

ЗА ВАШУ И НАШУ СВОБОДУ

FÜR

Natalja Gorbanewskaja, Larissa Bogoraz, Tatjana Bajewa, Wiktor Fainberg,
Wladimir Dremljuga, Konstantin Babizki, Pawel Litwinow und Wadim Delone

Essay

180014 PS

Freiheit – ein beharrliches Problem.

Kant, Schelling, Schopenhauer

Mag. Philipp Schaller

Sommersemester 2015

Institut für Philosophie

Universität Wien

vorgelegt von

Andreas Vomberg

Mat. Nr.: 8226930

Studienkennzahl: A 033 541

andreas_vomberg@hotmail.com

Wien, am 30. November 2015

Plagiatserklärung

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

Wien, am 30. November 2015

gez. Andreas Vomberg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Siglenverzeichnis.....	5
Einleitung	6
Das Motiv des Handelns.....	9
„Kannst du auch WOLLEN, was du willst?“ (FW 43)	9
„Was ist ein Mensch in der Revolte?“ (MR 27)	10
„Was soll ich tun?“ (KrV B 833).....	11
Die Freiheit der Willkür	12
Der Charakter des Handelnden	14
Der empirische Charakter	14
Der intelligible Charakter	15
Der Wille als Ding an sich selbst	16
Die Selbstliebe	17
Das Gute und das Böse im Menschen.....	17
Die ursprünglichen Anlagen des Menschen	17
Das Primat des Willens.....	18
Die transzendente Freiheit	19
Der Nexus von Freiheit und Moral.....	20
Der Wille als Selbstliebe	21
Das Sittengesetz und das innerste Wesen des Menschen	21
Schluss.....	22
Literaturverzeichnis	24

Vorwort

Als ich letztes Semester das Seminar *Freiheit – ein beharrliches Problem* bei Mag. Philipp Schaller belegte, stand bereits fest, dass sich meine Seminararbeit auf den Artikel von Irena Brežná, *Für Eure und Für unsere Freiheit*, beziehen würde, der vor ein paar Jahren in der Neuen Zürcher Zeitung erschienen ist.

Als ich vor ein paar Wochen mit der Arbeit begann, fand ich diese Idee eher störend und auch unpassend. Ist es wirklich ratsam eine Arbeit über die Freiheit des Willens bei Kant mit einem empirischen Beispiel zu beginnen?

„Alles also, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht alleine dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig“ (AA IV 426) hallte mir noch Kants Diktum aus der *Grundlegung* in den Ohren. Wäre es nicht besser, Kants Ratschlag zu befolgen, statt sich auf das dünne Eis der Empirie zu begeben?

Wie Sie gleich sehen werden, bin ich bei meinem Vorsatz geblieben. Es ist mir wichtig, diese Geschichte zu erzählen, weil ich die Dissidentenbewegung selbst viel zulange als Nebenwiderspruch abgetan habe. Haben sich vor Jahren weite Teile der westeuropäischen Linken indifferent gegen die Bürgerrechtsbewegungen im ehemaligen Ostblock gezeigt, so ist heute eine allgemeine Indifferenz gegenüber Dissidenten in China festzustellen.

Anlässlich des 24. Weltkongresses der Philosophie, der 2018 in Beijing stattfindet, werden die dort versammelten Philosophen und Philosophinnen zu dieser Frage Stellung beziehen müssen

Erlauben Sie mir noch einen außerphilosophischen Bezug: Joan Baez hat Natalja Gorbanewskaja ein Lied gewidmet, das auf dem live Album *From Every Stage* (1976) enthalten ist.

Ich hoffe, dass es mir trotz dieses außerphilosophischen Bezuges gelungen ist, einen Zusammenhang zwischen der Einleitung und dem theoretischen Teil der Arbeit herzustellen, der nachvollziehbar ist.

Siglenverzeichnis

- AA** = Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. 29 Bde. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff. zitiert: Kantforschungsstelle z.H.: Schröder, B.: korpora.org (<http://www.korpora.org/Kant> , aufgerufen am 31. Juli 2015)
- FW** = Schopenhauer, Arthur: Über die Freiheit des menschlichen Willens, in: Ders: Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlagen der Moral. Stuttgart: Kröner 2013, S. 39 - 149
- GM** = Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral, in: Ders: Über die Freiheit des menschlich-en Willens. Über die Grundlagen der Moral. Stuttgart: Kröner 2013, S. 151 - 339
- KrV** = Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 2 Bde., herausgegeben v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997
- MR** = Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, in: Ders.: Der Mensch in der Revolte. Essays übersetzt von Justus Streller. Rowohlt Taschenbuch ³⁰2013
- WWV** = Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, 2 Bde. hg. v. Rudolf Toman. Köln: Könnemann 1997

*„Je weniger ein Mensch physisch, je mehr dagegen moralisch (durch bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er.“ (AA VI, 382 FN)
Immanuel Kant*

Einleitung

„Über dem Atlantik befand sich ein barometrisches Minimum; es wanderte ostwärts, einem über Russland lagerndem Maximum zu, und verriet noch nicht die Neigung, diesem nördlich auszuweichen. Die Isothermen und Isotheren taten ihre Schuldigkeit. Die Lufttemperatur stand in einem ordnungsgemäßen Verhältnis zur mittleren Jahrestemperatur, zur Temperatur des kältesten wie des wärmsten Monats und zur aperiodischen monatlichen Temperaturschwankung. [...] Der Wasserdampf in der Luft hatte seine höchste Spannkraft, und die Feuchtigkeit der Luft war gering. Mit einem Wort, das das Tatsächliche recht gut bezeichnet, wenn es auch etwas altmodisch ist: es war ein schöner Augusttag“ (Musil 2002, 9).

Eine Frau schiebt in Begleitung ihres Mannes einen Kinderwagen vor sich her. Ein anderes Paar stößt zu ihnen. Sie grüßen einander und gehen schweigend weiter. Ein Mann kommt hinzu, grüßt und schließt sich schweigend der Gruppe an. Schließlich stößt noch ein sehr junges Paar in Begleitung eines Herrn zu der kleinen Schar. Sie grüßen sich knapp mit einem Kopfnicken. Sie gehen gemeinsam zu einer Treppe und setzen sich auf die Stufen. Nach einem kurzen Moment der Besinnung ziehen sie Spruchbänder unter ihren Kleidern hervor, entrollen sie und halten sie in die Höhe. Auf einem steht geschrieben „ЗА ВАШУ И НАШУ СВОБОДУ“, „FÜR EURE UND UNSERE FREIHEIT“. Aufgebrachte Männer eilen herbei, reißen den Demonstrierenden ihre Kundgebungen aus den Händen und schlagen auf sie ein. Fünf Minuten später ist wieder alles, wie es sich gehört. Die Störung ist behoben.

Eine Dame und ihr Begleiter hatten die Szene aus einiger Entfernung beobachtet. „Die Dame fühlte etwas Unangenehmes, in der Herz-Magengrube, das sie berechtigt war für Mitleid zu halten; es war ein unentschlossenes, lähmendes Gefühl. Der Herr sagte nach einigem Schweigen“ (Ic. 11) etwas von Dissidenten, Leuten, denen die richtige Einsicht in das Notwendige fehle. „Die Dame fühlte sich dadurch erleichtert und dankte mit einem aufmerksamen Blick. Sie hatte dieses Wort wohl schon manchmal gehört, aber sie wußte nicht, was ein [Dissident, Erg. AV] sei, und wollte es auch nicht wissen; es genügte ihr, daß damit dieser gräßliche Vorfall in irgendeine Ordnung zu bringen war.“ (ibid.).

Robert Musil möge mir verzeihen, dass ich mir den Anfang seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* geborgt habe, um eine andere Szene nachzuempfinden, von der ich nur weiß, dass sie sich tatsächlich zugetragen hat und wer die handelnden Personen waren. In Musils Roman wird die Störung des bis ins Meteorologische ordentlichen Zustandes durch einen Verkehrsunfall hervorgerufen. Der

Mann beruhigt seine Begleiterin mit einer Erklärung über die zu langen Bremswege schwerer Lastkraftwagen.

Ist es vorstellbar, dass die von mir geschilderte Störung der Ordnung derselben Naturgesetzlichkeit unterliegt, wie Musils Verkehrsunfall? Lässt sich durch eine solche Erklärung die natürliche Ordnung wieder herstellen?

Selbstverständlich gibt es einen Grund für das Zusammentreffen der Dichterin und Polonistin Natalja Gorbanewskaja mit ihrem zwei Monate alten Sohn im Kinderwagen, der Linguistin Larissa Bogoraz, der Studentin Tatjana Bajewa, des Linguisten Wiktor Fainberg, des Bauarbeiters Wladimir Dremljuga, des Mathematikers Konstantin Babizki, des Mathematik- und Physiklehrers Pawel Litwinow und des Studenten und Dichters Wadim Delone am 25. August 1968. Vier Tage zuvor war die Rote Armee in die Tschechoslowakei einmarschiert, um der sozialistischen Reformbewegung Alexander Dubčeks, des Generalsekretärs der slowakischen Kommunistischen Partei, ein Ende zu setzen. Aus diesem Grund versammelten sich die acht am Rote Platz in Moskau, „setzten sich auf die Treppe vor dem Kreml, und dort, vor dem Zentrum der Macht, entrollten sie ihr Nichteinverstanden sein mit dem Akt der militärischen und staatlichen Gewalt gegen den souveränen tschechoslowakischen Staat“ (ibid.).

Aber gibt es auch eine Erklärung, die die Protestaktion der acht irgendwie in eine gesetzmäßige Ordnung setzt, wie der Bremsweg und die Unachtsamkeit des Passanten dessen Zusammenstoß mit dem Lastkraftwagen gesetzmäßig verbindet, und so die Ordnung in Musils Eröffnungsszene vordergründig wieder herstellt?

Die Erklärung, die die sowjetische Justiz getreu der materialistischen Staatsdoktrin gefunden hat, ist eine doppelte. Vordergründig handelt es sich um Rowdytum, und eine Aktion von Trunkenbolden. Dieses Rowdytum ist auf Alkoholmissbrauch, auf eine psychische Störung oder beides zurückzuführen. Dadurch kommt es zu einer verzerrten Wahrnehmung der Wirklichkeit, die schließlich zu derartigen Protestkundgebungen führt. Wie ernstzunehmend diese Erklärung ist, zeigt sich an den damit begründeten Strafmaßen: „Natalja Gorbanewskaja wurde [...] für zwei Jahre ins psychiatrische Gefängnis zwangseingewiesen. Wiktor Fainberg kam gar für fünf Jahre in die berüchtigte «psychuschka». Larissa Bogoraz, Pawel Litwinow und Konstantin Babizki wurden nach Sibirien verbannt, Litwinow für fünf, Bogoraz für vier, Babizki für drei Jahre, Wladimir Dremljuga und Wadim Delone wurden zu drei Jahren Straflager verurteilt“ (ibid.).

Die Frage, ob der menschliche Wille frei ist, ist – wie alle bedeutenden philosophischen Fragen – von höchster praktischer Relevanz und die Konsequenzen, die sich aus der Antwort ergeben, können gar nicht überschätzt werden. Wie ließ sich eine freiheitliche Gesellschaftsordnung begründen, wenn

Freiheit nur eine Illusion oder ein schönes Gefühl ist oder von den meisten Menschen dafür gehalten wird? Mit diesem Beispiel soll aber nicht nur die Bedeutung der Frage nach der Freiheit des Willens untermauert werden. Vielmehr drängt sich eine Reihe von Fragen auf.

Sind die acht schon als freie Menschen auf den Platz gekommen, oder haben sie erst im Moment ihrer Handlung die Freiheit erlangt? Mit Hegel könnte die philosophische Fragestellung lauten, durch welche Handlungen ein Mensch, der an sich frei ist, auch für sich frei wird?

1981 kommt es zu einer Begegnung zwischen Irena Brežná, der exilierten Slowakin und Wiktor Fainberg, dem exilierten Russen in Zürich. Beiden ist der 21. August 1968, der Tag des sowjetischen Einmarsches in der Tschechoslowakei zum Schicksalstag geworden, der ihr weiteres Leben bestimmte. „[E]r sagte mir, dass diese fünf Minuten der Freiheit es wert waren, fünf Jahre lang in der «psichuschka» zu schmachten.“ (ibid.). Hier ist die Frage nach dem Entstehen und Vergehen von Freiheit explizit gestellt – aber sprechen wir hier von derselben Art von Freiheit?

Was, wenn der Protest am Roten Platz völlig ungestört verlaufen wäre? Hätte ich in meiner Fiktion nicht Robert Musil, sondern Michail Bulgakow Regie führen lassen, hätten vielleicht Herr Voland, der Professor für schwarze Magie und sein Kater Behemoth dafür gesorgt, dass der Protest unbemerkt von den Schergen des KGB abgelaufen wäre. In diesem phantastischen Szenario wären die acht im ersten Moment verwundert und sicherlich erleichtert gewesen, dann aber zunehmend ratlos, warum das mit Sicherheit zu Erwartende ausbleibt. Verunsichert diskutieren Sie, was sie tun sollen, während sie aufstehen, Zigaretten und Streichhölzer hervorkramen, sich gegen den Wind drehen, um ihre Zigaretten anzünden zu können nur um sie, gleich nachdem sie sich wieder auf die Stufen gesetzt haben, fortzuwerfen, ohne daran gezogen zu haben. Nach einiger Zeit verlassen sie den Platz, so wie sie gekommen waren. Die Spruchbänder bleiben am Roten Platz auf der Stiege zum Kreml unbeachtet liegen und werden später von der Straßenreinigung mitsamt den Zigarettenstummeln entsorgt.

Das wirkliche und das phantastische Szenario unterscheiden sich nur durch das, was die KGB Agenten tatsächlich taten und durch die fiktive Annahme, dass diese Taten unterblieben wären. Das Verhalten der acht Demonstrierenden ist gänzlich unverändert, bis zu dem Punkt, wo sie realisieren, dass die Staatsmacht von ihrer Kundgebung keine Notiz nimmt. Trotzdem scheint ein Zusammenhang zwischen den Handlungen der einen und der anderen Seite zu bestehen, der auf eigentümliche Weise im Begriff der Freiheit zum Ausdruck kommt.

Das Motiv des Handelns

Acht Menschen entschließen sich im Namen der Freiheit zu einer Handlung, die ihnen ihre physische Freiheit und ihre intellektuelle Freiheit für Jahre rauben wird. Die Handlung, die sie setzen, bleibt ganz im Symbolischen: Sie bringen ihre Solidarität mit dem tschechischen Volk zum Ausdruck und verweigern dem militärischen Vorgehen der UdSSR in der Tschechoslowakei ihre Zustimmung – nichts mehr, nichts weniger.

Der Umstand, dass die Protestkundgebung vier Tage nach dem Einmarsch der sowjetischen Truppen stattfand, zeigt an, dass es sich um keine spontane Aktion handelte. Vielmehr war alles im Detail vorbereitet. Zugleich fand der Protest im vollen Bewusstsein der Konsequenzen statt, die er unweigerlich nach sich ziehen musste. Wadim Delone hatte im Jahr zuvor gegen die Verschärfung der Paragraphen 70 und 190 des sowjetischen Strafrechtes demonstriert, die das Strafmaß für Anti-Sowjetische Agitation und für die Verleumdung der Sowjetführung festlegten (cf. Wikipedia-Autoren: Vadim Delaunay). Es handelte sich also um keinen „naiven“ Protest – soweit nach dem stalinistischen Terror irgendeine politische Äußerung in der Sowjetunion „naiv“ sein konnte. Sie wussten, dass sie an diesem Tag nicht mehr nach Hause kommen würden. Was bestimmt den Willen zu einer solchen Tat?

„Kannst du auch WOLLEN, was du willst?“ (FW 43)

Arthur Schopenhauer, der diese Frage formuliert hat, wusste sie auch zu beantworten: Nein, wir können nicht wollen, was wir wollen. Unser Wille ist vollständig determiniert durch unseren Charakter und die Motive, die uns die sinnliche Wahrnehmung liefert. Ein bestimmter Charakter in Kombination mit einem bestimmten Motiv führt notwendigerweise zu einer bestimmten Handlung. Die Vorstellung, dass wir uns jederzeit neu bestimmen können, dass wir jeden Tag vor der Wahl stünden, ob wir heute ehrlich oder verschlagen, wahrhaft oder lügnerisch sein werden, ist für Schopenhauer eine absurde Vorstellung, die unserer Erfahrung gänzlich widerspricht. Wem sollten wir trauen, mit wem Geschäfte machen oder Freundschaft pflegen, wenn es sich so mit uns verhielte? Wie könnten wir friedlich zusammenleben, wenn von Tag zu Tag von Stunde zu Stunde alle anders wäre? Stehen nicht gerade Menschen, wie Natalja Gorbanewskaja oder Wadim Delone Pate für Schopenhauers Theorie, wenn sie auf die Frage, „Woher habt ihr die Kraft genommen? Woher hattet ihr den Mut für euren Protest?“ letztlich antworten, sie hätten nicht anders handeln können.

Moskau hatte Anfang der Siebzigerjahre des 20. Jahrhunderts an die 7 Millionen Einwohner. Ist es vernünftig anzunehmen, dass ein Motiv, das auf alle 7 Millionen Moskowiter wirkt, sich bei einem Millionstel der Einwohner mit einem Charakter paart, so dass es notwendig und unausweichlich zu einem Protest am Roten Platz kommen muss?

Trotzdem bleibt Schopenhauers Hinweis, dass *liberum arbitrium indifferentiae* gänzlich unserer Erfahrung widerspricht, bestehen. Menschen handeln nicht einfach grundlos und Menschen zeigen eine gewisse Konstanz in ihrem Verhalten. Wenn ein Mensch in seinem Leben eine Kehrtwende vollzieht, wird das von seinen Mitmenschen mit Staunen und Befremden wahrgenommen – unbeeindruckt lässt es keinen. Wenn Saulus zum Paulus wird, zucken wir nicht einfach mit den Schultern.

Die Entscheidung Natalja Gorbanewskajas, am 25. August 1968 am Roten Platz zu demonstrieren, muss für viele, die sie kannten, so eine radikale Umkehr gewesen sein. Im Verborgenen einen Samisdat zu schreiben, ist eine Sache. Sich am hellen Tag auf den Roten Platz zu stellen und seiner politischen Überzeugung Ausdruck zu verleihen, etwas ganz anderes. Schopenhauers Theorie zufolge wäre eine solche Umkehr gänzlich unmöglich, da der Charakter angeboren und somit unveränderlich ist. Augustinus und Luther hätten sich eine Umkehr zum Guten noch durch Gnadenwahl erklären können.

„Was ist ein Mensch in der Revolte?“ (MR 27)

Albert Camus antwortet: „Ein Mensch, der nein sagt“ (ibid.), um gleich nach dem Woher dieses Nein zu fragen. Dieses Nein kann bedeuten, dass „es schon zu lange dauert“, oder „sie gehen zu weit“ aber auch „es gibt eine Grenze die sie nicht überschreiten werden“ (ibid.).

Es scheint vermessen, von Revolte zu sprechen, wenn sich acht Menschen zu einer friedlichen Protestkundgebung zusammenfinden und doch bezeugen die Repressionsapparate aller autoritären Regime, dass dieser Zusammenhang besteht. Daher ist es auch falsch, von friedlichem Protest zu sprechen. Damit unterstellen wir Verhältnisse, die es an dem Ort und zu der Zeit nicht gab: Autoritäre Regime verhalten sich gegen Protestierende grundsätzlich nicht friedlich, weil jeder Protest den Keim der Revolte in sich trägt.

In der Bewegung der Revolte finden sich zwei Momente, die gleichzeitig bestehen müssen: erstens das Moment der „kategorischen Zurückweisung eines unerträglich empfundenen Eindringens“ und zweitens der Eindruck des Revoltierenden, ein Recht zu haben, so zu handeln (cf. MR 27). „[O]hne das Gefühl irgendwo und auf irgendeine Art selbst recht zu haben“ (ibid.), kommt die Revolte nicht zustande. Jede Revolte enthält „eine völlige und unmittelbare Zustimmung des Menschen zu einem Teil seiner selbst.“ (ibid.). Der Mensch fällt ein Werturteil, das ihm die Bewegung der Revolte ermöglicht. „Die Bewegung der Revolte trägt ihn über den Punkt seiner einfachen Weigerung hinaus.“ (MR 28).

Camus geht wie Schopenhauer von der Annahme aus, dass dieser Wert der Handlung vorausgeht und diese somit bestimmt. In der Bewegung der Revolte identifiziert sich der Revoltierende mit diesem Wert, macht ihn so zu einem für ihn absoluten Wert „und verkündet laut, ihn allem, selbst dem Leben vorzuziehen.“ (MR 29).

Camus unterscheidet sich mit der Annahme eines Wertes, der nicht durch die Handlung entsteht, sondern dieser vorausliegt, deutlich vom Existentialismus Sartres (cf. Sartre 2014, 147). Die vorsichtige Formulierung, „Die Analyse der Revolte führt mindestens zu dem Verdacht, dass es [...] eine menschliche Natur gibt.“ (MR 30), ist mit dem Grundprinzip des Existentialismus nicht vereinbar.

Zugleich unterscheidet sich Camus' Analyse aber auch von Schopenhauers' Determinismus. Das Werturteil, das Camus der Bewegung zur Handlung voranstellt, findet sich bei Schopenhauer nicht. Es kann weder mit dem Charakter noch mit dem Motiv identifiziert werden, sondern ist ein Drittes, das zu den beiden willensbestimmenden Elementen Schopenhauers hinzukommt. Dieses dritte Moment ist uns weder angeboren, noch lässt es sich als Motiv, das uns von außen zukommt, verstehen.

Mit diesem zusätzlichen Bestimmungsstück bricht der Kausalzusammenhang, den Schopenhauer zwischen einem Motiv und einer Handlung für einen spezifischen Charakter konstruiert hat, auf, ohne die grundsätzliche Bedeutung des Charakters für die Einschätzung unseres eigenen Verhaltens und das von anderen bestreiten zu müssen.

Folgen wir diesen Gedanken, so würde unsere Freiheit darin bestehen, selbst den Wert zu wählen, der als subjektiv-absoluter Wert unserem Handeln eine Richtung gibt. Die Beharrlichkeit, mit der wir dann in diese Richtung drängen, ist unserem Charakter geschuldet und den Situationen, mit denen uns das Leben konfrontiert.

„Was soll ich tun?“ (KrV B 833)

Das ist die Grundfrage Kants in der praktischen Philosophie. Die Antwort auf diese Frage gibt uns unsere Maxime. „Eine Maxime ist eine ‚Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch der Freiheit macht‘ [AA VI, 21, Anm. AV].“ (Eisler 1930, 347). Das Werturteil, das den Menschen nach Camus zur Revolte befähigt, findet sich bei Kant als Maxime, als subjektiver Grundsatz des Handelns. Dann ist die kantische Maxime aber nicht als *liberum arbitrium indifferentiae* zu lesen, sondern kann mit Camus als subjektive Regel für den Gebrauch der Freiheit verstanden werden, als das dritte Moment, das neben Charakter und Motiv handlungsbestimmend ist. Lässt sich diese von außen an Kants Ethik herangebrachte Interpretation auch aus Kants Werk rechtfertigen oder wenigstens mit Hinweisen belegen?

Die Freiheit der Willkür

In der Einleitung zur Metaphysik der Sitten bestimmt Kant das Verhältnis von Wille, Willkür und Handlung so:

„Vom Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die *Maxime*.“ (MS AB 27). Der Wille bestimmt keine Handlungen, sondern *„die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen“* (ebda.). Um Gesetzgebung sein zu können, muss der Wille notwendig und unabhängig, also *„keiner Nötigung fähig“* (ebda.), sein. Insofern ist der Wille weder frei noch unfrei zu nennen. *„Nur die Willkür also kann frei genannt werden.“* (ebda.).“ (Vomberg 2015, 17)¹

Der Sinn dieser Unterscheidung von Wille und Willkür wird verständlich, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass für Kant *„der Wille nichts anderes als praktische Vernunft“* (AA IV, 412) ist. Als praktische Vernunft kann der Wille nur die Gesetze unseres Handelns bestimmen. Er ist weder frei noch unfrei und lässt sich nur nach Graden der Zweckmäßigkeit beurteilen, wenn wir unsere Maxime nach hypothetischen Imperativen, also nach *„Regeln der Geschicklichkeit“* oder nach *„Ratschlägen der Klugheit“* wählen (cf. AA IV, 416).

„Die Freiheit der Willkür kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (libertas indifferentiae), definiert werden.“ (AA VI, 226). Das Böse kommt nicht daher, dass wir uns frei für oder gegen das Gesetz entscheiden, *„weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder [...] erhoben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde.“* (AA VI, 35). Kant sieht in der freien Willkür *„alleine ein Vermögen“*, nach dem Gesetz zu handeln (cf. AA VI, 227). Das Böse hingegen bedarf keiner Wahl. Es kommt aus unserer Selbstliebe, von der wir jederzeit die Befolgung des Sittengesetzes abhängig machen.

Unsere praktische Vernunft kann nicht nur zwischen Richtig und Falsch nach Regeln der Geschicklichkeit unterscheiden, sondern auch zwischen Gut und Böse. Unser Wissen um das moralisch praktische Gesetz konfrontiert unsere Willkür mit kategorischen Imperativen. *„Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht unterlegt werden kann), als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.“* (AA VI, 222).

Die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs ist durch die Möglichkeit des Menschen, seine Willkür zu etwas bestimmen zu können, dem keine andere Absicht unterlegt werden kann, gegeben. Kant spricht hier von der besonderen Beschaffenheit der *causa finalis* und nicht von einer fehlenden *causa efficiens*. Das Moment der Freiheit ist eine Leerstelle – der *fehlende Zweck* im System unserer

¹ die zitierten Stellen finden sich in der Akademieausgabe in Band VI, S. 226

Selbstliebe. Die Möglichkeit, unseren Willen zu etwas zu bestimmen, dem keine Absicht unterlegt werden kann, ist die Möglichkeit des Menschen, frei zu handeln.

Der Mensch in der Revolte erkennt in einem abstrakten Begriff einen Wert, den er zu einem Teil seiner selbst macht, und dem er Respekt verschaffen will. „Diesen Teil seiner selbst [...] stellt er nun über den Rest und verkündet ihn [...] als] das höchste Gut.“ (MR 29). Aus der subjektiven Perspektive des Handelnden, die Camus analysiert, liegt die causa finalis in dem gewählten Abstraktum, das er jetzt über sein eigenes Leben stellt. Der Wert, den er gewählt und dem er sich verschrieben hat, wird ihm zu einem kategorischen Imperativ, der seine Willkür bestimmt – vom Sittengesetz ist hier noch keine Rede.

Von außen betrachtet können wir seine Handlung als Zeichen der Freiheit im Sinne eines kantischen Geschichtszeichens (cf. AA VII, 84) begreifen, sofern wir an die Möglichkeit freier Willkür glauben. Andernfalls werden wir diese Handlung, die keinem sichtbaren Zweck dient, als Anzeichen für eine psychische Störung interpretieren, um so ihre vermeintliche Sinnlosigkeit zu erklären, oder wir werden ihr einen beliebigen Zweck unterstellen, um sie kausal erklären zu können. Einem politischen System, das die Idee der Freiheit grundsätzlich leugnet, stehen nur die beiden letztgenannten Möglichkeiten offen. Die Dissidenten in der Sowjetunion wurden vom KGB als bezahlte CIA Agenten diffamiert und in Straflager gesperrt oder von der Justiz an die psychiatrischen Haftanstalten ausgeliefert (cf. Brežna 2011).

Erhebt sich der Mensch und tritt seinem Unterdrücker entgegen, um Anerkennung als Mensch von seinem Mitmenschen zu fordern, so setzt er diese Handlung notwendig. Er könnte sie in diesem Moment nicht unterlassen. In dem Moment, da er sie gesetzt hat, hat er seine Würde und Freiheit als einen Wert gesetzt, der über ihn als Person hinausgeht. In dem neuen Gefühl der Freiheit kann und will er sich nicht mehr beugen. Den Herrn mag es verwundern, warum sein Knecht gerade jetzt und aus diesem Anlass revoltiert – alleine die Tatsache, dass es jetzt geschah, legitimiert ihm den letzten Befehl als scheinbaren Grund für die Revolte.

Das Worumwillen der Handlung ist also aus der subjektiven und aus der objektiven Perspektive notwendig. Worin besteht also die Absichtslosigkeit, die Kant als Möglichkeit eines kategorischen Imperatives behauptet? Hier ist zu bedenken, dass die subjektiven und die objektive Notwendigkeit nicht identisch sind. Einmal liegt die Notwendigkeit in einem Wert, der die Existenz des Individuums transzendiert. Einmal wird ihm ein Motiv zugeschrieben, das einen Aspekt seiner Selbstliebe umfasst – und sei es nur das Allerweltsmotiv der *vierzig Silberlinge*, das seit je das Unerklärliche erklären soll.

Der Charakter des Handelnden

Die Frage, ob wir uns frei für einen Wert entscheiden und diesen zu einem subjektiv absoluten Wert erheben können, ist nochmals in den Blick zu nehmen. Schließlich argumentiert Schopenhauer nicht gegen Kant, sondern mit den kantischen Begriffen und Definitionen. Worin liegt der Unterschied, der Schopenhauer dazu bringt, den freien Willen zu leugnen?

Der empirische Charakter

Den „ursprünglichen, unveränderlichen und unerklärlichen“ (FW 88) Charakter bestimmt Schopenhauer als individuell, empirisch, konstant und angeboren (cf. FW 88ff.). Jeder Mann und jede Frau hat also einen eigenen Charakter.

Dieser Charakter ist uns nur empirisch, durch die Erfahrung unserer Handlungen zugänglich und zwar sowohl bei unseren Mitmenschen als auch bei uns selbst. „Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber solange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist“ (FW 89). Die Entscheidung aber fällt dadurch, dass „das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend“ (ibid.) macht, „und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten.“ (ibid.). Erst die gesetzte Handlung klärt uns über unsere eigene Wahl auf.

Der Charakter muss also auf die Probe gestellt werden, um zu erfahren, wie andere und wie wir selbst sind und wie wir uns in einer bestimmten Situation verhalten werden. Die Eigenschaften des Charakters müssen bewiesen werden. Hat sich ein Mensch in einer Situation bewährt, dann ist es sicher, dass er oder sie „unter völlig gleichen Umständen stets wieder“ (FW 90) so handeln wird. Umgekehrt, ist „die wahre Ehre [...] einmal verloren“ (ibid.), ist sie nie wieder herzustellen. Der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung brandmarkt einen Mensch auf immer (cf. 91).

Dieser unser Charakter ist „kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst.“ (FW 93). Im angeborenen Charakter liegt „der eigentliche Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster.“ (FW 95).

Diese Bestimmung des Charakters lässt nur einen Schluss zu: jede Handlung ist das notwendige Produkt aus Charakter und Motiv. „Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausweichlich.“ (FW 97). Ihr haftet die Eigentümlichkeit an, dass wir nur aus unseren Handlungen wissen, wie wir sind. Mit jeder Handlung offenbaren wir uns selbst und den anderen ein Stück unseres Charakters. Wie andere äußere Dinge ist uns unser Charakter nur mittels „des Bewußtseyns ANDERER Dinge, welches [...] das Erkenntnisvermögens ist“ (FW 46), zugänglich. Verhalten wir uns zu uns selbst tatsächlich nur beobachtend? Sind wir unserem Charakter ausgeliefert? Woher stammen unsere Motive eigentlich?

Der intelligible Charakter

„Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekt der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen in Zusammenhang ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.“ (KrV B 568)

„Jede Ursache muss einen Charakter haben, d.i. ein Gesetz der Kausalität.“ (ibid.) Das ist der Ausgangspunkt für Kants weitere Überlegungen. Der Mensch als Ursache in der Welt der Erscheinungen unterliegt den Gesetzen der phänomenalen Welt, also der Naturkausalität. Sein „**empirischer Charakter, wodurch seine Handlungen erscheinen**“ (ibid.) verkörpert dieses Gesetz. Eigentlich könnte die Untersuchung hier schließen. „**Alleine der Mensch [...] erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht erst zum Eindrucke der Sinne zählen kann.**“ (KrV B 575). Der empirische Charakter des Menschen ist nicht durch Gründe bestimmt, die der Mensch in der Natur vorfindet und sinnlich wahrnimmt.

Kant ist also gezwungen, auf einen intelligiblen Charakter zu schließen, „**den Charakter des Dinges an sich selbst**“ (KrV B 568), der die Erscheinung des empirischen Charakters hervorruft. Dieser intelligible Charakter ist uns als *Ding an sich selbst* nicht vollständig entzogen, da wir selbst das Ding an sich selbst sind, das unsere Erscheinungen in Raum und Zeit verursacht. Als Verstandeswesen gehören wir der intelligiblen Welt an und unser Verstand ist es auch, der zu dem Sein, das wir in der phänomenalen Welt vorfinden, ein Sollen bestimmen kann. „**Dieses Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist. [...] [S]o gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge [...], sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen.**“ (KrV B 576)

Wie jede Ursache müssen auch die Ursachen, die bloßen Begriffen entspringen, einen Charakter haben, also einem Gesetz der Kausalität folgen. „**Daß diese Vernunft nun Kausalität habe [...], ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regel aufgeben**“ (KrV B575). In der Welt der Erscheinungen kann sich die Kausalität der Vernunft nur durch ihren empirischen Charakter zeigen, „**weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Ursache folgen [...] so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen aus der Natur nach der Ordnung der Natur bestimmt**“ (KrV B 577f.). Erwägen wir dieselbe Handlung in Beziehung auf die Vernunft, „**so finden wir eine ganz andere Ordnung, als die Naturordnung ist**“ (KrV B 578).

Der Wille als Ding an sich selbst

Schopenhauer bezeichnet Anaxagoras, der als erster den *vouç* annahm, als seinen „direkten Antipoden“ (WWV II, 356). Von Anaxagoras nimmt der Grundirrtum der gesamten abendländischen Philosophie seinen Ausgang: dass die Vernunft das Erste und Ursprüngliche sei (cf. WWV II, 264).

An die Stelle der Vernunft ist nach Schopenhauer der Wille zu setzen, der das wahre Ursprüngliche ist: „[D]er Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens.“ (WV II, 266). Der Wille findet sich in jedem tierischen Bewusstsein. Wir zögern nicht, „alle Willensaffektionen, die wir an uns selber kennen, auch ihm [dem Tier, Anm. AV] unverändert beizulegen“ (WWV II, 269f.). Den Willen erkennt Schopenhauer in allen Tieren, vom niedersten bis zum höchsten in unveränderter Stärke: „große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern.“ (WWV II, 273). Diese Konstanz lässt sich beim Intellekt nicht feststellen.

Wie sich im vorhergehenden Abschnitt zeigte, stimmen Kant und Schopenhauer, was den empirischen Charakter betrifft, weitgehend überein: In der Welt der Phänomene sind für Kant „alle Handlungen [...] aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen aus der Natur [...] bestimmt.“ (KrV B 578), und für Schopenhauer ist „jede That das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs.“ (FW97).

Beide stimmen auch darin überein, dass es einen intelligiblen Charakter geben muss, der die Erscheinung des empirischen Charakters hervorruft. Schopenhauer identifiziert den intelligiblen Charakter mit dem Willen und verwirft das kantische Diktum, dass „der Wille nichts anderes als praktische Vernunft“ (AA IV 412) sei, um seine Pointe zu retten. Wille und Vernunft verhalten sich vielmehr komplementär, so „daß der Wille an sich erkenntnislos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos ist.“ (WWV II, 275).

In dieser Wechselbeziehung ist die Vernunft unablässig bemüht, Motivkomplexe auszugestalten, die den Willen zu einer gewissen Handlung bringen könnten. Schließlich tritt der Wille „wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen“ (cf. WWV II, 274). Die Sultan-Metapher führt eine gewisse Unberechenbarkeit mit sich, die einer Klarstellung bedarf: Der intelligible Charakter bzw. der Charakter des Sultans ist vollkommen determiniert, aber der Vernunft bzw. seinen Großwesiren nur soweit bekannt, als schon über gleiches oder ähnliches entschieden wurde. Die Aufgabe der Vernunft ist es also, dem Willen die richtige Erkenntnis als das stärkste Motiv zu präsentieren. Ob das gelungen ist, erfährt der Intellekt aus den „Beschlüssen des Willens erst a posteriori und empirisch“ (WWV II, 429).

Die Selbstliebe

Aus Schopenhauers Sicht und nach seiner Darstellung können wir nur zu dem Schluss kommen, dass die Verhältnisse, die eine christliche Philosophie in der Absicht „den Menschen als vom Thiere möglichst weit verschieden darzustellen“ (WWV II, 264), also aufgrund ihrer religiösen Befangenheit verdreht dargestellt hat, endlich wieder in die richtige Ordnung gebracht wurden. Der Wille ist das, was er von Natur her immer war: Lebenswille und nicht länger praktische Vernunft.

Das Gute und das Böse im Menschen

An dieser Stelle darf nicht übersehen werden, dass Kant die Vernunft nicht zum ersten Prinzip gemacht hat. Gerade Kant hat den Menschen als sinnliches Vernunftwesen verstanden. Vernunft als oberstes Prinzip würde nicht nur die Sinnlichkeit des Menschen leugnen, sondern die Differenz von Sein und Sollen einebnen, sofern wir den Menschen unter die Judikatur des moralischen Gesetzes stellen. Kant spricht vielmehr von „einem (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maxime“ (AA VI 21) im Menschen, durch den der Mensch „zugleich den Charakter seiner Gattung Mensch ausdrückt“ (ibid.). Dieser Charakter unterscheidet das Gattungswesen Mensch „von andern möglichen vernünftigen Wesen“ (ibid.). Dass wir den Charakter des Menschen als „angeboren“ bezeichnen, liegt ausschließlich in der Unergründlichkeit des ersten Grundes: „so heißt das Gute oder Böse im Menschen [...] bloß in dem Sinne angeboren als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird“ (AA VI 22). Der erste Grund ist also eine unerforschliche Bestimmung des intelligiblen Charakters des Menschen, die sich jedem Wissen entzieht. Kant betont, dass die Geburt nicht die Ursache ist (cf. ibid.), die diesen ersten Grund bestimmt – er spricht die Natur von aller Schuld frei –, sondern, dass *angeboren* bloß eine Gleichursprünglichkeit aussagt.

Schopenhauer schließt direkt an Kants *Lehre von ersten Grund*, die wir auch die *Lehre vom unerforschlichen Gesetz des Menschen* nennen könnten, wenn wir Charakter wieder als Gesetz verstehen wollen (cf. KrV 568) an. Er sieht in diesem ersten Grund genau den intelligiblen Charakter und schreibt ihm „absolute Freiheit“ (FW 143) zu. Diese transzendente Freiheit ist „außer aller Zeit, als das innerste Wesen des Menschen an sich selbst zu denken.“ (ibid.). Damit ist Schopenhauer also noch nicht über Kant hinausgekommen.

Die ursprünglichen Anlagen des Menschen

Die Frage nach dem ersten Grund ist keine Frage ins Blaue, sondern es wird gefragt, wie die ursprünglichen Anlagen des Menschen zu einer Maxime werden. Kant geht davon aus, dass keine Triebfeder die Freiheit der Willkür zu einer Handlung bestimmen kann, „als nur sofern sie der Mensch in seine

Maxime aufgenommen hat.“ (AA VI, 24). Alle Menschen teilen dieselben ursprünglichen Anlagen und dennoch hat jeder seine eigene subjektive Regel, nach der er sich verhalten will, seine Maxime. Der Grund, warum eine Anlage zur Maxime erhoben wird, ist uns nicht ergründlich.

Als Lebewesen hat der Mensch Anlagen für die Tierheit, die sich als Selbsterhaltungstrieb, als Arterhaltungstrieb und als Gesellschaftstrieb äußern. Als Vernunftwesen hat er Anlagen für die Menschheit, d.h. die Anlage „**sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen**“ (AA VI, 27). Außerdem ist der Mensch empfänglich für die Achtung des moralischen Gesetzes, „**als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.**“ (ibid.). Er hat die Anlage „**für seine Persönlichkeit**“ (AA VI, 26).

Alle drei Anlagen bezeichnet Kant als dem Menschen ursprünglich; keine dieser Anlagen kann der Mensch „**vertilgen**“ (AA VI, 28), ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Auch Kants Person-Begriff stützt sich auf diese ursprünglichen Anlagen des Menschen (cf. AA VI, 223).

Das Primat des Willens

Schopenhauers erste und grundlegende Festlegung vor allem Nachdenken über Selbstbewusstsein und Willen, ist das Primat des Erkannten vor dem Erkennenden: Das Erste und Wesentliche in aller Erkenntnis ist das Erkannte (cf. WWV II, 267). Damit sind alle weiteren Bestimmungen als empiristische festgelegt.

Nach dieser Festlegung muss auch „**im Selbstbewusstsein das Erkannte, mithin der Wille, das Erste und Ursprüngliche seyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre**“ (ibid.). Der Wille, den wir mit allen Tieren teilen, will „**Daseyn, Wohlseyn, Leben und Fortpflanzen**“ (WWV II, 269). „**Der Wille ist die Substanz, der Intellekt das Accidens**“ (WWV II, 266). Da sich der Intellekt als das Erkennende selbst nicht erkennen kann (cf. WWV II, 267), ist uns unser Bewusstsein „**schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt**“ (WWV II, 269).

Damit hat Schopenhauer die kantische Wesensbestimmung des Menschen einmal auf den Kopf gestellt – wir sind Tiere, denen beiläufig Vernunft zukommt. Zum Zweiten hat er den Menschen um seine Anlage zur Persönlichkeit gebracht. Die Achtung vor dem Gesetz ist nicht länger Triebfeder des Handelns. Das Gesetz der Motivation „**ist das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen.**“ (GM 167). Genaugenommen sagt Schopenhauer, dass das Gesetz der Motivation als Kausalgesetz das einzig nachweisbare Gesetz im Reich der Erscheinungen ist. Kant hätte keine Sekunde gezögert, diesen Satz zu unterschreiben. Der intelligible Charakter lässt sich nicht wahrnehmen, „**weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint**“ (KrV B 568).

Dem Gesetz der Motivation folgend müht sich die Vernunft, Motivkomplexe herzustellen, die den Willen zu einer vernünftigen Handlung bringen könnten. Unterstützt wird sie dabei vom öffentlichen Recht und den gesellschaftlichen Moralvorstellungen und Vorurteilen, die jederzeit zu sanktionieren bereit sind. Was ist die Konsequenz, wenn die Vernunft bei der Erfindung von Motivationen versagt? Der Betreffende würde wohl seine vernünftigen langfristigen Ziele verfehlen, in Konflikt mit der Gesellschaft oder mit dem Gesetz geraten. Eine erlittene Strafe könnte zu einer nachträglichen oder vernunftgemäßen Reue führen, die als schmerzliches Gefühl Selbstmissfallen ausdrückt.

Unterscheidet sich diese Beschreibung wesentlich von den Überlegungen Kants? Die hypothetischen Imperative nach denen wir handeln, dienen der Selbstliebe ebenso wie dem moralischen Gesetz. Sie geben uns die Mittel zur Hand, um unsere Ziele zu erreichen. Versuchen wir nicht immer wieder, im Spannungsfeld zwischen unserer Selbstliebe und der Nötigung des Sittengesetzes Gründe zu finden, die unsere Maxime moralisch rechtfertigen? Sind die subjektiven Motive, die zuerst unser Wollen und dann unsere Handlung moralisch rechtfertigen sollen, etwas anderes als Schopenhauers Motivkomplexe vor dem Hintergrund des Sittengesetzes?

Die transzendente Freiheit

Kant versteht unter transzendentaler Freiheit „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 bestimmt.“ (KrV B 560). Diese Freiheit ist „eine rein transzendente Idee“ (ibid.), die sich die Vernunft schafft, um aus dem unendlichen Regress der Kausalität herauszukommen. Die Vernunft schafft sich die Idee „von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln“ (ibid.).

In Schopenhauers Interpretation ist Kants Definition des Freiheitsbegriffs „das Vermögen [...], eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen [...] ,ohne vorhergegangene Ursache‘ [...] ,ohne Nothwendigkeit““ (FW 45). In dieser Interpretation ist die Idee der Spontaneität nicht nur dem Kausalgesetz enthoben, sondern auch dem Satz vom zureichenden Grund. Wie die Stelle in der transzendentalen Dialektik belegt, spricht Kant von Spontaneität in temporaler Hinsicht und nicht von Unbegründetheit im Sinne einer „ABSOLUTEN ZUFÄLLIGKEIT“ (ibid.).

Im Schlusskapitel seiner Preisschrift leitet Schopenhauer aus der Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter seinen Begriff von transzendentaler Freiheit ab. Der intelligible Charakter ist als Ding an sich den „Formen aller Erscheinung, Raum, Zeit und Kausalität“ (FW 142) enthoben, und „mithin die beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage“ (ibid.) der Erscheinung des empirischen Charakters. Dem intelligiblen Charakter kommt somit „absolute Freiheit“ (FW 143) zu –

keine absolute Zufälligkeit –, die als transzendente Freiheit „nur insofern vorhanden ist als wir von den Erscheinungen und allen ihren Formen abstrahieren.“ (ibid.). Diese beharrende und unveränderliche Grundlage des empirischen Charakters interpretiert Schopenhauer als das „innerste Wesen des Menschen an sich selbst.“ (ibid.).

Mit diesem Kunstgriff ist die absolute Zufälligkeit zur absoluten Freiheit als transzendente Idee geworden und die Freiheit des Willens zu einer Freiheit des Wesens: „im Esse ALLEIN LIEGT DIE FREIHEIT“ (FW 144). „Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß [...] hinauf in eine höhere [...] Region: d.h. sie ist transzendental.“ (FW 145).

Wo sind wir? Was ist passiert? – Nichts. Wir sind wieder dort, wo wir angefangen haben. Schopenhauer bestreitet nicht, dass es eine transzendente Freiheit gibt, also „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 bestimmt.“ (KrV B 560).

Der Nexus von Freiheit und Moral

Die transzendente Freiheit, die Schopenhauer als die einzige Form von Freiheit dem innersten Wesen des Menschen zuschreibt, weist allerdings eine Besonderheit auf. Sie kann nur von Objekten zu einer Handlung bestimmt werden. Kant hat mit Hinsicht auf das Wollen dem Objekt zu wenig, dem Subjekt hingegen zu viel Bedeutung beigemessen, „indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen“ (FW 138). Dabei sind es die Motive, die „die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlung bestimmen, während nur [...] ihr moralischer Grundcharakter vom Subjekt ausgeht.“ (ibid.).

Natürlich gesteht auch Schopenhauer dem menschlichen Willen zu, in der Regel von bloßen Gedanken bestimmt zu werden und nicht von Dingen die seiner sinnlichen Anschauung vorliegen (cf. FW 72)

„Das ABSTRAKTE, in einem bloßen GEDANKEN bestehende Motiv ist eine äußere den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist [...] stets eine Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf [...] einem [...] Eindruck VON AUSSEN beruht.“ (FW 74).

Dass alle Gedanken letztlich nichts anderes sein sollen als ein Reales, Materielles, das auf einen äußeren Reiz rückführbar ist, ist ein sonderbarer Gedanke. Jedenfalls scheint es den Gedanken der Freiheit zu geben, wie Schopenhauer mit seiner Schrift beweist, woher er auch immer kommen mag. Freiheit könnte also das Motiv einer Handlung sein, wenn sich der intelligible Charakter oder das innerste Wesen des Handelnden für dieses Motiv begeistern kann.

Kant wäre mit diesem Ergebnis nicht unzufrieden, das es doch zumindest in praktischer Rücksicht zu wirklicher Freiheit führt.

„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, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.“ (AA IV 448)

Der Wille als Selbstliebe

Es scheint als ließe sich Schopenhauers Argument nur mit seiner Bestimmung des Willens, als Wille zum „[Daseyn, Wohlseyn, Leben und Fortpflanzen](#)“ (WWV II, 269), retten. Nur wenn der Wille als Selbstliebe vorgestellt wird, die konsequent alle Motive verwirft, die dem Eigennutz widersprechen, lässt sich die Freiheit des Willens noch bestreiten.

Unser Wille ist uns nur als Eigenschaft *animalischer Wesen* bekannt (cf. WWV II, 269), wie Schopenhauer schreibt. Aber er muss mehr als das sein: Unser innerstes Wesen ist unser intelligibler Charakter, der als solcher nicht animalisch bestimmt sein kann. Dieses innerste Wesen ist uns verborgen, aber es wird als intelligibler Charakter vorausgesetzt. Es bestimmt den „[moralische\[n\] Grundcharakter](#)“ (FW 138) unserer Handlungen, der vom Subjekt ausgeht.

Wie es scheint, haben wir den ganzen Kant wiederhergestellt: die Vernunft bestimmt die Maxime unserer Handlungen, die letztlich unserer Selbstliebe unterstehen und so verdorben werden. Der Mensch macht „[die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes](#)“ (AA VI 36). Die Bösartigkeit des Menschen ist für Kant eine Verkehrtheit des Herzens, die mit einem allgemein guten Willen zusammen bestehen kann (cf. AA VI 37).

Das Sittengesetz und das innerste Wesen des Menschen

Schopenhauer hat die Elemente der kantischen Moral- und Freiheitslehre nicht nur neu gemischt, sondern eines unter den Tisch fallen lassen: das Sittengesetz.

Kant hat das Sittengesetz als Kausalität der Freiheit verstanden und diese mit jenem hinreichend begründet, ohne sie unter den Temporalnexus des Kausalgesetzes stellen zu müssen.

Schopenhauer will in der kantischen Definition transzendentaler Freiheit nur eine absolute Zufälligkeit (cf. FW 45), als eine *liberum arbitrium indifferentiae* erkennen, der jegliche Begründung fehlt. Diese absolute Zufälligkeit fixiert Schopenhauer, indem er aus dem intelligiblen Charakter, als dem Ding an sich selbst, das innerste Wesen des Menschen macht. Dort und nicht im Sittengesetz der praktischen Vernunft ist jetzt die Kausalität der Freiheit begründet und damit den Menschen entzogen.

Die praktische Vernunft ist von der Nötigung des kategorischen Imperativs befreit – es gibt nur hypothetische Imperative, also Regeln der Geschicklichkeit und Ratschläge der Klugheit. Unser Wollen ist damit der Zufälligkeit der Motive, dem in den Objekten gelegenen Faktoren geschuldet. Die Autonomie ist verloren und mit ihr die Freiheit des Willens.

Die Rede von guten oder bösen Handlungen hat nur insofern Bedeutung, als sich unterschiedliche subjektive Handlungen vergleichen und gegeneinander abwägen lassen. Weil es unser Charakter ist, unser innerstes Wesen, fühlen wir uns verantwortlich für das, was wir tun (cf. FW 139). Weil wir die Gewissheit haben, „die THÄTER unserer THATEN“ (ibid.) zu sein, haben wir ein sicheres Gefühl der Zurechnungsfähigkeit. Indem wir einsehen, dass die Notwendigkeit der Handlung eine subjektive Bedingung hat und „unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, [...] eine ganz andere Handlung [...] hätte geschähen können, WENN NUR ER EIN ANDERER GEWESEN WÄRE“ (ibid.), übernehmen wir die Verantwortung für unseren moralischen Grundcharakter und damit auch für unsere Tat. Da die Tat aus subjektiver Sicht notwendig geschehen ist, lässt sich nur der Charakter eines Menschen moralisch beurteilen; die Tat ist bloß ein Ausdrucksmoment dieses Charakters.

Jetzt lässt sich auch die Asymmetrie bei der Erprobung des Charakters erklären. Während wir uns in unzähligen Situationen bewähren müssen, um die guten Anlagen unseres Charakters zu beweisen, bedarf es nur einer nichtswürdigen Handlung, um uns für immer zu brandmarken (cf. FW 91).

„Jedes Sollen ist also nothwendig durch Strafe oder Belehrung bedingt [...] wesentlich und unausweichlich HYPOTHETISCH und niemals [...] KATEGORISCH.“ (GM 170). Wenn jedes Sollen einem Zweck untergeordnet ist, nur Mittel in Bezug auf ein anderes ist, ist das Sollen der Heteronomie des immer schon Bestehenden, der Tradition ausgeliefert. Alle Handlungen werden an einer bestehenden moralischen Norm gemessen, die selbst jeder Beurteilung durch einen kategorischen Anspruch entzogen ist.

Schluss

Die Frage, ob wir uns für einen Wert entscheiden und diesen zu einem absoluten Wert erheben können, ist ganz am Anfang unserer Überlegungen gestanden. Mit Schopenhauer müssen wir diese Frage klar verneinen. Ein Motiv trifft auf unseren Willen und nötigt uns zu einer Handlung.

Versuchen wir nochmals, uns Natalja Gorbanewskaja vorzustellen, wie sie am 25. August 1968 ihren Kinderwagen über den Roten Platz in Moskau schiebt, um wenige Minuten später gegen den sowjetischen Einmarsch in der Tschechoslowakei zu protestieren. Sie geht über den Platz, voll Sorge um ihr Kind, einem unheilvollen Schicksal entgegen. Noch weiß sie nicht, was sie an der Treppe vor

dem Kreml tun wird. Der Wille hat sein *Genehm* noch nicht gesprochen. Jetzt sieht sie, wie die KGB-Männer auf sie zulaufen. Also doch: Sie hat das Transparent hervorgeholt. Ihr Schicksal ist besiegelt.

Wie eine griechische Tragödin steht sie da, von ihrem innersten Wesen gezwungen, sich gegen alle anderen zu stellen. Ihre Handlung muss ihr selbst unbegreiflich, ganz unerklärlich sein. Zugleich verliert ihr Protest durch seine schicksalhafte Notwendigkeit jede moralische Bedeutung.

Aus der kantischen Perspektive ist der Weg über den Roten Platz für Natalja Gorbanewskaja um nichts leichter. Sie handelt aus Pflicht, gegen jede Neigung. Die Angst vor dem, was kommen wird, begleitet jeden ihrer Schritte. An der Treppe zum Kreml könnte sie einfach weitergehen, als wollte sie nur den Platz überqueren. Die Versuchung besteht und dieser Schritt ließe sich allemal mit der Verantwortung ihrem Kind gegenüber rechtfertigen. Aber das ist nicht das, was sie tun will. Das ist nicht der Grund, warum sie mit den anderen über den Roten Platz geht.

Sie bleibt stehen, setzt sich auf eine Stiege und zieht das Transparent hervor. In diesem Moment hat sie die Pflicht, die sie sich selbst auferlegt hat, getan. Ich kann mir den Moment des Handelns nicht anders als einen Augenblick tiefer innerer Ruhe vorstellen. Alles weitere ist ihrer Kontrolle entzogen. Sie ist so weit gegangen wie ein freier Wille unter dem moralischen Gesetz nur gehen kann.

Spielt es eine Rolle, ob die Schergen des KGB einschreiten? Ja, für die Freiheit der anderen spielt es eine Rolle. Die Freiheitstat der acht Demonstrierenden lässt sich nicht ungeschehen machen. Den Passanten, die die Situation beobachtet haben, wird die Möglichkeit genommen, mit den Demonstrierenden zu sprechen und über ihr Anliegen zu diskutieren.

Zwischen dem wirklichen Szenario, das sich am 25. August 1968 in Moskau zugetragen hat und dem phantastischen Szenario, das die Demonstrierenden ganz aus der realen Welt herausstellt, liegt die Möglichkeit einer freien Gesellschaft, in der es legitim ist, sein Nichteinverstanden sein mit Akten des Staates und der Gesellschaft öffentlich zu äußern.

Literaturverzeichnis

Brežná, Irena: Für eure und unsere Freiheit. Moral und Mut – eine Erinnerung an den Widerstandsgeist der sowjetischen Dissidenten. Zürich: Neu Zürcher Zeitung, Nr. 254, 31. Oktober 2011, S. 31, (<http://www.nzz.ch/fuer-eure-und-unsere-freiheit-1.13168551>, aufgerufen am 28. November 2015), **[Brežná 2011]**

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, in: Ders.: Der Mensch in der Revolte. Essays übersetzt von Justus Streller. Rowohlt Taschenbuch ³⁰2013

Eisler, Rudolf: Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlässen. Berlin: Metzner 1930; Nachdruck: Hildesheim: Weidmann 2015, **[Eisler 1930]**

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 2 Bde., hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, **[KrV]**

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Ders.: Gesammelte Schriften. 29 Bde. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff., Bd. IV, S. 385 - 463; zitiert nach: Kantforschungsstelle: (<http://www.korpora.org/Kant>, aufgerufen am 31. Juli 2015), **[AA IV]**

Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., Bd. VI, S. 1 – 202, **[AA VI]**

Kant, I.: Metaphysik der Sitten, a.a.O., Bd. VI S. 203 – 493, **[AA VI]**

Kant, I.: Der Streit der Fakultäten, a.a.O., Bd. VII, S. 1 – 116, **[AA VII]**

Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus, in Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgabe hg. von V. von Wroblewsky. Philosophische Schriften 4: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch ⁷2014, S. 145 – 192, **[Sartre 2014]**

Schopenhauer, Arthur: Über die Freiheit des menschlichen Willens, in: Ders.: Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlagen der Moral. Stuttgart: Kröner 2013, S. 39 - 149, **[FW]**

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral, in: Ders.: Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlagen der Moral. Stuttgart: Kröner 2013, S. 151 - 339, **[GM]**

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, 2 Bde. hg. v. Rudolf Toman. Köln: Könnemann 1997, **[WWV]**

Vomberg, Andreas: Und wo bitte ist das Böse geblieben, Herr Kant?, Seminararbeit. Universität Wien: Institut für Philosophie, 2015, **[Vomberg 2015]**