

Besprechungen

Schulz, Eberhard Günter, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte. Gr. 8° (XIII u. 278 S.) Köln 1975, Böhlau.

Eine der ersten Besprechungen der Kritik der praktischen Vernunft (KpV) wurde vom hannoverischen Staatsbeamten *August Wilhelm Rehberg* noch im Jahre 1788 in der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung veröffentlicht. Die Besprechung fand eine starke Beachtung und hatte Folgen sowohl in der schon laufenden Diskussion um die Kantische Sittenlehre als auch in den späteren Veröffentlichungen Kants selbst. Bis jetzt fehlte eine Studie, die aufgrund der damaligen Schriften die Kritik Rehbergs in ihren Einzelheiten und in ihrer Entwicklung untersucht, um sie in ein einziges Bild zusammen mit den Stimmen von Johann Schultz, Reinhold, Feder, Pistorius, Flatt, Garve, Schiller, Fichte einzuordnen. Diese Aufgabe hat sich der Verf. gestellt; das Ergebnis ist das vorliegende Buch, das einen beachtlichen Beitrag zur Kenntnis des Zeitabschnittes der deutschen Geistesgeschichte leistet, der die zweite Hälfte der achtziger Jahre und die erste Hälfte der neunziger Jahre des 18. Jh.s umfaßt.

Bekanntlich beginnt Kant die KpV mit der Frage: „Ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange“ (WW, Akad.-Ausg. V, 15). Die Antwort lautet, daß reine Vernunft allein sowohl Kriterium der sittlichen Beurteilung (*principium diiudicationis*) als auch Grund der Ausübung der Sittlichkeit (*principium executionis*) ist. Der kategorische Imperativ übt beide Funktionen aus. In seiner Rezension räumt Rehberg die erste Funktion ein, verneint aber die zweite. Dementsprechend sucht er ein Bindeglied zwischen reiner Vernunft (d. h. dem noumenalen Ich) und Sinnenwelt, in der ja auch nach Kant die freie Handlung des Menschen stattfindet. Dieses Bindeglied findet R. in einem sinnlichen Vergnügen an der moralischen Vollkommenheit (53). In Zusammenhang mit der Frage eines „Übergangs von der Vernunft in die Sinnlichkeit“ (17) richtet sich R.s Kritik auch gegen die Kantische Auffassung von der Freiheit. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und noch klarer in der KpV war Kant über die Position der „Kritik der reinen Vernunft“ hinausgegangen (163 f.), indem er eine transzendente Freiheit, nämlich eine absolute Spontaneität des Willens (Autonomie) anerkannte, die dem Menschen als intelligiblem Wesen zukommt. Von dieser Freiheit im strengen Sinne ist die komparative Freiheit abzuheben, welche bloß Unabhängigkeit von Bedingungen der äußeren Sinnenwelt bedeutet, aber nicht von inneren Bestimmungsgründen. Für R. dagegen, der die Ausübung des Imperativs von einer inneren sinnlichen Triebfeder abhängig machte, „war die Idee der Moralität zwar mit einem komparativen Begriff von Freiheit... nicht aber mit dem absoluten Begriff... verbunden“ (32).

Über das nun angeschnittene doppelte Thema hinaus werden auch andere Aspekte der kantischen Sittenlehre untersucht, so wie sie von Kants Anhängern und Gegnern in jenen Jahren intensiver Auseinandersetzung ausgelegt und weiterentwickelt bzw. kritisiert wurden. Besonders zu erwähnen sind zwei Dinge. Erstens die lehrreichen Seiten, in denen der Verf. den Weg aufzeigt, den Kant in seiner Ausarbeitung des Begriffs von Freiheit bis zur „Kritik der Urteilskraft“ zurückgelegt hat, zusammen mit dem Versuch, die Postulatenlehre (vor allem das Postulat Gottes) von aller Glückseligkeitslehre zu reinigen. (Man vgl. KrV A811 und 813 mit KU § 87: WW V, 450 f. Schulz 156, 165). Zweitens die Untersuchung des Verf. über Kants Berücksichtigung der Kritik Rehbergs (aber auch anderer Zeitgenossen) in seiner Abfassung der dritten Kritik (122–167). Hier befinden wir uns vor einem fast völligen Neuland. Mit Recht bemerkt S. (7), daß bis jetzt nicht einmal ein Ansatz in dieser Richtung, in der sonst unüberschaubaren Kantliteratur, gemacht

wurde. Diesbezüglich stellt die sorgfältige und ausführliche Untersuchung des Verf. einen wertvollen Beitrag zur Auslegung eines unter mehreren Aspekten uneinheitlichen Werkes wie die KU dar.

Wenn man die Zielsetzung des Verf. bedenkt, ist es ohne weiteres verständlich, daß er von einer Erörterung der sachlichen Probleme Abstand genommen hat. Nichtsdestoweniger will es dem Rezensenten scheinen, daß an manchen Stellen die Ausführungen des Verf. die Probleme, die das ethische Denken Kants aufwirft, verschleiern oder unter einer irreführenden Perspektive erscheinen lassen. Ich möchte nur ein allerdings sehr zentrales Problem in Betracht ziehen, das Problem nämlich der Freiheit als eines Bestandteiles eines sittlichen Wesens. Wir werden erstens die kantische Interpretation der Freiheit aufgrund seiner Zwei-Welten-Theorie, dann den Zusammenhang zwischen Schöpfergott und menschlicher Freiheit untersuchen. S. hebt mit Recht die Bedeutung hervor, die Kant der „transzendentalen“ Freiheit beimißt. Eine bloß komparative Freiheit wäre, wie Kant treffend sagt, die Freiheit eines Bratenwenders (KpV, WW, V, 97). Nur die transzendentale Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit von allen Bedingungen, mögen sie auch dem Subjekt innewohnen und somit ihm natürlich sein, begründet eine echte Verantwortung. Die kantische „komparative Freiheit“ war herkömmlich „necessitas naturalis“ genannt und in ihrer Unzulänglichkeit zur Konstitution der Freiheit anerkannt. Es sei hier nur auf das scharfe Urteil des Thomas von Aquin verwiesen, nach dem die Auffassung der Verteidiger der komparativen Freiheit „omnia principia philosophiae subvertit“ (De Malo, q. 6, art. un. init.). Wo also, wie bei Rehberg, der Mensch den Sollensanspruch nur dann zu verwirklichen imstande ist, wenn ein sinnliches Vergnügen vorliegt, das nicht in der Gewalt des Menschen steht, sondern von seiner mehr oder weniger günstigen Verfassung abhängt, da kann man unmöglich von Moralität sprechen. S. ist diesem fundamentalen Unterschied zwischen Rehberg und Kant in all seinen Einzelheiten nachgegangen.

Aber die Lehre Kants ist durch nicht wenige Schwierigkeiten belastet. Bekanntlich steht bei Kant die Ausübung des kategorischen Imperativs mit der Dichotomie zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt oder Erscheinung und Ding an sich in Zusammenhang, so daß die reine praktische Vernunft als zur Verstandeswelt gehörig frei, die entsprechende Handlung in der Sinnenwelt streng determiniert ist. Die menschliche Freiheit besteht nach Kant, um seine Lehre durch eine paradox klingende, aber sachgerechte Formulierung auszudrücken, in einer Freiheit ohne Handlung. Man kann von freier Gesinnung, von freier (innerer) Entscheidung, aber nicht von freier Handlung sprechen. Derartige Freiheit ist aber keine Freiheit, aufgrund deren dem Menschen das zugerechnet werden kann, was er *tut*. An den Stellen, wo Kant das Problem *ex professo* behandelt (KrV A 532–558: Auflösung der dritten Antinomie; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WW IV, 457; KpV, WW V, 95–100), wird ein und dieselbe Handlung als Wirkung einer freien Ursache in der noumenalen Welt und zugleich als kausal determiniert in der phänomenalen Welt vorgestellt, derart, daß sie mit Gewißheit wie eine Sonnenfinsternis vorhergesagt und ausgerechnet werden kann (KrV A, 550; KpV, WW V, 99). So wie ich die Texte Kants verstehe und soweit die diesbezüglichen Erklärungen der Kommentatoren mir bekannt sind, scheint mir das Urteil von David Ross in seinem Kommentar zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu Recht zu bestehen: „Die zwei Erklärungen [Naturnotwendigkeit – Freiheit] werden vorgetragen. Es wird gesagt, daß sie sich vereinbaren lassen. Wie aber dies geschehen kann, wird nicht gesagt“ (Kants Ethical Theory, Oxford 1954, 82, mit Hinweis besonders auf KrV, A 555).

Wo der Verf. die Antwort Kants in der KpV auf die Einwände Pistorius' gegen die Zwei-Welten-Theorie untersucht, gibt er die Position Kants folgendermaßen wieder: „Auf diese Weise kann ein und dieselbe Handlung einerseits als durchgängig bestimmt durch Ereignisse vor ihr, andererseits als Folge des frei im noumenalen Ich wirkenden Sittengesetzes angesehen werden . . . weil die Kausalkette, durch die sie als Erscheinung bedingt ist, als eine Reihe, die notwendig auf dieses Glied (nämlich die gedachte Handlung) führt, gar nicht hätte in die Erscheinung zu treten brauchen“ (118). Und kurz darauf bewertet er dieselbe Position Kants wie folgt: „Man kann leugnen, daß es für uns diese Art von Zurechnung, diese Art von Gewalt über unser Tun gibt; wenn man es aber zugibt, so kann man nicht sagen,

daß die kantische Art, sich dieses freie Handeln mit Hilfe des kritischen Idealismus als möglich zu denken, einen Widerspruch einschließt“ (ebd). – Zwei Bemerkungen sind hier angebracht. Erstens, es besteht kein Zweifel darüber, daß sich Kant mehrmals die Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit auf die oben angeführte Weise vorstellt. (Man könnte aber bemerken, daß der Text, auf den der Verf. hier direkt hinweist [KpV, WW V, 97–98], in der Tat auf die herkömmliche Lehre vom „voluntarium in causa“ zurückgreift, wobei die „vornehmste Voraussetzung“ [ebd. 100] der Zwei-Welten-Theorie eigentlich verlassen wird. Passender wären Texte wie KrV A552, 553 und vor allem 555, so wie auch KpV 99 nach der Mitte.) Zweitens – und hierin würde ich das Entscheidende sehen – diese Erklärung Kants, die der Verf. als widerspruchsfrei ansieht, gründet ganz und gar auf einer Täuschung. S. (und Kant) denkt offensichtlich an ein Stück der Kette der Ursachen, von denen diese Handlung hier und jetzt in der Sinnenwelt abhängt, als ein Stück, das die reine Vernunft als praktische frei einschieben oder auslassen kann. Deswegen ist der handelnde Mensch für seine Handlung verantwortlich, obwohl dieselbe Handlung in der Sinnenwelt unausbleiblich prädestiniert ist. In der Tat ist diese Lösung, aufgrund der Prämissen Kants, nicht zulässig, weil es nicht die einzelnen Stücke sind (wie viele und wie lang sind sie? D. h. wo beginnt das eine einschiebbare Stück und wo endet es?), die determiniert sind, sondern die ganze Kette. Darum spricht Kant, ähnlich wie der Laplacesche Determinismus, von einer Ausrechenbarkeit der einzelnen Handlungen. Der *durchgängige*, deterministische Zusammenhang, der nach Kants Dafürhalten in der Natur herrscht, ist eben dieser; sonst ist er überhaupt kein Determinismus, sondern die einfache Tatsache, daß jeder Zustand (sei er frei oder nicht) das ist, was er ist.

Der zweite Punkt betrifft die Freiheit, den ich erwähnen möchte, ist die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit (im transzendentalen Sinne, d. h. Freiheit schlechthin) mit Gott als Schöpfer. Nach R. stehen transzendente Freiheit unseres Willens und Schöpfergott (aufgefaßt als ein Wesen, das nach Verstand und Willen handelt) in Widerspruch zueinander (28, 93). Wir brauchen hier nicht den Rehbergschen Gottesbegriff in seiner Herkunft von Spinoza und Leibniz zu untersuchen (67). Ich möchte nur darauf hinweisen, daß S. an den Stellen, wo er die kantische Lehre über die Vereinbarkeit von Schöpfung Gottes und menschlicher Freiheit referiert (28–32, 160 f.), anscheinend die merkwürdige Schwierigkeit übersehen hat, die dieser Lehre zugrunde liegt. (Wir können hier den Umstand beiseite lassen, daß die ganze Ausführung Kants auf der höchst anfechtbaren Voraussetzung beruht, daß Gottes Wirken und menschliche Freiheit zwei konkurrierende und deshalb sich gegeneinander ausschließende Wirklichkeiten sind. 29, Z. 21.) Die Zwei-Welten-Theorie nämlich, weit entfernt davon, diese Vereinbarkeit zu begründen, macht sie erst recht unmöglich. Denn nach Kant ist der Mensch frei, weil sich Gottes Schöpfung nur auf die Verstandeswelt bezieht, so daß die Ursächlichkeit Gottes als des Schöpfers die Freiheit des Menschen nicht durchkreuzt. Offensichtlich argumentiert Kant in der KpV (WW, V 100–103), als ob aus seiner Zwei-Welten-Theorie die Freiheit für den Menschen in der Sinnenwelt folgen würde, d. h. in dem Bereich, der dem Wirken Gottes entzogen ist. Nun besteht kein Zweifel darüber, daß Kant diese Theorie ausgearbeitet hat, genau um die Freiheit in der noumenalen Welt aufrechtzuerhalten. Auch hier kennt der Rezensent keine Erklärung, die wirklich über die bloße Feststellung des Widerspruchs hinausgegangen ist. L. W. Beck kommentiert lakonisch, Kant habe dieses Argument „faute de mieux vorgebracht“ (Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München 1974, 195).

G. B. S a l a S. J.

Stietenron, Heinrich von (Hrsg.), *Der Name Gottes*. Mit Beiträgen von P. Beyerhaus u. a. 8° (260 S.) Düsseldorf 1975, Patmos.

Auf die Bedeutung der in diesem Sammelband erörterten Frage für Theologie und Religionswissenschaft muß nicht eigens hingewiesen werden. Deshalb ist man dem Herausgeber und den Autoren der einzelnen Beiträge dankbar für das anregende interdisziplinäre Gespräch, in das sie den Leser hereinziehen. Die Verfasser lehren ausnahmslos in Tübingen; ihre Ausführungen haben sie an der dortigen Universität in einer Ringvorlesung des Wintersemesters 1974/75 erstmals