandeswohl, die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.

Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: dass sie, kollektiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existierende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können; folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Koalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (*cosmopolitismus*) sich von der Natur bestimmt fühlen; welche an sich unerreichbare Idee aber kein konstitutives Princip (der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip ist: ihr, als der Bestimmung des Menschengeschlechts, nicht ohne gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben, fleißig nachzugehen.

Fragt man nun: ob die Menschengattung (welche, wenn man sie sich als eine Spezies vernünftiger Erdwesen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe denkt, auch Rasse genannt werden kann) – ob, sage ich, sie als eine gute oder schlimme Rasse anzusehen sei, so muß ich gestehen, daß nicht viel damit zu prahlen sei. Doch wird Jemand, der das Benehmen der Menschen, nicht bloß in der alten Geschichte, sondern in der Geschichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft versucht werden, misanthropisch den Timon, weit öfterer aber und treffender den Momus in seinem Urteile zu machen und Torheit eher als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung hervorstechend finden. Weil aber Torheit, mit einem Linamente von Bosheit verbunden (da sie alsdann Narrheit heisst), in der moralischen Physiognomik an unserer Gattung nicht zu verkennen ist:

so ist allein schon aus der Verheimlichung eines guten Teils seiner Gedanken, die ein jeder kluge Mensch nötig findet, klar genug zu ersehen: dass in unserer Rasse Jeder es geraten finde, auf seiner Hut zu sein und sich nicht ganz erblicken zu lassen, wie er ist; welches schon den Hang unserer Gattung, übel gegen einander gesinnt zu sein, verrät.

160 *) Analogisch dem medius terminus in einem Syllogismus, welcher mit Subject und Prädikat des Urteils verbunden, die vier syllogistischen Figuren abgibt."

— Nur wo die Regelung des Zusammenlebens nicht auf dem Zwang zur Legalität beruht, sondern auf der Achtung vor sich und den anderen, kann die Moralität wirklich sein. Der
165 Wirklichkeit der Moralität aber geht die Achtung, die durch die Bestimmung des Willens durch die Vernunft gewirkt wird, voraus.

Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 79, 36 - 81, 19 + FN: (A 141 - 145)

170 „Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten, moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen: daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit
175 begnügen zu müssen, daß man a priori doch noch so viel einsehen kann: ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren Sinne gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich sein, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist ein Gefühl, was bloß aufs
180 Praktische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objekts desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das
185 moralische Gefühl ist.

Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. Das Gesetz, was diese Achtung fodert und auch
190 einflößt, ist, wie man sieht, kein anderes, als das moralische (denn kein anderes schließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus). Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heißt Pflicht, welche, um dieser Ausschließung willen, in ihrem Begriffe praktische Nötigung, d.i. Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen mögen,
195 enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtsein dieser Nötigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, d.i. durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft, möglich. Es enthält also, als Unterwerfung unter ein Gesetz, d.i. als Gebot (welches für das sinnlich-affizierte Subjekt Zwang ankündigt), keine Lust, sondern, so fern, vielmehr
200 Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung, und die subjektive Wirkung aufs Gefühl, so fern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß Selbstbilligung in Ansehung der letzteren heißen, indem man sich dazu, ohne alles Interesse, bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjektiv hervorgebrachten, Interesse, welches rein praktisch und frei ist, bewußt wird, welches
205 an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen nicht etwa eine Neigung anrätig ist, sondern die

Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigentümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

210 Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem
Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Be-
stimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem
Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben,
215 davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungs-
gründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert,
lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes
willen geschehe.*)

*) FN: Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden,
220 genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtsein einer Pflicht beruhe,
die uns ein Beispiel vorhält, und, daß also Achtung niemals einen andern als moralischen
Grund haben könne, und es sehr gut, so gar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntnis
sehr nützlich sei, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wun-
dernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurteilun-
225 gen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben."

— Die Achtung vor sich selbst und vor anderen ist

230 1. Resultat der Bestimmung des Willens durch Pflicht

2. Ist sie selbst Pflicht, die, sich selbst und die Anderen als wie auch immer lädierte, so doch
moralische Wesen zu erkennen.

235 In der von Kant geforderten freien Unterwerfung des Willens unter das moralische Gesetz ist
immer wieder nur die Seite der Unterwerfung betont worden, auch von Adorno. Sie begründet
aber den Wert, den Menschen sich selbst geben können, und der muß, soll dann die Anarchie
möglich sein, der Verwirklichung der Moralität vorausgehen.

240 Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 86, 8 - 87, 30: (A 154 - 156)

„Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindende Erzieher (ob sie
gleich noch so sehr wider Empfinderei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die
strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei, statt nüchterner, aber weiser Dis-
ziplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der
245 ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heu-
cheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst, durch
die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben
mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen
vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten
250 schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide ger-
ne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d.i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich
führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche
255 Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein
Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider
Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen
verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige

260 Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

265 Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als 270 zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung 275 betrachten muß.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In 280 der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit 285 der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der 290 Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind."

— Die ideelle Gemeinschaft aller vernünftiger endlicher Wesen, die Menschheit, ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sie soll aber empirisch real sein in dem durch einen intellektuellen Grund gewirkten Gefühl der Achtung vor sich und vor Anderen. Die sei, so Kant, die 295 Wirklichkeit der Freiheit unter den Bedingungen der Heteronomie.

[2. Heft, S. 23r - 28r]

In der letzten Vorlesung hatte ich behauptet, auch von Adorno sei in der von Kant geforderten freien Unterwerfung des Willens unter das moralische Gesetz die Seite der Unterwerfung hervorgehoben worden, war Ihnen aber den Beleg schuldig geblieben, den ich gleich nachreichen werde. Zunächst aber ist Adornos Kritik an Kants Begriff von positiver Freiheit zu untersuchen, denn aus dieser Kritik resultiert die Hervorhebung der Seite der Unterwerfung in der Forderung Kants nach der freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz.

10 Adorno, Negative Dialektik, S. 230: [Text im Anhang]

— Nun ist Freiheit bei Kant zunächst auch durch bestimmte Negation definiert, wenn sie den Abbruch aller Neigungen fordert, die nicht mit dem Sittengesetz verträglich sind. Als Beleg nochmals das Zitat, indem die Wirkung dieses Gesetzes als Triebfeder nur negativ sein kann.

15

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 72, 12 - 73, 37: (A 127 - 130)

20

„Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß, weil das alles lauter Gleisnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und so gar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vorteils) mitwirken zu lassen: so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.

30

35

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst, mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsimus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle

45

50

55 Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und, indem es ihn sogar niederschlägt, d.i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können."

70 — Adorno ist entgangen, was Kant dazu nötigt, das moralische Gesetz als etwas an sich Positives zu bestimmen, das Handlungen, als solche aus Pflicht einfordert. Ohne die Positivierung der Freiheit zur Pflicht gäbe es keine Unterscheidung von Legalität und Moralität, von der durch Gewalt oder Drohung mit ihr erzwungenen Einhelligkeit der Willen und deren vernünftiger Bestimmung durch das moralische Gesetz.

75 Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 81, 10 - 82, 7: (A 144 - 146)

„Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen geschehe.

85 Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d.i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu sein), jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten."

100 — Ohne den Unterschied von Legalität und Moralität gäbe es keine Kritik an der Legalität, die den einhelligen Willen der Mehrheit, wie immer diese Einhelligkeit auch zustande gekommen sein mag, für alle verbindlich macht, und Opposition wäre gleichermaßen illegal und amoralisch wie denn auch in den Demokratien jede auch nur dem Schein ernst gemeinte Op-

105 position kriminalisiert und moralisch denunziert wird. Das Urteil kriminell und ein Charakter-
schwein über Gregor Gysi und seine Genossen steht vor allen Beweisen fest, und versucht
Gysi gegen solches Urteil Rechtsmittel einzulegen, so beweist das nur, wie Bärbel Bohley
richtig erkannt hat, daß er ein Charakterschwein ist, das versucht, den Rechtsstaat für sich zu
instrumentalisieren. Soll die Kritik an der Konformität der Willen möglich sein und zugleich
110 Anspruch auf allgemeine Geltung tun können, dann muß es einen Grund geben, aus dem die
funktionale Einheit der Willen zu kritisieren ist. Diesen Grund erkennt Kant als Achtung für
das Gesetz, daß den Willen vernünftig bestimmt.

Kant, K.d.p.V., a.a.O., S. 82, 8 - 83, 2: (A 146 - 147)

115 „Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein
Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz
der Pflicht, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch
Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjektives Prinzip
120 muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das
Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht ge-
schieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung
eigentlich ankömmt.

125 Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu
tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische
Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte, unter vernünftigen Wesen, als Men-
schen, angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Ein-
bildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns, als vom Gebote unabhängig,
130 bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre. Wir stehen un-
ter einer Disziplin der Vernunft, und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit
unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob
es gleich unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen,
daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch wor-
135 in anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und
Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen
Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen,
durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch
zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen
140 Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Ge-
setzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buch-
stabe desselben erfüllt würde."

— Nun ist die Disziplinierung des Willens nicht angenehm, bestimmt dann nicht, wenn man
145 sich mit den Versuchen, seine vernünftige Bestimmung zu fordern, allenthalben Ärger und
den Ruf der Unverträglichkeit einhandelt. Die Härte der Disziplin resultiert aber aus der Ge-
walt dessen, was der vernünftigen Bestimmung entgegensteht, aus der Nötigung zum Oppor-
tunismus. Diese Nötigung zur Konformität nötigt auch der Disziplin, die ihr zu widerstehen
versucht, die Härte auf, die Adorno dann als Zwangscharakter der praktischen Vernunft zu-
150 rechnet.

Adorno, Negative Dialektik, S. 231: [Text im Anhang]

— Den Formulierungen Kants wird ein Ton abgelautet, der eher als Kants Argumente deren
155 repressiven Charakter sollen erkennen lassen. Es gehört aber zur Disziplin der Kritik, den
Text zu nehmen, und nicht eine Vorstellung von ihm, die garnicht im Text zu finden ist. Die

Moralität ist nach dem Modell der Einheit des Verstandes geschaffen. In der transzendentalen Einheit der Apperzeption, die bei Kant auch kollektive Einheit des Selbstbewußtseins heißt, koinzidieren formelle Allgemeinheit des Denkens und individuelle Bestimmtheit des Denkens als der Tätigkeit vernünftiger endlicher Wesen. Die formelle Allgemeinheit der individuellen Tätigkeit des Denkens erscheint in dieser als logischer Zwang, als Disziplin, die das Denken auch zu etwas machen, was den empirischen Subjekten als ihnen äußerlich erscheint.

Kant, K.d.r.V., B 403 f (Ed. Schmidt), S. 374:

„Wir werden aber hier bloß dem Leitfaden der Kategorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen, gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Kategorien unter einander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellt ist, nicht verändern, aber doch hier von der Kategorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellt wird, und so ihrer Reihe rückwärts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, ist demnach folgende:

1.

Die Seele ist
Substanz.

2.

Ihrer Qualität nach
Einfach.

3.

Den verschiedenen Zeiten
nach, in welchen sie da ist,
numerisch-identisch, d.i.
Einheit (nicht Vielheit).

4.

Im Verhältnisse
zu möglichen Gegenständen
im Raume.

Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz, bloß als Gegenstand des inneren Sinnes, gibt den Begriff der Immaterialität; als einfache Substanz, der Inkorrumpibilität; die Identität derselben, als intellektueller Substanz, gibt die Personalität; alle diese drei Stücke zusammen die Spiritualität; das Verhältnis zu den Gegenständen im Raume gibt das commercium mit Körpern; mithin stellet sie die denkende Substanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d.i. sie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor; diese durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transzendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, gehalten wird. Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm

195 zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke."

200 — Dies Ich oder Er oder Es, das in den empirischen Subjekten denkt, nötigt diesen durch Einsicht die Disziplin des Denkens auf, deren es bedarf, um dem Gedachten objektive Geltung zu garantieren. Ohne diese Disziplin wäre das Gedachte vom wirren Traum nicht zu unterscheiden. Mehr als diese Disziplin wird auch von der vernünftigen Bestimmung des Willens nicht verlangt. Adorno hat diese Analogie gesehen, wenn er dem Absatz über die Fiktion positiver Freiheit unvermittelt den über die Unfreiheit des Gedankens folgen läßt.

205 Adorno, Negative Dialektik, S. 232: [Text im Anhang]:

— Mit der Aufforderung an das Denken, sich auf sich selbst zu besinnen, was es ja seit der Zeit des Aristoteles immer wieder tat, bricht der Gedanke ab. Die Aufforderung zur Reflexion
210 auf das Verhältnis von Zwang und Freiheit im Denken resultiert in der Denunziation des Zwangscharakters des Denkens.

Adorno, Negative Dialektik, S. 232 ff. [Text im Anhang]:

215 — Zu der Behauptung, die Ontologie sei in allen materialen Teilen der Kritik der reinen Vernunft material ereilt [weilt?] nur der Hinweis auf die in der Deduktion A rekursiv erschlossenen Momente der Erkenntnis – Apprehension in der Anschauung möglich nur durch Reproduktion in der Einbildungskraft, möglich nur durch Reproduzierbarkeit der Erscheinungen, möglich nur durch Affinität der Erscheinungen, die nur erfaßbar ist durch Rekognition im Begriff,
220 deren Gegenstand der transzendente Gegenstand ist. Dann sagt Kant, der transzendente Gegenstand sei kein Gegenstand der Erfahrung, als unbekannt, also x, also immer dasselbe, als nichts anderes als die transzendente Einheit der Apperzeption. Mit diesem Fehlschluß weicht er der von ihm selbst deduzierten Nötigung zur Ontologie des transzendentalen Gegenstand[s] aus. Die aber feiert Wiederauferstehung in der Heteronomie der Gegenstände des
225 Begehrungsvermögens, das sich seine Gegenstände eben nicht durch reine Willensakte schafft, die ihrerseits keine Objektivität zu begründen vermöchten und darum untereinander garnicht in Konflikt geraten könnten. Der Disziplinierung der Willen bedarf es aber, weil diese in Konflikt geraten, und das setzt eine ontologische? Bestimmtheit der Gegenstände des Begehrungsvermögens voraus. Nur weil Adorno den Grund der Pflicht, die Differenz zwischen Konformität des Willens und deren vernünftiger Bestimmung nicht wahrhaben will,
230 versucht er die Freiheit der Willen endlicher vernünftiger Wesen als die Freiheit im kosmologischen Verstand, die zur Schöpfung der Welt, zu erklären, einer Welt, in der dann die Willen garnicht in Konflikt geraten könnten, womit der Gegenstand der Kritik der praktischen Vernunft entfiele. Dann regredierte Philosophie zu der gegenstandslosen Spinnerei, als die Habermas sie in seinem Vortrag über nachmetaphysisches Denken charakterisierte.
235

Adorno, Negative Dialektik, S. 230 - 236 [stw 113]

240 [230] Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob. So buchstäblich in der ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹: »Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.«¹⁵
245 Das Aporetische dieser Fiktion, der vielleicht gerade ihrer Schwäche wegen das »Ich sage

nun« soviel subjektiven Nachdruck verleiht, wird beleuchtet von einer Fußnote, in der Kant sich entschuldigt, »die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen«, »damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen«¹⁶. Er hat aber Wesen im Auge, die nicht anders als unter jener Idee handeln können, also reale Menschen; und diese sind, der Kritik der reinen Vernunft zufolge, von jener »theoretischen Absicht« gemeint, welche Kausalität auf ihrer Kategorientafel vermerkt. Empirischen Menschen Freiheit zu verbriefen, als ob ihr Wille auch in der theoretischen Philosophie, der der Natur, als frei erwiesen wäre, bedarf es Kants unmäßiger Anstrengung; denn wäre das Sittengesetz ihnen schlechthin inkommensurabel, so hätte die Moralphilosophie keinen Sinn. Gern möchte sie abschütteln, daß die dritte Antinomie die beiden möglichen Antworten gleichermaßen als Grenzüberschreitungen ahndete, endend mit einem Remis. Während Kant den Chorismos von Seiendem und Seinsollendem in der praktischen Philosophie rigoros verkündet, ist er gleichwohl zu Vermittlungen gezwungen. Seine Idee der Freiheit wird paradox: der Kausalität der Erscheinungswelt einverleibt, die ihrem Kantischen Begriff unvereinbar ist. Mit der großartigen Unschuld, der noch Kants Fehlschlüsse ihren Vorrang über alle Gewitztheit [231] verdanken, spricht er das | aus in dem Satz von den Wesen, die nicht anders als unter der Idee von Freiheit handeln könnten, deren subjektives Bewußtsein an diese Idee gekettet sei. Ihre Freiheit hat zur Basis ihre Unfreiheit, das nicht anders Können, und zugleich ein empirisches Bewußtsein, das über seine Freiheit wie über ungezähltes Anderes des eigenen seelischen Lebens aus amour propre sich täuschen könnte; das Sein von Freiheit wäre der Zufälligkeit von raumzeitlichem Dasein überantwortet. Wird Freiheit positiv, als Gegebenes oder Unvermeidliches inmitten von Gegebenem gesetzt, so wird sie unmittelbar zum Unfreien. Aber die Paradoxie von Kants Freiheitslehre entspricht streng ihrem Standort in der Realität. Gesellschaftlicher Nachdruck auf Freiheit als einem Existenten koalitiert sich mit ungeminde-
 270 ter Unterdrückung, psychologisch mit Zwangszügen. Sie sind der in sich antagonistischen Kantischen Moralphilosophie gemeinsam mit einer kriminologischen Praxis, in welcher der dogmatischen Lehre von der Willensfreiheit das Bedürfnis sich paart, hart, uneingedenk empirischer Bedingungen, zu strafen. Sämtliche Begriffe, welche in der Kritik der praktischen
 275 Vernunft, zu Ehren von Freiheit, die Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen ausfüllen sollen, sind repressiv: Gesetz, Nötigung, Achtung, Pflicht. Kausalität aus Freiheit korrumpiert diese in Gehorsam. Kant, wie die Idealisten nach ihm, kann Freiheit ohne Zwang nicht ertragen; ihm schon bereitet ihre unverbogene Konzeption jene Angst vor der Anarchie, die später dem bürgerlichen Bewußtsein die Liquidation seiner eigenen Freiheit empfahl. Beliebige
 280 Formulierungen der Kritik der praktischen Vernunft lassen das, durch den Ton mehr fast noch als durch den Inhalt, erkennen: »Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz.«¹⁷ Das von Kant zur furchterregenden Majestät Apriorisierte führen die Analytiker auf psychologische Bedingungen zurück. Indem deterministische Wissenschaft kausal erklärt, was im Idealismus Freiheit zum unableitbaren Zwang erniedrigt, steht sie real der Freiheit bei: ein Stück von deren Dialektik.

Der entfaltete deutsche Idealismus hält es mit einem in der gleichen Periode in Des Knaben [232] Wunderhorn aufgenommenen Lied: | Die Gedanken sind frei. Weil nach seiner
 290 Doktrin alles, was ist, Gedanke sein soll, der des Absoluten, soll alles, was ist, frei sein. Aber das will nur das Bewußtsein dessen beschwichtigen, daß die Gedanken keineswegs frei sind. Noch vor aller gesellschaftlicher Kontrolle, vor aller Anpassung an Herrschaftsverhältnisse wäre ihrer reinen Form, der logischen Stringenz, Unfreiheit nachzuweisen, Zwang, dem Gedachten gegenüber ebenso wie dem Denkenden, der es erst durch Konzentration sich antun muß. Abgewürgt wird, was nicht in den Vollzug des Urteils hineinpaßt; Denken übt vorweg
 295 jene Gewalt aus, die Philosophie im Begriff der Notwendigkeit reflektierte. Durch Identifikation vermitteln sich zuinnerst Philosophie und Gesellschaft in jener. Die heute universale

Reglementierung wissenschaftlichen Denkens bringt dies uralte Verhältnis in Verfahrensweisen und Organisationsformen nach außen. Ohne Zwangsmoment indessen könnte Denken überhaupt nicht sein. Der Widerspruch von Freiheit und Denken ist vom Denken so wenig wie fürs Denken zu beseitigen, sondern verlangt dessen Selbstbesinnung. Die spekulativen Philosophen von Leibniz bis Schopenhauer haben mit Recht ihre Anstrengung auf Kausalität konzentriert. Sie ist die Crux des Rationalismus in jenem weiteren Sinn, der noch die Schopenhauersche Metaphysik einbegreift, soweit sie auf Kantischem Boden sich weiß. Die Gesetzmäßigkeit der reinen Denkformen, die *causa cognoscendi*, wird projiziert auf die Gegenstände als *causa efficiens*. Kausalität unterstellt das formallogische Prinzip, eigentlich die Widerspruchslosigkeit, das der nackten Identität, als Regel der materialen Erkenntnis von Objekten, mag auch historisch die Entwicklung umgekehrt verlaufen sein. Daher die Äquivokation im Wort *ratio*: Vernunft und Grund. Dafür hat Kausalität zu büßen: sie kann, nach Humes Einsicht, auf kein sinnlich Unmittelbares sich berufen. Insofern ist sie dem Idealismus als dogmatischer Rest eingesprengt, während er ohne Kausalität die Herrschaft über das Seiende nicht ausüben könnte, die er erstrebt. Des Identitätszwangs ledig, entriete Denken vielleicht der Kausalität, die jenem Zwang nachgebildet ist. Sie hypostasiert die Form als verbindlich für einen Inhalt, der von sich aus diese Form nicht hergibt; metakritische Reflexion hätte den [233] Empirismus zu rezipieren. Demgegenüber steht die gesamte Philosophie Kants | im Zeichen von Einheit. Das verleiht ihr trotz der schweren Akzente auf dem nicht aus den reinen Formen stammenden 'Material' den Charakter des Systems: von einem solchen erwartete er sich nicht weniger als seine Nachfolger. Die waltende Einheit aber ist der Begriff der Vernunft selbst, schließlich die logische der reinen Widerspruchslosigkeit. Zu ihr tritt in der Kantischen Lehre von der Praxis nichts hinzu. Der terminologisch suggerierte Unterschied zwischen der reinen theoretischen und der reinen praktischen, ebenso der zwischen einer formal- und transzendentallogischen und schließlich der der Ideenlehre im engeren Sinn sind nicht Differenzen innerhalb der Vernunft an sich, sondern einzig solche hinsichtlich ihres Gebrauchs, der entweder überhaupt nichts mit Gegenständen zu tun habe, oder auf die Möglichkeit von Gegenständen schlechthin sich beziehe, oder, wie die praktische Vernunft, seine Gegenstände, die freien Handlungen, aus sich heraus schaffe. Hegels Doktrin, Logik und Metaphysik seien dasselbe, wohnt Kant inne, ohne daß sie bereits thematisch würde. Ihm wird die Objektivität der Vernunft als solcher, der Inbegriff formallogischer Gültigkeit, zur Zufluchtsstätte der in allen materialen Bereichen von Kritik tödlich ereilten Ontologie. Das stiftet nicht nur die Einheit der drei Kritiken: als dies Einheitsmoment gerade erlangt Vernunft jenen Doppelcharakter, welcher nachmals Dialektik motivieren half. Vernunft ist ihm einerseits, unterschieden von Denken, die reine Gestalt von Subjektivität; andererseits, Inbegriff objektiver Gültigkeit, Urbild aller Objektivität. Ihr Doppelcharakter erlaubt der Kantischen Philosophie wie den deutschen Idealisten ihre Wendung: die von Subjektivität nominalistisch ausgehöhlte Objektivität der Wahrheit und jeglichen Gehalts kraft derselben Subjektivität zu lehren, die sie vernichtet hat. In Vernunft sei beides schon Eines; wobei freilich das als Objektivität irgend zu Meinende, dem Subjekt Entgegengesetzte durch Abstraktion in jenem untergeht, wie sehr auch Kant dagegen noch sich sträubt. Die strukturelle Doppelschlächtigkeit des Vernunftbegriffs teilt aber auch dem des Willens sich mit. Während er im Namen von Spontaneität, des am Subjekt um keinen Preis zu Vergegenständlichenden, nichts als Subjekt sein soll, wird er, fest und identisch gleich der Vernunft, vergegenständlicht, zu einem hypo [234] thetischen, doch | faktischen Vermögen inmitten der faktisch-empirischen Welt und so dieser kommensurabel. Nur dank seiner a priori ontischen Natur, der eines gleichwie eine Eigenschaft Vorhandenen, kann von ihm ohne Widersinn geurteilt werden, daß er seine Objekte, die Handlungen, schaffe. Er gehört der Welt an, in der er wirkt. Daß ihm das bestätigt werden kann, ist der Lohn für die Installierung der reinen Vernunft als Indifferenzbegriff. Zu zahlen hat dafür der Wille, aus dem alle der Vergegenständlichung sich versagenden Impulse als heteronom verbannt sind.

Nicht allzu schwer wiegen mag der gegen Kant systemimmanent zu erhebende Einwand, die Unterteilung der Vernunft nach ihren Objekten mache sie, wider die Lehre von der Autonomie, abhängig von dem, was sie nicht sein soll, vom Außervernünftigen. In jener Unstimmigkeit bricht das von Kant Fortgescheuchte, die inwendige Verwiesenheit der Vernunft auf ihr Nichtidentisches, trotz seiner Absicht durch. Nur geht Kant nicht so weit: die Lehre von der Einheit der Vernunft in all ihren angeblichen Anwendungsgebieten supponiert eine feste Trennung zwischen der Vernunft und ihrem Worauf. Weil sie jedoch notwendig auf ein solches Worauf sich bezieht, um irgend Vernunft zu sein, wird sie, seiner Theorie entgegen, auch in sich davon bestimmt. Die Beschaffenheit von Objekten geht etwa in Urteile über praktisch zu Tuendes qualitativ anders ein als in die Kantischen theoretischen Grundsätze. Vernunft differenziert sich in sich nach ihren Gegenständen, darf nicht äußerlich, mit verschiedenen Graden von Gültigkeit, als stets dieselbe verschiedenen Gegenstandsbereichen aufgeprägt werden. Das teilt auch der Lehre vom Willen sich mit. Er ist nicht von seinem Material, der Gesellschaft. Wäre er es, so frevelte der kategorische Imperativ an sich selbst; nichts als dessen Material, würden die anderen Menschen vom autonomen Subjekt nur als Mittel, nicht auch als Zweck gebraucht. Das ist der Widersinn der monadologischen Konstruktion der Moral. Moralisches Verhalten, offensichtlich konkreter als bloß theoretisches, wird formaler denn dieses als Konsequenz aus der Lehre, praktische Vernunft sei unabhängig von jeglichem ihr 'Fremden', jeglichem Objekt. Wohl ist der Formalismus der Kantischen Ethik nicht nur das [235] Verdammenswerte, als welches, seit Scheler, die reaktionäre deutsche Schulphilosophie ihn brandmarkte. Während er keine positive Kasuistik des zu Tuenden an die Hand gibt, verhindert er human den Mißbrauch inhaltlich-qualitativer Differenzen zugunsten des Privilegs und der Ideologie. Er stipuliert die allgemeine Rechtsnorm; insofern lebt trotz und wegen seiner Abstraktheit selbst ein Inhaltliches, die Idee der Egalität in ihm fort. Die deutsche Kritik, der der Kantische Formalismus zu rationalistisch war, hat ihre blutige Farbe bekannt in der faschistischen Praxis, die von blindem Schein, der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer designierten Rasse, abhängig machte, wer umgebracht werden sollte. Der Scheincharakter solcher Konkretheit: daß in vollendeter Abstraktion Menschen unter willkürliche Begriffe subsumiert und danach behandelt wurden, wischt nicht den Makel weg, der das Wort konkret seitdem befleckt. Dadurch wird aber nicht die Kritik an der abstrakten Moralität rückgängig gemacht. Sie so wenig wie die angeblich materiale Wertethik kurzfristig ewiger Normen langt zu angesichts der fortwährenden Unversöhntheit von Besonderem und Allgemeinem. Zum Prinzip erkoren, wird die Berufung aufs eine so gut wie aufs andere Unrecht am Entgegengesetzten. Die Entpraktizierung von Kants praktischer Vernunft, ihr Rationalismus also, und ihre Entgegenständlichung sind verkoppelt; erst als entgegenständliche wird sie zu jenem absolut Souveränen, das in der Empirie ohne Rücksicht auf diese, und auf den Sprung zwischen Handeln und Tun, soll wirken können. Die Doktrin von der reinen praktischen Vernunft bereitet die Rückübersetzung von Spontaneität in Komtemplation vor, die in der späteren Geschichte des Bürgertums real sich vollzog und in der politischen Apathie, einem höchst Politischen, sich vollendete. Den Schein der ansichseienden Objektivität praktischer Vernunft stiftet ihre vollendete Subjektivierung; nicht länger erhellt, wie sie, über den ontologischen Abgrund hinweg, eingreifend Seiendes irgend erreichen soll. Das ist die Wurzel des Irrationalen auch am Kantischen Sittengesetz, dessen, wofür er den alle vernünftige Durchsichtigkeit verleugnenden Ausdruck Gegebenheit wählte: es gebietet dem Fortgang der Reflexion Einhalt. Weil bei ihm Freiheit auf die invariante Sich-selbst-Gleichheit der Vernunft auch im praktischen [236] Bereich hinausläuft, büßt sie ein, worin der Sprachgebrauch Vernunft | und Willen distinguert. Kraft seiner totalen Rationalität wird der Wille irrational. Die Kritik der praktischen Vernunft bewegt sich im Verblendungszusammenhang. Ihr schon dient Geist als Surrogat der Handlung, die da nichts sein soll als der schiere Geist. Das sabotiert die Freiheit: ihr Kantischer Träger, die Vernunft, koinzidiert mit dem reinen Gesetz. Freiheit bedürfte des bei Kant Heteronomen. Ohne ein nach dem Kriterium reiner Vernunft Zufälliges wäre so wenig Freiheit wie ohne das vernünftige Urteil. Die absolute Scheidung zwischen Freiheit und Zu-

fall ist so willkürlich wie die absolute zwischen Freiheit und Rationalität. Nach einem undialektischen Maß von Gesetzmäßigkeit erscheint an Freiheit stets etwas kontingent; sie verlangt Reflexion, welche über die partikularen Kategorien Gesetz und Zufall sich erhebt.

405 Fußnoten:

15.) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke Bd. 4, S. 448

16.) a.a.O.

17.) Kant, K.d.p.V., in: Kants Werke Bd. 5, S. 80

[2. Heft, S. 29r - 34r]

Adorno sieht die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft in der Übereinstimmung beider in ihrem Zwangscharakter, der beide vorweg der Sozialpsychologie zuschlägt, um deren erkenntnistheoretische[n] Reflexionen der Bedingungen ihrer Möglichkeit sowieso als müßig erscheinen. Da solcher Zuschlag seinerseits nicht sozialpsychologisch begründet sein darf, gesteht Adorno zu, daß ohne Zwangsmoment Denken überhaupt nicht sein könne, denn, so ist hinzuzufügen, dann würde es alle Überzeugungskraft einbüßen, auch die, die den Zwangscharakter der Einheit der Vernunft erweisen soll. Für der Zwangscharakter sowohl praktischer wie theoretischer Vernunft werden historische Gründe, also Gründe a posteriori geltend gemacht, die ihrerseits die Vorstellung von Begriffen a priori sollen begründen können. Die Frage, ob solche Begründung logisch zwingend sei oder nicht, offenbart den Widersinn jeglichen Versuchs solcher Begründung, doch deren Widersinn ist seinerseits nicht Grundlos. Die Frage nach Gründen hat sich a priori von den Gründen emanzipiert, nach denen gefragt wird, denn sonst müßten Gründe nach sich selbst fragen können, und wären dann die Antwort auf die Frage, die für sie zu stellen müßig wäre. Der Grund der Frage nach dem Grund kann also nur die Freiheit des fragenden Subjekts sein, die hier die Freiheit der theoretischen Vernunft ist. Ihr, und nur ihr, wird das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft thematisch, oder der Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft fällt selbst in die theoretische Vernunft. Die aber sei konstitutiv für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, und lasse in deren Bereich keinen Raum für deren Bestimmung durch praktische Vernunft. Zugleich aber verdankt sie ihre eigenen Bestimmung als theoretische Vernunft der Differenz zur praktischen, denn ohne diese Differenz gäbe es weder theoretische noch praktische sondern nur eine Vernunft. Den Begriff der einen Vernunft aber führt Kant in seiner Kritik an Spinoza ad absurdum. Gesetzt, d.h. angenommen, theoretische und praktische Vernunft wären eines, dann hätte das Dasein der Gegenstände möglicher Erfahrung denselben Grund wie die Verknüpfung der Erscheinungen nach den Kategorien der Relation, nachdem, was die Erscheinungen sind (Substanz), wie sie aufeinander folgen, also linear zusammenhängen (Kausalität), und wie untereinander zugleich zusammenhängend sind (Wechselwirkung). Hätte das Dasein, das Was-sein und der Zusammenhang der Gegenstände möglicher Erfahrung denselben Grund, so müßte extramandanes intramandanes, außerzeitliches innerzeitliches zeitigen können. Nun ließe sich der weiteren Überlegung leicht Einhalt gebieten mit dem Hinweis auf die Not der Menschen, die fordere, sofort auf Mittel zu sinnen, sie zu wenden, zumindest, sie zu lindern. Die Not forderte dann Denkverbot von allem, was nicht unmittelbar dazu dient, sie zu wenden, Menschen aus ihr zu retten, auch ein Denkverbot über das, was zu dieser Not geführt hat. Vor der Notwendigkeit, leidende Menschen jetzt aus dem Elend zu retten, versagt jede Theorie, auch die, deren Wechsel auf die erlösende proletarische Weltrevolution zu oft prolongiert wurden, und die sachlich richtige Feststellung, daß Philanthropen mit Brot für die Welt Kampagnen nur für die kostengünstige Reduzierung von Butterbergen und Milchseen gesorgt haben, ist kein Grund für die Notwendigkeit der Theorie, die die fast allgemeine Not begutachtet. Aus dem Unrecht der Freiheit, zu denken, ist kein Denkender zu entlassen, auch der nicht, der weiß, daß die Kapitulation des Denkens vor diesem Unrecht eben dieses Unrecht bestätigte. Kants Versuch, auszumachen, was wir dennoch hoffen können, galt der Anstrengung, in der Theorie auszumachen, was praktisch den Bann brechen könnte. Den Willen dazu sah er unerbittlich in die Immanenz gebannt, und wollte doch nur ihm zutrauen, sie zu sprengen. Die Widerlegung der Voraussetzung, dafür göttlichen Beistand, Gnade, zu finden, fällt entsprechend nüchtern aus.

Kant, K.d.p.V., 1. Teil. 1. Buch. 3. Hauptstück. Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft, in: Kants Werke Bd. 5, S. 100, 15 - 102, 13: (A 179 - 182)

„Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, so fern sie mit dem Naturmechanismus, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr gibt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der Tat, wie wir bald sehen werden, allein) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nötigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjekte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert, sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligibele Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehört, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen: Die Handlungen des Menschen haben in [101]demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. In der Tat: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn tat) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens notwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugnis nehmen, einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Dasein in der Zeit als den endlichen Dingen an sich notwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseins ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst sein kann (weil diese als notwendige Bedingung a priori dem Dasein der Dinge vorausgesetzt sein muß), seine Kausalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt sein muß, wobei nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die Existenz eines Wesens an sich selbst, von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums [102] nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängige Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzen sind; weil, wenn diese Dinge bloß, als seine Wirkungen, in der Zeit existieren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die

105 Handlungen dieser Wesen bloß seine Handlungen sein müßten, die er irgendwo und irgend-
wann ausübte. Daher schließt der Spinozismus, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee,
doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Sub-
stanzen angenommene und an sich in der Zeit existierende Wesen Wirkungen einer obersten
Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substan-
zen angesehen werden."

110 — Die Gnade Gottes vermag nicht zu der Freiheit zu verhelfen, die nötig wäre, den Bann der
Immanenz zu brechen, sie konnte die menschlichen Willen nur zu Funktionen des einen ü-
bermächtigen Willens herabsetzen. Ihre Ohnmacht wäre den Menschen auch noch metaphy-
sisch garantiert. Der Glaube, daß sein Wille geschehe, in Bosnien wie in Ruanda und sonstwo
115 auf der Welt, redet das Elend gut, denn der eine übermächtige Wille müßte an sich selbst in
seine Akzidentien, die antagonistischen Einzelwillen zerfallen, sollte aus ihm auch Not und
Krieg zu erklären sein. Solch ein in sich zerfallender übermächtiger Wille wäre dann absolut
Böse, doch daß das Böse keine in sich subsistierende Substanz sein kann, ist der Glaube an
den Übermächtigen, dessen Wille geschehe, widersinnig und schnurrt auf die Billigung des
120 Unglücks der Menschen zusammen. Wem allerdings angesichts des religiösen Getues, mit der
Menschenfreunde auf Kirchentagen sich wichtig machen, nicht von selbst die Kotze hoch-
kommt, dem ist wohl auch mit der Kantschen Moralphilosophie nicht zu helfen. Die sagt, daß
die Vorstellung der transzendenten Bestimmung des Willens durch den einen übermächtigen
Willen aus der in sich geschlossenen Immanenz nicht hinausführt. Der bloße Wille, den Bann
125 der Immanenz zu brechen aber sei an sich selbst transzendent. Kant hat sich den Unterschied
von Ding an sich und Erscheinung nicht einfach so ausgedacht, sondern der existierende Wil-
le, es in der Welt nicht so zu belassen wie es ist, ist an sich transzendent. Er setzt voraus, daß
er nicht Funktion eines übermächtigen Willens ist. Er kann also nur der Wille einzelner endli-
cher vernünftiger Wesen sein, dessen vernünftige Bestimmung ihn zu einem Noumenon, zu
130 einem Gedankending macht.

Kant, a.a.O., S. 102, 14 - 36: (A 183 - 184)

135 „Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend, auf folgende
Art: Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen
in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser
Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der
sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen
bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaf-
140 fen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sa-
gen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er
sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn
er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich
(wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was bloß von Erscheinungen, nicht von Din-
145 gen an sich selbst gilt, annehmen), die Freiheit, unbeschadet dem Naturmechanismus der Hand-
lungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind,
nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht
sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen
werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an
150 sich selbst in der Zeit existierten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des gan-
zen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde."

— Nun ist es schwer, sich das Subjekt des Willens als Ding an sich vorzustellen, zumal dies
Ding nicht in Raum und Zeit angetroffen werden kann, also in keinerlei Analogie zu den Din-
155 gen, die Gegenstände möglicher Erfahrung sind, zu bringen ist. Bestimmt ist dieses Ding an

sich als Subjekt des Willens, der weder in die Immanenz der Sinnenwelt gebannt noch Funktion eines übermächtigen transzendenten Willens ist. Zugleich muß das Subjekt aber der Sinnenwelt angehören, in der allein Manifestationen des Willens, Handlungen möglich sind. Durch diese Handlungen soll dann die Sinnenwelt revolutioniert, auf den Kopf gestellt werden, bis in ihr vernünftiges Handeln zwanglos möglich ist. Wie aber ein Noumenon, ein intelligibles Subjekt, das gar nicht Erscheinung ist, in der Welt der Erscheinungen soll wirken können, vermag Kant nicht zu sagen, sondern nur, daß es auch eine Regel dieser Wirkung, einen intelligiblen Charakter geben müsse. Im übrigen bleibt das Verhältnis von intelligiblem Subjekt und seiner Manifestation in der Welt der Erscheinungen dunkel.

Kant, a.a.O., S. 102, 37 - 103, 20: (A 184 - 185)

„Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden, die ihr noch so in geheim im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hilfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sei an Umfang, oder an Bestimmtheit, zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt, oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zu Grunde richten."

— Die negativen Bestimmungen des Willens – nicht in die Immanenz gebannt, – nicht Funktion eines übermächtigen transzendenten Willens – reichen nicht aus, die positive Bestimmung aber, die gelungene Revolutionierung der Sinnenwelt steht aus. Sie zu antizipieren, in Gedanken vorwegzunehmen, wäre zugleich die ideelle Versöhnung mit dem Zustand, der endliche vernünftige Wesen zu praktischer Vernunft erst nötigt. Vor der Hacke bleibt es duster.

[2. Heft, S. 35r - 41r] [Die letzte Vorlesung im Sommer-Semester]

Zwei Nachträge zur letzten Vorlesung.

- 5 1. Nachtrag. Nach dieser Vorlesung bin ich gefragt worden, wie es denn um die Vernunft, die kollektive Einheit des Selbstbewußtseins stehe, wenn ein Kollektiv sich geschlossen seits völkischen seits sonstigen Wahnvorstellungen hingebe. Es ist mir offenbar nicht gelungen, mit systematischen Begriffen die Soziologisierung des Bewußtseins so zu kritisieren, daß diese Kritik Ihnen als zwingend erscheint. Wer immer von einer kollektiven Wahnvorstellung, welchen Grund und welchen Inhalt die auch haben möge, redet, kennt den Unterschied von Wahnvorstellung und wachem Bewußtsein. Er oder Sie braucht nur nach dem logischen Ort des Bewußtseins vom Unterschied der Wahnvorstellung und wachem Bewußtsein zu fragen, um diese Frage zumindest implizit schon beantwortet zu haben: Der logische Ort des Bewußtseins vom Unterschied von wachem Bewußtsein und Wahnvorstellung ist der des Bewußtseins, das sich selbst zu seinem Gegenstand macht, der logische Ort der transzendentalen Überlegung, der Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst, oder, mit Kant, die transzendente Einheit der Apperzeption, die bei ihm auch kollektive Einheit nicht des Bewußtseins sondern des Selbstbewußtseins, des sich auf sich beziehenden Bewußtseins heißt. Die kollektive Einheit des Bewußtseins einer Gesellschaft mag aus der Übereinstimmung aller in Wahnvorstellungen bestehen, die kollektive Einheit des Selbstbewußtseins ist der logische Ort des Unterschieds von Meinung (doxa) und richtiger Meinung (orthe doxa). Die Angabe des logischen Ortes des Unterschieds von Meinung und Wahrheit gibt noch kein Kriterium für diesen Unterschied an, eine kurze Überlegung Kants zeigt, daß noch die Forderung eines solchen Kriteriums widersinnig ist.

25 Kant, K.d.r.V., B 83 (Ed. Schmidt), S. 100, 31 - 101, 18:

- „Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.“

- Die objektiv wahre Einsicht, daß es kein allgemeines Kriterium der Wahrheit geben kann, dazu zu benutzen, den Skeptizismus zu begründen, der behauptet, mangels des allgemeinen Kriteriums der Wahrheit könne es überhaupt keine Wahrheit geben, ist ebenso widersinnig, denn zumindest die Widerlegung der Existenz eines allgemeinen Kriteriums der Wahrheit muß objektiv wahr sein, und diese Widerlegung schließt auch andere Wahrheit nicht aus. Wem die Kritik der politischen Ökonomie nicht paßt, und man hat mir gesagt, daß es solche Leute geben soll, der soll gefälligst zeigen, was daran falsch ist. Mir ist noch keine Kritik an der Kritik der politischen Ökonomie zu Gesicht gekommen, die ihren Gegenstand nicht gründlich verfehlt hätte, dasselbe ist leider auch von vielen Liebhabern der Marxschen Theorie zu konstatieren.

2. Nachtrag. Kant unterscheidet zwischen der Bestimmtheit eines Gegenstandes möglicher Erfahrung und dem Existenzgrund dieses Gegenstandes, dem Ding an sich. Hegel hält dagegen, daß ein Gegenstand ohne alle Bestimmtheit, von dem nur zu sagen ist, daß er ist aber nicht was er ist, Sein ohne alle weitere Bestimmung in der Tat Nichts sei, daß ohne Bestimmtheit als Nichts sei, etwas Daseiendes also nur aufgrund seiner Bestimmtheit, und erklärt die Bestimmtheit zum Grund der Existenz des Daseins der Gegenstände möglicher Erfahrung. Ist aber der Unterschied von Existenzgrund und Grund der Bestimmtheit, gleich, von welcher Seite, eingezogen, so ist, wie Kant sagt, die Freiheit nicht zu retten. Die hängt, und das ist der Tenor der kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft, an dem Unterschied von Ding an sich, dem Existenzgrund, und den Kategorien samt Schemata und Grundsätzen als Grund der Bestimmtheit der Gegenstände möglicher Erfahrung. Ist die Freiheit die ratio essendi des moralischen Gesetzes, dieses aber verbürgt, dann ist es auch der metaphysische Unterschied von Grund der Existenz und Grund der Bestimmtheit. Das kann man auch anders formulieren: „Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde.“ (Heidegger, Wegmarken, Vom Wesen des Grundes, vorletzter Absatz, S. 173) Wem der Sachverhalt klar ist, findet ihn in der Formulierung Heideggers wieder, ob die aber zur Erhellung des Sachverhalts beitragen kann, sei dahingestellt.

Mit dem moralischen Gesetz ist die Freiheit, mit ihr der metaphysische Unterschied von Grund der Existenz und Grund der Bestimmtheit verbürgt, nicht erwiesen, denn der Versuch, sie zu erweisen liefe auf den Widersinn hinaus, die Freiheit aus der Naturnotwendigkeit folgen zu lassen. Der von Kant postulierte Primat, d.h. Vorrang der praktischen Vernunft begründet erst den metaphysischen Unterschied von Grund der Existenz und Grund der Bestimmtheit. Dieser Unterschied hat auch technisch-praktische Konsequenzen, so die Möglichkeit, mehr zu produzieren als zur Reproduktion nötig ist und in dem Mehrprodukt technisch-praktisch die Freiheit gegenüber dem bloßen Naturzweck zu manifestieren. Kants Trennung des technisch-praktischen, das er ganz der ganz der theoretischen Vernunft zuschlägt, vom moralisch-praktischen ist falsch, denn der technisch-praktischen Produktion von Mehrprodukt liegt ein Verstoß gegen das moralisch-praktische Gesetz zugrunde, ein endliches vernünftiges keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches dem leidenden Subjekt selbst entspringen könnte, zu unterwerfen. Daß die Herrschaft, die die Produktion von Mehrprodukt erzwingt, selbst eine Manifestation der Freiheit ist, hat Kant nicht sehen wollen. Wäre die Heteronomie nur die der Naturnotwendigkeit, so wäre sie nicht zu brechen, dann wäre die Freiheit endlicher vernünftiger Naturwesen nicht zu retten. Nun ist Kants Lösung der Antinomie von Kausalität und Freiheit sicher falsch, denn ein- und dieselbe Handlung einmal als Folge von Naturereignissen, ein anderes Mal als Manifestation der Freiheit anzusehen löst die Antinomie nicht auf, sondern reproduziert sie nur. Nun müssen aber Naturmechanismus und Kausalität aus Freiheit, wenn sie sich wechselseitig widersprechen sollen, ein Drittes voraussetzen, auf das bezogen sie in Widerspruch geraten können. Gäbe es zwei radikal getrennte Welten, die empirische und die intellektuelle reiner Geister, und könnten die nebeneinander bestehen, so könnte in der einen die Naturnotwendigkeit, in der anderen das moralische Gesetz herrschen, ohne daß es zu einem Konflikt der Bestimmungen käme. Das tertium comparationis ist nun nach Kant doppelt bestimmt. In der theoretischen Philosophie ist es die Vernunft, die zu sich selbst in Widerstreit gerät, in der praktischen Vernunft ist es der Wille, der pathologisch affiziert und durchs moralische Gesetz bestimmt werden kann. Geriete die theoretische Vernunft ernstlich in Widerstreit mit sich selbst, zerfiele sie an sich selbst in Antinomien, so wäre ihr Gebrauch auch in technisch-praktischer Hinsicht durch Anwendung der Resultate der Naturwissenschaft in der Produktion nicht zu retten. Z.B. wäre die Vorstellung universeller Determination, die bei vollständiger Determiniertheit auch der Vorstellungen, nicht denkbar, in sich antinomisch und zugleich ließe die universelle Determination keinen verändernden Eingriff in den Naturmechanismus zu. Ist hingegen wie in der praktischen Ver-

105 nunft der Wille das tertium comparationis, dann ist dessen Bestimmung, sei durch pathologische Affizierung sei durchs moralische Gesetz selbst frei, die eine kann die andere ausschließen, aber der Ausschluß ist nicht notwendig. Mit der Legalität hat Kant den Mittelbegriff, in dem Moralität und pathologische Affizierung zusammenstimmen können. Das, was beide zur Zusammenstimmung bestimmt, ist die Gewalt.

110 Kant, Anthropologie in pragmatischer Absicht, 2. Teil. E. Der Charakter der Gattung. Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung, in: Kants Werke Bd. 7, S. 330, 5 - 331, 30:

115 „I. Der Mensch war nicht bestimmt wie das Hausvieh zu einer Herde, sondern wie die Biene zu einem Stock zu gehören. – Notwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Gesellschaft zu sein.

120 Die einfachste, am wenigsten gekünstelte Art, eine solche zu errichten, ist die eines Weisers in diesem Korbe (die Monarchie). – Aber viele solcher Körbe neben einander befehlen sich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menschen tun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verstärken, – denn hier hört das Gleichnis auf, – sondern bloß den Fleiß des anderen mit List oder Gewalt für sich zu benutzen. Ein jedes Volk sucht sich durch Unterjochung benachbarter zu verstärken; und, es sei Vergrößerungssucht oder Furcht von dem anderen verschlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt, so ist der innere oder äußere Krieg in unserer Gattung, so ein großes Übel er auch ist, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maschinenwesen der Vorsehung, wo die einander entgegenstrebenden Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch tun, aber doch durch den Stoß oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmäßigen Gange erhalten werden.

130 II. Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. – Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei, so muss ein Mittleres*) hinzukommen, nämlich Gewalt, welche mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich aber vielerlei Kombinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken:

- A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).
- B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotismus).
- C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).
- 140 D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

145 Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht und das alte Brocardicon: salus civitatis (nicht civium) saprema lex esto, nicht bedeutet: das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die Glückseligkeit der Bürger) solle zum obersten Princip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, was ein Jeder nach seiner Privatneigung so oder anders sieht, taugt gar nicht zu irgend einem objektiven Prinzip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter als: das Verstandeswohl, die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.

155 Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: dass sie, kollektiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existierende Menge von Personen ist, die das friedli-

che Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können; folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Koalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (cosmopolitismus) sich von der Natur bestimmt fühlen; welche an sich unerreichbare Idee aber kein konstitutives Princip (der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip ist: ihr, als der Bestimmung des Menschengeschlechts, nicht ohne gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben, fleißig nachzugehen."

*) FN: „Analogisch dem medius terminus in einem Syllogismus, welcher mit Subject und Prädikat des Urteils verbunden, die vier syllogistischen Figuren abgibt."

— Republikanische Gewalt soll die Moralität heteronom, durch pathologische Affizierung, als Legalität durchsetzen. Die Notwendigkeit der Gewalt liegt für Kant im natürlichen Antagonismus der Willen. Die heteronome Durchsetzung der Moralität gerät zu deren Bestimmung, autonome Bestimmung des Willens zu sein, in Widerspruch, und dieser Widerspruch untergräbt die republikanische Legalität. Dieser Widerspruch erscheint nicht in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft, liegt ihr aber zugrunde. Er zersetzt die Legalität in ihre Momente Despotie und Anarchie. Es könnte den Theoretiker verlocken, das Scheitern aller historischen Revolutionen aus diesem ihnen immanenten Antagonismus zu erklären, doch solche Erklärung müßte von den Interessen, die die jeweilige Gewalt stützten oder provozierten, absehen. Noch keiner Revolution war es vergönnt, sich nach den ihr immanenten Gesetzen zu entwickeln, alle standen unter dem Zwang zur Selbstbehauptung gegen übermächtige Interessen, die dann den Vorrang der Despotie erzwang.