

JÖRG NOLLER (HG.)

Freiheit Moral Politik

Praktische Philosophie
nach Kant



Kant-Forschungen

KANT-FORSCHUNGEN

Begründet von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 33

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

JÖRG NOLLER (HG.)

Freiheit – Moral – Politik

Praktische Philosophie nach Kant

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4686-8

ISBN eBook 978-3-7873-4687-5

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Projektnummer 411370158).

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

1.

PRAKTISCHE FREIHEIT UND MORALISCHE ZURECHENBARKEIT

Martin Bondeli

Moralisch-praktische Freiheit, moralische Zurechnung und Willensfreiheit	11
--	----

Manja Kisner

Fichtes Begriff des Strebens im Ausgang von Kants dritter <i>Kritik</i>	45
---	----

Jörg Noller

Gründe der Freiheit – Johann Heinrich Abicht und Friedrich Carl Forberg über rationale Selbstbestimmung	63
--	----

Antonino Falduto

Anmerkungen zu Schillers praktischem Freiheitsbegriff am Beispiel einiger seiner philosophischen Betrachtungen aus dem Jahr 1793	75
---	----

Amit Kravitz

Moralische Zurechenbarkeit im theologischen Zusammenhang – Kants Lösung und Schellings Kritik	93
--	----

2.

MORALBEGRÜNDUNG UND MORALISCHE MOTIVATION

Nora Kassan

K. L. Reinhold über das moralische Gefühl: Kant-Deutung oder Kant-Kritik?	115
--	-----

Silvan Imhof

Salomon Maimons Moralbegründung	133
---	-----

3.

POLITISCHE PHILOSOPHIE UND
RECHTSPHILOSOPHIE*Christian Martin*

Selbstverschuldete Unmündigkeit und öffentlicher Vernunftgebrauch 163

Ansgar Lyssy

Die Menschheit als moralischer Zweck bei Kant 193

Thimo Heisenberg

Hegel on the Living Dead 211

*Günter Zöller**Pax universalis et perpetua* – James Madison and Immanuel Kant on
Republicanism and Federalism in International Relations 225

Vorwort

Dieser Sammelband, der aus einem gleichnamigen, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Wissenschaftlichen Netzwerk hervorgegangen ist (Projektnummer 411370158), versammelt Beiträge zur praktischen Philosophie bekannter und weniger bekannter Philosophen im Ausgang von Kant. Im Zentrum stehen Fragen nach praktischer Freiheit und moralischer Zurechenbarkeit, nach Moralbegründung und moralischer Motivation sowie nach politischer Philosophie und Rechtsphilosophie: Wie muss die Freiheit des Willens angesichts der vollständigen Determination der empirischen Welt durch die Naturgesetze gedacht werden, damit die individuelle moralische Zurechenbarkeit des Akteurs gewahrt werden kann? Welche Gefühle sind dazu geeignet, uns zu moralischen Handlungen zu motivieren? Wie können wir die objektive Geltung der Moral begründen? Inwiefern sind wir selbstverschuldet unmündig, worin besteht der öffentliche Gebrauch unserer Vernunft und wie lassen sich internationale Beziehungen friedlich gestalten? Behandelte Philosophen sind neben Kant u. a. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schiller, Salomon Maimon und Karl Leonhard Reinhold, aber auch weniger bekannte Denker wie Johann Heinrich Abicht und Friedrich Carl Forberg. Kants praktische Philosophie erweist sich so als zentraler affirmativer wie kritischer Bezugspunkt für einen Diskurs, der nicht nur von historischem Interesse ist, sondern auch für die gegenwärtige Debatte systematische Koordinaten liefert.*

Jörg Noller

* Ich danke Philip Zogelmann für seine Unterstützung bei der Drucklegung des Bandes und Frau Ulla Hansen vom Meiner Verlag für die sorgfältige Durchsicht des Manuskripts.

1.

PRAKTISCHE FREIHEIT UND
MORALISCHE ZURECHENBARKEIT

Moralisch-praktische Freiheit, moralische Zurechnung und Willensfreiheit

Martin Bondeli

Mit den folgenden Überlegungen will ich auf der Grundlage der kantischen Moral- und Rechtsphilosophie auf einen relevanten Zusammenhang zwischen moralisch-praktischer Freiheit, moralischer Zurechnung und Willensfreiheit aufmerksam machen. Zunächst befasse ich mich mit den kantischen Verständnissen von moralisch-praktischer Freiheit (1.) und Zurechnung (2.). Danach vertrete ich die These, dass es auf der Grundlage dieser beiden Verständnisse angezeigt ist, eine Auffassung von Willensfreiheit zu verteidigen, bei der die wollende, auf ihr Gewissen zurückgeworfene Person als letzter Entscheidungsgrund in der Wahl sittlicher oder unsittlicher Maximen angesehen werden muss (3.). Ich werde neben zentralen Ausführungen Kants zu den genannten Verständnissen einschlägige moral- und freiheitsphilosophische Ansichten der Jenaer Kantianer Karl Leonhard Reinhold und Carl Christian Erhard Schmid heranziehen.¹ Bei Reinhold und Schmid werden hinsichtlich der Lesart eines kantischen Begriffs von Willensfreiheit nicht nur sehr markante, sondern auch der Erklärung meiner These dienliche Positionen eingenommen.

1. Moralisch-praktische Freiheit. Unterschiedliche Richtungen und Perspektiven

Zu den systemischen Voraussetzungen der kantischen Moral- und Rechtsphilosophie gehört gleichermaßen die Auffassung einer Zweiweltenlehre von Natur und Freiheit wie die Geltendmachung einer moralisch-praktischen Form von Freiheit, die es in Differenz zu den theoretisch-spekulativen, pragmatisch-praktischen, ästhetischen und teleologischen Formen von Freiheit zu begreifen gilt. Bei der moralisch-praktischen Freiheit geht es um ein Vermögen, das zwar sowohl mit Naturnotwendigkeit als auch mit pragmatischen, teleologischen und ästhetisch-schöpferischen Freiheitsvorstellungen kompatibel ist, jedoch als für sich bestehend und irreduzibel eingestuft werden muss. Die moralisch-praktische Freiheit ist insofern kein hetero-

¹ Zu den moralrelevanten Freiheitsbegriffen bei Reinhold und Schmid siehe jetzt die Dokumentation in Imhof / Noller 2021, 127–150, 159–183, 193–208, 223–236. Zur Freiheitskontroverse zwischen Reinhold und Schmid siehe Bondeli 2024.

nomes, sondern ein autonomes Vermögen. Zudem ist von Autonomie im Falle der moralisch-praktischen Freiheit unweigerlich noch in einer anderen, spezifischeren Hinsicht zu sprechen. Die moralisch-praktische Freiheit beruht auf einer in sich bestehenden moralischen Zweckhaftigkeit und Gesetzgebung. Bekanntlich ist es diese Annahme, die es auch im Blick auf moralisches und juristisches Urteilen erlaubt, von Autonomie, genauer: von einem autonomen Geltungssinn der gefällten Urteile, zu sprechen. In einer verfahrenstechnischen Richtung ist dieser autonome Geltungssinn gleichbedeutend mit dem Befund, dass sich die moralisch-praktische Freiheit auf der Höhe des Sittengesetzes, in Form der damit einhergehenden Imperative und Postulate, manifestiert. Moralisch-praktische Freiheit steht und fällt mit der Existenz des Sittengesetzes, und umgekehrt. Ohne das Sittengesetz besteht keine für uns erkennbare moralisch-praktische Freiheit und ohne die Voraussetzung transzendentaler Freiheit und eines möglichen Daseins moralisch-praktischer Freiheit gibt es kein Sittengesetz oder zumindest kein Sittengesetz im strengen Sinne des Wortes.

a) Unterschiedliche Lesarten zum Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz

Diese basalen Bestimmungen zur moralisch-praktischen Freiheit stellen den Interpreten, der einen kantischen Standpunkt vertritt, nicht vor erhebliche Probleme. Man darf davon ausgehen, dass sie für ihn in weitreichender Weise konsensfähig sind. Dies ändert sich, sobald zur Diskussion steht, in welcher näheren Weise das Verhältnis von moralisch-praktischer Freiheit und Sittengesetz zu denken ist. In diesem Falle wird man als dem kantischen Standpunkt zugeneigter Interpret mit unterschiedlichen, zum Teil nachgerade kontroversen Auslegungen konfrontiert. Als erklärungsbedürftig und umstritten gilt hierbei notorisch die von Kant sporadisch explizierte wechselseitige Begründung von existierender transzendentaler Freiheit und praktischem Faktum des Sittengesetzes, von Freiheit als »ratio essendi des moralischen Gesetzes« und moralischem Gesetz als »ratio cognoscendi der Freiheit«.² Und gleichfalls die Feststellung, dass auf der Basis systematischer Vorgaben Kants das Verhältnis von Freiheitsvermögen und Sittengesetz unterschiedlich angelegt und aus verschiedenen Perspektiven bestimmt wird, wirft hartnäckige Fragen auf und führt zu unterschiedlichen Lesarten. Erschwerend für eine gemeinsame Verständnisgrundlage kommt hinzu, dass es unterschiedliche Stadien in Kants Ausarbeitung der betreffenden Sache gibt. Wie wir im Folgenden sehen werden, führt dies bei den Interpreten vor allem zu sich verzweigenden Auslegungen beim moralrelevanten Begriff der Willensfreiheit.

Zur Hauptsache lassen sich in Kants Ausgestaltung des Verhältnisses von Freiheitsvermögen und Sittengesetz zwei unterschiedliche Ansätze erkennen. Zum

² Siehe KpV AA V, 4, Anm.

einen besteht ausgehend von der Zweiweltenlehre von Natur und Freiheit und der Betonung eines von der Naturwelt der Erscheinungen zu unterscheidenden intelligiblen Charakters der Welt der Freiheit das Bestreben, das Sittengesetz in einer analytischen Verbindung mit dem Freiheitsvermögen zu denken. Unter Freiheit soll jenes Vermögen verstanden werden, das sich ursprünglich im Sittengesetz kenntlich macht und manifestiert. Das Sittengesetz steht vor diesem Hintergrund für eine »Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff«, kurzum für ein Freiheitsgesetz. In dieser Richtung ist das Freiheitsgesetz von Naturgesetzen, von der »Gesetzgebung« oder Gesetzesbekundung »durch Naturbegriffe«, abzuheben.³ Wie Kant expliziert, geht diese Abhebung mit einer Unterscheidung von Gesetzesmodalitäten einher. Naturgesetze implizieren ein Müssen, das Sittengesetz ein moralisches Dürfen und Sollen. Zudem exemplifiziert Kant die besagte Abhebung anhand einer Differenzierung im Verständnisbereich von Ursache. Im Falle der Naturgesetze soll davon ausgegangen werden können, dass ein den Bereich der Erscheinungen betreffendes und in diesem Bereich bestimmbares, in der Aneinanderreihung der Bestimmungen jedoch unendlich fortsetzbares Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht. Im Falle des Freiheitsgesetzes kann dagegen angenommen werden, dass eine Ursache auch intelligibler oder noumenaler Art und damit eine Ursachenreihe, die in ihrer Anfangsbestimmung als abgeschlossen betrachtet werden kann, existiert, wobei hier nun aber einzuräumen ist, dass die Beziehung von intelligiblem und phänomenalem Bereich zu einer Unabgeschlossenheit oder Unbestimmtheit führt.

Neben diesem, sich in der ontologischen Dualität von phänomenaler und noumenaler Welt spiegelnden, Zugang verschafft sich ein vernunftmoralisch und anthropologisch imprägnierter Ansatz Geltung. Dieser Ansatz, mit dem der sinnlich-vernünftige Doppelcharakter der moralisch geforderten Person hinzugedacht wird, drängt dazu, sich das Verhältnis von Freiheitsvermögen und Sittengesetz in einer synthetischen Weise vorzustellen und dem Ausgangspunkt nach umzukehren. Im Zentrum steht der Gedanke, wonach strenggenommen nicht dem Sittengesetz, sondern der an das Sittengesetz gebundenen Person ein Vermögen der Freiheit zuzusprechen ist. Mit dieser personalen Freiheit ist das Freiheitsvermögen als durch das Sittengesetz bedingt aufzufassen. Zudem geht es hiermit um einen Freiheitsbegriff, der nicht im Begriff des Sittengesetzes enthalten ist, sondern aufgrund des genannten Bedingtheits dem Sittengesetz subsumiert ist. Der Freiheitsbegriff kommt damit in einer zwar synthetischen, dabei jedoch nicht empirischen, zufälligen Form dem Begriff des Sittengesetzes zu. Genauer besehen ist das derart klassifizierte Freiheitsvermögen eine Fähigkeit der moralfähigen, wollenden Person, die unter dem Sittengesetz steht und dadurch mit einem Sollen konfrontiert ist. Das Freiheitsvermögen ist, mit anderen Worten, das Vermögen der Person, unter dem Sittengesetz zu stehen und dessen Forderung gemäß zu wollen. Dem entsprechend steht bei

³ Siehe KU AA V, 174.

dieser Auslegung des Freiheitsvermögens der freie personale Wille im Zentrum, genauer: jener »Wille«, der als Vermögen gedacht wird, »*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.*«⁴ Aber auch das Sittengesetz wird auf die vorliegende personale und wollende Situation abgestimmt und in eine konkrete Gesetzesform gebracht. Dieses hat nicht mehr nur den Charakter einer intelligiblen Ursache, die sich in einer begrenzt durchschaubaren Weise als Wirkung im Bereich der Erscheinungen zeitigt. Das Sittengesetz ist jetzt vielmehr ein Gebot des Handelns, ein Gebot, welches in seinem Inhalt die Orientierung an einer Idee der Gesetzmäßigkeit ausspricht. Es ist kurzum der kategorische Imperativ in seinen diversen Formeln. Die wollende Person steht unter der Aufforderung, die Menschen als Personen und nicht als Sachen zu begreifen, die Menschen als Wesen, die sich selbst Zwecke setzen und genau in diesem Sinne auch frei in einem moralischen und juristischen Sinne genannt werden dürfen, zu respektieren. Die wollende Person wird moralisch-gesetzlich verpflichtet, ihre Maximen einem Verallgemeinerungstest zu unterziehen. Sie soll Maximen wählen und dabei genau jene Maximen wählen, die dem moralischen Gesetz konform sind. Was eigens die Willensfreiheit angeht, kann sie auf dieser Basis sowohl als das Vermögen des Wählens von Maximen gemäß dem Gesetz interpretiert werden als auch als das Wählenkönnen überhaupt und in dessen Konsequenz als das Vermögen, sich für oder wider das Sittengesetz zu entscheiden.

Es ist nicht zu übersehen, dass mit dieser Verzweigung im Verhältnis von Freiheitsvermögen und Sittengesetz zugleich unterschiedliche Perspektiven von Belang sind. Mit dem Verständnis von Sittengesetz als Freiheitsgesetz steht eine Perspektive der Gesetzgebung zur Diskussion. Das Sittengesetz wird als durch einen Gesetzgeber vermittelt oder auferlegt gedacht. Bei der Freiheit der wollenden Person hingegen dominiert eine Perspektive der Gesetzesbefolgung. Das Sittengesetz wird hier nicht durch jemanden gegeben, sondern richtet an die wollende Person den Appell, sich für gesetzeskonforme Maximen zu entscheiden. Dabei lässt sich selbstverständlich über die wollende Person sowohl aus der Perspektive der Gesetzesbefolgung als auch aus der Perspektive der Gesetzgebung sprechen. Das Sittengesetz ist keine anonyme, keine der wollenden Person entrobene Instanz. Die Person, die das Gesetz zu befolgen hat, ist auch – wenn auch in einem anderen Aktionsfeld – Gesetzgeberin. Wir haben es mit ein und derselben Person zu tun, die sich in zwei Funktionen und verschiedenen Aktionsfeldern äußert. Von daher können wir die wollende Person aus der Perspektive der Gesetzesbefolgung genauer als diejenige fassen, die sich aufgrund ihres sinnlich-intelligiblen Doppelwesens in einem Zwischenbereich von Befolgen und Nichtbefolgen des Sittengesetzes befindet und das Sittengesetz als Aufforderung erfährt, sich für eine moralkonforme Maxime zu entscheiden, die wollende Person aus der Perspektive der Gesetzgebung hingegen als

⁴ Siehe GMS AA IV, 427.

diejenige, die aufgrund ihres intelligiblen Wesensanteils in der Lage ist, das Sittengesetz zu erkennen und von diesem in moralischer Hinsicht Gebrauch zu machen. Die Perspektive der Gesetzesbefolgung lässt es außerdem zu, die Kapazität der wollenden Person unterschiedlich zu explizieren. Im Blick stehen kann die wollende Person, die, im Unterschied zu leblosen Dingen, dem Sittengesetz gemäß handeln kann, oder auch die wollende Person, die, wie üblich bei Personen im Unterschied zu göttlichen Wesen, dem Sittengesetz gemäß oder auch zuwider handeln kann. Alles in allem scheint man nur bei der Perspektive der Gesetzgebung von einer Freiheit, die sich als näher als Autonomie (Selbstgesetzgebung) kennzeichnen lässt, ausgehen zu können. So kann man hier behaupten, dass der Gesetzgeber, indem er das Gesetz gibt, dieses auch sich selbst gibt. Er gibt sich dabei das Gesetz allerdings derart, dass er es erkennt, vergegenwärtigt und vermittelt. Er ist insofern kein willkürlicher Gesetzgeber und auch kein Schöpfer des Gesetzes. Bei der zweiten Richtung kann davon ausgegangen werden, dass wir, indem wir das Gesetz befolgen, dieses selbst befolgen. Von einem Selbstgeben des Gesetzes kann hier aber nicht direkt gesprochen werden.

b) Die Ansätze bei Reinhold und Schmid

In dem sich nach Mitte der 1780er-Jahre anbahnenden philosophischen Diskurs zum kantischen Freiheitsbegriff dauert es einige Zeit, bis sich die Dinge klären und bis der Frage nach der genaueren Auslegung des mit Kants kritischen Schriften vorliegenden moralrelevanten Freiheitsbegriffs nachgegangen wird. Zudem ist es nicht, oder jedenfalls nicht von vorneherein, Kant selbst, der die Initiative ergreift und sich darum bemüht, den Klärungsprozess einzuleiten. Vielmehr sind hier seine Jenaer Anhänger Reinhold und Schmid die treibenden Kräfte. Ihnen ist es denn auch vorbehalten, die genannten verschiedenen Bestimmungen und Perspektiven im Verhältnis von Freiheitsvermögen und Sittengesetz kenntlich zu machen. Beide gelangen auf der Textgrundlage Kants zu sehr markanten unterschiedlichen Auslegungen, was nach einigen verdeckten kritischen Stellungnahmen zu einer 1793 beginnenden öffentlichen Kontroverse führt. Kant selbst verhält sich abwartend, führt 1793 in der Religionsschrift seine Sicht der Dinge in einer Weise fort, die vielerorts Verwunderung auslöst und die bestehende Debatte eher anheizt denn einer Klärung zuführt. Erst Anfang 1797, im Rahmen der *Metaphysik der Sitten*, folgt der Versuch, durch Definitionen und Erläuterungen einige umstrittene Punkte richtigzustellen.

Eigentlicher Antreiber und auch Provokateur der Debatte ist Reinhold. In der Absicht, das dem Geiste der kritischen Philosophie Kants adäquate Verständnis von moralrelevanter Freiheit zu entfalten, macht er seit Ende der 1780er-Jahre auf diesbezügliche Defizite und Fehlinterpretationen aufmerksam, fordert eine allgemeingeltende Definition zu diesem Verständnis und bereitet eine entsprechende eigene

Sichtweise vor 1789 wird das moralrelevante menschliche Freiheitsvermögen als das Wahl- und Handlungsvermögen bestimmt, das »weder durch Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt.«⁵ In der Folge wird dieses Wahl- und Handlungsvermögen ausdrücklich dem menschlichen Willensvermögen zuerkannt⁶ und Gegenstand einer Theorie der Willensfreiheit, die Reinhold im Laufe von 1792 ausarbeitet und mit dem zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie* einem breiteren Publikum unterbreitet. In diesem Theoriestück wird – dies teils in kritischer Auseinandersetzung mit Definitionen zum Willens- und Freiheitsbegriff bei Schmid – der Überzeugung Ausdruck verliehen, das Verhältnis von Freiheitsvermögen und Sittengesetz sei als mittelbar, als synthetisch, zu verstehen. Dementsprechend seien die Perspektiven der Gesetzgebung und der Gesetzesbefolgung auseinanderzuhalten. Mit Nachdruck gelte es zu unterscheiden zwischen dem Sittengesetz, das mit der moralisch-praktischen Vernunft gegeben sei, einerseits und dem Willen des Menschen, der auf das Sittengesetz reagiere, andererseits. In Reinholds eigenen Worten: Die »*Freyheit des Willens* ist von der *Selbstthätigkeit der Vernunft* wohl zu unterscheiden«. Letztere gibt das Gesetz, »während die *Freyheit des Willens* das Vermögen ist, jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten«.⁷ In Bezug auf die hierbei unterstellte Auffassung von Willensfreiheit soll dies heißen, dass nicht die Perspektive der Gesetzgebung, sondern jene der Gesetzesbefolgung als das punctum saliens anzusehen sei. Und was unter dieser Voraussetzung die Freiheit ihrem Wesen nach betrifft, geht es der Ansicht Reinholds nach um nichts anderes als um die menschliche Willensfreiheit als »Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe zu bestimmen«.⁸ Diese Willensfreiheit ist negativ ausgedrückt eine vorgängige Unabhängigkeit der Person sowohl vom sinnlichen und vernünftigen Begehrungsvermögen als auch von der reinen praktischen Vernunft (dem praktischen Gesetz). In positiver Hinsicht ist sie zu definieren als »Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz«.⁹ Mit dieser Definition von Willensfreiheit soll dem Gedanken Rechnung getragen werden, dass der Entscheid nicht nur für, sondern auch jener gegen das Gesetz als frei zu bezeichnen ist. Die Freiheit des Willens ist hier kurzum das Vermögen, das sowohl das Sittliche als auch das Unsittliche betrifft: »Der *reine* Wille sowohl als der *unreine* sind daher nichts anderes als die beyden möglichen Handlungsweisen des *freyen* Willens.«¹⁰

⁵ RGS 1, 55.

⁶ Zu den Veränderungen, die Reinhold in dieser Hinsicht vorgenommen hat, siehe Bondeli 2012, 133–136.

⁷ RGS 2/2, 137.

⁸ RGS 2/2, 188.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

Ähnlich profiliert wie Reinhold, aber mit einer konträren Ansicht tritt Schmid in der Freiheitsdebatte in Erscheinung. Schmid nimmt bei seinen Definitionen und Erläuterungen zu einem mit Kants Aussagen konformen Begriff von »moralischer Freiheit« eine Haltung ein, die im Zeichen eines analytischen Verhältnisses von Freiheitsvermögen und Sittengesetz steht. Schmid artikuliert diese Haltung in seinem *Versuch einer Moralphilosophie* und bespricht sie in der 1790 erschienenen ersten Ausgabe dieses Werks unter dem Paragraphentitel »Intelligibler Fatalismus«.¹¹ Als Vertreter eines intelligiblen Fatalismus¹² ergreift Schmid für die These Partei, dass für die Geltendmachung des Begriffs von moralischer Freiheit eine negative Bestimmung im Sinne der Unabhängigkeit eines intelligiblen Freiheitsgrundes von dem als zeitlich verfassten Bereich der Erscheinungen ausreiche:

»Zur Moralität ists genug zu wissen, oder zu glauben, daß alles, was wir kennen, daß alle Zeitumstände uns nicht zwingen können, unvernünftig zu handeln, mithin auch nicht von der Verbindlichkeit lossagen, das moralische Gesetz überall zur Regel und Richtschnur unserer Handlungen zu machen.«¹³

Ausreichend ist diese Bestimmung nach Schmid deshalb, weil sie ausreichen muss. Denn alles Weitere würde die dem Menschen als endlichem Wesen gesetzten Grenzen überschreiten. Eine positive Bestimmung, die den Weg vom intelligiblen Freiheitsgrund zu dessen Wirkungen im Bereich der Erscheinungen betreffen würde, zählt nach Schmid zu den »Unbegreiflichkeiten« im Verständnis des menschlichen Freiheitsvermögens. Nur für ein göttliches Wesen, das der Mensch aber nicht ist, kann hier eine Begreiflichkeit gedacht werden. Für den Menschen

¹¹ Siehe Schmid 1790, 211.

¹² Der von Schmid verwendete Ausdruck »Fatalismus« (auch »Naturfatalismus«) erinnert unweigerlich an die von Kant und Jacobi gleichermaßen beförderte Grundcharakterisierung der Lehre Spinozas. Dass Schmid den Ausdruck in eigener Sache aufgreift und verteidigt, ist nicht zufällig. Es geht ihm um eine Rehabilitierung Spinozas. Verständlich ist dabei auch, dass Schmid vor diesem Hintergrund gleichzeitig eine Vereinbarkeit zwischen den Standpunkten Spinozas und Kants betont und so den eigenen, »intelligiblen« Fatalismus ausdrücklich von einem »Blinden«, »Mystischen«, »Atheistischen« und »materiellen Fatalismus« und damit von Formen des »Determinismus« abhebt. Siehe ebd., 215–217. Zu beachten ist in dieser Sache ferner Schmid's teils anlehnendes, teils kritisches Verhältnis zu seinem Jenaer Lehrer Johann August Heinrich Ulrich. Ulrich hat einen mit Kants Verteidigung eines intelligiblen Freiheitsgrundes für vereinbar gehaltenen Determinismus Leibniz'scher Art vertreten, den der Kant-Anhänger Christian Jakob Kraus einer Reduktion der moralischen Welt auf die physische Welt beschuldigt und so letztlich als »Fatalismus« (AA VIII, 455) kritisiert hat (zur Position Ulrichs sowie zur Kritik von Kraus an Ulrich siehe Imhof / Noller 2021, 9–32). Offenbar möchte Schmid an Resultate Ulrichs anschließen, so jedenfalls an dessen Behauptung, wonach es zwischen Notwendigkeit und Zufall keinen »Mittelweg« geben könne (siehe Schmid 1790, 209), jedoch über Ulrich hinaus zeigen, dass mit einem intelligiblen Fatalismus durchaus der von Kant geforderten Trennung der Ebenen von Sein und Sollen Rechnung getragen werden kann.

¹³ Schmid 1790, 213.

ist der intelligible Freiheitsgrund ein Unbedingtes, das sich mit der Erscheinung als einem Bedingten nicht einholen lässt:

»Wir erklären und begreifen eine geschehene Handlung durch die Bedingung, wovon sie abhängt. Was keine Bedingung hat, das Unbedingte, ist daher unerklärbar und unbegreiflich.«¹⁴

Ab Frühjahr 1792, mit der Veröffentlichung der zweiten Ausgabe des *Versuchs einer Moralphilosophie*, attackiert Schmid darüber hinaus ausdrücklich eine Gegenposition, der zufolge die Willensfreiheit als Vermögen, für oder wider das praktische Gesetz zu entscheiden, zu verstehen sein und demnach ebenfalls für das unsittliche Handeln gelten soll. Seine einschlägige Bemerkung dazu lautet:

»Einige rechnen zu der *moralischen Freyheit* auch das *Vermögen unsittlich zu handeln*. Dieß widerspricht aber dem Begriffe von einem sittlichen Vermögen, und eine solche Freyheit wäre ein Vermögen zu contradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, welches auf einen Widerspruch hinausläuft. Ein solches, in Absicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen, dünkt mich, ein nonsensikalisches Vermögen zu seyn.«¹⁵

Schmid, der in dieser Sache zunächst gegen die mit Reinholds Sichtweise übereinstimmenden Darlegungen Karl Heinrich Heydenreichs opponiert,¹⁶ ehe er gegen Reinhold selbst zielt und sich mit diesem in eine Polemik verwickelt, ist somit der Ansicht, das Vermögen, für oder wider das Sittengesetz zu handeln, sei strikt genommen widersprüchlich, ein Ungedanke. Dieses Urteil bedient sich der in der Philosophie Wolffs gegen die Indifferenzidee geltend gemachten Berufung auf den Satz des zureichenden Grundes und damit schließlich auf den Satz des Widerspruchs. Die Vorstellung eines indifferenten Geschehens oder Handelns kommt Wolff zufolge der Vorstellung einer Wirkung ohne Grund und damit einem Widerspruch gleich. Darüber hinaus bringt Schmid mit seiner Zurückweisung eines freien Vermögens zum Unsittlichen zum Ausdruck, dass er unter moralischer Freiheit von vornherein die moralkonforme und nicht die moralrelevante Freiheit verstehen möchte. In Abgrenzung von der moralischen als moralkonformen Freiheit kommt so, innerhalb des Freiheitsbereichs, allenfalls eine nicht-moralische (moralindifferente) Freiheit in Frage.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Schmid 1792, 335.

¹⁶ Schmid reagiert offenkundig auf die anonym erschienene kritische Besprechung der ersten Auflage des *Versuchs einer Moralphilosophie* aus der *Allgemeinen Literaturzeitung*. 1791. Nr. 108, 8. April, 52–64. Schmid vermutet Reinhold als Autor dieser, wie sich nachträglich herausstellt, von Karl Heinrich Heydenreich verfassten Rezension.

c) Klärungsschritte Kants

Was Kant selbst angeht, hat er mit der Unterscheidung von Natur und Freiheit die bei Schmid im Zentrum stehende Auffassung, wonach wir aus dem Standpunkt des endlichen, menschlichen Bewusstseins den als unendliche Vorstellung zu klassifizierenden ersten, intelligiblen Freiheitsgrund nur negativ, als Unabhängigkeit vom Bereich der Erscheinungen, und nicht auch positiv, als intelligiblen Grund, von dem eine Wirkung auf den Bereich der Erscheinungen ausgeht, zu bestimmen fähig sind, unzweifelhaft vorweggenommen. Bereits Kant spricht im Blick auf eine mögliche positive Bestimmung in diesem Bereich von der »*Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit*«.¹⁷ Dies schließt nach Kant nicht aus und darf nicht damit verwechselt werden, dass man hingegen sowohl von einer negativen, die »Unabhängigkeit« von der »Materie des Gesetzes« akzentuierenden, als auch von einer die »gesetzgebende Form« heraushebenden und insofern positiven Variante der moralrelevanten Freiheit auszugehen hat.¹⁸ Denn auf dieser Ebene geht es um eine Unterscheidung, die ausschließlich innerhalb der Freiheit als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft vorgenommen wird. In Bezug auf die Klärung der Frage, wie sich die von uns festgehaltenen beiden Richtungen im Verhältnis von Freiheitsvermögen und Sittengesetz genauer zueinander verhalten, finden sich bei Kant lange Zeit keine ausreichenden Anhaltspunkte. Die signifikanten Äußerungen zur Autonomie oder Freiheit des Willens aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* zeugen davon, dass Kant der Sache nach beide Richtungen verfolgt, erwecken dabei aber auch den Eindruck, dass er die erste, das unmittelbare Verhältnis betonende Richtung und, damit zusammenhängend, die Gesetzgeber- oder Gesetzesperspektive für entscheidend hält. Betont wird ganz besonders die grundlegende Verbindung von Freiheit oder Autonomie des Willens einerseits und moralischen Gesetzen bzw. kategorischem Imperativ andererseits. Als »Princip« der »Autonomie« oder »Freiheit des Willens« soll gelten, »nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann«.¹⁹ Und dies heißt auch: die »Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten«.²⁰ Entsprechend wird bei dem Gedanken der Wahl von Maximen der Akzent nicht bei der wollenden Person als solchen gesetzt, sondern bei der wollenden Person, soweit sie vermögend ist, »nur dasjenige zu wählen«, was dem Gesetz konform ist, nur »der Vorstellung gewisser Gesetz gemäß« sich selbst zu bestimmen.²¹ Es scheint, dass damit freier und sittli-

¹⁷ Siehe KU AA V, 275.

¹⁸ Siehe KpV AA V, 33.

¹⁹ GMS AA IV, 447.

²⁰ KpV AA V, 33.

²¹ Siehe GMS AA IV, 412, 427.

cher Wille als dasselbe betrachtet werden, die Vorstellung eines freien unsittlichen Willens zurückgewiesen wird.

In der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* kommt es insofern zu einem Wandel, als aufgrund der Ausrichtung auf die »*Persönlichkeit*«, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens«²² die wollende, Maximen wählende Person und die Perspektive der Gesetzesbefolgung stärker ins Zentrum rücken. Im »Ersten Stück« der Religionsschrift erörtert Kant vornehmlich die »Freiheit« in der Eigenschaft eines ersten »Actus« der Person in Bezug auf deren Wahl von Maximen. Die Person darf hier als »frei« bezeichnet werden, weil sie selbst der »erste subjective Grund« in der »Annehmung moralischer Maximen«²³ ist. Kant bezeichnet diesen Aktus oder subjektiven Grund als »unerforschlich«,²⁴ was offenbar ein Zweifaches heißen soll. Zum einen ist er als *erster* Grund nicht auf einen weiteren Grund zurückführbar, zum anderen ist er als *erster Grund*, den man nicht anders denn als intelligibel klassifizieren kann, im Bereich der Erscheinung nicht bestimmbar. Der Freiheitsakt hat von daher den Charakter eines intelligiblen *Selbstgrundes*.

Nicht übergangen werden darf, dass Kant im Kontext der Religionsschrift nicht nur aus anderer Perspektive an die Sache herangeht, sondern auch in der Sache selbst eine Veränderung vornimmt. Durch die Ausrichtung auf vernunftreligiöse Folgerungen aus der Moral tritt jetzt das Verhältnis von Gut und Böse, moralischen und unmoralischen Maximen in den Mittelpunkt. Folgerichtig ist von Freiheit nicht mehr nur beim Vermögen, eine dem Gesetz konforme Maxime zu wählen, die Rede. Freiheit gilt nun für das Wählen von Maximen überhaupt und bezieht sich damit auf das Wählen sowohl einer moralischen als auch einer unmoralischen Maxime. Der »subjektive Grund« oder »Actus der Freiheit« betrifft gesamthaft den »Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes«,²⁵ Alles, was der Mensch ist oder aus sich macht, »gut oder böse«, obliegt seiner »freien Willkür«. ²⁶ Mit der Annahme, dass das Vermögen des Guten wie des Bösen in einem intelligiblen Freiheitsgrund besteht, wird nicht nur das Gute, sondern auch das Böse als eine Beschaffenheit betrachtet, die aus der freien Willkür und deren Beziehung auf das Gesetz »a priori erkannt werden« kann.²⁷ Nach wie vor thematisiert Kant nicht ausdrücklich die verschiedenen Zweige, Perspektiven und Binnenverhältnisse seines moralrelevanten Freiheitstheorems. Und es wird auch nicht zu erkennen gegeben, dass mit dem Resultat der Religionsschrift doch zumindest in Bezug auf

²² Siehe RGV AA VI, 26.

²³ Siehe ebd., 21.

²⁴ Siehe ebd.

²⁵ Siehe ebd.

²⁶ Siehe ebd., 44.

²⁷ Siehe ebd., 35.