



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

**„Aporetik des Ethischen bei Immanuel Kant und Søren
Kierkegaard. *Darstellung, Analyse und systematische Ausblicke*“**

verfasst von / submitted by

Julian Pehlivan

Angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree
programme code as it appears on the student
record sheet:

A 190 299 313

Studienrichtung lt. Studienblatt / degree
programme as it appears on the student record
sheet:

Lehramtsstudium UF Psychologie und
Philosophie sowie Geschichte, Sozialkunde
und Politische Bildung

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Dr. Dr. Johann Schelkshorn

Danksagung

Ich danke hiermit Herrn Univ.-Prof. DDr. Hans Schelkshorn für die gute, effektive und freundliche Betreuung und meiner Frau Mona für ihre umfassende Unterstützung.

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfen bedient habe und, dass ich die Diplomarbeit bisher weder im Inland noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.

Wien, _____
Datum

Unterschrift

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Aporetik als Methode.....	3
Philosophiehistorische Kontextualisierung der Problemlage	10
Theoretischer Problemkontext und Begriffe	15
 I. Aporetik des Ethischen A: Immanuel Kant und die Aporien der <i>Freiheit</i> in der	
<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	26
1. Hinführung.....	26
Kants Theorie der Freiheit und die „Freiheitsantinomie“	26
Grundlegung von Moral im Werk Kants: GMS und KpV.....	32
Freiheit und Moralität	38
Abschluss der Hinführung zur Aporetik.....	41
2. Darstellung der Aporien	42
Von der <i>Analyse</i> zur <i>Deduktion</i> : Aporetischer Fortgang der GMS III	42
Zentrale Inhalte und Themen der GMS III Sek. 1 – 4.....	42
Aporien und aporetische Gehalte	52
Zwischenbericht.....	55
Die <i>Grenzaporie</i> in der GMS III, Sektion 5	57
Zentrale Inhalte und Themen der GMS III Sek. 5	57
Aporien und aporetische Gehalte	61
3. Zwischenfazit	62
 II. Aporetik des Ethischen B: Søren Kierkegaard und das Problem der <i>Wahl</i> in	
seiner Bedeutung für ethische Lebensdeutung	64
1. Vorarbeit	64
Die „Kierkegaard’sche Mitteilungsform“ und sein <i>Verhältnis</i> zur Philosophie als	
Herausforderungen	64
2. Hinführung.....	69
Die Vielschichtigkeit ethischer Theorie in Kierkegaards Werk und die Bedeutung des	
Pseudonyms	70
Ausgewählte Quellen zur <i>Wahl</i> in den pseudonymen Werken	74
3. Darstellung der Aporien	74
Aporien der <i>Wahlbewegung</i> in <i>Entweder-Oder</i> in Hinsicht auf eine ethische Existenzform	75
Zentrale Inhalte und Themen.....	75
Textstellen zur Wahl in EO2	79
Aporien und aporetische Gehalte	84

Aporien der <i>Wahl</i> in <i>Der Begriff Angst</i> in Hinsicht auf eine ethische Existenzform	88
Zentrale Inhalte und Themen	88
Textstellen zur Wahl in BA	91
Aporien und aporetische Gehalte	92
4. Zwischenfazit	93
III. Analyse und Ausblicke für eine philosophische und philosophiehistorische	
Systematisierung der Ergebnisse	96
1. Analyse der Negativität dargestellter Aporien.....	96
Kant - Von der <i>logisch-begrifflichen</i> zur Ebene der <i>Faktizität</i> der Negativität	96
Kierkegaard - Von der <i>faktischen</i> zur <i>logisch-begrifflichen</i> Ebene der Negativität	99
2. Systematisch-philosophische Ausblicke der Ergebnisse in <i>theoretischer</i> Hinsicht... 102	
Die <i>Grenzaporie</i> bei Kant in systematischer Hinsicht mit Rücksicht auf Platon	102
Die <i>Dialektik der Freiheit</i> im Augenblick der Wahl bei Kierkegaard in systematischer	
Hinsicht mit Rücksicht auf Platon	105
3. Systematisch-philosophiehistorische Ausblicke der Ergebnisse im Sinne ihrer	
Wirkgeschichte	109
Ausschnitte aus der Wirkgeschichte der Kantischen Freiheitstheorie.....	109
Der Frühidealismus: Fichte und Schelling.....	110
Philosophie des 20. Jahrhunderts: Thomas Nagel.....	112
Ausschnitte aus der Wirkgeschichte der Kierkegaard'schen Wahltheorie.....	114
Angst und Freiheit: Heidegger und Freud	114
Wahl und Freiheit bei Sartre	117
IV. Schlusswort.....	119
Verwendete Literatur	121
Anhang: Abstract	i

Zitierweise, Abkürzungen und Siglen

Zur Primärliteratur Kants:

Die Primärliteratur Kants wird nach der Akademieausgabe [Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–16), der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 17–22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und/oder der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 23–25 und 27–29), und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 26), Berlin 1900 ff.] auf folgende Weise zitiert: Band mit römischer Ziffer und Seitenzahl mit arabischer Ziffer.

Zusätzlich wird der Bandangabe der Bandtitel in ganzer Ausführung oder bei bekannten Werken in folgenden Abkürzungen vorgestellt:

KrVA	Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage
KrVB	Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
MS	Metaphysik der Sitten
Prolegomena	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

Ein vollständiger Beleg sähe dementsprechend so aus: (KpV; V,12).

Zur Primärliteratur Søren Kierkegaards:

Die Hauptwerke werden nach der vierbändigen Gesamtausgabe des Deutschen Taschenbuch Verlags (dtv; München 2005) folgendermaßen zitiert: römische Ziffer für Band und arabische Ziffer für die Seitenzahl.

Zusätzlich zur Bandangabe aus der dtv-Ausgabe werden folgenden Abkürzungen vorgestellt:

BA	Der Begriff der Angst
EO1	Entweder Oder 1. Teil
EO2	Entweder Oder 2. Teil
FZ	Furcht und Zittern
KT	Die Krankheit zum Tode
W	Die Wiederholung

PB	Philosophische Brosamen bzw. Philosophische Brocken
UN	Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift
G	Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller ¹
Stadien	Stadien auf des Lebens Weg ²

Ein vollständiger Beleg sähe beispielsweise so aus: (UN; II,351).

Siglen zu häufig zitierten Werken:

HWPh	Joachim <i>Ritter</i> , et al (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie (Basel/Stuttgart 1971-1973). [Bandangabe in römischen und Seitenzahl in arabischen Ziffern]
KaH	Gerd <i>Irrlitz</i> , Kant-Handbuch. Leben und Werk, 3. Aufl. (Stuttgart 2015).
KaL	Marcus <i>Willaschek</i> , et al (Hg.), Kant-Lexikon (Berlin / Boston 2015).
KieH	John <i>Lippitt</i> , George <i>Pattison</i> (Hg.), The Oxford Handbook of Kierkegaard (Oxford 2013).
KieC	Alastair <i>Hannay</i> , Gordon D. <i>Marino</i> (Hg.), The Cambridge Companion to Kierkegaard (Cambridge 1998).
GPh	Mathias <i>Bertram</i> (Hg.), Geschichte der Philosophie [NBM/CD-ROM]. Darstellungen, Handbücher, Lexika (Digitale Bibliothek 1998).

¹Wird nach der Gesamtausgabe von Emanuel Hirsch (Gütersloh 1979-86, Abt 33, Bd. 23) zitiert.

²Wird nach der Gesamtausgabe von Emanuel Hirsch (Gütersloh 1979-86, Abt 15, Bd. 9) zitiert.

Einleitung

Angesichts der großen Bandbreite an Gegenständen und Zugängen innerhalb der philosophischen Ethik, bekommt man leicht den Eindruck, dass die Rede von *einer* zentralen Frage, die der gesamten ethischen Theorie zugrunde liegt, ein Unsinn ist. Der Frage nach *dem Guten* wurde und wird sich in so vielfältiger und oft konträrer Weise (man denke nur schon an den rudimentärsten Dissens zwischen subjektiven und objektiven Theorien des Guten) angenähert, dass sich die platonische Vorstellung, in der „das Gute der verschiedenen Ideen [seine] Teile auf deren Teilhabe an der übergeordneten ‚Idee des Guten‘ [beruht]“ (HWPh, III,941), nicht mehr leicht zum Grundprinzip philosophischer Ethik bestimmen lässt. Sollte sich in Zukunft eine Situation einstellen, in der *eine* Frage bzw. *ein* positiver Gegenstand Grundlage allen philosophischen Denkens über Moral ist, dann muss dieser eine Zeit vorausgehen, die prägnant als Zeit der *Lösung* zentraler Probleme des Ethischen bezeichnet werden müsste. Damit wäre zwar noch kein Positives hinsichtlich einer universellen Ausrichtung philosophischer Ethik getan, doch eine negative Grundlage geschaffen, die einen festen Boden für ethische Universalität aufbieten könnte.

In diesem Sinne kann der Ansatz dieser Arbeit vorgestellt werden: Ob die Idee eines zentralen Bezugspunktes aller Moralphilosophie nun aufgegeben wurde oder nicht, wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass sich zuerst immer die Negativität moralischer Probleme, ethischer Aporien und Dilemmata oder ähnlicher Begriffe der philosophischen Ethik aufzwingen. Einzig die *philosophische Auseinandersetzung mit der Negativität* epochaltypischer praktischer Probleme und der Negativität von Problemen aus wirksamen normativ-ethischen Theorien besitzt a) die Möglichkeit, die Grundlage einer künftigen universellen Ethik zu begründen und b) die Möglichkeit, den Großteil der gegenwärtigen Ansätze philosophischer Ethik auf *einen Grund* zu legen. Davon überzeugt, sieht sich vorliegende Arbeit als ein äußerst bescheidener Beitrag zur philosophischen Ethik in Form einer aporetischen Darstellung, Analyse und eines systematischen Ausblicks von zwei bestimmten negativen Phänomenen des Ethischen. Bescheiden, weil nicht selbständig nach ethischen Problemen gesucht wird, sondern bereits herausgearbeitete Aporien des Ethischen nachgezeichnet, analysiert und systematisiert werden. Die erste Aporie stammt aus der besonders wirksamen ethischen Theorie Immanuel Kants, genauer, aus seiner geschichtsreichen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die zweite Aporie stammt aus

dem Werk Søren Kierkegaards, der zwar kein *Grundleger* wirksamer ethischer Theorie war, doch bestimmt ein großer philosophischer Ethiker in eben skizzierten Sinne, besonders wenn wir seine geschichtsreichen Herausarbeitungen *ethischer Ausweglosigkeiten* betrachten.

Damit sind wir bereits zu einer ersten formgebenden Berührung mit dem Thema vorliegender Arbeit in folgender Weise gekommen: Eine Aporetik des Ethischen, als *ein* grundlegendes Vorgehen gegenwärtiger Ethik überhaupt, in der Darstellung, Analyse und Systematisierung bereits formulierter schwerwiegender Probleme des Ethischen; erstens von – und innerhalb der Theorie von – Immanuel Kant und zweitens von Søren Kierkegaard. Die erste Aporie geht von einem Archetypus philosophischer Probleme aus: der *Freiheit*. Kant beschäftigt sich bereits in früheren Schriften zur Naturphilosophie bzw. theoretischen Philosophie ausführlich mit dem Problemkomplex Freiheit und Notwendigkeit.¹ Im dritten Abschnitt der *Grundlegung* diskutiert Kant den aporetischen Gehalt der Freiheit in seiner logisch-theoretischen Bedeutung für die Grundlegung von Moral. Diese Zeilen sind die primäre Quelle unserer Auseinandersetzung mit der Freiheit als Aporie des Ethischen. Auch die zweite Aporie nimmt ihren Ursprung in der Freiheit. Das Phänomen der *Wahl*, hier als die Entscheidung für oder gegen ethische Lebensweise, bildet an mehreren Stellen im Werk Kierkegaards einen zentralen Gegenstand und eine, jeweils andere, Quelle für ethische Aporien. Die Nähe der beiden Aporien rührt aus der Idee menschlicher Autonomie, als Selbstgesetzgebung des Willens. Im Bereich der ersten Aporie ergeben sich aus genannter Idee theoretische Probleme in der von ihr ausgehenden Grundlegung einer universellen Moral. In der zweiten Aporie wird die *Wahl* für eine ethische Lebensweise, also für eine autonome Lebensweise, überhaupt erst diskutiert. Die Probleme, die sich aus der existentiellen Analyse dieser Wahlbewegung ergeben, wirken dann letztlich auf das Problem der Freiheit zurück.

Weil dieser Zugang zur Aporetik des Ethischen über zwei sehr gewichtige Philosophen und hierin über zwei äußerst umfangreiche Aporien gewählt wurde, sei in dieser Einleitung Platz geschaffen für einige klärende Zeilen zur *Methodik* der Arbeit, zum *philosophiegeschichtlichen Kontext* beider Philosophen und zum *theoretischen Problemkontext* der Aporien und zu den damit zu klärenden *Begriffen*.

¹ Etwa in der Abhandlung zur 3. Antinomie in der KrV beschäftigt sich Kant explizit mit genanntem Problemkomplex.

Aporetik als Methode

Um einen besseren Zugang zum Begriff der Aporetik und ihr als Methode erwarten zu können, ist es wichtig, das Gerüst, auf welchem hier gearbeitet wird, genauer kennen zu lernen. Das Gerüst ist also die philosophische Auseinandersetzung mit Negativität. Die Negativität entspringt aber nicht aus bzw. erschöpft sich nicht an einer argumentativ-logischen Ebene, auch wenn hier philosophische Ethik ihren Platz hat. Um das zu verdeutlichen, nimmt Thomas Rentsch in der Einführung zu seiner Schrift *Negativität und praktische Vernunft*² eine wichtige Unterscheidung von Negativität vor, die sich m. E. für ein besseres Verständnis der – besonders der Kierkegaard'schen – Aporetik eignet. Rentsch unterscheidet zwischen *faktischer Negativität, der praktischen Beurteilung* des jeweiligen negativen Faktums und der *begrifflichen Ebene der alltäglichen und philosophischen Reflexion von Negativität* in ihrer gesamten Bandbreite. Diese drei *Verständnisebenen* von Negativität sind als solche nicht getrennt zu verstehen, sondern „gleichursprünglich, das heißt: sie sind, methodisch betrachtet, in ihrer Bedeutung irreduzibel aufeinander, unableitbar voneinander und nur wechselseitig durch Bezug aufeinander verstehbar und analysierbar.“ (Rentsch 2010, 11). Philosophiehistorische Bedeutung erlangte die philosophische *Aufmerksamkeit* für die faktische Negativität, nach Rentsch, in folgender Chronologie: Ausgehend von Hegel, über Kierkegaard, Marx, Schopenhauer und Nietzsche, hin zu Denkern und Schulen des 20. Jahrhunderts wie Freud, Heidegger, Adorno oder den existentialistischen bzw. existenzphilosophischen Schulen war und ist der die Negativität in seinem ganzen Umfang fassende philosophische Zugang ein denkgeschichtliches Monument.³ Kants hier darzustellende Aporie ist zwar nicht diesem Kontext zuzuordnen, doch wird in vorliegender Arbeit der Versuch unternommen, auch die faktische Ebene der Negativität in unserem logisch-begrifflichen Problem der *Freiheit* in die Analysen miteinzubeziehen. Die Aporie der *Wahl* entspricht bereits diesem Zugang, sodass die Darstellung bereits dem faktischen Verständnishorizont von Negativität entspricht. Dafür besteht aber bei Kierkegaard ein Defizit auf der begrifflich-logischen Ebene, das es ebenfalls zu kompensieren gilt.

Den vollen Umfang von Negativität berücksichtigend sei an dieser Stelle die tiefstliegende Ebene der *aporetischen Methode* explizit erläutert: Der Begriff des *Absurden* tritt in Konsequenz der ganzheitlichen Auffassung von Negativität als eine Erfahrung auf, die besondere Relevanz für den Bereich der Moral und Religion besitzt. Das Absurde steht immer

² Vgl. Rentsch 2000, 10f.

³ Vgl. ebd., 11f.

schon im Kontext des existierenden oder handelnden Menschen. Die Erfahrung faktischer Negativität (etwa Sterblichkeit) unterbricht die Vorstellung eines stets zielgerichteter Sinnhorizontes oder Handelns einer Person. Das Absurde, das sich in *existentiellen Grenzerfahrungen* dem Menschen aufdrängt, äußert sich als ein *Grenzbegriff* menschlichen Handelns und ist damit von besonderer Relevanz für philosophische Ethik.⁴ Wie wir bereits weiter oben festgehalten hatten, entspricht ein solcher Zugang nicht der zu darstellenden Kantischen Antinomik. Es obliegt deshalb der Aporetik vorliegender Arbeit im Umgang mit der Aporie der *Freiheit* in ihrer Bedeutung für die Grundlegung von Moral auch die existentielle Ebene der Absurdität zu berücksichtigen. In der Aporie der *Wahl* sowie in weiteren Aporien des Ethischen bei Kierkegaard weisen sich die Begriffe des Absurden oder sein Äquivalent das *Paradox* bereits als zentrale Ausgangspunkte ethischer Reflexion aus.

Die *Aporetik* ist nicht erst seit der negativen Dialektik Hegels als philosophische Methode bekannt, sondern war in verschiedensten Philosophieepochen zentrales Motiv mehrerer Schulen. In diesem Absatz soll zunächst exemplarisch die Aporetik des Aristoteles in ihren Grundzügen vorgestellt werden, um anschließend für die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Ideen zur aporetischen Methode eine theoretische Grundlage zu haben. Die Folgen der Erfahrung von Negativität können eine ganze Breite an Qualitäten annehmen. Eine hilfreiche grobe Einteilung der Folgen, um den antiken Begriff der Aporetik zu bestimmen, scheint mir mit den Begriffen *mental* und *argumentativ* gegeben zu sein. Mit der Erfahrung von Negativität, egal auf welcher Ebene, folgt entweder ein mentaler Zustand des Zweifels, der zwar begrifflich entstanden, aber noch nicht begrifflich erfasst wurde. Oder es folgt – im Anschluss an den mentalen Zweifel oder als unmittelbare Folge – eine argumentative Ausweglosigkeit. Diese Figur erinnert an die sokratischen Dialoge: „In die A[porie] zu versetzen (ποιεῖν ἀπορεῖν) ist das Ziel der sokratischen Fragekunst.“ (HWPh, I,448). Der aristotelische Begriff Aporie wird äquivalent zum sokratisch-platonischen als „Situation der argumentativen ‚Ausweglosigkeit‘“ (HWPh, XII,1520) gebraucht. Wir müssen also feststellen, dass antike Philosophie ihren Gegenstand hauptsächlich im Bereich der argumentativen Folgen von Negativität sieht. Die mentalen Folgen wie Zweifel oder der Absurdität sind selbst kein Gegenstand der Philosophie; die begrifflich-logische Negativität wird von der faktischen getrennt.

Zur Einführung in die Aporetik bei Aristoteles folgt eine kurze Etymologie des Begriffs der Aporie in der antiken Umgangssprache und darauf eine Überleitung zur Aporetik als

⁴ Vgl. Hober 2001, 11-13.

philosophische Methode mit Blick auf Sokrates und Platon. Der altgriechische Begriff ἀπορία entwickelte sich aus der Negation von πόρος, was wörtlich *ein Weg durch / über etwas* bedeutet. Im metaphorischen Sinn bedeutet der Begriff πόρος etwa *Ausweg aus Not, Weg des Lebens zu etwas* oder *Möglichkeit / Mittel etwas zu erreichen*. Die Negation ἀ-πόρος kann wörtlich als *Unpassierbarkeit* von Weg, Fluss oder Meer, metaphorisch als *schwierig, bedenklich* (sachlich) bzw. *arm, ratlos* (persönlich) verstanden werden. Das Verb ἀπορεῖν bezeichnet einen Gegenstand oder eine Person, der oder die sich in genanntem Zustand befindet; z.B. bezeichnet es: *in Schwierigkeit in Hinsicht auf etwas sein*. Das Substantiv ἀπορία wird als sachlicher und mentaler Zustand verstanden, der sich in Metaphern wie *Ratlosigkeit, Unschlüssigkeit oder Mangel* äußert. Zusammenfassend zeigen sich in der Etymologie von ἀπορία das Grundbild einer Unpassierbarkeit eines Weges, woher die gängigste Bezeichnung *Ausweglosigkeit* rührt, sowie der Grundcharakter von Äußerungen, die in negativen psychischen Zuständen auftreten.⁵ Das heißt, dass in der Etymologie der Umgangssprache noch keine begriffliche Trennung von argumentativ-sachlichen und mentalen Zuständen des Negativen feststellbar ist und es sich um eine methodische Trennung der antiken Philosophie handelt. In anderen, die etymologischen Ausführungen abschließenden, Worten:

„[D]ass Zielstrebigkeit und Sicherheit des Weges zum Ziel durch irgendeine unerwartete Ursache völlig erschüttert werden, sodass der nach dem Ziel Strebende in Verlegenheit gerät und seinen Gang zum Ziel nicht weiter fortsetzen kann. Das ist also der Grundcharakter der Aporie.“ (Lee 2010, 19).

In Hinblick auf die Trennung von mentaler und argumentativer Ebene der Negativität ist die Bedeutung der Aporie in der griechischen Philosophie wesentlich von Sokrates Auffassung bestimmt. Denn bei Heraklit und Parmenides war Aporie wesentlich auf der Ebene der Faktizität des Negativen, also als existentielle Aporie bestimmt worden. Erst seit Sokrates und Platon gewinnt der *philosophische* Sinn (als logisch-argumentativer) der Aporie an Bedeutung.⁶ Diese Wende stellt gleichsam den Beginn der *Aporetik* dar. Lee definiert diese als „ein Verfahren, durch das man mit Aporien umgeht und sie sogar methodisch untersucht, um Möglichkeit und Grenze des Auswegs aus ihnen zu bestimmen“ (ebd., 58). Sokrates fasst die Aporien in ihrem philosophischen Sinn als eine *wissenschaftliche Methode* auf. Es vollzieht sich ein Übergang von faktischer zu begrifflich-reflexiver Negativität, ohne jedoch

⁵ Vgl. Lee 2010, 14-18.

⁶ Vgl. ebd., 58.

die faktisch-existentielle Ebene selbst zum Gegenstand der Aporetik zu machen. Das Ziel der aporetischen Methode ist bei Platon und Sokrates in der hegelschen Figur des *sich vollbringenden Skeptizismus* am deutlichsten ausgedrückt. Der in eine Aporie Geratene soll darin keine tatsächliche Ausweglosigkeit sehen, sondern den dialektischen Prozess wahrnehmen, d. h., mithilfe der Anamnesis, Elenktik, und eben der Aporetik, einen *positiven* Umgang mit Aporien erlernen.⁷ Die Aporetik tritt damit als der Teil der platonischen Dialektik auf, der zur methodischen Analyse von Aporien dient.

In der Semantik von Aporie bei Aristoteles verschärft sich die Verschiebung von Aporie in ihrem existentiell-faktischen Sinn zum *epistemologischen Sinn*. Zwar kennt und beschreibt er den *psychisch-psychologischen* Sinn der Aporie, und zwar als eine Affektion, die durch einen Mangel an Verstand und Einsicht herrührt, doch bekommt dieser Sinn wenig Beachtung und keine philosophische Relevanz.⁸ Die umgangssprachliche Bedeutung geht in dieser Bewegung logischerweise in eine abstrakt-terminologische über. Lee stellt empirische Daten zur Verdeutlichung dieser semantischen Verschiebung tabellarisch dar – Daraus kann abgelesen werden, dass in knapp 85 Prozent der Fälle, in denen das Wort Aporie im Werk von Aristoteles verwendet wurde, die Semantik auf den epistemologischen Sinn zutrifft.⁹ Das methodische Verständnis der Aporie (d. h. die Aporetik) ist auch bei Aristoteles in seine Dialektik eingebettet. Sie taucht in unterschiedlichen Gestalten auf, so dass, nach Lee, eine eindeutige Definition der aristotelischen Aporetik nicht sinnvoll erscheint. Vielmehr müssten die unterschiedlichen Bedeutungen der Aporie in der Dialektik aufgezeigt werden.¹⁰ Wir überspringen hier die Systematisierung der Bedeutungen und setzen mit der Erläuterung der methodischen Funktion der Aporie für die aristotelische Dialektik fort.

Die *aporetische Dialektik* ist zunächst eine methodische Betrachtungsweise der Dialektik neben der Elenktik, der Heuristik und der Peirastik. Ihre Aufgaben bestehen in dem *Entdecken*, dem *Erörtern* und *Abwägen*, dem *Erkennen der Ursache* sowie letztlich der *Auflösung* der Aporie. Ihre Funktionen sind eine *kritisch überlegende Untersuchung* und eine *Streittechnik*, die gegen (widersprüchliche) Argumente und Meinungen eingesetzt werden. Angelegt ist die Aporetik in dialogischer Form, auch wenn eine monologische Konzeption nicht ausschließbar ist. Aristoteles unterscheidet nun konkret zwischen drei Grundformen von Aporien – und damit drei Lösungsweisen – in denen aporetische Methodik verfahren kann: 1.) Aporie als Widerspruch zur These des Antwortenden, der durch den Einwand des

⁷ Vgl. ebd., 105.

⁸ Vgl. ebd., 154f.

⁹ Vgl. ebd., 156-167.

¹⁰ Vgl. dazu ebd., §7.

Fragenden bewiesen wird – aus der Sichtweise des Fragenden. 2.) Aporie als Widerspruch zur These des Fragenden, der durch den Einwand des Antwortenden bewiesen wird – aus der Sichtweise des Antwortenden. 3.) Aporie als Widerspruch bzw. widersprüchlicher Schluss der dialektischen Auseinandersetzung (des Streitgesprächs) – aus Sicht beider. Die drei Lösungswege der aporetischen Methode sind dazu folgende: ad 1.) und 2.): Eliminierung oder Korrektur des Widerspruchs zur These des Antwortenden (1.) bzw. Fragenden (2.). Ad 3.): Bestätigung des aporetischen Zustands des Problems von beiden und Entdeckung einer neuen Perspektive zur Lösung der Aporie. In anderen Worten: Die Funktionen der aporetischen Methode des Aristoteles sind a) aporetische Argumente eliminieren oder korrigieren, b) die Grenzen des Problems und damit einer Theorie erkennen und letztlich c) durch die Grenzziehung eine *vielsichtige* Perspektive auf die Möglichkeiten einer Aporielösung zu erhalten, für die, je nach Problem, andere Methoden der Dialektik hinzugezogen werden müssen. Die genannten Funktionen sind einzeln oder gemeinsam in Folge einzusetzen.¹¹

In seinem Aufsatz *Aporetik als Grundform moralischer und ethischer Diskurse*¹² zeigt der Pädagoge (und Italienisch-Übersetzer von Werken K. O. Apels) Michele Borrelli auf, dass die Aporetik in ethischen Fragen und Problemen der Gegenwart eine besondere Funktion übernehmen kann und soll. Borrellis Überlegungen stehen vor dem Hintergrund der Frage nach Begründbarkeit von universellen Aussagen, die sich speziell seit dem sprachanalytischen Paradigma im 20. Jahrhundert aufdrängt. Die Ausgangsfrage, die an die Aporetik gestellt werden muss, ist, ob sie durch die Erzeugung bzw. den Aufweis von Widersprüchen als Zerstörerin intersubjektiver Übereinstimmung auftritt oder aber für die kritisch-reflexive Entwicklung von intersubjektiver Übereinstimmung nicht vielmehr erforderlich bzw. unverzichtbar ist.¹³ Um sich über die gegenwärtige Lage in der Philosophie Klarheit zu verschaffen, bedient sich Borrelli der sprachphilosophischen Analysen K. O. Apels, ausgehend von Kants Projekt der Transzendentalphilosophie. Nach Apel zeigt sich gegenwärtig ein Graben zwischen den Positionen der Ablehnung universeller Aussagen, welche mit der Kontingenz von Sprachspielen und damit Kulturen argumentieren, und den gegenwärtigen Versuchen einer Begründung universeller Prinzipien mithilfe der Metaphysik. Letzteren Versuch sieht Borrelli eigentlich bereits im Projekt Kants überwunden und hält ihn damit für nicht sinnvoll. Im Falle der Kontingenzbehauptung sieht er das grundlegende Problem darin, dass hier intersubjektive Übereinstimmung nicht vollständig erreichbar ist und

¹¹ Vgl. ebd., Teil III bzw. 312-314.

¹² Borrelli 2007, 157-168.

¹³ Vgl. ebd., 157f.

dieses Faktum selbst nicht diskutabel ist; damit hätte die Aporetik hier die Form einer Instanz angenommen, die, über das Erzeugen und den Aufweis von Widersprüchen, Übereinstimmung verhindert und wäre damit als *Grundform ethischer Diskurse* ungeeignet.¹⁴ In Auseinandersetzung mit der Problemlage definiert Borrelli seine Aporetik als „den Ausgangspunkt und Weg argumentativer Diskurse.“ (Borelli 2007, 161). Ihre Funktion ist es, alle Teilnehmenden am Diskurs einer voraussetzungslosen (Selbst-)Kritik der eignen Argumente auszusetzen. „Wer diese Aporie [sc. d. h. Aporetik] überspringen will mit Verweis auf unhinterfragbare Prämissen oder die Kontingenz der eignen Perspektive, wählt für sich selbst einen Ort außerhalb des Diskurses.“ (Ebd., 161). Dies erinnert im Fall der Kontingenz-Kritik bereits an die Grundfigur des *performativen Selbstwiderspruchs* nach Apel. Borrelli setzt ganz explizit an den Gedanken Apels an; im Rahmen der Diskursnormen situiert er dann seine Aporetik. Der Wert der Aporetik liegt nun darin, dass durch sie (unter bestimmten Voraussetzungen) ein „ethisch-unitarischer Diskurs, der eine auf alle Kulturen bezogene, wenigstens negative Übereinstimmung anstrebt [...]“ (ebd., 164), möglich gemacht wird. Borrelli macht damit die Negativität zur Grundlage von diskursiven Übereinstimmungen. Die Aporetik sieht sich nicht in einer Konsens- oder Dissensausrichtung von Diskursen eingeschränkt; sie ist der Ausweis und die Analyse von unterschiedlichen oder widersprüchlichen Positionen, deren Wert darin besteht, die breiteste und offenste Diskursform grundzulegen, weil kein persuasives Element (sei es Kontingenzbehauptung oder metaphysische Prämissen) auf einer Metaebene einwirken kann.¹⁵ Damit solch eine Aporetik auch wirksam sein kann, fängt Borrelli seine Idee von Aporetik in der Diskurstheorie Apels auf.

Abschließend sei an dieser Stelle der methodische Zugang dieser Arbeit zur Aporetik skizziert. Das anfangs erläuterte Potenzial der Negativität – als universelle Grundlage der philosophischen Ethik bzw. global-ethischer Diskurse zu dienen – zeigt sich, wie wir eben gesehen haben, auch bei Borrelli, auch wenn er nicht die ganzheitliche Bedeutung von Negativität (im Sinne von Rentsch) für die philosophische Ethik anspricht. Aristoteles kann sich zwar nicht in der epochal-typischen Problemsituation der Gegenwart, d. h. die dringliche Aufgabe einen global-ethischen Diskurs zu konstituieren und konsolidieren, verorten und gibt damit der Aporetik auch nicht die zentrale Bedeutung wie Borrelli oder Rentsch, doch zeichnet sich bereits bei ihm die Grundstruktur von Negativität als Möglichkeit der *Übereinkunft* ab. Aus der Lösung der dritten Art von Aporien, d. h. wenn die

¹⁴ Vgl. ebd., 158-161.

¹⁵ Vgl. ebd., 166f.

Gesprächsteilnehmenden gegenseitig die aporetische Situation anerkennen, ergibt sich ein Gegenstand (in Form einer positiven *Grenzziehung*), der für weitere Diskurse grundlegend sein kann. Anschließend an Borrelli und Aristoteles (Letzteren auf die gegenwärtige Problemsituation angewandt) ist ein *erstes methodisches Merkmal* vorliegender Arbeit auszuweisen: Negativität in seiner Bedeutung für die Grundlegung eines – wenngleich nur negativen – global-ethischen Diskurses, d. h. als gegenwärtige Grundfrage philosophischer Ethik wahrzunehmen. Damit ist die vorliegende Aporetik nicht in einer Metaphysik eingebettet. Gleichsam ist sie *sich selbst* nicht Aporie, sondern als *Propädeutik* in einer *Teleologie* künftiger Universalität ethischer Fragen und Antworten verankert. Relativierend muss aber ergänzt werden, dass genannter Vorschlag keine zwingende Ausrichtung der aporetischen Methodik darstellen muss. Wenngleich die aporetische Methode die Möglichkeit eines globalen ethischen Diskurses ermöglicht, so können die positiven Gehalte daraus dennoch einer partikularen Ethik und nicht zwangsmäßig einer universellen Ethik entsprechen.

Zweites methodisches Merkmal stellt die ganzheitliche Auffassung von Negativität in ihrer philosophischen Relevanz dar. Die *Aufmerksamkeit* gilt es dementsprechend in derselben Weise auf die Erfahrung und Bewertung von negativer Faktizität zu lenken¹⁶, wie dies die philosophische Ethik hinsichtlich der logisch-argumentativen Negativität tut. Diese Erweiterung des Gegenstandes philosophischer Ethik ist auf der einen Seite für die Beschäftigung mit Philosophen wie Kierkegaard (aber auch Schopenhauer, Camus¹⁷, Jaspers usw.) unerlässlich, auf der anderen Seite zentral für global-ethische Diskurse, zumal die Faktizität kulturellanthropologisch wohl als homogenste Form von Negativität auftritt.

Bevor zur theoretischen Auffächerung der Problemstellung übergegangen wird, ist eine Einschränkung erläuteter Methodik zu machen: Der festgelegte methodische Zugang kann und darf logischerweise nur begrenzt Einfluss auf die Darstellung und Analyse der Kantischen und Kierkegaard'schen Aporetik nehmen. Von signifikanter Relevanz wird dieser Zugang zur aporetischen Methodik erst in der Analyse und den Ausblicken für eine Systematisierung der Ergebnisse (Teil III) sein.

¹⁶ Die Stärke einer solchen Erweiterung des Gegenstandes philosophischer Ethik zeigt auch Habermas in seiner programmatischen Schrift zur Diskursethik auf:

„Für Handlungen, die die Integrität eines Anderen verletzen, kann der Täter oder ein Dritter gegebenenfalls Entschuldigungen vorbringen. [...] der Moralphilosoph muß eine Perspektive einnehmen, aus der er moralische Phänomene als solche wahrnehmen kann. [...] Zentral sind natürlich die Gefühle der Schuld und Verpflichtung [...] alle diese Emotionen [sind] in eine Alltagspraxis eingelassen, zu der wir nur in performativer Einstellung Zugang haben. Dadurch erst gewinnt das Netz moralischer Gefühle eine bestimmte *Unausweichlichkeit*: das Engagement, das wir als Angehörige einer Lebenswelt übernommen haben, können wir nicht nach Belieben aufkündigen.“ (Habermas 1988, 56f)

¹⁷ Albert Camus verdeutlicht die philosophische Relevanz negativer Faktizität wohl am eindringlichsten in seinem 1942 erschienenen Essay *Der Mythos des Sisyphos*.

Philosophiehistorische Kontextualisierung der Problemlage

In diesem Abschnitt der Einleitung wird sich dem philosophiehistorischen Kontext Kants und Kierkegaards in *Vor-sicht* auf die zwei Aporien anzunähern sein. Dazu werden wir die wichtigsten Quellen der Probleme auszuweisen haben, seien dies zeitgenössische Diskurse oder innovative Denker. Dem Abschnitt liegt die Reihenfolge *Kant vor Kierkegaard*, wie sie in vorliegender Arbeit *normal* ist, zugrunde.

Zu Beginn der philosophiehistorischen Untersuchung unseres Problems der *Freiheit* in der Ethik Kants sei die Erzählung einer persönlichen Erfahrung erlaubt: Die erste Berührung, die ich während der Schulzeit mit Kant machte, war selbst in einen philosophiehistorischen Kontext eingebunden: Kant als *der Schlichter* des Streits zwischen Empirismus und Rationalismus. Gemeinsam mit dem kategorischen Imperativ sind vermutlich die philosophischen Einflüsse auf Kants Philosophie Teil des kulturellen Gedächtnisses, zumindest im deutschsprachigen Raum. Kant weist an vielen Stellen selbst die Probleme aus, auf die er reagieren möchte. Besonders in seiner ersten Kritik weist Kant die konstitutive Bedeutung bestimmter Grundprobleme in der Philosophie aus, die Anstoß für sein Projekt einer Kritik gaben. Die Auseinandersetzung mit Berkeley, Locke und Hume sowie Descartes, Leibniz und Wolff tritt dort als eines der konstitutiven Probleme hervor. Der Kantische Problemkontext Empirismus-Rationalismus wurde auch von wichtigen Werken der Philosophiegeschichte mitgeprägt. Hegel schreibt in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie davon, dass Kants Kritik das „empirische Erkennen Lockes“ und „die neuere metaphysische Art des Wolffschen und deutschen Philosophierens“ (GPh, 2152¹⁸) betreffe. Ähnlich thematisiert auch Schelling in seiner *Geschichte der neueren Philosophie* unter dem Kapitel *Kant – Fichte* in sehr breitem Ausmaß Kants Auseinandersetzung mit dem englischen Empirismus, Spinoza und Wolff. Auch im 20. Jahrhundert zählen die Philosophiehistoriker den Empirismus-Rationalismus-Streit zu den wesentlichen Einflüssen auf Kants Philosophie. Neben diesem, vor allem für Kants Erkenntnistheorie wichtigen, Problemfeld benennen etwa die Philosophiehistoriker Vorländer und Windelband, beide um die Jahrhundertwende des 19. zum 20. Jahrhunderts, nun auch die Einflüsse aus der Naturphilosophie von Newton, Leibniz und Laplace, der Leibniz-Wolffschen Metaphysik und ihrer Anhänger – etwa Moses

¹⁸ Entspricht: Hegel-W Bd. 20, 335.

Mendelssohn –, des Aufklärungs- und Freiheitsdenkens – mithin auf sein *praktisches Interesse* überhaupt – von Rousseau, als auch die psychologischen Analysen etwa von Hutcheson, Shaftesbury, Burkes und Voltaire.¹⁹ Hirschberger beschreibt 1948 in seiner *Geschichte der Philosophie* die Spannung zwischen der Affirmation der und der Begeisterung über die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften einerseits und das Wissen „um den Wert der metaphysischen und ethischen Weisheit aus der Kontinuität des abendländischen Geistes“ (GPh, 10217²⁰) andererseits, als den Grundantrieb im Denken Kants sowie des Deutschen Idealismus, d. h. als den wesentlichen denkgeschichtlichen Kontext des späten 18. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.²¹ Auch in der aktuellen Kant-Forschung wird diese epochale *Spannung* als wesentlich verstanden. Gerd Irrlitz beschreibt fünf Charakterzüge, die das Novum des neuzeitlichen Denkens entscheidend ausmachten und ausmachen. 1. Das *Generalisierungsproblem* wissenschaftlicher Erfahrung. Dieses Problem rührte (und rührt noch) aus der methodischen Heterogenität naturwissenschaftlicher Disziplinen. 2. Ein wichtiger Impuls für die KrV war die *theoretische Revolution*, eingeleitet durch die enge Verbindung von Mathematik und Naturwissenschaft, und dem damit einhergehenden Bruch zwischen der *Alltagsrationalität* und der *fachwissenschaftlichen Rationalität*. Induktiv-alltagspraktisches war dem neuen deduktiv-mathematischen Denken etwa im Bereich der Physik klar unterlegen. Davon beeindruckt stellte sich die Frage, inwieweit das *theoretische* Denken auch für Fragen der Metaphysik oder Moral ertragreich sein kann. 3. Damit wurde das *Verhältnis* von *Form* und *Materie* neu thematisiert. Hier spitzte sich, vor dem Hintergrund der vorhergehenden Probleme, der Empirismus-Rationalismus-Disput zu. Welche Kategorie ist für wahre Erkenntnis ausschlaggebend? Welche war zuerst, d. h. welche ist durch die andere bedingt? Alles Fragen, die unter anderem in der Locke-Leibniz-Kontroverse gestellt wurden. 4. Das *Auflösen der ideellen Geschlossenheit der Welt* seit der Renaissance ist, neben der historischen *Meta*-Erklärung von Raum- und Zeit-*Entgrenzungen*²², wesentlich durch den Monopolverlust des alltagspraktischen Denkens nach Analogien²³, nach dessen Logik die Bereiche der Moral und sozialen Ordnung funktionierten, und dem Aufstreben der mathematisch-naturwissenschaftlichen Rationalität, die nicht abzuweisende Erfolge in den Wissenschaften feierte, zu erklären. 5. Die

¹⁹ Vgl. GPh, 6487-6499 und 8000-8011; entspricht: Windelband 1903, 446-450 und Vorländer 1903, Bd. 2, 179-185.

²⁰ Entspricht: Hirschberger 1948, Bd. 2, 268.

²¹ Vgl. GPh, 10216-10219; entspricht: Hirschberger 1948, Bd. 2, 267f.

²² Siehe dazu Johann *Schelkshorn*, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne* (Weilerswist 2009).

²³ Siehe dazu die Analysen zur neuzeitlichen Denkgeschichte von Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge*, 46-114.

Selbstverantwortlichkeit des Individuums stellt den fünften Charakterzug neuzeitlichen Denkens dar. Nicht mehr *qua* Mensch, sondern *qua* Vernunft sind wir Teil einer kosmischen Ordnung. Die Freiheit sich der eigenen Vernunft bedienen zu können, stellt die Grundlage von Selbstverantwortlichkeit und in Form eines *Sollens*, den *Wahlspruch* der Aufklärung dar.²⁴ So wie die ersten drei Merkmale neuzeitlichen Denkens grundlegend für die *theoretischen* Fragestellungen Kants waren, so sind es die letzten beiden für die *praktischen* Fragestellungen.

Wir sehen, dass der grundlegende Problemkontext der Philosophie Kants ziemlich konvergent von unterschiedlichen Philosophen zu unterschiedlichen Zeiten wiedergegeben wurde. Auf den speziellen historischen Kontext des Problems einer Grundlegung von Moral durch Freiheit gilt es an dieser Stelle kurz, d. h. ohne etwas von der konkreten Problemgenese vorwegzunehmen, einzugehen. Seit dem 15. Jahrhundert waren die traditionellen Vorstellungen von Raum, als Geographie, und Zeit, als Geschichte, unter anderem durch die Expansion der Großreiche, damit einhergehenden neuen Kontaktaufnahmen zwischen Kulturen und durch Ergebnisse der Geologie erschüttert worden.²⁵ In diesem epochalen Deutungsrahmen sind die letzten zwei Charakterzüge neuzeitlichen Denkens zu verorten: der Zusammenbruch einer ideellen Geschlossenheit und die Individualisierung der Menschen. Die Probleme, die sich daraus für die Moralphilosophie ergaben, sind wesentlich für ein Verständnis von Kants Versuch einer Grundlegung von Moral. Denn vom Zusammenbruch der ideellen Geschlossenheit waren besonders die Institutionen der Moral, namentlich die christliche Religion und damit die *europäische* Moraltradition (die *Sittlichkeit*), betroffen. Gleichzeitig ging mit der theoretischen Individualisierung eine *praktische*, d. h. politische, ökonomische, rechtliche und damit auch moralische, Selbstverantwortlichkeit einher. Im 18. Jahrhundert wurden zwei darauf reagierende Versuche von nicht-traditionalistischen Moral-*erklärungen* bzw. Moral-*begründungen* unternommen, die seither die philosophische Ethik maßgeblich prägen.²⁶ Einen ersten Versuch machten die Empiristen des 18. Jahrhunderts um Hume und Hutcheson. Hume meinte, Moralphilosophie hätte ausschließlich das, was Menschen billigen oder tadeln, systematisch zu erfassen nötig. Das Moralbewusstsein ist einheitlich und objektiv gültig, sodass ein empirisches System der Bewertungen dieses Bewusstseins die *aufgeklärte* Moral abbilde, so Hume. Damit hat die empirische Schule des 18. Jahrhunderts inhaltlich den Utilitarismus vorbereitet. Der zweite Versuch, ist der Versuch einer nicht-traditionalistischen *Begründung* und nicht bloß einer systematischen *Erklärung*

²⁴ Vgl. KaH, XX-XXII.

²⁵ Vgl. Schelkshorn 2009, 218f.

²⁶ Vgl. Tugendhat 1993, 69f.

menschlicher Moral. Wenn Moral nicht auf einem transzendenten Gegenstand begründet werden will, wie dies in der Religion und Tradition der Fall war, so muss ein natürlicher Gegenstand, der sich zur Begründung eignet, gefunden werden. In der *Vernunft* fanden der neuzeitliche Rationalismus und Immanuel Kant – der den zweiten Versuch unternahm – einen geeigneten Gegenstand. Der Mensch ist ein von Natur aus vernunftfähiges Wesen und Vernunft ist absolut und nicht relativ. Es galt somit, aus der Vernunft Moral abzuleiten und gleichsam darin zu begründen.²⁷

Auch zum Schluss der Darstellung des philosophiehistorischen Kontexts Kants zeigte sich damit (wie schon zu Beginn), die Gegenüberstellung von Empirismus und Rationalismus.

Kierkegaards Werk erschöpft sich nicht in der Philosophie. Die philosophiehistorischen Einflüsse auf unsere Problemstellung zu untersuchen ist zwar einziges Ziel dieses Abschnitts, darüber hinaus sei uns auch eine umfassendere Perspektive auf Kierkegaards Philosophie anzudeuten erlaubt. Denn nur eine solche wird zeigen können, weshalb Kierkegaard in den Überblickswerken zur Philosophie oft zum Ahnherr des *Existentialismus* erklärt wird. Bei Kierkegaard wird die Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem, Persönlichem und Politischem im Grunde zwischen Innerem und Äußerem arbiträr.²⁸ Den kleinsten inneren Rührungen ist, nach diesem Bild, dieselbe philosophische Beachtung zu schenken, wie den politischen Geschehnissen oder den akademischen Diskursen. Es ist eine Perspektive, die menschliches Leben von beiden Seiten her zu denken versucht; eine gesamtheitliche Betrachtung – gewissermaßen eine *existentielle*. Kierkegaards philosophisches Interesse war damit ausgedehnt auf ein Gegenstandsfeld, das von der Faktizität von Befindlichkeiten bis zu Fragen der Naturwissenschaften reichte. Die *Vermittlung* so weit entfernter Gegenstände kommt, nach Kierkegaard, dem Streben des *modernen* Menschen nach *Selbstverständnis* gleich.²⁹ Den Anstoß zur philosophischen Auseinandersetzung drückt Tilo Wesche in folgender Feststellung trefflich aus:

„Kierkegaard stellt die Diagnose einer in Wahrheit bodenlosen Selbstgewissheit derjenigen, die zu wissen vorgeben, was Menschsein heißt. Hierunter fallen die von ihm unermüdlich mit Spott überzogenen Zeitzeichen einer christlich sich dünkenden Christenheit, des mystischen oder ästhetischen Eskapismus, des selbstgefälligen Spießbürgertums, des moralisierenden Gutmenschen und des in Selbstzufriedenheit

²⁷ Vgl. ebd., 70f.

²⁸ Vgl. KieC, 16.

²⁹ Vgl. Wesche 2003, 21.

sich sonnenden Denkers ebenso wie eines proletarischen Sendungsbewusstseins“
(Wesche 2003, 21).

In dieser kritischen, zeitdiagnostischen Feststellung zeichnen sich auch nach Lore Hühn ein Grundcharakteristikum Kierkegaard'scher Philosophie und gleichzeitig der wesentliche Einfluss des deutschen Idealismus ab: „[D]ie Unmöglichkeit des logischen Denkens, über das ‚Was‘ einer Denkbestimmung zum ‚Dass‘ der Erfahrung zu kommen, ist von zentraler Bedeutung für Kierkegaards Interesse an Konstellationen des *Übergangs*.“ (Hühn 2009, 1). Kierkegaard steht hierbei unter dem Einfluss von Schellings Kritik an Hegel.³⁰ In Hegels *Phänomenologie* vermittelt die absolute Vernunft in einem geschichtsdialektischen Prozess Allgemeines und Einzelnes erfolgreich – das Wissen und die Wahrheit kommen zur absoluten Wahrheit zusammen. Von Schellings Kritik in Form eines Aufweises einer *Fundamentaldifferenz* beider Momente ist Kierkegaard stark beeinflusst. Besonders die *Konstellationen des Übergangs* sind wesentlich für Kierkegaards *aporetische* Analyse; nicht zuletzt bildet die *Wahl* selbst eine solche Übergangsfigur.³¹

Die Romantik beeinflusste Kierkegaard auf mehrere Weise, d. h. nicht nur philosophisch und theologisch (so der deutsche Idealismus). Daraus ergibt sich eine ambivalente Stellung Kierkegaards zur Romantik. Einerseits lehnte er sie ab, darunter etwa der Begriff der Ironie von Schlegel oder die ästhetische Lebensform, die eine Romantische sei und zugleich die niederste. Andererseits affirmierte und übernahm er wiederum etwa Schlegels Zugang zur Literaturkritik oder Denkfiguren (das Entweder-Oder) von Schleiermacher.³² Nicht zuletzt knüpft Kierkegaard an vielen Stellen an Themen und Fragen der Romantik an:

„[W]ith Romantic aesthetics, analysing, playing with, and critically transforming some of its central concepts, such as irony, the interesting, reflection, the individual and love, as well as some of the early Romantics' key questions [...] how to communicate ethical und religious views [...]“ (KieH, 94).

Vor allem die Themen der (Selbst-)Reflexion, der *radikalen* Individualität und ihrer Bedeutung für Moral und Religion und die daraus entspringende Frage nach der Möglichkeit ethischer Lebensform als eine allgemeine und *wiederholbare*, verweisen bereits auf den Einfluss der Romantik in Hinblick auf Kierkegaards Auseinandersetzung mit unserem Problemfall.

³⁰ Vgl. Hühn 2009, 1.

³¹ Vgl. ebd., 1f.

³² Vgl. KieH, 94-111.

Zum erläuternden Abschluss: Die doch sehr vagen Annäherungen an den philosophiehistorischen Kontext der Problemlage vorliegender Arbeit wird nach der *Darstellung* der Aporien in der *Systematisierung* fortgesetzt. Der hier skizzierte denkgeschichtliche Rahmen soll mitunter den motivationalen Aspekt *andeuten*, weswegen die beiden Philosophen ihre Aporien überhaupt erst formuliert hatten. Auf welche konkreten philosophischen Probleme sie sich beziehen und welche darauf folgen, dies kann, wenngleich bloß in Form von einzelnen Ausblicken, erst nach einer grundlegenden Darstellung beantwortet werden. Kurz: Fortsetzung folgt in Teil III.

Theoretischer Problemkontext und Begriffe

Problemkontext heißt nicht, die zugrundliegende Fragestellung zu erläutern, denn dies ist bereits geschehen. Es heißt nicht, den methodischen Zugang zur Grundproblematik auszuweisen – auch jenes ist schon erfolgt. Letztlich meint es auch nicht, den allgemeinen philosophischen Problemkontext zu erläutern, der Kant und Kierkegaard zeitlich vorausgegangen ist bzw. von welchem aus ihre philosophische Schriftstellerei angestoßen wurde und erwachsen ist – auch solches ist bereits getan. Vielmehr meint *Theoretischer Problemkontext und Begriffe*, einen philosophischen Aufriss der Grundprobleme und Grundbegriffe Immanuel Kants und Søren Kierkegaards zu bieten, die für die *theoretische Genese* der Probleme der *Freiheit*, in Bezug auf die Grundlegung von Moral, und der *Wahl*, in Bezug auf ethische Lebensdeutung, konstitutiv sind. Dafür werden ausgewählte Themen der Philosophie Kants und Kierkegaards vorgestellt, die Bedeutung haben für die ethischen Grundprobleme und -fragen Kants und Kierkegaards.

Die Freiheit, die uns in vorliegender Arbeit interessiert, ist in der Architektonik der Philosophie Kants im Gegenstandsbereich der Vernunft zu verorten. Den Begriff der Freiheit grenzt Kant in der Methodenlehre zur KrV klar vom Begriff der *Natur* ab:

„Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz [...]. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was sein soll.“ (KrVB; III,543).

Die in zitierter Stelle noch nicht – in reine und empirische – weiter differenzierte menschliche Vernunft hat also zwei zentrale Gegenstände: die Natur und die Freiheit. Mittels ihrer gesetzgebenden Kraft kann die Vernunft einerseits *Naturgesetze*, andererseits *Sittengesetze* bestimmen. Die Gesetze stehen sich bei Kant nicht als *Determination* (in Bezug auf die Natur) und *Indetermination* (in Bezug auf die Freiheit) gegenüber; vielmehr kennzeichnen die Gesetze der Freiheit, gleich wie die Naturgesetze, einen „geregelten oder gesetzmäßigen Gesamtzusammenhang“ (KaL, 633). Freiheit ist keine *Regellosigkeit* neben der Regelmäßigkeit der natürlichen Welt, zumal sie in der Vernunft eingebettet ist und Regellosigkeit ein Zeichen der Unvernunft ist. In Kants eigenen Worten (die ebenfalls besondere Bedeutung für das zweite Problem vorliegender Arbeit besitzen): „[Freiheit] kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definiert werden – wie es wohl einige versucht haben.“ (MS; VI,226). Die Unterscheidung von Freiheit und Natur ergibt sich bei Kant erst in der *Art* und *Weise* der jeweiligen Gesetzmäßigkeiten, denn eine Handlung muss auf Gründen basieren, und darf nicht als Zufälligkeit (Regellosigkeit) verstanden werden. Die Gesetzmäßigkeit der Freiheit liegt im Begriff der *absoluten Spontaneität* begründet. Spontaneität meint, dass der Mensch sich von allen äußeren Dingen unterschieden, rein für sich erfahren kann, was gleichsam eine Erfahrung der Vernunft ist. Hier ist er, kraft seiner Vernunft, in *reiner Selbstthätigkeit* der Ideen der Vernunft (die es anschließend darzustellen gilt) fähig und erfährt sich damit als reine Spontaneität, die dem Gesetz der Freiheit unterliegt und die sich in der Form einer Unabhängigkeit von Sinnlichkeit, die dem Naturgesetz unterliegt, von derselben erhebt. Auf dem Grund der absoluten Spontaneität kann ich mein *Denken* (theoretisch) und *Wollen* (praktisch) mir als meine Tätigkeit zuschreiben; sofern die Abgrenzung zur Sinnlichkeit porös wird und damit Naturgesetz nicht mehr von der Regelmäßigkeit der Freiheit unterschieden wird, ist die Rede von *meinem* Denken oder Handeln nicht mehr sinnvoll.³³ Auf den Punkt gebracht: „Wenn ich sage: ich denke, ich handle usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei“ (Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie; XXVIII,269). Der bisher angedeutete erste Problemkontext *Natur-Freiheit* differenziert den Begriff der Freiheit noch nicht in seine theoretische und praktische Bedeutung, auf die dann erst in den Darstellungen der Aporie zur Freiheit genauer eingegangen wird. Trotz dem ist der Charakter dieser Unterscheidung bereits hier zu bestimmen, denn sie ist für das Gesamtverständnis der Freiheitstheorie Kants und für die

³³ Vgl. KaL, 634.

Verbindung zur Moralphilosophie zentral: Wiederum in der Methodenlehre der KrV meint Kant:

„Ob [...] das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen [...] nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen [...], indessen daß die transcendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst [...] von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt“ (KrVB; III,521f)³⁴.

Auf bleibendes Problem wird im Laufe vorliegender Arbeit noch des Öfteren zurückzukommen sein; an dieser Stelle soll es zum Abstecken des Problemkontextes dienen, indem es die unmittelbarste Verknüpfung des erläuterten Freiheit-Natur Problems zu unserer Aporie der Freiheit als Grundlage von Moralbegründung aufweist. In dieser ersten Annäherung an den Problemkontext kann also festgehalten werden: *Erstens*, dass Freiheit bei Kant in eine „Abgrenzungsbeziehung zum Naturbegriff gesetzt“ (KaL, 632) wird; *zweitens*, dass diese Positionierung der Freiheit nicht bloße Zufälligkeit des Sittengesetzes bedeutet, sondern, dass die Gesetzhaftigkeit der Freiheit von besonderer Art, begründet auf der absoluten Spontaneität der Vernunft, ist.; und *drittens*, dass sich dem Begriff der Freiheit auf zwei unterschiedliche Weisen (praktisch und transzendental) anzunähern ist und jeweils andere Erwartungen an ihn zu stellen sind.

In einer zweiten Annäherung gilt es, im Folgenden, die *Freiheit als Idee* in den Blick zu nehmen. Kant verwendet den Begriff der *Idee* in seiner engen Bedeutung und setzt damit an Platon an; d. h. von der Idee bzw. dem *Vernunftbegriff* grenzt Kant den aristotelischen Begriff der *Kategorie* bzw. den *Verstandesbegriff* klar ab.³⁵ Die Idee oder der Vernunftbegriff zeichnet sich *erstens*, als Begriff aus, der selbst die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt und *zweitens*, als Begriff, dem damit kein zutreffender Gegenstand in der sinnlichen Welt entspricht.³⁶ Den Verstandesbegriffen hingegen entsprechen sinnliche Gegenstände. Eine Erklärung, warum das nicht auf den Vernunftbegriff bzw. die Idee zutrifft, gibt Kant im Anschluss an die Begriffsbestimmungen:

³⁴ Zitiert nach KaL, 634.

³⁵ Vgl. KaL, 1114.

³⁶ Vgl. ebd.

„Wenn man eine Idee nennt: so sagt man dem Object nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie als der Begriff eines Maximum, *in concreto* niemals kongruent kann gegeben werden.“ (KrVB; III,254).

Weil das Maximum, d. h. das *absolut Ganze aller Erscheinungen*, ein unbegrenztes, Sinnliches hingegen raum-zeitlich begrenzt ist, entspricht der Idee als Maximum dementsprechend kein sinnlicher Gegenstand. Die reinen Verstandesbegriffe dienen in diesem Zusammenhang dem *Verstehen*, indem Kategorien die gegebene Vielfältigkeit der Dinge bestimmen; die reinen Vernunftbegriffe bzw. Ideen dienen dem *Begreifen*, d. h. dieses Bestimmte in eine ganzheitliche Einheit zusammenzufassen.³⁷ Ausgehend von der Kantischen Ideenlehre kann nun die Grundstruktur seiner kritischen Philosophie nachvollzogen werden; Kant unterscheidet nämlich drei *grundlegende* Ideen: die *reine theoretische Vernunft*, die *reine praktische Vernunft* und die *ästhetische Idee*. Er knüpft hier klar an den platonischen Grundideen des *Wahren*, *Guten* und *Schönen* an und teilt sein gesamtes Projekt einer *Kritik* auf diese drei Vernunftbegriffe auf – Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft, Kritik der (reinen) praktischen Vernunft und Kritik der Urteilskraft (ästhetische Idee). Objektive Gültigkeit haben, und das wird Kant bereits in der KrV klar, nur praktische Ideen. Die ästhetische Idee hat Anschauung, aber keinen Begriff, die reine theoretische Vernunft ist Begriff, aber ihr kommt keine kongruente Anschauung zu. Die praktische Idee ist ein Begriff, der im praktischen Verstand – als Umsetzung von Regeln im Handeln – *zum Teil* wirklich werden kann und damit sogar als Kausalität auftreten kann. Jindrich Karásek hat diesen Umstand sowie dessen Bedeutung für die Idee der Freiheit folgendermaßen im *Kant-Lexikon* beschrieben:

„Weil es im praktischen Handeln allein darum geht, das ursprünglich Entworfenene zu realisieren, und nicht darum, das Gegebene zu erkennen, gewinnt derjenige Begriff, in dem jenes Entworfenene entworfen wurde, mit der Realisierung der entsprechenden Handlung eine begrenzte objektive Gültigkeit. Der Begriff, der die Bedingung der Möglichkeit alles Entwerfens angibt, ist nun der Begriff der Freiheit. [...] Die Idee der Freiheit [...] gewinnt auf diese Weise im Bereich der praktischen Intentionalität eine Art der objektiven Gültigkeit.“ (KaL, 1116).

³⁷ Vgl. KaL, 1115.

Die Freiheit erweist sich demnach im Bereich der reinen praktischen Vernunft als ein Vernunftbegriff, dem beschränkt objektive Gültigkeit zukommt. Ihren ursprünglichen Auftritt hat die Idee der Freiheit aber an anderer Stelle; die Kantische *Metaphysik* hat „zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (KrVB; III,260)³⁸. Der metaphysische Begriff der Freiheit ist die *transzendente Idee* der Freiheit, d. h. dem Bereich der reinen theoretischen Vernunft zuzuordnen. Ihre Grundbedeutung ist, die Macht zu haben, Zustände in der Welt von selbst *anzufangen* und gleichsam, analog zu den Naturgesetzen³⁹, Regelmäßigkeit aufzuweisen. Als reiner theoretischer Vernunftbegriff kommt Freiheit hier keine Objektivität zu, auch steht sie andererseits in keinem Widerspruch zur regelhaften Naturgesetzlichkeit der Wirklichkeit. Im bereits angesprochenen Bereich der reinen praktischen Vernunft treten die metaphysischen Ideen als *Postulate*, d. h. als unbedingte praktische Imperative, auf, wo ihnen, wie zur Freiheit oben erläutert wurde, beschränkt objektive Gültigkeit, d. h. *Realität* zukommt.⁴⁰ In anderen, zusammenfassenden Worten: *Freiheit als Idee* tritt ursprünglich also nicht als praktische Idee auf, sondern als theoretisch-spekulative; ihr kommt aber erst im Bereich der reinen praktischen Vernunft, nämlich in ihrer Funktion als Postulat, begrenzt objektive Gültigkeit zu. Zum Abschluss sei kurz auf einen *dritten* Zugang zum Problemkontext hingewiesen. Die Frage nach dem Verhältnis von *Freiheit und Moralität*, welches uns ein wesentlicher Gegenstand sein wird, kann in der Darstellung der *fundamentalen* Fragen der praktischen Philosophie Kants durch Karl Ameriks, „nämlich auf die Fragen nach der *Möglichkeit* von Moralität, nach ihrem *Inhalt* und nach der *Motivation* zur Moralität“ (Ameriks 1995, 264), gut, wenngleich bloß fragmentarisch, nachvollzogen werden. Von Bedeutung ist dazu Kants Antwort auf die erstgenannte Frage, denn sie bietet einen Zugang zu unserem Problemkontext auf. *Freiheit* stellt sich als die grundlegende Bedingung für die *Möglichkeit von Moralität* heraus⁴¹. Sie ist (wie in der zweiten Annäherung festgestellt) in Kants Metaphysik bzw. seinem *transzendentalen Idealismus* (der als das Ergebnis der KrV auftritt) grundgelegt, d. h. Freiheit erhält ausgehend vom formalen bzw. theoretischen *Raum* Bedeutung für den praktischen *Raum*, eben in Form der Möglichkeit von Moralität.⁴²

³⁸ Siehe dazu auch KaH, 64.

³⁹ Siehe dazu unsere erste Annäherung zu Problemkontext *Natur-Freiheit*.

⁴⁰ Vgl. KaL, 1131f.

⁴¹ Zur Herleitung dieser Feststellung wird in der *Darstellung* (Teil I) eingegangen werden.

⁴² Vgl. Ameriks 1995, 264f.

Die Schriften Kierkegaards erweisen sich, im Gegensatz zu Kant, als weniger zugänglich, um den Problemkontext zur *Wahl* abzustecken. Folgender Versuch wird mit hoher Wahrscheinlichkeit so fragmentarisch sein, wie die Schriften es teilweise selbst sind, und die getroffene Auswahl an thematischen Zugängen womöglich etwas willkürlich erscheinen. Ziel ist es, über *selbständige* Themen und Begriffe der Philosophie Søren Kierkegaards, sich dem Problemkontext der *Wahl* anzunähern.

Kierkegaard nähert sich der Negativität, nach unserer dreidimensionalen Auffassung, auf der Ebene individueller Erfahrung ihrer Faktizität und der Ebene der Bewertung derselben *für sich* an. Der begrifflichen Reflexion des objektiven *An sich* der erfahrenen Negativität steht Kierkegaard eher skeptisch gegenüber. Sein Pseudonym Victor Eremita drückt diese Skepsis ganz allgemein folgendermaßen aus:

„Ich für meinen Teil bin in diesem Punkt der Philosophie von jeher etwas ketzerisch gesinnt gewesen [...]. Sooft ich also einen Widerspruch fand zwischen dem, was ich sah, und dem, was ich hörte, fand ich meinen Zweifel bestärkt [...], meinen Zweifel dran, daß das Äußere das Innere sei“ (EO1; I,11f).

Zur Erinnerung: Wir haben bereits im vorhergehenden Abschnitt diesen Zweifel unter Schellings Begriff der *Fundamentaldifferenz* kennen gelernt. Wichtig ist an dieser Stelle nur, dass die Bereiche des Inneren und Äußeren methodisch als selbständige betrachtet werden und das ohne der Voraussetzung, dass das eine mit dem anderen notwendig übereinstimmt. Daraus folgt, dass die Erfahrung der Innerlichkeit, das *Gehörte*, selbst zum Gegenstand *für sich* wird und nicht nur in Bezug auf ihr *an sich* im Äußeren betrachtet wird.

Aus diesem Grund werden wir uns einen *ersten* Zugang zum Problemkontext über Kierkegaards Gedanken zum *Selbst* bzw. zum *Geist* (und damit zur Innerlichkeit) zu verschaffen versuchen. Am Beginn zur *Krankheit zum Tode* steht: „Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst.“ (KT; III,31). Darauf bestätigt Anti-Climacus die Dichotomie zwischen Ewigkeit und Endlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit bzw. Psyche und Physis. Menschsein heißt eine Synthesis der Gegensatzpaare zu sein; damit ist jedoch, nach Anti-Climacus, noch nicht das Selbst bestimmt, sondern bloß das aristotelische Körper-Seele Verhältnis (im folgenden auch *Grundverhältnis*) nachgezeichnet. „[D]as Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (ebd.). Das Selbst steht damit außerhalb des Grundverhältnisses von Körper und Psyche, nämlich als „das positive Dritte“ (ebd.). Dieses Verhältnis *zweiter Ordnung* ist in dem Sinne positiv, als es Bezug und Einfluss nehmen kann auf das Grundverhältnis. Anti-Climacus lässt den Geist in ein

Verhältnis *dritter Ordnung* münden, das außerhalb des Geistes ist und diesem überhaupt erst die Fähigkeit *sich-zu-sich* (also zur ersten Ordnung) *zu verhalten* schenkt; die Rede ist von Gott.⁴³ Inwiefern bietet die skizzierte Geist-Struktur einen Zugang zum Problemkontext? John J. Davenport gibt dazu eine präzise Antwort: „spirit always freely assumes a posture of will; it is as if God creates the potential for self by allowing a human animal to become free in relation to its given psychological and physical features“ (KieH, 238). Geist ist die (gottgegebene) Freiheit sich zu den Gegensatzpaaren des menschlichen Lebens (d. h. Möglichkeit und Notwendigkeit oder Unendlichkeit und Endlichkeit) zu verhalten und sich ihrer bewusst zu werden. „Das Selbst ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit gebildet, Aber diese Synthese ist ein Verhältnis, und ein Verhältnis, das, wenn auch abgeleitet, sich zu sich selbst verhält, das ist Freiheit“ (KT; III,50). Das Bewusstsein des Verhältnisses, das das Selbst zum Grundverhältnis einnimmt, ist *Selbstbewusstsein* und je mehr von diesem Bewusstsein vorhanden ist, „desto mehr Selbst; je mehr Bewußtsein, desto mehr Wille“ (ebd.). Wir sehen hier also, dass Kierkegaard Freiheit nicht im Grundverhältnis von Möglichkeit und Notwendigkeit (Freiheit und Determinismus) eingebettet hat. In der Möglichkeit des Selbst, sich des Grundverhältnisses *bewusst-zu-werden* und sich zu ihm *zu verhalten*, hierin liegt, nach John J. Davenport, die (wirkliche) *existentielle Freiheit* begründet: „[T]he kind of freedom that Anti-Climacus equates with selfhood transcends both poles [...]; thus it cannot simply be negative liberty as the absence of necessity“ (KieH, 238). Das Selbst hat uns demnach eine erste Annäherungsmöglichkeit zum Problemkontext der *Wahl* gegeben; in ihm liegt die Genese des Freiheitsverständnisses von Kierkegaard begründet. Mit dem Zweck und dem Verhältnis von existentieller Freiheit zu Wille und Wahl werden wir uns in der *Darstellung* (Teil II) beschäftigen.

Ein zweiter Begriff, der uns näher an den Problemkontext der Wahl bringt, ist *Zeit*. Die *Wahl* ethischer Existenzweise braucht einen *Moment* bzw. einen *Augenblick*, in dem sie getroffen wird. Dieser Moment wird selbst *in der Zeit* geschehen, d. h., dass ihm andere Momente vorangehen und weitere Momente nachfolgen werden.⁴⁴ Damit wird *Geschichte* ein zentraler Gegenstand der Ethik:

„Die Zeitlichkeit [...] ist da um des Menschen willen und ist die größte aller Gnadengaben. Darin liegt nämlich die ewige Würde des Menschen, daß er eine Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche an ihm, daß er selbst, wenn er will, dieser Geschichte Kontinuität verleihen kann.“ (EO2; I,815).

⁴³ Vgl. KT; III,34f.

⁴⁴ Vgl. KieH, 282.

Um der eignen Geschichte Kontinuität zu verleihen, muss die Wahl einer ethischen Existenzweise vorausgehen, denn nur sie stellt sich der Herausforderung, die Zeitlichkeit an uns stellt (die ästhetische Lebensform ist eine *geschichtslose*). In diesem Kontext bekommt auch der Begriff der *Wiederholung* eine Bedeutung für die Ethik. Möchte ich meiner Geschichte Kohärenz verleihen, dann heißt das, *sich* (d. h. seine Einstellungen, seinen Glauben, seine Handlungen etc.) so zu *wählen*, dass darin eine Wiederholung des Vergangenen deutbar und eine Wiederholung in Zukunft möglich ist; dieses Wählen *wiederum*, ist die ethische Selbstwahl.⁴⁵ Wir können also festhalten, dass Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht nur eine bloße Metaposition als Grundbedingung der *Dinge* überhaupt einnehmen (wie etwa in der transzendentalen Ästhetik Kants), sondern selbst zentraler Gegenstand der *Wahl* und der Reflexion darauf sind.

Eine dritte Annäherung soll uns Kierkegaards Begriff von *Willensfreiheit* ermöglichen. Wir haben schon an vorangegangener Stelle bemerkt⁴⁶, dass das Problem der *Wahl* stark mit der Idee von Freiheit korrespondiert; Willensfreiheit verweist umgangssprachlich auf die Begriffe *Entscheidungs-* und *Wahlfreiheit*. Ihre Relevanz für unseren Problemkontext ist demnach *offensichtlich*. Der freie Wille ist für Kierkegaard nicht nur in Bezug auf ethische, sondern auch in Bezug auf religiöse Lebensanschauung ein zentraler Begriff. Zumal auf seine Bedeutung für die ethische Lebensanschauung erst in der *Darstellung* (Teil II) einzugehen ist, sehen wir uns an dieser Stelle das Verhältnis von *Religiosität* und Willensfreiheit genauer an. Das Ausgangsproblem, das sich durch die Frage nach dem genannten Verhältnis ergibt, kann auf folgende Weise skizziert werden: Zunächst gilt die religiöse Tugend der *Demut*; d. h. sich darauf zu besinnen, dass sein Handeln fehlbar ist, sein Erkennen lückenhaft und, dass wir auf die *Gnade* Gottes bzw. auf den *Glauben* angewiesen sind. Demut beschränkt damit die Dynamik menschlicher *Subjektivität*. Davon ausgehend drängt sich dem Religiösen die Frage auf, ob er selbst etwas *tun* kann, dass ihn zum Gläubigen macht. Im Sinne der Demut beantworten wir diese Frage mit *Nein*, weil der eigene Verlass auf die Subjektivität, d. h. *auf-sich-selbst*, zu hoch wäre. Glauben ist ein Geschenk Gottes, wofür ich *beten* muss. Kierkegaard treibt nun den Gedanken *ad absurdum*: Ist Beten eine subjektive Leistung? Nein, es ist ein Geschenk Gottes. „And what then? Then to pray aright must again be given to me so that I may rightly pray for faith, etc.“ (*Papiere und Tagebücher*, zitiert nach KieC, 236). Kierkegaard fasst das daraus entspringende Problem folgendermaßen zusammen:

⁴⁵ Vgl. KieH, 283.

⁴⁶ Siehe Seite 2.

„[T]here must still be one point or another where there is a halt at subjectivity. Making the scale so large, so difficult, can be commendable as a majestic expression for God's infinity, but subjectivity cannot be excluded, unless we want to have fatalism.” (Ebd., 236).

Das Verhältnis von Religiosität und freiem Willen (bzw. Subjektivität) ist demnach ein Spannungsverhältnis zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit bzw. Determiniertheit und Freiheit, d. h. Teil des zuvor behandelten *Grundverhältnisses* (Körper und Seele) unter dem Gesichtspunkt der Religiosität betrachtet. Wir können uns selbst nun auf drei verschiedene Arten zu diesem Problem *verhalten* (als Verhältnis des Geistes und damit *zweiter Ordnung*). Wir können die Fähigkeit zu Glauben als eine dem Menschen innewohnende verstehen, d. h. nicht auf die Gnade Gottes angewiesen zu sein. Zwar letztlich auf die Gnade angewiesen zu sein, aber fähig den ersten Schritt in Richtung Glauben zu machen – dergestalt zeigt sich das zweite Verhältnis. Das dritte Verhältnis erweist sich als ein simples Ja oder Nein; Ja, ich nehme die Gnadengaben an oder Nein, ich nehme sie nicht an. Hier sind wir gänzlich ohnmächtig, bis auf die Möglichkeit, sich für oder gegen die Erlösung zu entscheiden. Alle drei Verhältnisse bleiben *innerhalb* des Spannungsverhältnisses von Religiosität und freiem Willen bzw. Notwendigkeit und Möglichkeit; das dritte Verhältnis lässt die *Möglichkeit* der Ja-Nein Entscheidung bestehen, während das erste Verhältnis im Glauben, und damit in der absoluten *Notwendigkeit*, mündet.⁴⁷

Um die dritte Annäherung über die Willensfreiheit abzuschließen, muss an dieser Stelle eine *Klarstellung* angehängt werden: Kierkegaard bespricht hier nicht die Freiheit des Menschen überhaupt, denn die Freiheit liegt gerade darin, dass wir uns kraft des Geistes zum Problem der Willensfreiheit verhalten können. Was besprochen wird ist, wie wir als Religiöse (und damit unter dem Gesichtspunkt der Demut und der Allmacht Gottes) uns zu diesem Problem verhalten können. Der Religiöse erkennt die Freiheit, die er kraft seines Geistes besitzt, selbst im Verhältnis *dritter Ordnung* als ein göttliches Geschenk und damit *bedingt*; dieser Umstand wiederum, steht der Idee von Freiheit diametral gegenüber. In diesem Kontext sind also die erläuterten Gedanken zur Willensfreiheit zu verstehen.

Abschließend werden zwei Themen oder Begriffe in ihrer Bedeutung für unseren Problemkontext präsentiert, die dem Namen Kierkegaard unmittelbar anhaften. Dabei handelt es sich um den Begriff der *Verzweiflung* und den Begriff der *Angst*. Kierkegaards Analysen zur Verzweiflung sind größtenteils in seiner Schrift die *Krankheit zum Tode* grundgelegt. Tilo

⁴⁷ Vgl. KieC, 236f.

Wesche sieht darin insofern einen Beitrag zur Moderne, als hier die *Doppeldeutigkeit* von Rationalität aufgezeigt wird. „Kierkegaard thematisiert somit Rationalität unter dem Aspekt ihrer Ambivalenz, die sie als emanzipatorische und zugleich deformierende Kraft besitzt. Rationalität [...] wird zuallererst dort angemessen als Prinzip der Moderne erfasst, wo die mit ihr einhergehende Negativität mitreflektiert wird.“ (Wesche 2003, 56). Dieselbe Ambivalenz tritt nun auch in Bezug auf die menschliche *Selbstbestimmung* auf. Einerseits sind wir fähig uns *frei* zu bestimmen, andererseits stellt sich diese Möglichkeit bzw. Freiheit als eine *Unfreiheit* heraus. Denn ich *muss* auf den Anspruch des Lebens, gedeutet werden zu wollen, antworten; tue ich es nicht oder tue ich es falsch, dann erhöht sich meine Unfreiheit in Form von Verzweiflung.⁴⁸ Wir sehen also, dass die Verzweiflungsanalyse eine gewisse Nähe zu den Themen der Willens- und Entscheidungsfreiheit – und damit zum Problemkontext der *Wahl* – besitzt. Das Verhältnis, in welchem Verzweiflung und *Angst* zueinander stehen, macht Wesche in folgenden Worten deutlich:

„Die Verzweiflungsanalyse erbringt den Nachweis von Unbestimmtheit und legt diese als eine Lebensrealität dar, die von sicherer Lebensdeutung geleugnet wird. Die Analyse der Angst dagegen bietet die Erklärung, wie das Verbergen von Verzweiflung unter dem Schein gesicherter Lebensbestimmung möglich ist.“ (Ebd., 60).

Angst ergibt sich aus der Leugnung der Ambivalenz von Rationalität in Bezug auf die Selbstbestimmung und damit aus einer *Selbsttäuschung*. Mit Angst meint Kierkegaard nicht die umgangssprachliche Angst vor der Dunkelheit oder etwas Unheimlichen, „sondern geradezu umgekehrt die Angst, es könne sich die Dunkelheit lichten, die einem verhüllt, was man in Wahrheit ist.“ (Ebd., 61). Angst hat nun insofern für uns Bedeutung, als sie auf eine Freiheit verweist, die uns erlaubt, sich für oder gegen Wahrheit zu *entscheiden*. Diese *Wahl*-Freiheit ist aber keine bewusste, sondern eine präintentionale und erscheint damit gewissermaßen als eine *Unfreiheit*. Erstens, als die Angst vor der *Offenbarwerdung* der Lebensrealität. Zweitens, als die Angst der unmittelbaren *Gewissheit wählen zu können*. Und drittens, als die Angst vor dem *Zwang* der Rationalität.⁴⁹ Von zentraler Bedeutung für uns ist die zweite Form der Unfreiheit. Kierkegaard beschreibt dieses Angstphänomen als *Schwindel*:

„So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit

⁴⁸ Vgl. Wesche 2003, 56f.

⁴⁹ Vgl. ebd., 84f.

und dabei die Endlichkeit ergreift um sich daran zu halten. [...] Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann.“ (BA; III,512).

Während der Geist sich zum *Grundverhältnis* verhält und dabei eine Synthese anstrebt, ergreift uns der Schwindel der Freiheit, weil wir uns der Tiefe unserer Möglichkeit, und d. h. der *Wahlmöglichkeit* bewusstwerden. Dieser Schwindel ist damit zugleich aber eine gewisse Unfreiheit. Wir unterbrechen an dieser Stelle die Analysen zur Angst; die Begriffe der Verzweiflung und besonders die der Angst bieten, wie wir gesehen haben, mehr als eine bloße Annäherung an den Problemkontext auf; sie werden deshalb selbst Gegenstand der *Darstellung* (Teil II) sein.

Das *Selbst*, die *Zeit*, die *Willensfreiheit* und die Begriffe der *Verzweiflung* und der *Angst*: ein Versuch sich über Fragmente aus Kierkegaards Werk der Aporie der Wahl in ihrer Bedeutung für ethische Lebensweise anzunähern.

I. Aporetik des Ethischen A: Immanuel Kant und die Aporien der Freiheit in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

1. Hinführung

In der Einleitung haben wir drei Zugänge zum theoretischen Problemkontext der Freiheit freigelegt. Der Zugang über die *Natur* zeigte Freiheit als ein Abgrenzungsbegriff auf. Freiheit erwies sich nicht als ein bloßer Gegenbegriff zu Natur, denn auch ihr kommt auf der Grundlage absoluter Spontaneität *Gesetzmäßigkeit* zu. Desweiteren machte uns der *Naturzugang* mit der Zweigestaltigkeit von Freiheit, in Form von *praktischer* und *transzendentaler* Freiheit, bekannt. Der Zugang über die *Ideen* bot uns eine tiefere Auseinandersetzung mit den beiden Gestalten von Freiheit in Verbindung mit dem Begriff der Vernunft. Als transzendente Vernunftidee ist die Freiheit zentraler Bestandteil der Kantischen Metaphysik; ihr obliegt das Vermögen, analog zu den Naturgesetzen, Zustände in der Welt anzufangen, wenngleich ihr keine objektive Gültigkeit zukommt. Die praktische Vernunftidee ist in der Metaphysik der transzendentalen Freiheit eingebettet; ihr kommt hingegen in ihrer Funktion als Postulat begrenzt objektive Gültigkeit zu. Der dritte Zugang wies Freiheit als Bedingung für Moralität aus. Jener Zugang gleicht einem Luftweg zum Problem vorliegender Arbeit.

Die Hinführung wird in vier Teile ausgliedern sein. Zuerst möchten wir in einem Ausbau der ersten beiden Zugänge die Heranführung an Kants *Theorie der Freiheit* abschließen sowie außerdem zur Thematik der *Freiheitsantinomie* im Werk Kants einführen. Darauf folgt eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Versuch einer Grundlegung von Moral im Werk Kants. Damit wird in die GMS eingeführt, die beiden Versuche aus der GMS und der KpV charakterisiert und gegenübergestellt sowie damit die Einschränkung vorliegender Arbeit auf *einen* Versuch der Moralbegründung Kants verdeutlicht. In einem dritten Schritt, der der dritten Annäherung über *Freiheit und Moralität* entspricht, wird das Erarbeitete zur Freiheit und Moralbegründung zusammengeführt und explizit am dritten Abschnitt der GMS thematisiert. Der vierte und letzte Absatz gilt der schematischen Einführung in die – dann bevorstehende – Aporetik.

Kants Theorie der Freiheit und die „Freiheitsantinomie“

Das bisher allgemein betrachtete Verhältnis von Freiheit und Natur weist in bestimmter Hinsicht eine besondere Dynamik auf. Es ändern sich hier die Begrifflichkeiten: Nun ist die Rede von Freiheit *oder* Determinismus. Kant war sich darüber im Klaren, dass die Harmonisierung von Natur und Freiheit nicht einfach durch Definitionen, sondern mit penibler Aporetik vollzogen werden muss. Er stellte sich dem Problem auf unterschiedliche Weisen und an mehreren Stellen. Am meisten rezipiert worden ist wohl seine Abhandlung zur *dritten Antinomie* in der KrV. Darauf werden wir gleich zurückkommen. Die Auseinandersetzung mit diesem Problem in der GMS werden wir erst in der Aporetik untersuchen. Zum Problem *Freiheit oder Determinismus*: Logischerweise können in *erster* Reaktion drei verschiedene Stellungen eingenommen werden. Entscheide ich mich für Determinismus, dann hat Freiheit keine Bedeutung. Determinismus ist demnach keine legitime Position innerhalb der Freiheitstheorie. Entscheide ich mich für eine disjunktive Lesart, d. h. beide Begriffe sind wahr und schließen sich damit nicht unbedingt aus, dann sprechen wir von einem *relativen Freiheitsbegriff* (Kompatibilismus). Die dritte Stellungnahme kann für die Freiheit eingenommen werden. In solch einem Fall sprechen wir in der Freiheitstheorie von einem *absoluten Freiheitsbegriff* (Inkompatibilismus). Letzteren können wir in einer *zweiten* Reaktion auf zwei Weisen auffassen. Entweder bleiben wir beim absoluten Freiheitsbegriff auf allen Ebenen, oder wir vertreten die Auffassung, dass die freie Handlung selbst nicht zufällig sein kann, sondern determiniert ist; dann sprechen wir von einem (inkompatibilistischen) *Prädeterminismus*.⁵⁰ Selbstverständlich ginge eine solche Ausdifferenzierung von Positionen innerhalb der Freiheitstheorie noch weiter; uns interessiert hier aber die Verortung der Kantischen Freiheitstheorie in dem Problemkontext Freiheit und Determinismus. Kant bestätigt den Wert eines *relativen Freiheitsbegriffs* in seinen Schriften zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht oder auch in der Tugendlehre der MS; in hypothetisch-willkürlicher Hinsicht werden hier Klugheits- und Geschicklichkeitsregeln an die Hand gegeben, die mit einer Affirmation von Determinismus harmonisieren.⁵¹ Kants eigentlicher Freiheitsbegriff, mit dem er sich in seinen *kritischen* Schriften auseinandersetzt, ist aber ein *absoluter*.⁵² Nur unter seiner Annahme eröffnet sich uns eine Dimension, in der die *Denkbarkeit* einer Situation möglich werden würde, in der wir bemerkten, „daß selbst wenn alle unsere biographisch bedingten Handlungsgründe dagegensprechen, wir doch noch einen nicht-empirischen, reinen Vernunftgrund haben, der gegen die Verwirklichung unserer subjektiv-privaten Interessen spricht.“ (Bojanowski 2006, 11). Mit dem absoluten

⁵⁰ Vgl. Bojanowski 2006, 4-6.

⁵¹ Vgl. ebd., 10.

⁵² Vgl. ebd., 11.

Freiheitsbegriff gibt uns Kant keinen hypothetischen, sondern den kategorischen Imperativ an die Hand; gleichzeitig gründet auf ihm in Form des absolut freien *Willens* seine Moraltheorie.⁵³ Darauf kommen wir aber später zurück.

An dieser Stelle gilt es die zweite *Annäherung* zum Problemkontext genauer zu charakterisieren. Kant weist Freiheit als Vernunftidee des Praktischen und des Transzendentalen aus. Als transzendental-metaphysische Idee ist sie eine neben der Idee von *Gott* oder der von der *Unsterblichkeit* der Seele. Ihr kommt aber eine besondere Stellung zu, denn sie schreitet als praktische Idee über den Status einer *bloßen Idee* hinaus, d. h. ihr kommt bedingt objektive Realität zu. So wenig zur Wiederholung. Unter vorliegendem Gesichtspunkt, d. h. der Sonderstellung der Freiheit unter den Vernunftideen, drängt sich die Frage nach der Bedeutung der Freiheit für das System der Kantischen Philosophie auf.⁵⁴ Kant gibt dazu in der Vorrede zur KpV selbst Auskunft:

„Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität; d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist;“ (KpV; V,3f).

Kant weist der Freiheit hier eine Position zu, die bis dahin in der Philosophie noch nicht vertreten war.⁵⁵ Freiheit als Schlussstein der gesamten Vernunft kann insofern verstanden werden, als sie in Form einer transzendentalen Vernunftidee die Macht hat, Zustände von selbst her *anzufangen*, und gleichzeitig als praktische Vernunftidee in Form von Postulaten in der Wirklichkeit kategorische, d. h. auch *endgültige*, Gesetze erlassen zu können. Somit bildet sie von der praktischen, wie von der spekulativen Seite her betrachtet, einen Schlussstein für die Bewegung der Vernunft. Dass den anderen metaphysischen Ideen *Gott* und *Unsterblichkeit der Seele* nur mit und durch die Freiheit objektive Gültigkeit zukommt, verdeutlicht die zentrale Positionierung der Freiheit – und damit auch der Moral – in der Philosophie Kants. Die Sonderstellung der Freiheit ergibt sich nämlich aus ihrer praktischen Bedeutung in Form des Sittengesetzes: Erst hier kommt Freiheit beschränkt objektive Gültigkeit zu. Damit verschiebt Kant die Grundfesten der klassischen Metaphysik zugunsten

⁵³ Vgl. ebd., 12f.

⁵⁴ Vgl. Fulda 2007, 16f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 16.

der Vernunftidee der Freiheit. Die Wirkungen dieser Verschiebung für Kants Gedanken zur Religion, Moral oder Politik waren von besonderem Ausmaß.

Wir haben bisher an mehreren Stellen von der Zweigestalt der Freiheit (praktisch und transzendental) gesprochen bzw. auch ihre Funktionen grob charakterisiert; zumal diese Unterscheidung tatsächlich etwas komplexer ist, werden wir darauf näher eingehen. Kants umfassendste Auseinandersetzung mit Freiheit, auf die er im Laufe seines Werks immer wieder verweist, ist an zwei Stellen der KrV festgehalten: zuerst in der transzendentalen Dialektik, genauer die *dritte Antinomie* und ein weiteres Mal in der Methodenlehre, genauer im 2. Hauptstück – dem *Kanon der reinen Vernunft*. Einige Kant-Forscher⁵⁶ stießen zwischen diesen beiden Abhandlungen auf eine Diskrepanz, die sich nicht leicht auflösen lässt – daraus ergibt sich das sogenannte *Kanonproblem*, anhand welchem sich die Komplexität der Unterscheidung von *praktischer* und *transzendentaler* Freiheit verdeutlicht. In der *Antinomie* zeigt sich das uns vertraute Bild von praktischer Freiheit als Vernunftidee, die auf transzendentaler Freiheit begründet ist. Sie besitzt hier, wie die transzendente Freiheit, kraft absoluter Spontaneität „das Vermögen, eine Ursachenkette ‚ganz von selbst anzufangen‘.“ (Schönecker 2005, 166). Neben dieser *positiven* Fähigkeit besitzt die praktische Freiheit auch eine *negative*, d. h. ohne Nötigung durch sinnliche Triebfedern zu handeln. Praktische und transzendente Freiheit sind hier zwar unterschieden, aber nicht getrennt, denn Erstere ist durch Letztere bedingt, Letzterer kommt (wie wir an anderer Stelle gesehen haben) erst durch Erstere bedingt objektive Gültigkeit zu, d. h. sie ist nur praktisch und nicht spekulativ *hinreichend*. Freiheit tritt hier als Vernunftidee auf; sie wird damit von ihrem metaphysischen Ursprung her betrachtet und danach befragt, inwiefern ihr objektive Gültigkeit zukommen kann. Die Antwort bringt die Unterscheidung von transzendentaler und praktischer Freiheit mit sich.⁵⁷ So viel zum Freiheitsbegriff in der Dialektik. Im Kanon verändert sich die Bedeutung von *praktischer Freiheit*. Sie tritt hier nicht mehr als Idee auf, sondern wird scharf von der transzendentalen Freiheit getrennt. Letztere fällt gar aus dem Kanon heraus. Die praktische Freiheit behält damit nur ihre *negative Fähigkeit*, frei von sinnlichen Antrieben zu agieren; diese Fähigkeit mache praktische Freiheit *durch Erfahrung beweisbar*. Die positive Fähigkeit, nämlich von allen Ursachen der Sinnenwelt frei zu sein und damit kraft absoluter Spontaneität Kausalketten von selbst anfangen zu können, fällt weg. Freiheit im Kanon erweist sich als *natürlich*; sie ist damit relative Freiheit bezogen auf das Vermögen der Willkür und nicht absolute Freiheit bezogen auf den Willen. Kant geht im Kanon, anders als in der Dialektik, nicht von der metaphysischen Perspektive der Vernunftideen aus, sondern er

⁵⁶ Dazu zählen etwa Dieter Schönecker (2005) und Saša Josifovic (2015).

⁵⁷ Vgl. Schönecker 2005, 166f.

bestimmt Freiheit hier „aus der Perspektive der Erscheinungswelt“ (ebd., 169), d. h. die Frage nach der Bedingung von Erscheinung bzw. die transzendentalen Fragen fallen weg. Im Interesse liegt die Frage nach der Freiheit von unmittelbar sinnlichen Antrieben, nicht von allgemeinen Kausalitäten, und das ist ein psychologisch-empirisches, nicht transzendentalphilosophisches Interesse.⁵⁸ Auch wenn für Schönecker mit dieser Perspektivierung das Kanonproblem nicht gelöst ist, so können wir abschließend festhalten, dass der begriffliche Theorierahmen der Kantischen Freiheitstheorie mehrdimensional (und zum Teil gar diametral) aufgebaut ist.

Um die theoretische Einführung zur Freiheitstheorie abzuschließen und gleichsam auf unser aporetisches Interesse daran überzuleiten, wird nun die *Antinomienlehre*, d. h. konkret die dritte Antinomie der KrV, in knappen Skizzen vorgestellt. Der Begriff *Antinomie* bekommt erst mit Kant philosophiehistorische Bedeutung. Der Begriff bezeichnet im Grunde den Widerstreit zweier Gesetze oder ganz allgemein zweier Aussagen.⁵⁹ Für uns sind ihre inhaltliche Ausfüllung und ihre Bedeutung in der KrV wichtig – Kant stellt dort die Antinomie der *menschlichen Vernunft* als Widerstreit von zwei gegenläufigen Gesetzen dar: „[D]urch das Gesetz, alles Bedingte auf etwas *Unbedingtes* zurückzuführen, und durch das Gesetz, *jede* Bedingung wiederum als bedingt anzusehen [...] Beispiel: ‚Die Welt hat einen Anfang in der Zeit‘ und ‚Die Welt hat keinen Anfang‘“ (HWPh, I,394). Also aus dem Widerstreit der genannten Gesetze kommt es zu widerstreitenden (antithetischen) *Aussagen* im Bereich der Metaphysik (wie im genannten Beispiel). In der KrV kommt Kant zu vier widerstreitenden Aussagen bzw. zu vier Antinomien, worunter die dritte von der Freiheit handelt. Das Antinomienproblem der reinen Vernunft ist nach Auffassung mehrerer Kantforscher eine der Triebfedern seiner gesamten kritischen Philosophie.⁶⁰ Hierbei beziehen sich die Forscher auch auf Hinweise in Kants Briefwechsel mit Christian Grave, wo er schreibt: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. [...] sondern die Antinomie der r[ainen] V[ernunft] [...] diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb“ (*Briefwechsel Bd. III; XII,257f*)⁶¹. Letztlich ist der enge Zusammenhang von Antinomienproblem und der Genese der *skeptischen Methode* der kritischen Philosophie bemerkenswert, zumal Letztere in ihren Grundzügen der *aporetischen Methode* (ganz allgemein) entspricht:

⁵⁸ Vgl. ebd., 168f.

⁵⁹ Vgl. HWPh, I,393f.

⁶⁰ Vgl. Kawamura 1996, 117-119.

⁶¹ Zitiert nach Kawamura 1996, 118.

„Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, [...] um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk sei [...] dieses Verfahren, sage ich, kann man die sceptische Methode nennen. [...] [D]ie sceptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht“ (KrVB; III,291f).

Gehen wir nun zum Inhaltlichen und damit konkret zur dritten Antinomie in der transzendentalen Dialektik der KrV über. Unter der Überschrift *Der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit der transcendentalen Ideen* formuliert Kant zwei widerstreitende Positionen. „Thesis. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“ (KrVB; III,308). Demgegenüber steht die „Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ (Ebd., 309). In eigenen Worten: Naturkausalität kann nicht ihre eigne Wirkursache sein; Letztere kann durch das Vermögen transzendentaler Freiheit bzw. absoluter Spontaneität (d. i. „das Vermögen, eine Ursachenkette ‚ganz von selbst anzufangen‘.“ (Schönecker 2005, 166)) erklärt werden. Auf der anderen Seite kann das Geschehen *in* der Welt ausschließlich mit Naturgesetzen, d. h. mit Naturkausalität erklärt werden. Freiheit als erste Wirkursache *in* der Welt ist nicht transzendente Freiheit, sondern praktische Freiheit, der hiernach keine objektive Gültigkeit zukommen kann. Nach Katsutoshi Kawamura wird in der Thesis eine andere Freiheit bejaht, als die, die in der Antithesis verneint wird.⁶² Es scheint daher von besonderer Bedeutung zu sein, einen Blick in die *Prolegomena* zu werfen, zumal Kant hier dieselbe Antinomie anders darstellt. Dort heißt es: „Satz. Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit. Gegensatz. Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur“ (Prolegomena; IV,339). Der Plural *Ursachen* verweist auf einen anderen Freiheitsbegriff als in der KrV; dort ging es um die transzendente Freiheit, die als Erstursache überhaupt erst Naturkausalität bewirkt. Wenn Kant aber von *Ursachen* spricht, dann handelt es sich um *innerweltliche* Ursachen, die nicht auf Natur, sondern auf (praktischer) Freiheit begründet sind.⁶³ Für unsere Darstellung der Freiheitstheorie ist die Einsicht von Bedeutung, dass die Zweiteilung der Freiheitssemantik (in transzendental und praktisch) dementsprechende Auswirkungen auf die Antinomik der Freiheit hat. Ob bzw. inwieweit sich hier auch das Verhältnis zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit

⁶² Vgl. Kawamura 1996, 138f.

⁶³ Vgl. ebd., 139.

(analog zum Kanonproblem) verändert hat, darauf kann hier nicht eingegangen werden. Der Lösung der dritten Antinomie widmet sich Kant in der KrV ausführlich in drei Abschnitten. Die zugrundeliegende Lösungsfigur tritt zu Beginn der Abhandlung auf, wenn Kant sich fragt „[...] ob es ein richtig disjunctiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“ (KrVB; III,365). Es geht im Grunde darum zu zeigen, dass beide Sätze wahr sein können, ohne sich *gegenseitig* sowie den Ergebnissen aus der transzendentalen Analytik zu widersprechen. Angesichts unserer Auseinandersetzung mit den Begriffspaaren Freiheit *oder* Determinismus tendiert die Lösung der dritten Antinomie auf eine *disjunktive Lesart*, wenngleich damit kein relativer (sondern ein absoluter) Freiheitsbegriff vertreten wird; es scheinen vielmehr die Positionen der Begriffe im Rahmen der Systematik verschoben und damit ihre Gegenüberstellung aufgehoben zu werden. Dieser Umstand kann durch Erinnerung an Kawamuras Feststellung, dass in der Thesis ein anderer Freiheitsbegriff bejaht wird, wie in der Antithesis einer verneint wurde, womöglich plausibler wirken.

Abschließend wollen wir noch folgende Einsichten zur Theorie der Freiheit bei Kant festhalten: Natur und Freiheit treten in ausgewählter Hinsicht als widerstreitendes Gegensatzpaar zum Vorschein. Kants Auseinandersetzungen mit diesem Widerstreit sind von unterschiedlicher Art und damit auch sein jeweilig daraus gewonnener Freiheitsbegriff. Unsere Untersuchung der Freiheit als Idee hat uns einen Freiheitsbegriff gezeigt, den Kant als *Schlussstein* der Bewegung der Vernunft ansieht, auf den die spekulative und praktische Seite der Vernunft letztlich zurückgeführt werden können. Die Unterteilung von Freiheit in transzendente und praktische Freiheit erwies sich zwar als konstant, ihr Verhältnis hingegen innerhalb des Werks als ambig. Letztlich brachte die Darstellung der dritten Antinomie die zuvor festgestellte Komplexität der Kantischen Freiheitstheorie auch in Bezug auf die Kantische Antinomik zur Geltung und zeigt damit die theoretischen Gefahren im Umgang mit Kantischen Freiheitsaporien auf.

Grundlegung von Moral im Werk Kants: GMS und KpV

In einem zweiten Schritt wollen wir zunächst in die GMS einführen und daran anschließend das Verhältnis der beiden *Grundlegungen von Moral im Werk Immanuel Kants*, d. i. das von KpV und GMS, genauer betrachten.

Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist nicht nur für die Moralphilosophie und Ethik von ausgenommen großer Bedeutung, auch kann etwa die Formulierung universaler Rechtstexte zu ihrer Wirkgeschichte gezählt werden. Paul Guyer zählt drei Gründe auf, weshalb der GMS derartige Bedeutung und Popularität zukam und zukommt: 1. Sie bietet eindrucksvolle Formulierungen zu den fundamentalsten Moralprinzipien. 2. Sie thematisiert äußerst konkrete (und in ihrer Wirkung kontroversielle) Beispiele zum Thema der Anwendung der Moralprinzipien (man denke an die Kontroverse um das Lügenverbot). 3. Sie bietet universelle und grundlegende Regeln für das Handeln *aller*⁶⁴ Menschen, ohne, und das ist zentral, auf theologische oder mythische Weltdeutungen zurückgreifen *zu müssen*.⁶⁵ Der Vorrede zur GMS folgen drei Abschnitte. Diese vier Teile gilt es nun gesondert darzustellen. Die *Vorrede* thematisiert den Kontext, d. h. den Gegenstand einer Metaphysik der Sitten, die grundgelegt werden sollte und die Methode bzw. Strategie der GMS überhaupt. Gewissermaßen bildet die Vorrede das Gerüst der drei folgenden Abschnitte.⁶⁶ Die Aufgabe der GMS ist eine zweifache – zuerst (in GMS I und II) gilt es die Grundbegriffe von Moral zu analysieren und ein Moralprinzip (der kategorische Imperativ) einzuführen; in der GMS III möchte Kant das Moralprinzip begründen und das Problem der Freiheit in diesem Zusammenhang lösen.⁶⁷ Kants Erläuterung der Methode und des Gegenstandes einer Metaphysik der Sitten ist zugleich eine Einleitung in die Architektonik seiner Philosophie überhaupt: Vernunftkenntnis teilt sich in formale und materiale Erkenntnis. Die erste beschäftigt sich mit allgemeinen Regeln des Denkens, ohne auf Objekte einzugehen; die zweite beschäftigt sich mit Objekten. Formale (abstrakte) Vernunft nennt Kant *Logik*, materiale Vernunft gilt es weiter zu differenzieren. Die Objekte der materialen Vernunftkenntnis sind konkrete Gegenstände und deren Gesetzmäßigkeiten: Handelt es sich um Gesetze und Gegenstände der Natur, dann ist die Wissenschaft der *Physik* zuständig, geht es um Gesetze und Gegenstände der Freiheit, dann ist es die *Ethik*. Die zwei Gegenstände der materialen Philosophie müssen ihrerseits wieder differenziert werden, nicht so die Logik. Ethik und Physik können einen *empirischen* und einen *reinen* Zugang zu ihren Gegenständen haben. Empirische Physik hat Gegenstände der *Erfahrung*, empirische Ethik hat den „Willen des Menschen, so fern er durch die Natur afficirt wird“ (GMS; IV,387) zum Gegenstand. Die material-reine Philosophie nennt Kant *Metaphysik*. *Rein* heißt, eine gewisse Distanz zum Gegenstand einzunehmen – Logik gilt demnach als *abstrakt-rein*. Metaphysik hat es indirekt

⁶⁴ Kants Ausschluss bestimmter Menschengruppen aus der Vernunftfähigkeit in den Schriften zur *Anthropologie* werden in dieser Formulierung nicht berücksichtigt.

⁶⁵ Vgl. Guyer 1998, xi.

⁶⁶ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 1. Kapitel; vgl. Richter 2013, 1. Kapitel.

⁶⁷ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 37f.

mit wirklichen Gegenständen zu tun, d. h. sie beschäftigt sich mit „unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt“ (KrVA; IV,23) und gilt demnach als *transzendental-rein*. Die Metaphysik muss sich auf *mögliche* empirische Gegenstände beziehen – das sind *identifizierbare* Dinge (Physik) und *beurteilbares* Verhalten (Ethik). Die Vernunftvermögen im Bereich der Metaphysik sind die reine theoretische und die reine praktische Vernunft, die Wissenschaften sind die Metaphysik der Natur und die *Metaphysik der Sitten*.⁶⁸ Die methodische Systematik der GMS (im Unterschied zur MS) ist eine *phänomenologisch-genetische*, d. h., dass (in GMS I und II) von der empirischen *allgemeinen sittlichen Erkenntnis* bzw. der *populären Weltweisheit* ausgehend die Übergänge zur *philosophischen Vernunft* bzw. zur *Metaphysik der Sitten* generisch dargestellt werden.⁶⁹

Gehen wir über zur Darstellung der *GMS I*. Die drei wesentlichen Punkte, die im ersten Abschnitt besprochen werden, sind der *Willensbegriff*, der *Pflichtbegriff* (und damit der Begriff der *Achtung*) und die erste Ableitung zum *kategorischen Imperativ*.⁷⁰ „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (GMS; IV,393). Kants richtungsweisende Aussage richtet sich gegen eudämonistische Ethik und Tugendethiken. Dies wird leicht einsichtig, wenn er in den nächsten Zeilen Talente, Temperamente, Charaktere und Tugenden bzw. Güter der Glückseligkeit aufzählt und diese dem guten Willen unterordnet. Kant argumentiert für die höchste Position des guten Willens naturphilosophisch bzw. teleologisch, wenn er sagt:

„Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen.“ (GMS; IV,395).

Im Anschluss an den Willensbegriff folgen Überlegungen zum *Handeln aus Pflicht*. Eine Handlung ist dann und darum moralisch, wenn sie nicht in Absicht auf einen bestimmten Gegenstand, sondern allein in Rücksicht auf das Prinzip des *Wollens*⁷¹ getan wird. Pflicht ist damit „die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (GMS; IV, 400), denn

⁶⁸ Vgl. Richter 2013, 17-19.

⁶⁹ Vgl. KaH, 272f.

⁷⁰ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 40.

⁷¹ Kant macht dazu eine wichtige Unterscheidung: „Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip [...] ist das praktische Gesetz“ (GMS; IV,400).

Letzteres kann nicht zum Objekt meiner Absicht werden. Abschließend definiert Kant den folgenreichen Begriff der *Achtung*:

„Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. [...] Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen.“ (GMS; IV,401).

Das hier angesprochene Gesetz, das Kant bisher noch nicht definiert hat, ist der berühmte kategorische Imperativ, der bereits in der GMS I eine erste Form bekommt: „[I]ch soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ (GMS; IV,402).

Die wichtigsten Themen in der GMS II stellen die Analyse des kategorischen Imperativs und dessen Abgrenzung von hypothetischen Imperativen, die *Formeln* des kategorischen Imperativs (KI) sowie die davon ausgehenden *Grundbegriffe* seiner Ethik (*Zweck an sich* bzw. *Person*, *Autonomie*, *Reich der Zwecke* und *Würde*) dar.⁷² Zumal die GMS II den dreifachen Umfang verglichen mit der GMS I ausmacht und die einzelnen Themen längerer Ausführungen bedürften, konzentrieren wir uns auf die sogenannte *Selbstzweckformel* des KI's, den sich darum kreisenden Begriffen Person und Zweck an sich sowie auf den Begriff der Autonomie. Beginnen wir mit der *Selbstzweckformel*: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS; IV,429). *Zweck* ist bei Kant im Grunde das, was unserem Willen „zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient“ (ebd.); dieses ist ein Vernunftvermögen und damit allen vernunftbegabten Wesen zu eigen. Dient etwas nur dem „Grund der Möglichkeit der Handlung“ (ebd.) (d. h. dem subjektiven Grunde), dann sprechen wir von *Mittel*. Weil *jedem* vernunftbegabten Wesen die Fähigkeit zukommt, den Willen auf objektivem Grunde zu bestimmen, darum ist jedem vernunftbegabten Wesen per se *Zweck* und das heißt *Selbstzweck* zuzusprechen. Daher rührt auch der Personbegriff:

„Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt

⁷² Vgl. Richter 2013; Schönecker / Wood 2011.

werden, weil ihre Natur sie schon als Zweck an sich selbst [...] auszeichnet“ (ebd., 428).

Abschließend bestimmt Kant die *Autonomie* des Willens zum „obersten Princip der Sittlichkeit“ (ebd., 440). Als Prinzip gebietet sie „nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit Begriffen seien“ (ebd.) und daraus schließt Kant, „daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsste, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete“ (ebd.). Kant spricht in der GMS II von einer reinen ontologischen Zergliederung von Sittlichkeit und Vollkommenheit und meint, dass die hieraus gewonnen Begriffe, „durch bloße Zergliederung [...] nicht bewiesen werden“ (ebd.). Die wirkliche Grundlegung, Deduktion oder Beweisführung gehöre „nicht in gegenwärtigen Abschnitt“ (ebd.).

Besagtes gehört umso mehr in die GMS III, die an dieser Stelle nur strukturell und nicht inhaltlich dargestellt wird, zumal im daran anschließenden dritten Teil der Hinführung bzw. in der Aporetik für Letzteres genügend Platz sein wird und muss. Wir fassen die fünf Sektionen der GMS III zu drei – von Schönecker und Wood identifizierten⁷³ – Fragen zusammen: „Warum gilt der KI? Wie ist Freiheit sinnvoll denkbar, und warum dürfen wir uns für frei halten? Wie kann reine Vernunft ein Interesse am moralischen Gesetz bewirken?“ (Ebd.). Die für uns bedeutsamste zweite Frage behandelt Kant in den ersten drei Sektionen, bzw. explizit in der zweiten und dritten Sektion. Die erste Frage behandelt er in der vierten Sektion und letztlich wird Kant einer Lösung der dritten Frage in der fünften Sektion eine Absage erteilen.

Kommen wir zum Abschluss des zweiten Teils der Hinführung und damit zu einem kleinen Exkurs in ein zweites *grundlegendes* Werk der praktischen Philosophie Kants – zur *Kritik der praktischen Vernunft*. Die Problemstellung der KpV nimmt ein breiteres Themengebiet ein, als die GMS. Der Individualisierung der bürgerlichen Welt, der Selbstverantwortung und damit auch der Verlorenheit des Einzelnen versucht die KpV mit „der konstruktiven Einheit [der Menschheit], alle gleich zu denken und in einem zweiten Schritt dieses Denken zu denken“ (KaH, 300), zu entgegnen. So viel zum Grundmotiv. Hier soll nicht analog zur GMS eine umfassende Einführung gegeben, sondern spezifisch das Thema einer *Begründung* von Moral und damit das *Faktum der Vernunft* präsentiert werden. Abschließend gilt es das Verhältnis der KpV zur GMS zu untersuchen.

In der GMS hatte Kant zu zeigen versucht, dass ein ethischer Universalismus (im Grunde) widerspruchsfrei zu denken möglich sei. Die Gegenstimmen dazu, d. h. Empirismus und

⁷³ vgl. Schönecker / Wood 2011, 173.

Skeptizismus, hatte er aber nicht zu widerlegen versucht. Es bleibt also der Verdacht aufrecht, dass Moral „letztlich auf Täuschungen, seien diese persönlich, gruppenspezifisch, epochaler oder gattungsspezifischer Natur“ (Höffe 2012, 149), beruhe. In diesem Kontext ist das *Faktum der* (reinen praktischen) *Vernunft* entwickelt worden. Kant reagiert mit dem *Faktum* unter anderem auf Probleme mit dem Sittengesetz, die sich in der GMS III ergaben und mit denen sich vorliegende Arbeit erst auseinanderzusetzen hat. Die sich daraus ergebende Situation in der KpV charakterisiert er folgendermaßen:

„Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes [sc. des Sittengesetzes] ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf.“ (KpV; V,31).

Das Bewusstsein ist jenes der unbedingten Pflicht; es entsteht durch die gesetzgebende Kraft der Vernunft. Den Beleg für das Faktum der Vernunft (und damit die *wirkliche* Begründung von Moral und Freiheit) sieht er in der Besonderheit moralischer Urteile. Diese Urteile weisen zwei Seiten der Freiheit, d. h. negative und positive, auf. Kraft negativer Freiheit können wir *gegen* Naturkausalität und Neigungen urteilen und handeln; kraft positiver Freiheit können wir *nach* Prinzipien der Vernunft urteilen und handeln.⁷⁴ Höffe zeichnet in einer siebenfachen Bestimmung das Bewusstsein des reinen Willens, d. h. das Faktum der Vernunft, und damit den *Beweisgang* der reinen praktischen Vernunft Kants nach: 1. Reine Vernunft ist kraft negativer Freiheit neigungsresistent und pflichtbewusst. 2. Sie ist damit *unbestechlich*. 3. Sie wird in ihrem Urteil von innen her, durch sich selbst, nicht von außen her gezwungen. 4. Was sie zwingt, ist das in ihr begründete Sittengesetz. 5. Sie hält sich damit an-sich-selbst. 6. Sie betrachtet sich in Folge ihrer negativen Freiheit als *a priori praktisch*. 7. Dank des Sittengesetzes urteilt sie *untrüglich*.⁷⁵ Mit dieser *Phänomenologie des Bewusstseins* des moralischen Urteils bzw. der reinen praktischen Vernunft (in ihrer Praxis), d. h. des Faktums der Vernunft, zeige sich, dass dem reinen Willen (bzw. der reinen praktischen Vernunft) und

⁷⁴ Vgl. Höffe 2012, 150f.

⁷⁵ Vgl. ebd., 151.

damit dem Sittengesetz *Wirklichkeit* zukommt. Damit ist auch das Verhältnis von Freiheit und Moral in der KpV thematisiert. Wenn wir in der Praxis der Sittlichkeit, d. h. im moralischen Urteilen und Handeln, ein Bewusstsein von der Faktizität des reinen Willens bekommen und darin überhaupt das Sittengesetz belegt ist, dann ist das Bewusstsein von Freiheit nicht mehr hinreichender Grund für die Erkenntnis von Moralität. Kant bringt das in den folgenden Sätzen klar zum Ausdruck:

„[D]aß, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß [...] man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen“ (KpV; V,30).

Von zentraler Bedeutung für uns ist der Umstand, dass in diesem Verhältnis von Moral und Freiheit, Letzterem keine zentrale Rolle in Hinblick auf die Begründung von Ersterem zukommt. Wie sich dieser Umstand zur GMS verhält, das wird für die Vorarbeit einer Systematisierung (Teil III) von Interesse sein.

Das Verhältnis der GMS zur KpV wird bereits in der Vorrede zur GMS knapp charakterisiert. Für den Anspruch der GMS gilt: „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princip der Moralität“ (GMS; IV,392). Die Kritik einer reinen praktischen Vernunft erfordert, „wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip [sc. ‚das‘] zugleich müsse dargestellt werden können“ (ebd., 392). Diese in ihrer Dimension gänzlich verschiedenen Ansprüche der beiden Schriften müssen in der Analyse und Interpretation (d. h. in Teil III) im Hinterkopf behalten werden.

Freiheit und Moralität

Im dritten und inhaltlich letzten Teil der Hinführung möchten wir das Verhältnis von *Freiheit* und *Moralität* in Hinblick auf die GMS untersuchen. Damit schließt sich der Kreis des theoretischen Problemkontextes zur *Freiheit* in ihrer Bedeutung für eine Grundlegung von Moral, den wir über drei Zugänge in der Einleitung formal erfasst hatten und nun mit der hiermit ankommenden Hinführung inhaltlich ausgefüllt haben werden. Wir konnten im ersten Teil der Hinführung die Vielgestalt, die Wichtigkeit für das gesamte System der Kantischen Philosophie und speziell für die praktische Philosophie sowie aporetische Elemente des

Freiheitsbegriffs darstellen, feststellen und erörtern. Wir konnten in einem zweiten Schritt die Aufgabe, das Ziel und die Methodik sowie die Struktur und die wesentlichen Inhalte der *Grundlegung*, d. h. Vorrede, der GMS I und der GMS II, darstellen und diskutieren. Darüber hinaus haben wir die spätere, umfassendere Auseinandersetzung Kants mit praktischer Philosophie – in der KpV – über die Analyse des *Faktum*-Konzepts an einem (für die Vorarbeit einer Systematisierung in Teil III vorliegender Arbeit) wichtigen Punkt mit der GMS in ein Verhältnis gebracht; außerdem wurde damit die Unvollständigkeit vorliegender Arbeit transparenter gemacht. Letztlich haben die Darstellung zentraler Begriffe aus der GMS II (z. B. die des Autonomiebegriffs) und der Grundfragen der GMS III bereits die Nähe von Freiheit und Moralität angedeutet.

Der folgende Teil der Hinführung besteht aus einer einführenden Analyse der GMS III unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von *Freiheit* und *Moralität*, d. h. der Sektionen 1 bis 3. Nach Dieter Schönecker ist Kants *Grundlegung* wesentlich von der Frage „wie [...] ein kategorischer Imperativ möglich“ (GMS; IV,453) sei bestimmt.⁷⁶ In der GMS III, d. h. in der Deduktion des kategorischen Imperativs, nimmt die Frage konkrete Gestalt an – Es geht Kant nun darum, die Geltung des Sittengesetzes zu beweisen, und damit zu zeigen, dass das *Gesollte* auch das *Gewollte* ist. Die Deduktion muss das Sittengesetz als möglich bzw. gültig und es damit zugleich in seiner faktischen Selbstzweckhaftigkeit *für* den jeweiligen menschlichen Gesetzgeber ausweisen. Der autonome Mensch soll danach sagen: „Was der kategorische Imperativ von mir fordert, ist etwas, das ich als selbstgesetzgebendes und allgemeingesetzgebendes Wesen eigentlich und vernünftigerweise ohnehin selbst will.“ (Schönecker 1999, 81). Das Ziel in Form einer erfolgreichen Deduktion ist der *Grundlegung* eigen und wird in der KpV (mit dem *Faktum der Vernunft* ersetzt) umgangen und abgelehnt.⁷⁷ Die Analysen zur Freiheit in ihrer Bedeutung für dieses Ziel sind, wie bereits angemerkt worden ist, unmittelbar vor der Deduktion angesetzt, also in der GMS III Sektion 1 bis 3; mithin soll die Deduktion neben dem Sittengesetz bzw. dem KI auch die Gültigkeit von Freiheit aufweisen.⁷⁸ Nun zum Verhältnis von Freiheit und Moralität: Henry E. Allison stellt dazu eine *Reciprocity Thesis* auf, die besagt, dass Willensfreiheit nicht nur eine notwendige, sondern eine *hinreichende* Bedingung für das Sittengesetz ist. Diese These könne sich auf die gesamte praktische Philosophie Kants angewandt behaupten. Die Reziprozität erweist sich, nach Allison, in der GMS durch den Versuch das Sittengesetz auf der Vorbedingung von

⁷⁶ Vgl. Schönecker 1999, 73.

⁷⁷ Vgl. Allison 1998, 273f.

⁷⁸ Vgl. ebd., 273.

Freiheit aufzustellen und in der KpV, durch den Versuch, die objektive Gültigkeit von Freiheit von dem „moral law (as a putative ‘fact of reason’)“ (Allison 1998, 274) abzuleiten.⁷⁹ Die Reziprozitätsthese bestätigt sich, unter anderem, in der Sektion 1 der GMS III wo Kant schreibt:

„[W]as kann denn wohl die Freiheit des Willens sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann.“ (GMS; IV,446f).

Wenige Zeilen später schreibt er weiter: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (ebd., 447). Schönecker verortet in diesen Worten die *Analytizitätsthese*, die entweder bedeutet, „daß ein freies Wesen als ein solches Wesen und bloß aufgrund seiner Freiheit der Gültigkeit des kategorischen Imperativs unterworfen ist“ (Schönecker 1999, 154), oder, und dies ist seine Interpretation, dass „[e]in Wesen, das ausschließlich frei und vernünftig handelt, [...] immer in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz“ (ebd.) handelt. Egal welche Lesart nun gewählt wird, Freiheit und Moral stehen hier in einem analytischen Verhältnis, d. h., dem Menschen als Verstandeswesen erscheint das Gute, respektive das Sittengesetz hier nicht als (selbstgesetzter) Imperativ, sondern als logisch-analytischer Satz. Der Freiheitsbegriff, der der Moralität logisch-analytisch vorausgeht, steht nun dem *Pflicht*begriff, der sich kategorisch-imperativ aufdrängt, entgegen. Kant beschreibt dieses Gegenüber am Ende der dritten Sektion folgendermaßen:

„Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“ (GMS; IV,453).

Betrachten wir uns als Wesen *zweier Welten*⁸⁰, dann ändert sich unser Verhältnis zur Moralität; und damit auch unser Freiheitsbegriff. Denn die Freiheit, die zum KI, d. h. zum

⁷⁹ Vgl. ebd., 274f.

⁸⁰ Warum die Deutung von zwei unterschiedenen „Welten“ nicht zutrifft, werden wir in der *Darstellung* ausführlicher besprechen.

Pflichtbegriff der Moralität, hinreicht, ist eine andere als die, die dem Analytizitätsbegriff von Moralität vorausgeht.⁸¹

Kurz: Das Verhältnis von Freiheit und Moralität in der GMS ist *eindeutig* in Hinblick auf die Bedingtheit von Moralität durch Freiheit und *zweideutig* in Hinblick auf den *Übergang* von Freiheit zu Moralität (analytisch oder imperativ), je nach Auffassung des menschlichen Subjekts (bloß als Verstandeswesen oder zugleich als Körper- und Verstandeswesen).

Abschluss der Hinführung zur Aporetik

Die Kriterien, nach denen vorliegende Arbeit ihre Aporien zu Kant auswählte, sind folgende: *Ort*, d. h. sie müssen Großteils in der GMS vorhanden sein; *Struktur*, d. h. ihr aporetischer Charakter muss bereits in der Primärquelle direkt oder indirekt angedeutet sein; *Inhalt*, d. h. sie müssen ein moralisches Problem, das mit dem Gegenstand der Freiheit zusammenhängt (oder umgekehrt ein Problem der Freiheit, das mit der Moral- bzw. Sittenlehre zusammenhängt) betreffen; und *Bedeutung*, d. h. sie müssen letztlich eine *ernsthaft* negative Bedeutung für *das Ethische* über das begrifflich-logische hinaus, d. h. Bedeutung in Hinblick auf die faktische Erfahrung von ethischer Negativität haben. Die methodische Schwachstelle vorliegender Arbeit zeigt sich in diesem Kriterienkatalog. Die Analyse und Überprüfung des letztgenannten Kriteriums nämlich, wird erst nach der Darstellung und damit in der Analyse und den systematischen Ausblicken (Teil III) durchzuführen möglich sein. D. h., die *Bedeutung* kann zunächst nur beschränkt analytisch beurteilt werden.

Die dementsprechende Auswahl fiel auf zwei Aporien, wobei die erste eher den aporetischen Fortgang in der Beantwortung der Frage nach der Geltung des kategorischen Imperativs darstellt. Es gilt dann in der zweiten Aporetik aufzuzeigen, dass die ungelösten Probleme der ersten Aporie von Bedeutung für die zweite Aporie, die sich mit Kant nun als eine solche darstellen lässt, sind. In der ersten Darstellung werden wir verschiedene aporetische Gehalte aus den ersten vier Sektionen herauszuarbeiten und in ein Gesamtverhältnis zueinander zu bringen haben. Methodisch werden wir hier in einem Zwischenschritt arbeiten, d. h., dass zuerst die zentralen Themen und Inhalte der Sektionen skizziert werden und anschließend jeweils der aporetische Gehalt definiert und kontextualisiert wird. Nach einem kurzen Zwischenbericht, in dem die offenen Fragen und aporetischen Gehalte gesammelt und systematisiert werden, wird die zweite Darstellung sich mit der *äußersten Grenze aller*

⁸¹ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 178f.

praktischen Philosophie, also mit der Sektion 5 der GMS III beschäftigen. Abschließend wird im *Zwischenfazit* auf die Analyse und Systematisierung in Teil III vorliegender Arbeit vorbereitet und vorgearbeitet werden. Sich den Ergebnissen aus den drei Zugängen *Freiheit und Natur*, *Freiheit als Idee* und *Moralität und Freiheit* gewahr zu bleiben, wird gelegentlich Möglichkeit bieten, das Dargestellte in *Rücksicht* auf den Gesamtkontext der Kantischen Philosophie begreifen zu können.

2. Darstellung der Aporien

Von der *Analyse* zur *Deduktion*: Aporetischer Fortgang der GMS III

Zentrale Inhalte und Themen der GMS III Sek. 1 – 4

Wir haben in der Hinführung bereits davon gesprochen, dass die *Grundlegung* überhaupt der Frage nach der *Möglichkeit des kategorischen Imperativs* nachgehe.⁸² Vor allem der dritte Abschnitt und hierin wiederum die vierte Sektion (mit der Überschrift: *Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?*) widmet sich dieser Frage am eindringlichsten und stellt letztlich *den* Versuch dar, sie auch abschließend zu beantworten. Bevor wir die Inhalte der vier Sektionen genauer behandeln, muss die Methodik des dritten Abschnitts geklärt werden. Kant nennt den dritten Abschnitt einen *Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Der Übergang kann als ein methodischer Übergang verstanden werden, d. h. von analytischer zu synthetischer Methodik. Analytische Methodik heißt bei Kant „daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich [ist]“ (Prolegomena; IV,276 FN). Sie ist „die regressive Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven“ (ebd.). Hiernach können die GMS I und die GMS II als analytisch ausgewiesen werden; im ersten Abschnitt wird die *gemeine sittliche Vernunftserkenntnis* als gegeben vorausgesetzt und hiervon die Grundbegriffe moralischen Urteilens erörtert; im zweiten Abschnitt wird die Methode der Erörterung von moralischen Grundbegriffen kritisch analysiert.⁸³ Bereits in der Vorrede weist Kant auf die beiden unterschiedlichen Herangehensweisen hin:

⁸² Vgl. Schönecker 1999, 73; KaL, 952.

⁸³ Vgl. Richter 2013, 102.

„Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will.“ (GMS; IV,392).

Der synthetische Weg zurück, den der dritte Abschnitt darstellt, versucht das *Verhältnis* von dem Prinzip der Sittlichkeit und der gemeinen Vernunft, welches sich als kein analytisches herausstellte, zu explizieren.⁸⁴ Der methodische Übergang ist mit Beginn des dritten Abschnitts noch nicht getan, sondern läuft darin ab. Es handelt sich also um einen Übergang von der regressiven Analyse einer vorausgesetzten Metaphysik der Sitten, zur progressiven Untersuchung und *Kritik* des Vermögens, welches uns das Sittengesetz erst erfahrbar macht, d. h. der praktischen Vernunft, mit dem Ziel, das synthetische Verhältnis von Sittengesetz und dem Wollen des einzelnen Individuums zu klären.⁸⁵ Die *kritische* Methode will nun im Unterschied zur analytischen nicht positiv ein Sittengesetz aus der gemeinen Vernunft ausheben, sondern *zunächst* negativ-progressiv Probleme ausmachen, um zu prüfen, „ob der Gegenstand der *Metaphysik der Sitten* – nämlich die Sittlichkeit – ohne weiteres als gegeben angenommen werden darf.“ (Richter 2013, 102); *letztlich* mit dem positiven Ziel, die Möglichkeit des kategorischen Imperativs erklären zu können. Die aporetische Methode vorliegender Arbeit ist gerade an den *negativen* Produkten der kritisch-synthetischen Methode interessiert, d. h. an schwerwiegenden Problemen, Paradoxa, Zirkeln, Aporien oder ähnlichen Negativitäten, speziell in Hinsicht auf die *Freiheit*. Mit Umstellung auf die neue Methode stellen sich auch (drei) neue Fragen, die bereits im Zitat aus der Vorrede aufscheinen: „Der Prüfung dieses Princips“ (1.), d. h. des Sittengesetzes, „und den Quellen desselben“ (2.), d. h. der praktischen Vernunft, und des synthetischen Verhältnisses dieser zur „gemeinen Erkenntnis“ (3.), d. h. zur *gemeinen sittlichen Vernunft*. (GMS; IV,392).⁸⁶

Kommen wir nun zu einem Überblick über das Inhaltliche, dem dann eine genauere Darstellung folgen wird. In der ersten Sektion werden wir uns genauer mit der sogenannten *Analytizitätsthese* auseinandersetzen, die so heißt: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (GMS; IV,447). In der Sektion 2 werden wir uns mit Kants *transzendentalen Argument*⁸⁷ beschäftigen. Diesem geht es darum zu zeigen, dass sich jedes

⁸⁴ Vgl. ebd., 102f.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. ebd., 103f.

⁸⁷ Vgl. KaL 952.

vernunftbegabte Wesen spontan und damit als frei denken *muss*, weil sonst der Geltungsanspruch, den wir mit jeder Tat und jedem Aktus des Denkens erheben, unmöglich wäre.^{88 89} Diese transzendente Freiheit muss nun, weil spekulative und praktische Vernunft letztlich nur eine und dieselbe Vernunft sein kann⁹⁰, auch im Praktischen gelten, d. h., praktische Vernunft muss frei gedacht werden, wenngleich sie nicht *erklärt* werden kann.⁹¹ Die dritte Sektion ist für uns von besonderer Bedeutung, als hier die liegengebliebenen Probleme aus den ersten beiden Sektionen konkret thematisiert werden. Kant bestimmt den aporetischen Gehalt in der Form eines *Zirkelverdachts*, der sich im Wesentlichen darum dreht, dass die Freiheit, die eigens nicht erklärt oder bewiesen ist, nur darum angenommen werden müsse, weil das moralische Gesetz eine große Wichtigkeit besitzt und sich ohne sie nicht denken lässt bzw., dass aus diesem Missverständnis heraus angenommen wird, dass sich von der Freiheit des Willens her der kategorische Imperativ analytisch ableiten ließe.⁹² In der vierten Sektion, und damit in der für die erste Aporie letzten relevanten Textstelle, folgt die berühmte *Deduktion*, d. h. der konkrete Versuch die Frage nach der Möglichkeit bzw. Geltung des kategorischen Imperativs zu erklären.

Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Kant gibt uns gleich zu Beginn der GMS III zwei Freiheitsbestimmungen, eine negative und eine positive: „Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“ (GMS, IV,446). Der Wille als Kausalität entspricht dem Gedanken der Autonomie. Wie eine solche unabhängig von fremden Bestimmungen wirken soll, lässt sich mit dem erläuterten negativen Freiheitsbegriff denken. Außerdem beschreibt Kant hier weiter in Bezug auf die genannte Willenskausalität bzw. Autonomie ihr Gegenstück, wenn er sagt: „[S]o wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Hieran knüpft etwa Jürgen Habermas sprachphilosophisch an, wenn er schreibt: „Kommunikativ nenne ich die Interaktionen, in denen die Beteiligten ihre Handlungspläne einvernehmlich koordinieren; dabei bemißt sich das jeweils erzielte Einverständnis an der intersubjektiven Anerkennung von Geltungsansprüchen. Im Falle explizit sprachlicher Verständigungsprozesse erheben die Akteure mit ihren Sprechhandlungen, indem sie sich miteinander über etwas verständigen, Geltungsansprüche, und zwar Wahrheitsansprüche, Richtigkeitsansprüche und Wahrhaftigkeitsansprüche [...]“ (Habermas 1988, 68). Damit kann in weiterer Folge auch der Kantische Einfluss auf das Problem des performativen Selbstwiderspruchs bei K. O. Apel verstanden werden: „Etwas, das ich nicht, ohne einen aktuellen Selbstwiderspruch zu begehen, bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, gehört zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkennt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen *Sinn* behalten soll.“ (Apel 1976, 72f).

⁹⁰ Vgl. GMS; IV,391.

⁹¹ Vgl. GMS, IV,448; KaL 952f.

⁹² Vgl. KaL, 953; GMS, IV,450,453.

zur Thätigkeit bestimmt zu werden.“ (Ebd.). Kant wählt also unseren ersten Zugang über das *Natur-Freiheit* Problem am Beginn der GMS III. Die positive Seite des Freiheitsbegriffs zeigt sich auf folgende Weise:

„[S]o ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetz ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“ (Ebd.).

Wir hatten die Gesetzmäßigkeit der Freiheit bereits thematisiert. Der Unterschied von negativer (pragmatischer) Freiheit, nach Richter auch *Willkürfreiheit*⁹³, und positiver (praktischer) Freiheit, d. h. ein *freier Wille*, liegt darin, dass die erste zwar die Fähigkeit darstellt sich von sinnlichen Einflüssen zu distanzieren und Neigungen bzw. Triebe zu sublimieren, selbst aber keine Kausalität darstellt, sondern selbst in der Naturkausalität zu verorten ist; die positive Freiheit tritt nun selbst als Kausalität „nach unwandelbaren Gesetzen“ (ebd.) auf. In einem nächsten Schritt sieht Kant die positive Freiheit, d. h. die Freiheit des Willens in ihrer Bestimmung gleich mit dem Begriff der *Autonomie*, die wiederum das Prinzip der Sittlichkeit, also das Sittengesetz begründet, und kommt so zum Schluss, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei [ist].“ (Ebd., 447). Damit ist die Grundlage der Analytizitätsthese gegeben, die so lautet: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (ebd.). Demnach entspricht das Sollen des Sittengesetzes, dem Wollen des freien Wesens. Kant lässt dies nicht so stehen, sondern schreibt daran anschließend: „Indessen ist das letztere [sc. das Sittengesetz bzw. der kategorische Imperativ] doch immer ein synthetischer Satz“ (ebd.) und eben kein analytischer. Damit ist eine Problemsituation beschrieben, deren Lösung noch „einiger Vorbereitung“ (ebd.) bedarf, denn

„[s]olche synthetischen Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einen dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. [...] Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weist, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen.“ (Ebd.).

⁹³ Vgl. Richter 2013, 105f.

Was hier zur Lösung benötigt wird, ist gleichzeitig das, was zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des KI benötigt wird. Klar ist, dass uns die Freiheit, d. h. die positive Seite der praktischen Freiheit, auf dieses Dritte verweist bzw. dieses „schafft“ (ebd.) „wovon wir a priori, d. h. ohne die Erfahrung zu befragen und somit notwendig, eine Idee haben.“ (Richter 2013, 108).

Die zweite Sektion behauptet, die *Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden*. Damit dies möglich ist, reicht es nicht die Freiheit des Willens „aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun [...], sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen.“ (GMS; IV,447f). Freiheit kann also nicht aus Erfahrung bewiesen werden, dennoch „gelten für dasselbe [sc. d. h., ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann] alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind“ (ebd., 448), ebenso als wäre die Freiheit theoretisch bewiesen. Dies entspricht nach Schönecker und Wood dem Gehalt der Analytizitätsthese.⁹⁴ Wichtiger sei das Freiheitsargument bzw. das transzendente Argument, wo Kant schreibt, „daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle.“ (GMS; IV,448). Die These wird nun folgendermaßen begründet:

„Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde [...]“. (Ebd.).

Nehmen wir Freiheit nicht an, dann dürfen wir auch praktische Vernunft, Autonomie oder überhaupt uns als vernünftige Wesen nicht mehr annehmen, denn so wäre eine „Lenkung anderwärts her“ möglich, das widerspricht aber der Vernunft selbst. Schönecker und Wood sehen hier ein Argument, das schon seit Epikur gegen den Determinismus verwendet wird. In gegenwärtiger Sprache ließe sich das Argument auf folgende Weise formulieren: „Die Vernunft als Vermögen zu denken (zu urteilen) kann nicht unfrei sein, weil derjenige, der diese Unfreiheit behauptet, eben darin (in oder mit dieser Behauptung) diejenige Freiheit beansprucht und notwendig beanspruchen muß, die er bestreitet“ (Schönecker / Wood 2011,

⁹⁴ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 186.

187). Auch K. O. Apel bedient sich in seiner transzendentalen Sprachpragmatik derselben Argumentationsstruktur, d. h. des *performativen Selbstwiderspruchs*.⁹⁵

Die dritte Sektion *von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt* bietet gleich zwei relevante Gedanken. Zum ersten eine Beschreibung der offenen Probleme und des *Zirkelverdachts*, zum anderen die folgenreiche Unterscheidung zweier *epistemologischer* Standpunkte des Menschen, d. h. der *Sinnenwelt* und der *Verstandeswelt*, die den Zirkelverdacht aufheben soll. Zunächst zu den liegengebliebenen Problemen bzw. zum Zirkelverdacht: Bisher wurde Freiheit zwar als denknotwendig für vernünftige Wesen bestimmt, doch selbst „als etwas Wirkliches“ (GMS; IV,448) in uns Selbst oder der Natur konnte sie nicht bewiesen werden. Außerdem ergab sich uns aus der Idee der Freiheit analytisch, also durch bloße Begriffszergliederung, das Bewusstsein des Sittengesetzes. Damit sind die Ergebnisse der ersten beiden Sektionen zusammengefasst. Nun, schreibt Kant, „scheint [es] also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen [...]“. (Ebd., 449). Die Freiheit zeigt sich hier als *ratio cognoscendi* der Verstandeswelt und damit des Sittengesetzes, dieses wiederum erweist sich als *ratio essendi* der Freiheit; d. h. auf Grund der Freiheit können wir das Sittengesetz *erkennen* bzw. auf Grund des Sittengesetzes *ist* die Freiheit.^{96 97} In Bezug auf die Frage nach der Geltung des KI „wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlung sein müsse [...], keine genugthuende Antwort geben.“ (GMS; IV,449f). In Bezug auf den argumentativen Charakter „zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist.“ (Ebd., 450). Der Zirkel besteht nun darin, dass

„[w]ir uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an[nehmen], um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben;“ (ebd.).

⁹⁵ Vgl. Apel 1976, 72f.

⁹⁶ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 188.

⁹⁷ Schönecker und Wood zeigen in diesem Zusammenhang Kants gegenteilige Deutung in der KpV auf, wo die Freiheit als *ratio essendi* des Sittengesetzes und das Sittengesetz umgekehrt als *ratio cognoscendi* der Freiheit bestimmt wird. Hier wird demnach vom Sollen des KI auf das Können der Freiheit geschlossen. (vgl. 188 bzw. KpV; V,4 FN).

Von einem Zirkel kann darum die Rede sein, weil wir einerseits der Freiheit bisher keine Realität beimessen konnten, diese aber zur Erkennungsgrundlage des Sittengesetzes bestimmt wurde und andererseits das Sittengesetz zum Seinsgrund der Freiheit bestimmt haben, nach wessen Gültigkeit überhaupt gefragt ist. Kant möchte hier nach Schönecker und Wood auf zwei Probleme aufmerksam machen. Erstens ist die Gültigkeit von Freiheit selbst immer noch nicht geklärt, d. h. warum sich ein Mensch *wirklich* für frei halten darf, sondern nur, dass wir es müssen, möchten wir einem Selbstwiderspruch entgehen. Und zweitens, dass die Analytizitätsthese keinen hinreichenden Grund für die tatsächliche Gültigkeit des KI darzustellen vermag.⁹⁸ Mehr zum aporetischen Gehalt des Zirkels folgt dann im nächsten Abschnitt. Für uns ist jetzt die Argumentation, die zur Aufhebung des Zirkelverdachts führen soll, von Interesse. Kant sagt an dieser Stelle, dass uns eine Auskunft noch übrig bleibt, „nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.“ (Ebd.). Es handelt sich dabei um dieselbe Unterscheidung, wie die von zwei erkenntnistheoretischen Standpunkten aus der KrV: *Erscheinung* und *Ding an sich* bzw. Sinnen- und Verstandeswelt. Der Standpunkt gegenüber einer Kausalität ändert sich, je nachdem, „ob ‚wir uns‘ als a priori wirkende Ursache dieser Beziehung *denken* oder unser Verhalten als Wirkung einer fremden Ursache *sehen*.“ (Richter 2013, 114). Der Mensch als *sinnliches* und zugleich *vernunftbegabtes* Wesen kann je nach Fragestellung den Standpunkt der Naturnotwendigkeit oder den der Freiheit einnehmen. Dies muss an unsere Auseinandersetzung mit der Lösung der dritten Antinomie in der Hinführung erinnern, wo Kant sich fragte, ob es „ein richtig disjunctiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“ (KrVB; III,365). Kant entschied sich für eine *disjunktive* Lesart von Naturnotwendigkeit und (praktischer) Freiheit, und so auch in der GMS. Die Standpunktunterscheidung rechtfertigt Kant dann in drei Argumentationsschritten.⁹⁹ *Erstens* greift er auf die cartesianische Selbstgewissheit des Denkens zurück, d. h. dass wir Gewissheit nur über den Gehalt der Selbstzuschreibung der Erscheinungen, niemals aber über den tatsächlichen Wahrheitsgehalt der Erscheinung erlangen können. Bei Kant heißt es dazu, „daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt“ und weiter, dass

⁹⁸ Vgl. ebd., 193f.

⁹⁹ Vgl. Richter 2013, 114.

wir so „doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können“. (GMS; IV,451). Aufgrund dieser Erfahrung folgt (*zweitens*) „von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse“ und daraus folgt gleichsam „eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt [...]“. (Ebd.). *Drittens* „findet der Mensch in sich *wirklich* ein Vermögen, dadurch er sich von allen Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft.“ (Ebd., 452; Hervorhebung J.P.). Die Vernunft ist demnach überhaupt erst das Grundvermögen, kraft dessen wir die beiden Standpunkte einnehmen können, selbst also „als reine Selbstthätigkeit“ der Verstandeswelt (diese ist durch Sinnenwelt bedingt) und der Sinnenwelt „erhoben“ (ebd.). Somit hält Kant zwischenzeitlich fest:

„Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz [...], nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, [...] einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die [...] bloß in der Vernunft gegründet sind.“ (Ebd.)

Der Wille bleibt allein im Bereich der intelligiblen Welt verortbar und somit auch das *Wollen* des Sittengesetzes, d. h. auch die Analytizitätsthese ist hierin zu verorten; nehmen wir beide Standpunkte gleichzeitig ein, so erscheint uns das Sittengesetz als ein *Sollen* und damit als *Pflicht*.¹⁰⁰ Kant schließt die dritte Sektion mit den Worten:

„Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse [...], [d]enn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber verpflichtet, so betrachtet wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“ (GMS; IV,453).

Abschließend noch einige Skizzen zur vierten Sektion. Mit der Standpunktunterscheidung ist methodisch endgültig der Übergang von analytischer zu synthetischer Erörterung der Freiheit und Moralität bzw. von der Begriffszergliederung der Metaphysik der Sitten zur Kritik des

¹⁰⁰ Vgl. Richter 2013, 118.

Vermögens des menschlichen Subjekts geschehen.¹⁰¹ Noch bevor die *Deduktion* des kategorischen Imperativs dargestellt werden kann, muss erwähnt sein, dass in der Kantforschung Uneinigkeit darüber besteht, ob Kant in der GMS III tatsächlich eine Deduktion des Sittengesetzes durchführt, d. h. den ernsthaften Versuch macht, das Sittengesetz argumentativ-synthetisch zu begründen, oder hier bereits ausweicht und eher für ein *Faktum der reinen Vernunft*, wie es dann in der KpV auftaucht, plädiert, d. h. dass das Sittengesetz letztlich auf seiner Faktizität zu begründen ist. Vorliegende Arbeit bezieht sich an mehreren Stellen auf die Kantforscher Dieter Schönecker und Henry E. Allison, die beide Verteidiger der argumentativen Lesart sind und sich gegen die Faktum-These stellen, die etwa von Heiko Puls oder Dieter Heinrich vertreten wird¹⁰², d. h., dass wir zwangsläufig die Position *gegen* die Faktums-These einnehmen werden. Nun zur Struktur der Deduktion: Schönecker und Wood bestimmen vier Prämissen (D 1-4), die dann in einen konkludierenden *ontoethischen Grundsatz* (OG) münden. „(D1) *Der Mensch findet in sich das Vermögen der Vernunft, das als epistemisches Vermögen eine Form reiner Selbsttätigkeit ist.*“ (Schönecker / Wood 2011, 198). Mit dem transzendentalen Argument wurde einsichtig, dass wir uns als freie, spontane Wesen denken müssen und jenes zu den Charakteristika unseres Vernunftvermögens zählt. „(D2) *Als ein vernünftiges (selbsttätiges) Wesen muß sich der Mensch als Intelligenz betrachten und damit, in dieser Perspektive, als Glied der Verstandeswelt.*“ (Ebd.). Von Seiten unseres Vernunftvermögens her, und nur von hier aus, können und müssen wir uns als Intelligenz und d. h. als Glied der intelligiblen Welt bzw. der Verstandeswelt betrachten. „(D3) *Als vernünftiges, mithin zur Verstandeswelt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens nicht anders als unter der Idee der Freiheit denken.*“ (Ebd.). Freiheit und Autonomie, d. h. die Willensfreiheit und das Sittengesetz stehen insofern in einem analytischen Verhältnis, als wir uns als vernünftiges (D1) und als zur Verstandeswelt gehöriges (D2) Wesen betrachten – Nichts anderes sagt uns die Analytizitätsthese.

„(D4) *Da mit der Freiheit als Eigenschaft des Willens eines Vernunftwesens, das Glied der intelligiblen Verstandeswelt ist, das Sittengesetz analytisch verbunden ist, erkennt auch der Mensch, wenn und sofern er sich als ein solches Wesen begreift, die Autonomie und das moralische Gesetz als Gesetz seines vernünftigen Willens.*“ (Ebd., 199).

¹⁰¹ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 197.

¹⁰² Zur Auseinandersetzung mit der Frage *Deduktion oder Faktum?* ist eigens ein Sammelband, der im Zuge einer Expertentagung entstand, erschienen (siehe Puls 2014).

Sofern wir uns als freie, vernünftige Wesen und als Glieder der Verstandeswelt begreifen, wozu wir – wie uns die ersten drei Sektionen zeigten – auch tatsächlichen Anlass haben, und somit das analytische Verhältnis von unserer Freiheit des Willens und dem Sittengesetz einsehen, folgt daraus, dass uns das Sittengesetz als Gesetz vernünftigen *Wollens* erscheint. Nun sind wir aber Glieder der Sinnen- und Verstandeswelt und damit eine Synthese, die ein synthetisches Gesetz verlangt, d. h. den KI, dessen Geltung aber noch nicht bewiesen ist. Einen solchen Beweisversuch sehen Schönecker und Wood in den folgenden Zeilen, auf Grundlage derer sie dann ihre Konklusion bzw. ihren ontoethischen Grundsatz formulieren:

„Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.“ (GMS; IV,453f).

Der Satz ist in zwei Teile zu trennen. Im ersten Teil (bis „gedacht werden muß“) wird bereits Bekanntes verdichtet formuliert. Der zweite Teil wiederholt die Standpunkt-Unterscheidung und nimmt dazu – mit dem „ob-gleich“ – eine synthetische Perspektive ein, die wiederum das Gesetz der Verstandeswelt, d. h. das moralische Gesetz, als ein *Imperativ*, d. h. synthetischer Satz a priori, erscheinen lässt.¹⁰³ Der ontoethische Grundsatz, der eine argumentativ-sprachbereinigte Fassung der Kantischen Zeilen darstellt, lautet nun wie folgt:

„(OG) *Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt enthält, weil sie mithin auch den Grund der Gesetze der Sinnenwelt enthält, weil sie also in Ansehung meines Willens, der ganz zu ihr gehört, unmittelbar gesetzgebend ist und weil sie also auch in Ansehung meines Willens als eine Verstandeswelt gedacht werden muß, die den Grund der Sinnenwelt und den Grund der Gesetze derselben enthält [sc. 1. Teil], so werden ich mich als ein Wesen, das sich zugleich als Glied der Verstandeswelt (Intelligenz) und als Glied der Sinnenwelt betrachtet, dem Gesetz der Verstandeswelt, mithin der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz der Verstandeswelt*

¹⁰³ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 200.

enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen und folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflicht ansehen müssen [sc. 2. Teil].“ (Schönecker / Wood 2011, 200).

Warum soll ich mich aber dem Gesetz der Verstandeswelt unterwerfen und nicht den Gesetzen der Sinnenwelt? In dieser Frage steckt der Kern der Deduktion, denn „Kant begründet die Gültigkeit des KI mit der *Superiorität des ontologischen Status der Verstandeswelt*.“ (Ebd., 201). D. h., der Mensch *an sich* ist Glied der Verstandeswelt; Glied der Sinnenwelt sind wir nur als Erscheinung, worin aber nach Kant, nicht das eigentliche *Sein* des Menschen liegt. Er hat folglich die *Pflicht*, den Gesetzen der Verstandeswelt und nicht den Gesetzen der Sinnenwelt, die als Neigungen oder ähnliche empirische Triebfedern erscheinen, Folge zu leisten; denn, so Kant, „was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet“ (GMS; IV,461).

Aporien und aporetische Gehalte

Zwei aporetische Gehalte wollen wir an dieser Stelle aus dem Dargestellten festmachen. Der erste Gegenstand einer aporetischen Betrachtung ist die *Analytizitätsthese*. Sie kann in der GMS III an mehreren Stellen identifiziert werden und spielt eine zentrale Rolle in ihrem Fortgang. Zuerst wird sie in der ersten Sektion formuliert und problematisiert¹⁰⁴, dann in der dritten Sektion in Beziehung zum synthetischen Charakter des KI gesetzt, d. h. nach der Standpunktunterscheidung neu formuliert¹⁰⁵ und schließlich kehrt sie auch in der vierten Sektion an mehreren Stellen wieder.¹⁰⁶

Eine erste Aporie kann mit folgender Frage bestimmt werden: „*Wenn ein freier Wille ein autonomer Wille ist und damit ‚unter sittlichen Gesetzen‘, wie kann dann ein solcher Wille überhaupt etwas Unmoralisches wollen?*“ (Schönecker / Wood 2011, 184; Kursivstellung J.P.). Es ist hier die Frage nach der bösen Handlung und der Verantwortung gestellt; die Frage kann auf zwei Weisen beantwortet werden, doch beide finden keinen *Ausweg* aus dem Problem: Entweder sagen wir, dass die praktische Freiheit bzw. der freie Wille Böses *anfangen* kann, dann kann sie aber nicht gleichbedeutend mit dem Vermögen sein, das uns

¹⁰⁴ Vgl. GMS; IV,447.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 453.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 453, 456, 461.

das Sittengesetz *vor-stellt*, d. h. mit der Autonomie. Oder die praktische Freiheit kann nicht Böses anfangen. Böse Handlungen werden dann nicht dem freien, autonomen Willen zugeschrieben, sondern dem *heteronomen* Willen; indessen drängt sich das Problem auf, dass damit nicht mehr von *wirklicher*¹⁰⁷ Verantwortung für böse Handlungen die Rede sein kann.¹⁰⁸ Kant beschreibt den Umstand des heteronomen Willens so: „[D]er Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects das Gesetz.“ (GMS, IV,444). In anderen Worten: *Entweder* kann sich ein freier Wille von der Autonomie unterscheiden und mehr als nur Gutes (d. h. das Sittengesetz) anfangen, dann ist die Grundlegung einer universellen Ethik, d. h. die Möglichkeit einer Einsicht aller Menschen hinsichtlich eines universellen Sollens, gänzlich unmöglich. *Oder* wir sprechen allen bösen Handlungen die Möglichkeit ab, dass sie dem freien Willen als Autonomie entspringen. Damit geht aber die moralische und rechtliche Frage nach der Verantwortung einer Handlung einher, denn „ein fremder Antrieb“ (ebd.) kann nicht im selben Sinne verantwortlich sein, wie es der Mensch als vernünftiges Wesen ist.

Kant unterscheidet, wie bereits ausreichend erläutert wurde, zwei Standpunkte, die der Mensch einnehmen kann. Dies kann als Versuch angesehen werden, auf die vorangegangenen Probleme zu reagieren, zumal nun der freie Wille als Glied der Verstandeswelt und der böse Wille als Glied der Sinnenwelt ausgewiesen wird. Doch auch hier setzt sich der aporetische Charakter der Analytizitätsthese fort. Schönecker und Wood sehen gerade in dieser Trennung und der fehlenden Erläuterung der Beziehung der getrennten Punkte zueinander und zur Person als Ganzem das Hauptproblem mit dem *Bösen*.¹⁰⁹ Als aporetischer Kernpunkt erweist sich die Freiheit. Der Mensch als Glied der Verstandeswelt kann sich, kraft der Freiheit, das Sittengesetz geben und zugleich wollen. Der Mensch als Person, d. h. Glied der Verstandes- und Sinnenwelt, kann sich, kraft der Freiheit, das Sittengesetz zur Pflicht machen. Mit Hinzukommen der Sinnenweltperspektive ist ein Wollen nicht mehr möglich, sondern ein Sollen nötig. Die Freiheit will aber immer das Gute. Ist die Person nun in diesem Sinne frei, so müsste das Wollen aufrecht bleiben, was es aber nicht tut. D. h. Kant scheint von einer anderen Freiheit zu sprechen, die der Person als Ganzes zukommt, als die, die dem Menschen als Verstandeswesen zukommt. Diese Lösung des Problems führt zu einem nächsten Problem: Der nun unterschiedenen Freiheit der Person kommt die Aufgabe bzw. das Vermögen zu, sich für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden. Wie lässt sich diese Aufgabe vernünftig

¹⁰⁷ Wirkliche Verantwortung meint in diesem Zusammenhang, dass die Handlung eines Menschen, diesem insofern vollständig zugeschrieben werden kann, als er ein freies Vernunftwesen ist. In unserem Falle wäre das nicht möglich, denn eine böse Handlung entspräche nicht einer freien Handlung des Vernunftwesens.

¹⁰⁸ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 184.

¹⁰⁹ Vgl. Schönecker / Wood 2011, 184f.

denken, wenn dieser Freiheit gleichzeitig nicht das reine Wollen des Sittengesetzes, d. h. das gänzlich Gute und damit eben nicht das *freie* Wollen¹¹⁰ zugesprochen wird? Ist damit die Freiheit der Person überhaupt einer freien Entscheidung für das Sittengesetz fähig, d. h. einer tatsächlich autonomen Entscheidung für den KI?

Bevor wir zur zweiten Aporie übergehen, gilt es an dieser Stelle sich kurz an den *Zirkelverdacht* zurückzuerinnern. Der Zirkelverdacht wird in der dritten Sektion formuliert und zwar noch vor der Standpunktunterscheidung. Er kann „gewissermaßen als Gelenkstelle von GMS III betrachtet werden“ (Berger 2015, 11), nämlich zwischen der analytischen und der synthetischen Methodik. Mit ihm sind zwei liegen gebliebene Probleme verdeutlicht: die „unhinterfragt[e] Annahme der Freiheit für den Menschen und de[r] noch ausstehende Bewei[s] des kategorischen Imperativs“ (ebd., 77). Kant führt dann die Standpunktunterscheidung durch und kann dabei, mit Verweis auf das Selbstwiderlegungsargument in Sektion 2, das Problem mit der Freiheit *vorerst* lösen sowie auf die Lösung zum zweiten Problem vorbereiten, d. h. den inhaltlichen als auch methodischen Übergang zur Deduktion bilden, und damit den Zirkelverdacht aufheben.

Der zweite aporetische Gehalt ergibt sich aus Schwierigkeiten, die in der *Deduktion* des Sittengesetzes auftreten.¹¹¹ Die Deduktion hatte bekanntlich die Gültigkeit des KI zu beweisen zum Ziel. Die Gültigkeit eines moralischen Imperativs heißt, dass *jeder* Adressat desselben, d. h. jedes vernunftbegabte Wesen, diesen ohne Zwang annimmt, d. h. sich ihm aufgrund eines *vernünftigen*, d. h. bei Vernunftgebrauch notwendig folgenden, Motivs verpflichtet.¹¹² Die Gültigkeit wurde letztlich mit der Superiorität der Verstandeswelt über die Sinnenwelt bewiesen; aufgrund dessen sind wir als sinnlich-vernünftige Wesen der Verstandeswelt *verpflichtet* und damit dem Sittengesetz. Daraus ergibt sich nun der folgende aporetische Gehalt: Die Kantische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung war keine Unterscheidung zweier ontologischer Welten, sondern eine zweier *Standpunkte*. D. h., dass jede Sache auf diese zwei Weisen betrachtet werden kann. Die Unterscheidung ist der transzendentalen Ästhetik geschuldet: Dinge erscheinen unseren Sinnen immer in Raum und Zeit, welche a priori Anschauungsformen sind, und damit nicht als das, was sie an sich, in der Verstandeswelt, sind.¹¹³ Kant bezieht sich also in der GMS auf eine Unterscheidung seiner Erkenntnistheorie. Kant leitet nun in Analogie zur theoretisch-epistemologischen Superiorität

¹¹⁰ Denn „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [sind] einerlei.“ (GMS; IV,447).

¹¹¹ Im Folgenden vgl. Schönecker / Wood 2011, 205-207.

¹¹² Was aber nicht bedeutet, dass damit auch *wirklich* Moralität einhergeht, denn das Interesse sich diesem Imperativ zu unterwerfen, d. h. die konkrete Praktikabilität von Moral, ist hiervon nicht ableitbar.

¹¹³ Vgl. KrVB; III,49-73.

der Sinnenwelt über die Verstandeswelt¹¹⁴ die moralisch-ontologische Superiorität der Verstandeswelt über die Sinnenwelt ab, d. h. Neigungen als Erscheinungen sind *an sich* dem Sittengesetz als Ding an sich unterzuordnen. Die Begründung für ontologische Superiorität, d. h. die ontoethische Grundthese, hinkt, denn der Umkehrschluss von epistemologischer auf ontologische Superiorität wird selbst nicht begründet und ergibt, nach Schönecker und Wood, „zumindest innerhalb des Kantischen Systems überhaupt keinen Sinn.“ (Schönecker / Wood 2011, 206). Die Aporie besteht nun darin, dass bei einem *gleichwertigen* ontologischen Status von Erscheinung und Ding an sich, d. h. von uns als Glied der Sinnenwelt und der Verstandeswelt, die Frage offen bleibt, wieso wir uns den Gesetzen der Verstandeswelt unterwerfen sollen, und damit wiederum die Frage nach der Gültigkeit des KI.¹¹⁵

Zwischenbericht

In der umfangreichen inhaltlichen Darstellung der ersten vier Sektionen wurde mit Gewichtigungen versucht, den aporetischen Grundcharakter der GMS III zu charakterisieren. Außerdem haben wir den Methodenwechsel von analytischer zu kritischer Methodik erläutert. Der aporetische Fortgang wird am Übergangspunkt von der einen zur anderen Methode am deutlichsten, zumal die bisherigen Probleme, d. h. der fehlende Beweis des KI, zumal die Analytizitätsthese unzureichend ist, und die ungenügend begründete Annahme von Freiheit, zu einem Methodenwechsel drängten. Jenen Wendepunkt stellt der erläuterte *Zirkelverdacht* dar. Die aporetische Aufhebung führte dann zur daran anschließenden Deduktion des KI. In unserer eigenen Aporetik haben wir mit Hilfe von Schönecker und Wood zwei schwerwiegende Probleme ausgemacht: Die epistemologische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wird ontologisch im sogenannten *ontoethischen Grundsatz* (OG), also in moralisch-praktischer Hinsicht, gebraucht und dabei von der erkenntnistheoretische Superiorität der Sinnenwelt unzulänglich auf die ontologische Superiorität der Verstandeswelt geschlossen. Die Analytizitätsthese steht im Zusammenhang mit dem Problem des *Bösen*. Erkläre ich das Böse als Möglichkeit des freien Willens, dann ist die Grundlegung von Moral auf der Freiheit des Willens nicht mehr möglich, zumal jene dann der Autonomie als gesetzgebendes Vermögen widerspräche. Erkläre ich das Böse als

¹¹⁴ Grund für die epistemologische Superiorität der Sinnenwelt über die Verstandeswelt bzw. der Erscheinung über das Ding an sich liegt in der erwähnten Erkenntnis aus der transzendentalen Ästhetik, nämlich, dass nur der Erscheinung objektive Gültigkeit zukommen kann, das Ding an sich hingegen sich der *Episteme* entzieht.

¹¹⁵ Schönecker und Wood (2011) verweisen hier u. a. auf die Selbstzweckformel, die die Superiorität der Verstandeswelt in praktisch-moralischer Hinsicht begründen hätte können. „Kant gibt eigentlich diese Antwort. Aber anstatt zu klären, was es heißt, daß etwas wertvoll ist und wie Werte erkannt werden, verhartet er in einem ihm unangemessenen und philosophisch unplausiblen Ontologismus.“ (ebd., 207).

heteronom, dann rette ich zwar die Kongruenz der Willensfreiheit mit dem Sittengesetz, dann kann aber eine unmoralische Handlung nicht mehr dem autonomen Menschen zugeschrieben werden und damit haben wir ein Verantwortungsproblem. Mit der Standpunktunterscheidung bleibt das Problem bestehen; denn auch hier bleibt das unklare Verhältnis von reiner Willensfreiheit und der synthetischen Freiheit einer Person als sinnlich-vernünftiges Wesen Ausgangspunkt einer Aporie. Entweder reden wir von einer gleichbleibenden Freiheit; dann wäre aber die Analytizitätsthese ausreichend und der synthetische Satz des KI unnötig. Oder wir sprechen von einer eingeschränkten Freiheit des sinnlich-vernünftigen Wesens; dann aber, also wenn die Freiheit der Person nicht der Freiheit des reinen Willens entspricht, ist die Möglichkeit eines freien Wollens des KI, d. h. einer freien Entscheidung für das Sollen, nicht ohne weiteres nachvollziehbar.

Im Rückblick auf den bisherigen Weg wollen wir nun einen – rein hypothetischen – Schnittpunkt, der einen Übergang des aporetischen Gehalts der ersten vier Sektionen zur Aporie der fünften Sektion darstellen sollte, bestimmen. Das transzendente Argument in der zweiten Sektion kann als Verteidigung der Freiheitsannahme gegen den Determinismus verstanden und verteidigt werden. Es hieß dort: „Sie [sc. die spekulative Vernunft] muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen“ – so das Ergebnis des transzendentalen Arguments der Freiheit. Kant setzt dort aber nach und macht einen problematischen Schluss: „[...] folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden“ (GMS; IV,448). Kant schließt von theoretischer Vernunft auf praktische Vernunft, wie von transzendentaler Freiheit auf praktische Freiheit, ohne eigene Begründung. Dieser voreilige Schluss hängt wahrscheinlich mit einem Programm zusammen, dass bereits in der Vorrede erwähnt ist: „[T]heils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, [...] ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann“, und dann schreibt er weiter: „Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen [...] [u]m deswillen habe ich mich statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.“ (Ebd., 391). Die Einheit und damit die Verbindung von praktischer und theoretischer Vernunft, und das heißt vom „denkenden zum wollenden Ich durch das ‚folglich‘ im betreffenden Argument“, (Schönecker / Wood, 2011, 193) wurde in der GMS noch¹¹⁶ nicht begründet. Die fünfte Sektion thematisiert nun das damit in Verbindung stehende Problem einer *Grenze* der

¹¹⁶ Nach Schönecker und Wood hat Kant „es *nie* dazu gebracht“ (ebd. 2011, 192).

praktischen Philosophie mit dem – theoretischen – Problem der Freiheit bzw. „dem theoretischen Status von Freiheit“, d. h. mit der Frage „Was ist Freiheit’ oder ‚Gibt es Freiheit“ (Richter 2013, 128). Soviel zum Versuch einer Verbindung des aporetischen Gehalts der ersten vier Sektionen mit dem der fünften Sektion.

Die Grenzaporie in der GMS III, Sektion 5

Zentrale Inhalte und Themen der GMS III Sek. 5

Die fünfte Sektion steht unter dem Titel *Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie*. Wie eben angemerkt, geht es hier um eine Frage der theoretischen Philosophie, nämlich ‚Was ist Freiheit’ oder ‚Gibt es Freiheit’, d. h. es geht um den theoretischen Status von Freiheit. Die Frage ist damit zwar kein explizites Problem der Moralphilosophie, aber von großer Bedeutung für dieselbe; wird nämlich nach dem Status der Freiheit gefragt, dann fragen wir nach der Gültigkeit des, wie wir bereits gesehen haben, *präsupponierten* Prinzips der Moralität – daraus also die Verortung der Abhandlung an *der äußersten Grenze*.¹¹⁷ Womöglich ist diese Ungenauigkeit der fünften Sektion Grund dafür, dass die meisten Interpretationen der GMS III nur die ersten vier Sektionen in den Blick nehmen¹¹⁸. Vor allem wird die fünfte Sektion häufig nur als Ort angesehen, wo Kant seine Ergebnisse resümiert und zusammenfasst.¹¹⁹ Wir werden die Textpassagen unter dem Gesichtspunkt eines Resümees des aporetischen Gehalts in Form einer eigenen *Grenzaporie* lesen und darzustellen versuchen.¹²⁰

Zunächst interessiert uns der Status der Freiheit nach den Abhandlungen der ersten vier Sektionen: In der ersten Sektion war Freiheit zunächst eine Eigenschaft des Willens, die als „eine Art von Causalität lebender Wesen“ (GMS; IV,446) bestimmt wurde. Im Anschluss zeigte sich uns ein negativer und ein positiver Begriff von (praktischer) Freiheit. Willkürfreiheit als negativer, und Willensfreiheit (bzw. als Autonomie) als positiver Begriff. Dieser Umstand wurde mit dem transzendentalen Argument begründet: „Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in

¹¹⁷ Vgl. Richter 2013, 128.

¹¹⁸ Weder Schönecker (1999) oder Schönecker / Wood (2011), noch das KaL thematisieren diese Sektion. Diese Einschätzung teilt auch Heiko Puls (2015, 157).

¹¹⁹ Vgl. Puls 2015, 157 FN1.

¹²⁰ Im folgenden Textkommentar halten wir uns zum größten Teil an die thematische Unterteilung und Ausführungen von Richter (2013) sowie zum kleineren Teil an Puls (2015).

praktischer Rücksicht wirklich frei“ (ebd., 448), und unter dieser Idee müssen wir handeln, weil wir sonst *selbstwidersprüchlich* handeln. Und das heißt für das sich frei denkende Wesen weiter: „[E]s gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.“ (Ebd.). Aufgrund des sonstigen Selbstwiderspruchs müssen wir nun jedem Vernunftwesen in praktischer Hinsicht „nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen“ (ebd.). Das bleibende Problem mit der Freiheit kann nun bereits nach der zweiten Sektion ausgemacht werden: Auch wenn Freiheit in praktischer Hinsicht relevant ist, so fiele sie und mit ihr Moralität, wenn sie theoretisch als *undenkbar* abgetan werden könnte.¹²¹ So viel zum Kontext und zur Wurzel der *Grenzaporie*.

„Alle Menschen denken sich dem Willen nach frei.“ (GMS; IV,455) Kant beginnt die fünfte Sektion mit dem Fazit aus dem transzendentalen Argument. Im Anschluss macht er eine wichtige Feststellung: Weder Freiheit noch Naturnotwendigkeit sind Erfahrungsbegriffe, *aber* letztere lässt sich in Form von Naturgesetzen durch Erfahrung *bestätigen*. „Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist“ (ebd.). Damit ist eine Gefahr in „spekulativer Perspektive“ (Puls 2015, 160) für ein sich frei-denkendes Wesen charakterisiert, in der Form, dass es „in Widerspruch zu der Auffassung der Welt als Inbegriff aller Erfahrung [gerät]“, denn „so wie dieses moralische Selbstverständnis sich selbst unter einen Sollensanspruch stellt und sich diesem Anspruch gemäß zu handeln bestimmt sieht, ist ‚es ebenso nothwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei‘.“ (Ebd.). Freiheit als Kausalität lässt sich in der Erfahrung nicht beweisen (wennschon negative Freiheit); Naturnotwendigkeit lässt sich indirekt über die Bestätigung von Naturgesetzen beweisen – damit ist eine epistemologisch-hierarchische Unterscheidung getroffen. Diese Gegenüberstellung zeigt sich als „Dialektik der [sc. spekulativen] Vernunft, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint“ (GMS; IV,455). Es komme damit zu einer scheinbaren *Wegescheidung*: In spekulativer Hinsicht sei der Weg der Naturnotwendigkeit viel brauchbarer als die Freiheit; in praktischer Hinsicht aber, sei die Freiheit, wie in Sektion 2 gezeigt wurde, klar im Vorteil, denn nur durch sie ist es möglich, „von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen“ (ebd., 455f). Diesen Widerspruch zu heben ist „unnachlässliche Aufgabe der speculativen Philosophie [...] damit sie der praktischen freie Bahn schaffe“ (ebd., 456), denn es ist „unmöglich diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject [...] sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem

¹²¹ Vgl. Richter 2013, 129.

Naturgesetz unterworfen annimmt.“ (Ebd.). Es muss also gezeigt werden, wieso in einem Subjekt, da Kant nur *eine* Vernunft annimmt, beide Momente (Freiheit und Natur) „nothwendig vereinigt [...] gedacht werden müssen, weil sonst nicht der Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, [...] wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird.“ (Ebd.). Wie löst Kant nun den Widerspruch: Kurz, mit der bekannten Standpunktunterscheidung und der nicht erläuterten Superiorität der Verstandeswelt – da er „nur als Intelligenz das eigentliche Selbst [ist]“ (ebd., 457). In diesem Widerspruch steckt somit nicht die gesuchte *Grenzaporie*. Wohl aber geht ihr folgender Gedanke voraus:

„Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein denkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen“ (ebd., 458).

Im Bereich der Sinnenwelt hat praktische Vernunft nur ein negatives Vermögen, kein positives, d. h. ihr gesetzgebendes Vermögen kann sich kein wirkliches Objekt *herholen*. (was bereits in Sektion 1 erläutert wurde). Das negative Vermögen *verweist* nur auf ihr positives Vermögen, das ihr in der Verstandeswelt zukommt. Damit kommen wir zum Grundgedanken der Grenzaporie: „Würde sie aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache, aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maße sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß.“ (Ebd.). Und weiter heißt es in diesem Zusammenhang: „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.“ (Ebd., 458f). Hier spricht Kant nun konkret das Thema der fünften Sektion, d. h. die äußerste Grenze der praktischen Vernunft, an. Zwei *Grenzüberschreitungen* sind damit formuliert: Erstens, die Unerklärbarkeit, *dass* praktische Vernunft *wirklich* unseren Willen positiv bestimmt, und zweitens, die Unerklärbarkeit *wie* praktische Vernunft unseren Willen, d. h. als sinnlich-vernünftiges Wesen, bestimmen kann. Die zweite Grenzüberschreitung ist „völlig einerlei“ (ebd.) mit dem Versuch zu erklären, wie Freiheit positiv sein kann, d. h. wie sie als Kausalität

auftreten kann.¹²² Freiheit kann aber, wie wir zu Beginn gesehen haben, als bloße Idee nicht durch Erfahrung belegt oder widerlegt werden. Damit „bleibt nichts übrig als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum Freiheit dreist für unmöglich erklären.“ (GMS; IV,459). Mit der Unerklärbarkeit der Freiheit geht nun auch „die Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“ (ebd., 459f), einher. Ein Interesse kann uns nur der Form nach, und das ist der KI, gegeben sein, also allgemein. Ein wirklich subjektives Interesse, also ein materielles in der Sinnenwelt, kann gleich wie die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, weil nicht erfahren werden.¹²³ Kant fasst die teils aporetische Gesamtsituation am Ende der GMS III passend zusammen. Zuerst hält er die positiven Erkenntnisse fest:

„Die Frage also, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzungen einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauch der Vernunft [...] hinreichend ist [...]. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens [...] ist die Autonomie desselben, als formale Bedingung [...] eine nothwendige Folge.“ (GMS; IV,461).

Und dann der negative Gehalt:

„Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich [...]. Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen,[...] praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend [...]. Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich sei. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen mehr.“ (Ebd., 461f).

Die wesentlichen aporetischen Gehalte der *Grenzaporie* sollten damit abschließend kompakt fest und zur genaueren Analyse bereit gemacht sein.

¹²² Vgl. Puls 2015, 202.

¹²³ Vgl. Richter 2013, 146.

Aporien und aporetische Gehalte

Untersuchen wir nun die Entwicklung der Aporie. Bereits in den ersten zwei Sektionen hält Kant fest, dass, wenn sich Freiheit als theoretisch *undenkbar* erwiese, wir ein ernstes Problem für eine Grundlegung von Moralität hätten. Freiheit erweist sich darauf als nicht *erfahrbar*, weder direkt noch indirekt. Ihr Gegenspieler die Naturnotwendigkeit (weil selbst auch Kausalität), lässt sich indirekt über Erfahrung bestätigen. D. h., dass theoretisch-epistemologisch die Natur gegenüber der Freiheit im Vorteil ist. Der daraus entspringende Schein eines Widerspruchs nennt Kant die *Dialektik der speculativen Vernunft* – diese zeigt sich folgendermaßen: „[E]s ist unmöglich diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject [...] sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetz unterworfen annimmt“. (GMS; IV,456). Wir, als sinnlich-vernünftige Wesen, die sich als frei denken, laufen Gefahr in einen Widerspruch unserer Vermögen zu kommen; um diesem zu entgehen, müssen wir uns immer zugleich als freie und sinnliche Wesen, also in Einheit, verstehen. Dies geschieht, indem wir uns der Standpunktunterscheidung bewusst werden: In theoretischer Hinsicht müssen wir der Naturnotwendigkeit den Vorzug geben (wie bereits erläutert), in praktischer Hinsicht müssen wir der Freiheit den Vorzug geben (Grund dafür stellt die Aporie der Deduktion dar). Was ist aber mit dieser Trennung dem Vermögen der praktischen Vernunft getan? Praktische Vernunft hat kein positives Vermögen in der Sinnenwelt, denn sonst stünde sie im Widerspruch mit der Naturnotwendigkeit. Sie hat einzig ein negatives Vermögen und nur über jenes, das uns erfahrbar gemacht werden kann, haben wir einen Zugang zur Einsicht in ihr positives Vermögen als Vermögen der Verstandeswelt. Die Grenzen der Freiheit entsprechen hier also, wie leicht einzusehen ist, den Grenzen der praktischen Vernunft. Wir gelangen also an *eine* Grenze der philosophischen Erkenntnisfähigkeit, wenn wir zu erklären versuchten, *dass* praktische Vernunft kausal unsere Handlungen bestimmt, d. h., dass praktische Vernunft unseren Willen positiv bestimmt und d. h., dass praktische Freiheit positiv ist. *Erklären* hieße im erkenntnistheoretischen Sinne Kants, dass sich jene erwähnten Vermögen in der Erfahrung bestätigen ließen und das ist nicht möglich. Nicht nur *dass* praktische Vernunft unseren Willen positiv bestimmt, sondern auch *wie* sie dies tut, sind wir außer Stande zu erklären und damit überhaupt wie Freiheit positiv möglich ist.

Die Grenzaporie zeigte sich also in zwei Gestalten. Was bedeutet das für unser Ausgangsproblem der ersten beiden Sektionen, d. h. für das bedingende Verhältnis von Freiheit und Moralität? Freiheit erweist sich theoretisch weder als denkbar (zumal sie in Widerspruch zu Naturkausalität gerät) noch als undenkbar. Als Moralphilosophen „bleibt [sc.

uns] nichts übrig als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum Freiheit dreist für unmöglich erklären.“ (GMS; IV,459). Inwiefern aus dem negativen Gehalt der Grenzen praktischer Vernunft in faktischer Hinsicht ein eigener aporetischer Gehalt entspringt, darauf werden wir in der Analyse des Dargestellten, d. h. in Teil III vorliegender Arbeit, genauer eingehen.

3. Zwischenfazit

Wir möchten an dieser Stelle kurz innehalten, um die aporetischen Gehalte aufzulisten und das weitere Vorgehen mit den Kantischen Aporien in Teil III vorzustellen.

Der erste Teil der ersten Aporetik *Von der Analyse zur Deduktion* wurde in der kritischen Analyse der Analytizitätsthese durchgeführt; ihr entsprangen zwei Aporien: Zum einen konnte die Frage nach dem Umgang mit bösen Handlungen nicht ohne bleibende Negativität beantwortet werden. Zum anderen ergaben sich mit der Standpunktunterscheidung in Hinblick auf das Freiheitsvermögen Unklarheiten, die sich nicht auflösen ließen.

Der zweite Teil der ersten Aporetik setzte sich mit der Deduktion des KI auseinander. Die unzureichende Begründung der ontologischen Superiorität der Verstandeswelt über die Sinnenwelt in einem sinnlich-vernünftigen Wesen mittels Verweis auf die (begründete und scheinbar analoge) epistemologische Superiorität der Sinnenwelt über Verstandeswelt führte insofern zu einem aporetischen Gehalt für eine Ethik, als mit gleichwertigem ontologischen Status von Sinnenwelt und Verstandeswelt (der, solange nicht widerlegt, anzunehmen ist) die Gültigkeit des KI unbeantwortet bleibt.

In der zweiten Aporetik haben wir das Unvermögen der Erklärung *dass* (praktische) Freiheit bzw. *dass* praktische Vernunft unseren Willen positiv bestimmt sowie das Unvermögen der Erklärung *wie* sie dies überhaupt täte oder tut bzw. *wie* Freiheit positiv möglich ist als *Grenzaporie* benennt.

Was geschieht mit den dargestellten Aporien? In Teil III vorliegender Arbeit werden wir zunächst die einzelnen aporetischen Gehalte mit Hilfe unserer aporetischen Methode analysieren. Das heißt, wir werden zunächst die argumentativ-logische Ebene der Negativität erneut darstellen, um dann in der Analyse die negative Faktizität der Aporien auszuarbeiten und zu diskutieren. Letzteres wird vor allem auf die Grenzaporie anzuwenden und über eine Art *phänomenologisch-existentialistische* Herangehensweise durchzuführen sein. Das eben dargestellte Vorhaben einer *Analyse* wird dann schließlich in eine fragmentarische Vorarbeit

einer *Systematisierung* der dann umfassend dargestellten Aporien mit ausgewählten Denkern und Theorien übergehen.

II. Aporetik des Ethischen B: Søren Kierkegaard und das Problem der *Wahl* in seiner Bedeutung für ethische Lebensdeutung

1. Vorarbeit

Die „Kierkegaard’sche Mitteilungsform“ und sein *Verhältnis* zur Philosophie als Herausforderungen

Bevor wir an die Annäherungen an den Problemkontext aus der Einführung anknüpfen, ist es notwendig, zwei Besonderheiten im philosophischen Werk Kierkegaards hervorzuheben. Zum Ersten werden wir in dieser Vorarbeit die Besonderheit der Kierkegaard’schen Mitteilungsform und zum Zweiten die damit in Verbindung stehende Herausforderung der pseudonymen Schriftstellerei allgemein bzw. für die Herausarbeitung einer ethischen Theorie im Werk Kierkegaards kennen lernen.

1859 wurde posthum die 1848 erstellte Schrift *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* von Kierkegaards Bruder herausgegeben.¹²⁴ Ihre Rezeption war besonders stark, denn Kierkegaard unternimmt hier eine nicht-pseudonyme Rückschau auf sein gesamtes Werk. Inwiefern die direkte Mitteilung des *Gesichtspunkts* die bis dahin geäußerten Gedanken zur indirekten Mitteilung aus der *Nachschrift*¹²⁵ relativiert, wird ebenfalls in der Vorarbeit thematisiert werden. Zuerst geht es uns aber darum, die grundlegende Idee der *indirekten Mitteilung* in beiden Schriften, also dem *Gesichtspunkt* und der *Nachschrift*, darzulegen. Dazu halten wir uns an Tilo Wesches Ausführungen, der fünf Gründe ausgemacht hat, warum nach Kierkegaard die Mitteilung der eigenen Lebensdeutung nicht direkt, d. h. nicht über das eigene Selbstverständnis, sondern nur indirekt, d. h. über *fremde* Lebensdeutungen, mithin über Pseudonyme, erfolgen kann. 1) Einen ersten Grund für die indirekte Mitteilung stellt der Kontext der Leserschaft dar. Kierkegaard möchte, dass sich der Leser oder die Leserin zunächst in seinem oder ihrem Selbstverständnis angesprochen und bestätigt fühlt. Dazu dienen die Pseudonyme. Die indirekte Mitteilung beginnt „nicht unmittelbar mit dem [...], das man mitteilen will, sondern damit [...], die Einbildung des Anderen für bare Münze zu nehmen“ (G; XXIII,541). Die so angestrebte Identifizierung der Leserschaft wird dann in einer *spiegelbildlichen Verkehrung*, etwa durch Irritationen oder Störungen des

¹²⁴ Vgl. Schwab 2010, 432f.

¹²⁵ Gemeint ist die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (UN; II).

Selbstbildnisses, gebrochen und so eine Mitteilung erreicht, die nicht auf direktem Wege geschehen hätte können.¹²⁶ 2) Kierkegaard betont dabei die Freiheit des Lesers bzw. der Leserin, wenn er schreibt: „Einen Menschen zwingen zu einer Meinung, einer Überzeugung, einem Glauben, das kann ich in alle Ewigkeit nicht“ (ebd., 538). Was er leistet, ist bloß auf die Möglichkeit einer Selbsttäuschung aufmerksam zu machen. Ob der Leser, die Leserin wirklich einer solchen Täuschung unterliegt oder diese betreibt, das zu entscheiden liegt in deren Urteilskraft. Jene Freiheit des selbsttätigen Urteilens nennt Kierkegaard *Aneignung*. Er trifft in der *Nachschrift* die Annahme¹²⁷, dass Wahrheit nicht durch Resultate (der Wissenschaften etwa) mitteilbar ist, sondern er denkt die Innerlichkeit des Menschen, seine Geisthaftigkeit, in die Wahrheitskonzeption mit ein und kommt so zur These, dass „die Wahrheit gerade die Selbsttätigkeit des Sich-Aneignens [sc. ist], welche ein Resultat verhindert.“ (UN; II,390). Und genau danach richtet sich seine pseudonyme Schriftstellerei, denn sie verzichtet gänzlich auf mitteilbare Resultate. Die ersten beiden Motive lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Pseudonyme dienen zur Identifizierung der Leserschaft mit den Inhalten, also einer *Öffnung*; die Verkehrung dient dem Aufmerksam-Machen auf die Möglichkeit einer Selbsttäuschung. Weil zuvor eine Öffnung geschehen ist, kann die Leserschaft nicht unbefangen in eine Textanalyse zur elenktischen Methodik übergehen, sondern sie muss sich dem Aufgewühlten *existentiell-aneignend* stellen.¹²⁸ 3) Mit dem Aufmerksam-Machen über die Möglichkeit von Selbsttäuschung geht es Kierkegaard um eine noch allgemeinere Einsicht: Zeigt sich jemandem durch die Irritationen, dass seine Selbstdeutung einer Täuschung unterliegt, dann entzieht sich seiner gesamten Lebensdeutung der sichere Boden. „Indirekte Mitteilung setzt damit das dialektische¹²⁹ Grundverfahren um, Lebensverständigung im Ausgang von der Unbestimmtheit zu führen.“ (Wesche 2003, 171). 4) Entgegen dem Vorwurf von Suggestion sieht Wesche in der indirekten Mitteilung keinen Widerspruch zur Rationalität. In den pseudonymen Schriften wird auf positive Resultate verzichtet, auch auf positiv-suggestive, und der Leserschaft selbsttätiges Urteilen abverlangt. Das Gebot der Aneignung ist ein rationales Motiv, denn es „ist dem Gedanken verpflichtet, dass ein Begründungsgang nicht voraussetzen darf, was im jeweiligen Stand noch nicht ausgewiesen wurde“ und so „zwingt er den Leser, jeden einzelnen Schritt der Beurteilung aus dem vorherigen herzuleiten“ (ebd., 172). Gerade die Schriften, die irrational erscheinen - weil vielmehr literarisch und ästhetisch –, sind am meisten der Rationalität verpflichtet, denn sie

¹²⁶ Vgl. Wesche 2003, 167-169.

¹²⁷ Vgl. UN; II,389f.

¹²⁸ Vgl. Wesche 2003, 169-171.

¹²⁹ Das Adjektiv *dialektisch* könnte auch durch das Adjektiv *aporetisch* ersetzt werden.

lassen keine positiven Resultate zu, die selbst nicht einer (selbst-)kritischen Prüfung unterworfen werden.¹³⁰ 5) Ein letztes Motiv hinter der indirekten Mitteilung ist dem Ort aneignender Lebensdeutung geschuldet. Nicht Wissen (also positive Resultate) ist der Ort der Wahrheit, sondern die Praxis und damit auch die Existenz und Innerlichkeit des Menschen. Nicht Wissen führt zu einer wahren Lebensdeutung, sondern die Praxis der aneignenden Selbstbefragung und Aufdeckung von Selbsttäuschung. Die Praxis als Ort der Wahrheit wird in den pseudonymen Schriften selbst nicht direkt mitgeteilt, denn „Ziel der Mitteilung kann nicht sein, Lebensverständigung darzustellen, sondern nur, auf Lebenspraxis als möglichen Ort der Lebensverständigung zu verweisen.“ (Ebd., 174.).

Nachdem nun die Gründe der indirekten Mitteilung breit dargestellt wurden, werden wir im Folgenden kurz auf eine Schwierigkeit eingehen, die sich aus zwei konträren Positionen zur indirekten Mitteilung im Werk Kierkegaards ergeben. Drei Unterschiede zwischen der *Nachschrift* und dem *Gesichtspunkt* in Hinblick auf Mitteilung gilt es aufzuzeigen. *Erstens* unternimmt Kierkegaard in der *Nachschrift* (die zwar selbst eine pseudonyme Schrift ist, aber zugleich die pseudonyme Schriftstellerei abschließt) eine *tiefergehende Reflexion* auf die bisherige indirekte Mitteilung der Pseudonyme, als er dies im *Gesichtspunkt* tut. Die Mitteilung wird hier nicht an sich betrachtet, sondern der Hintergrund von *subjektivem* und *objektivem Denken* beleuchtet, vor dem direkte und indirekte Mitteilung überhaupt erst bestimmt werden können. „Das objektive Denken ist für das Existieren schlechthin uninteressiert und zielt auf die Darstellung eines *Resultats*, das Denken des subjektiven existierenden Denkers richtet sich auf das Existieren selbst und insbesondere auf dessen *Werden*.“ (Schwab 2010, 442). Letzteres Denken ist durch die *Doppelreflexion* bestimmt, d. h., dass es das Allgemeine denkt und zugleich „auf sich selbst als im Allgemeinen nicht bruchlos aufgehende existierende Singularität reflektiert“ (ebd.). Das Denken der Existenz ist gekennzeichnet durch die Doppelreflexion (d. h. durch die „Inkommensurabilität von Denken und Existieren“ [ebd.]) und sie ist der Grund für ein beständiges Werden. Erst vor diesem Hintergrund bestimmt Climacus, im Unterschied zu seinen Ausführungen im *Gesichtspunkt*, die direkte Mitteilung als Kommunikationsform des objektiven Denkens und die indirekte Mitteilung als die des subjektiven, existierenden Denkens.

Zweitens sehen wir in der *Nachschrift* eine Vermischung von Theorie und Praxis in Hinblick auf die Auseinandersetzung mit indirekter Mitteilung. Es wird hier die Inkommensurabilität von Denken und Existenz nie verlassen. Für die theoretische Reflexion auf indirekte

¹³⁰ Vgl. Wesche 2003, 171-173.

Mitteilung bedeutet das, dass jenes selbst nicht direkt mitgeteilt werden kann, also das Werden der Doppelreflexion ist nicht teleologisch, sondern kontinuierlich begriffen und somit auch die indirekte Mitteilung. Im *Gesichtspunkt* hingegen wird die direkte Mitteilung von indirekter Mitteilung, also die Theorie über die Praxis bejaht.¹³¹ In der *Nachschrift* aber zeigt sich die „Verschränkung von begrifflicher Ansprache und gleichzeitiger Anwendung des indirekten Verfahrens“ (ebd., 444).

Drittens ist die indirekte Mitteilungsform in der *Nachschrift* als *wesentlich* für das Existenzdenken begriffen, während der *Gesichtspunkt* ihr nur eine *temporäre* Bedeutung beimisst. In der *Nachschrift* lässt Kierkegaard alles offen und damit die Doppelreflexion in ihrem ewigen Werden. Im *Gesichtspunkt* bestimmt er „die indirekte Mitteilung [...] als *zeitlich* und *situativ* beschränktes Werkzeug innerhalb der Situation der Christenheit“ (ebd., 441) und gibt ihr damit eine *maieutisch-teleologische*¹³² Bedeutung.

Die dritte Differenz ist für uns die wesentliche Differenz, denn inwiefern Negativität selbst gedeutet wird, also positiv, indem sie einem (womöglich willkürlich-dogmatischen) Zweck dienlich gemacht wird, oder konsequent negativ, was mit der Gefahr des performativen Selbstwiderspruchs in Hinblick auf einen Wahrheitsanspruch bzw. Freiheitsanspruchs einhergeht; das war auch eine zentrale Frage der einleitenden Bestimmung der aporetischen Methode vorliegender Arbeit.

Zum Abschluss der Vorarbeit sehen wir uns das Verhältnis Kierkegaards zur Philosophie überhaupt an. Wir folgen dabei den Überlegungen von George Pattison¹³³, aus welchen sich drei Problemfelder herausarbeiten lassen, die im Bereich des Verhältnisses von Philosophie und Kierkegaard zu verorten sind. 1) Dass im Werk Kierkegaards philosophische Gehalte ausmachbar sind, die besondere Rücksicht verdienen und die Philosophie mitprägten steht nicht zur Diskussion. Theoretisch-kritische Überlegungen zur Logik und Erkenntnistheorie oder praktische Abhandlungen zum Wesen der Ethik, zur Denkgeschichte und zur Ästhetik oder – in methodischer Hinsicht – phänomenologische Beschreibungen diverser *Dinge* – all das lässt sich ohne Bedenken als beträchtlicher Beitrag für die Philosophie bestimmen. Das erste Problem, welches gleichsam ein grundlegendes ist, ist nun mit folgender Frage charakterisierbar: Ist der philosophische Ertrag in Kierkegaards Werk nur ein *Nebenprodukt* einer wesentlich nicht-philosophischen Schriftstellerei? Die Frage nach einer wesentlich nicht-philosophischen bzw. anti-philosophischen Ausrichtung seiner Schriften eröffnet die

¹³¹ Vgl. Schwab 2010, 444f.

¹³² Vgl. ebd., 436.

¹³³ Vgl. Pattison 2005, 1-11.

Frage, ob Kierkegaard überhaupt als *Philosoph* und nicht vielmehr als *Künstler*, d. h. als Literat oder Poet (2.), oder als *religiöser Denker* (3.) gedeutet und bezeichnet werden soll.¹³⁴

2) Vor allem die Schriften *Entweder-Oder*, *Die Wiederholung* oder die *Stadien auf des Lebens Weg* können nach Pattison als „novels of education“ (Pattison 2004, 3) gelesen und so als literarischer Beitrag zum künstlerischen Kulturbereich gedeutet werden. Doch, und damit lässt sich dieses Problem lösen, haben wir in den vorangegangenen Erörterungen gelernt, dass gerade die Kunst als Werkzeug der indirekten Mitteilung eingesetzt wird und damit selbst keinen Zweck hat. Kierkegaard ist also kein Künstler, doch das klärt das Ausgangsproblem, nämlich ob Kierkegaard als Philosoph bezeichnet werden soll, nicht.¹³⁵

3) Der christlich-religiöse Imperativ in Kierkegaards Werk ist nicht nur offensichtlich, sondern wird von ihm selbst als wesentlicher Imperativ seiner Schriften vermerkt. Religiöser Glaube ist eine Sphäre des Absurden, wo keine rationale Klärung möglich ist. Das Problem, das sich daraus ergibt, lässt sich in folgender Frage gut charakterisieren: „But can philosophy acknowledge religion and still have faith in itself?“ (Ebd., 5). Wird die Frage verneint, dann wird es umso schwieriger Kierkegaard als Philosophen *und* religiösen Denker zugleich zu denken.¹³⁶

Pattison sieht nun drei Gründe, die dafür sprechen, dass Kierkegaard dennoch eine zentral philosophische und nicht theologische Gestalt ist. *Erstens* ist von jeder gegenwärtigen Philosophie einzugestehen, dass sie aus einem bestimmten kulturellen und historischen Kontext heraus entstanden ist und durch ihn – auch wenn der Kontext selbst problematisiert wurde – grundlegend mitgeprägt ist. Kierkegaard, auch wenn wir ihn nicht als *normalen* Philosophen bestimmen wollen, ist wesentlicher Teil dieses historischen Kontextes. Seine Rezeption in der deutschen und französischen Existenzphilosophie oder sein Einfluss auf jüngere Philosophen wie Paul Ricœur oder Jaques Derrida sind nur Hinweise darauf.¹³⁷ *Zweitens* ist Kierkegaards philosophische Leistung über seine Wirkgeschichte hinaus bestimmbar. Seine philosophischen Gedanken sind nämlich mehr als nur Nebenprodukt einer religiösen Schriftstellerei. Mit dem aporetischen Fragen nach der Grenze des Rationalen, der Wissenschaften bzw. der Philosophie überhaupt und der Kritik gesicherter Lebensdeutungen im Hinblick auf existentielle Kategorien des Menschen ist Kierkegaard einer Tradition zuzuordnen, der Kant oder Wittgenstein ebenso zuzurechnen sind: Das Unternehmen einer *Grenzziehung* menschlicher Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit. *Drittens* verfolgt Kierkegaard

¹³⁴ Vgl. Pattison 2004, 1-3.

¹³⁵ Vgl. ebd., 3-5.

¹³⁶ Vgl. ebd., 5-7.

¹³⁷ Vgl. ebd., 7.

über weite Strecken seines Werkes ein philosophisches Interesse. Dieses Interesse kreist um die Begriffe des Selbst, der Existenz, des Ethischen, des Charakters, der Leidenschaften usw.. Alastair Hannay bringt die gesamte thematische Bandbreite seines Interesses auf den Begriff der *Personalität* und weist dieses als zentralen Gegenstand in Kierkegaards Werk aus.¹³⁸

2. Hinführung

Die in der Einleitung skizzierten Zugänge zum Problemkontext der *Wahl* in Bezug auf ethische Selbst- und Lebensdeutung werden – anders als zuvor bei Kant – nicht weiter ausgeführt, zumal sie in der angesetzten Breite weder schlüssig zusammengeführt werden noch bündig auf unsere folgende Darstellung ausgerichtet werden könnten. Darum werden wir an dieser Stelle die Zugänge in Erinnerung rufen, die uns in der Darstellung am meisten dienlich sein werden.

Zunächst muss an den ersten Zugang über Kierkegaards Geistkonzept erinnert werden, der uns Aufschluss über seinen Freiheitsbegriff gab. Der Mensch ist wesentlich durch zwei entgegengesetzte Momente bestimmt, die in den Gegensatzpaaren *Endlichkeit-Unendlichkeit*, *Notwendigkeit-Möglichkeit* oder etwa *Körper-Psyché* ausgedrückt werden. Diese beiden Momente bestimmen das synthetische *Grundverhältnis* des Menschen. Die Fähigkeit des Bewusstwerdens über jenes Grundverhältnis ist kraft des Geistes bzw. des *Selbst* gegeben. In dieser Fähigkeit äußert sich menschliche Freiheit als positive Freiheit, wenngleich beschränkt durch ihre Gesetztheit durch eine „überfreie“ Transzendenz. Das Potenzial der Freiheit wird hier aber nicht bloß dem Akt der Freiheit gegenübergestellt, sondern Freiheit wird *dynamisch* begriffen: Je mehr ich mir der Synthese bewusst bin, desto mehr Selbst habe ich, je mehr Selbst ich habe, desto mehr Freiheit. Sich der Synthese bewusst zu sein schließt aber gleichsam eine Kraftanstrengung mit ein, die nicht jeder Mensch bereit ist zu leisten.¹³⁹

Mit der dynamischen Auffassung von Freiheit ist die Bedeutung der *Zeit* für eine ethische Lebensform eng verstrickt. Zeit wird eine *wesentliche* Kategorie ethischer Existenz, denn gerade sie hat Bewusstsein: Bewusstsein über *unbewusste* und damit *geistlose* Vergangenheit und über die Möglichkeit einer verfehlenden Lebensdeutung in der Zukunft. Die Frage, inwieweit ethische Existenz dieses Bewusstsein der Zeit in ihrer aporetischen Bedeutung für das Ethische aufrechterhalten kann, wird uns später noch beschäftigen.

¹³⁸ Vgl. ebd., 8-10.

¹³⁹ Siehe dazu die Verzweiflungsformen in der *Krankheit zum Tode*, die Möglichkeit sie zu überwinden, d. h. Freiheit wieder zu gewinnen, und die Möglichkeit in Verzweiflung zu fallen, was gleichsam ein Verlust an Freiheit ist. Die Potenz-Akt Dualität der Freiheit wird hier gebrochen.

In Darstellung der Angstanalyse wurde ein weiterer relevanter Zugang zur Aporie der Wahl geltend gemacht: die Angst der unmittelbaren *Gewissheit wählen zu können* bzw. der *Schwindel* der Freiheit. Dieser Schwindel hängt mit dem Bewusstsein der Freiheit des Geistes zusammen. In diesem Bewusstsein werden wir uns der Tiefe unserer Möglichkeiten zu Wählen bewusst, ohne selbst den Schwindel gewählt zu haben. Der Schwindel der Unmittelbarkeit und Tiefe der Wahl äußert sich daher als Unfreiheit und Angst. Sowenig zu den Annäherungen an den Problemkontext.

Die Vielschichtigkeit ethischer Theorie in Kierkegaards Werk und die Bedeutung des Pseudonyms

Die Entscheidung einen beträchtlichen Teil seines Werkes unter Pseudonymen zu schreiben und herauszugeben traf Kierkegaard nicht willkürlich. Vielmehr sind die Pseudonyme wesentlicher Teil seiner Philosophie bzw. eng mit seiner Methode der indirekten Mitteilung verbunden. An dieser Stelle liegt unser Interesse auf der *Vorgeschichte* und den äußeren Einflüssen der pseudonymen Schriftstellerei. Selbstverständlich müssten, um diesem Interesse gerecht zu werden, viele unterschiedliche Themen behandelt werden – doch das ist nicht möglich. Aus diesem Grund konzentrieren wir uns auf die Ausführungen von Annemarie Pieper zum Verhältnis von pseudonymem Schreibstil und Kierkegaards Sokrates Rezeption.

Wie wir bereits in der Behandlung der indirekten Mitteilung gesehen haben, lassen sich Fragen der Existenz eines Menschen nicht allein durch allgemein objektives Denken untersuchen, sondern es muss auch dem einzelnen subjektiven Denken ein gebührender Platz in der philosophischen Reflexion bereitet werden. Die Pseudonyme lassen sich am besten aus dieser Einsicht heraus begreifen, nämlich als Binnenperspektiven unterschiedlichster einzelner Existenzweisen, wodurch keiner eine Autorität einnehmen kann, d. h. kein Endpunkt und Fixpunkt festgemacht werden kann.¹⁴⁰ Doch worauf beruht *überhaupt* dieses Denken? Eine mögliche Antwort bieten die beiden Gestalten Sokrates und Jesus Christus. Beide kommunizierten *existentiell*, d. h. „als Einzelne zum Einzelnen“ (Pieper 2000, 23) sprechend und über diese Einzelheit hinaus auf die Allgemeinheit hin ausgerichtet. Kierkegaard war also an diesen zwei Gestalten dahingehend interessiert, als sie für ihn *existentielle Denker* verkörperten und ein solcher Denker ist jemand, „der sich der Kluft zwischen Theorie und Praxis bewußt ist und eben deshalb sich einer codierten Form der

¹⁴⁰ Vgl. Pieper 2000, 23.

Mitteilung bedient, die die Dialogpartner davon abhält, das Gesagte im Sinne einer Information aufzufassen“ (ebd., 24). Durch die indirekte Mitteilung wird das Theoretische mit dem Praktischen, das Wissen mit der Praxis, durch Einsatz der eigenen Existenz, zu verbinden versucht.

Inwieweit erscheinen und unterscheiden sich nun die existentiellen Denker Sokrates und Jesus Christus bei Kierkegaard? Kierkegaard beschäftigte sich früh in seiner Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) mit der Gestalt des Sokrates und seinem Verhältnis zu Jesus. Was Sokrates zu einem existenziellen Denker macht, ist *Ironie*. Pieper versucht diese mithilfe des Höhlengleichnisses aus Platons *Politeia* zu charakterisieren: Während der Gang aus der Höhle hinaus „dazu nötigt, den faktischen bestehenden Verhältnissen den Rücken zu kehren und sich ausschließlich auf die Vernunft zu konzentrieren“ (ebd., 26), d. h. der Idee des Guten nachzugehen, bleibt Sokrates aber die Kluft zwischen der Idee des Guten und der Faktizität der Höhle, zwischen objektivem und subjektivem Denken als Negativität bewusst. Er gibt dem Ausgang aus der Höhle keine Positivität und gerade dadurch „habe Sokrates eine Positivität ermöglicht, die auf der Idee des Guten als dem neuen, in der alten Lebensform nicht zum Tragen gekommenen Prinzip konstruktiv aufbaut.“ (Ebd.) Sokrates ist im *Dazwischen* von endlicher Höhle und ewiger Idee des Guten, zwischen dem Negativen und Positiven. Das ist er im Bewusstsein derer Unvermittelbarkeit auf *direktem* Wege und vermittelt deshalb letztlich indirekt in seiner ganzen Existenz. Dieses Dazwischen ist für Kierkegaard die Grundfigur der Ironie und Sokrates die der ironischen Existenzform.¹⁴¹ Jesus wird von Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken* bzw. der *Nachschrift* ebenfalls als existentieller Denker begriffen, der wie Sokrates Wahrheit im Dazwischen von Endlichkeit und Ewigkeit verkörpert; er *ist* damit Wahrheit als konkrete Gestalt und darüber hinaus. Der Unterschied liegt darin,

„daß im Sokratischen die Wahrheit aufgrund des ihr zugeschriebenen Ewigkeitscharakters gleichsam ein Apriori ist, dessen der Mensch auf keine Weise verlustig gehen kann, wohingegen im Christlichen die Wahrheit zu einem historischen Apriori geworden ist, [...] das man sich mittels eines religiösen Glaubens aneignen und dann wieder sokratisch existentiell konkretisieren muß.“ (Ebd. 31).

Dieser Unterschied wird in der Mitteilungsform beider Gestalten ersichtlich. Während Sokrates sich der Unmöglichkeit direkter Kommunikation bewusst war und sich mäeutisch im Hintergrund aufhielt, musste Jesus seine Jünger „an sich binden, da er die Bedingung der

¹⁴¹ Vgl. ebd., 25-27.

Wahrheit verkörpert, auf die der aus der Wahrheit herausgefallene Mensch angewiesen ist“ (ebd.).

Die Frage, die sich uns nun stellt, ist, in welchem Verhältnis Kierkegaard zu diesen beiden existentiellen Denkern steht, zumal er sich selbst gewissermaßen mit ihrer Mitteilungsform identifizierte. Kierkegaard sah sich wie Sokrates als seinen Schülern bzw. seiner Leserschaft gleichgestellt an, gab sich selbst also keine Autorität. Seine Texte zielten aber, im Unterschied zu Sokrates, nicht auf eine ethisch-religiöse, sondern auf eine christliche Existenz. Er sah sich nicht als auserwählten Lehrer an (Sokrates aber sehr wohl), sondern gab seine Vollmacht einem ihm vorgesetzten Lehrer, nämlich Jesus Christus, ab.¹⁴² „So bewegt sich Kierkegaard denn zwischen Sokrates und Jesus, indem er seiner Leserschaft unter verschiedenen pseudonymen Masken entgegentritt, hinter denen er [...] als Person zurücktritt, um alle Aufmerksamkeit auf jenen Freiheitsakt zu lenken, durch den man Christ wird.“ (Ebd., 32).

Schließlich sind seine Pseudonyme so gewählt, dass sie die Leserschaft indirekt zur Kritik herausfordern sollen – so also, wie wir es bereits in der Konzeption der indirekten Mitteilung gelernt hatten. Mit der ganzen Breite von ästhetischen und ethischen bis zu religiösen und ketzerischen Pseudonymen verfolgte Kierkegaard im Grunde ein einziges Ziel: Sie „sollen ablenken von Kierkegaard, der in bezug auf die christliche Lebensform für sich nur beansprucht, daß er klarer sieht, nicht aber daß er größere Kompetenz und Autorität besitzt als die anderen. Die Pseudonyme dienen ihm daher als Inkognito.“ (Ebd., 33).

Vorliegende Arbeit untersucht das Problem der *Wahl* in den Werken *Entweder-Oder* und *Der Begriff Angst*. Das heißt, dass Werke herangezogen werden, die in unterschiedlichen Kontexten stehen. Für uns von Relevanz ist die damit einhergehende Vielfalt ethischer Theorie innerhalb der ausgewählten Quellen unserer Aporetik.

Innerhalb der Varianten indirekter Mitteilung ist zunächst die der *existierenden Individualität* vorzustellen, wie sie in *Entweder-Oder*, *Die Wiederholung*, *Furcht und Zittern* oder den *Stadien auf des Lebens Weg* durchgeführt wird. In diesen Schriften geht es Kierkegaard darum, dass die gewählten Pseudonyme unterschiedliche Existenzweisen repräsentieren und diese gegen andere verteidigen sollen.¹⁴³ Unter diesem Gesichtspunkt ist die Zweiteilung von *Entweder-Oder* zu verstehen, als hier zwei gegensätzliche Lebensmodi vorgestellt werden bzw. in Auseinandersetzung treten. Diese pseudonymen Schriften (von Wilfried Greve auch als *konkrete* Pseudonyme bezeichnet¹⁴⁴) bilden den Kern der *Stadienlehre*: Stadien, *Stufen*

¹⁴² Vgl. ebd., 31f.

¹⁴³ Vgl. Greve 1990, 25f.

¹⁴⁴ Siehe ebd., 261-270.

oder *Lebensanschauungen* „lassen sich [...] als prinzipielle Lebensformen oder Gestaltungsmodi menschlichen Daseins umschreiben. Beginnend bei der untersten dieser Stufen [sc. der Ästhetischen], arbeiten sich die Pseudonyme vor bis zu den höchsten [sc. der Religiösen].“ (Greve 1990, 23). Zwischen ästhetischer und religiöser liegt die ethische Existenzsphäre.¹⁴⁵

Die zeitlich darauffolgenden Werke *Philosophische Brocken* und *Der Begriff Angst* stehen nicht mehr in der Tradition der Stadienlehre und besitzen eine andere Mitteilungsform. Die Pseudonyme wandeln sich nun vom „Dichterischen zum Denkerischen oder Dialektischen“ (ebd., 26) bzw. wird die Mitteilungsweise *direkter*.¹⁴⁶ Beide Schriften verwenden, anstatt konkreter Veranschaulichung mittels dichterischer Darstellung von Repräsentanten bestimmter Existenzformen, dialektisch-begriffliche Reflexionen – daher können sie auch als *abstrakte* Pseudonyme bezeichnet werden.¹⁴⁷ Nicht mehr Stufen und *Formen* von Existenz, sondern allgemein die „*Verfassung* von Existenz“ wird untersucht. Die ethischen Gehalte der konkreten und abstrakten Pseudonyme können aber dennoch unter einem schlüssigen Rahmen der Existenzlehre gedacht werden, denn hier werden die liegen gebliebenen Probleme der in der Stadienlehre herausgearbeiteten Form ethischer Existenzweise (die dort als Überwindung der ästhetischen dargestellt wird) begrifflich-abstrakt einer *Aporetik* unterzogen und d. h., dass gerade deshalb ein schlüssiger Fortgang im Werk von der konkreten zur abstrakten Mitteilungsform nachvollzogen werden kann.

Ergänzend noch einige Worte zur *Nachschrift* und damit zu einem weiteren Werk, das eine gewisse Relevanz für die Abhandlung zur Wahlbewegung besitzt, jedoch aufgrund der Rahmenbeschränkung vorliegender Diplomarbeit nicht herangezogen werden kann. Wie steht die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* zu den ersten beiden Mitteilungsformen? Mit der *Nachschrift* endet die *ästhetische* Schaffensphase und es beginnt die *religiöse*. Die Stadienlehre hatte zum Ziel auf das christlich-religiöse Stadium hinzuführen: „[J]etzt [werde] durch eine Kritik an der spekulativen Philosophie auf das Christliche aufmerksam gemacht“ (ebd., 29). Doch gleichsam beinhaltet sie eine eigene Abhandlung zur Stufentheorie. Greve zieht daraus den Schluss, dass die *Nachschrift* selbst eindeutig unter dem Dach der Existenztheorie zu verorten ist und dass sie deren *Gipfelpunkt* darstellt: „Sie ist ihr Gipfelpunkt in dem Sinn, daß die beiden getrennten Linien innerhalb der Theorieentwicklung hier zusammenlaufen.“ (Ebd., 30). Einerseits präsentiert uns Kierkegaard mit dem Pseudonym Climacus eine dichterische Individualität, andererseits fallen

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 23f.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 26.

¹⁴⁷ Siehe ebd., 261-270.

dichterische Beschreibungen einzelner konkreter Fälle weg, bzw. werden diese durch abstrakte Reflexion ersetzt. „Der Verfasser der *Nachschrift* verbindet Individuelles und Allgemeines, indem er als konkrete pseudonyme Figur abstrakt diskutiert.“ (Ebd., 31).

Die sich daraus ergebende Vielschichtigkeit ethischer Theorie stellt sich uns folgendermaßen dar: Die Methode der indirekten Mitteilung bzw. Kierkegaards Versuch einer mæeutischen Kommunikation mittels Pseudonymen wird vor allem in den konkreten Pseudonymen durchgeführt. Aus diesem Teil des Werkes ergebe sich, so Greve, aufgrund ihrer dialogischen Struktur eine *maieutische Ethiktheorie*.¹⁴⁸ Diese Ethik rechnet er weiters der *ersten Philosophie* zu, die mit Metaphysik und Ethik beginnt und letztlich in Ethikkritik mündet. Mit der abstrakten Schriftstellerei beginnt eine *zweite Philosophie*, die an der Dogmatik ansetzt und eine eigene christliche Ethiktheorie entwirft. Die *Nachschrift* versucht nun die Metaphysik der ersten Ethik in platonisch-idealistische und sokratische zu trennen und von hier aus eigens die Ethik der Stadienlehre neu zu begründen, doch bereits unter dem Gesichtspunkt der Dogmatik.¹⁴⁹

Ausgewählte Quellen zur *Wahl* in den pseudonymen Werken

Vorliegende Arbeit begrenzt die Quellen zur *Wahl* auf zwei Werke, die aus jeweils einer Schaffensphase der pseudonymen Schriftstellerei stammen, wie wir sie mit Greve definiert hatten. *Entweder-Oder*, welches die *Wahl* gewissermaßen als Imperativ im Titel trägt, wird die Schriften der *konkreten* Pseudonyme vertreten. Hier gilt es die Ausführungen des Gerichtsrats Wilhelm (bzw. des Ethikers B) zur *Wahl*, d. h. den Beginn seines zweiten Briefs an den Ästhetiker A, zu untersuchen.¹⁵⁰ Diese erste Quelle ist, zumal hier die Bewegung der *ethischen Wahl* dargestellt wird, auch Bezugspunkt anderer (ethikkritischer) Überlegungen zur *Wahl* in Kierkegaards pseudonymen Werken (z. B. in FZ). Aus dem Bereich der *abstrakten* Pseudonyme werden wir die *Wahl* vor dem Hintergrund der Angstanalyse aus *Der Begriff Angst* untersuchen und die damit einhergehenden Aporien herausarbeiten.

3. Darstellung der Aporien

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 31f.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 261f.

¹⁵⁰ Primärquelle wird sein EO2: I,704-914.

Gleich wie in der Darstellung der Aporien bei Kant wird es auch hier unser Ziel sein, zunächst die wichtigsten Textstellen zur *Wahl* vorzustellen und diese dann auf Aporien und aporetische Gehalte in Hinblick auf das Ethische zu untersuchen. Im Unterschied zur GMS kann nicht ausführlich auf den Gesamtkontext der Textabschnitte eingegangen werden, zumal sie aus zwei sehr umfangreichen und komplexen Werken stammen und die theoretische Einbindung der *Wahl* darin noch nicht ausreichend erforscht worden ist.¹⁵¹ Die systematische Ausarbeitung der Wahlkonzeption in den einzelnen Werken bzw. im Werk Kierkegaards ist, soweit mein Überblick über Sekundärquellen reicht, noch ein wenig begangenes Terrain. Die Konsequenz, die vorliegende Arbeit daraus zieht, ist, dass fragmentarische Quelle zur Wahlbewegung ausgewählt werden, deren Kontext in den einzelnen Werken zuvor in bescheidenen Untersuchungen erläutert worden ist. Ein weiterer, wenig verwunderlicher Unterschied zu Kant wird sein, dass die faktische Ebene der darzustellenden Negativität bereits in der Darstellung Kierkegaards Gedanken zu Tage treten wird und nicht auf die Analyse in Teil III vorliegender Arbeit warten muss. Vermutlich wird das andere Ende der Negativität (die begrifflich-abstrakte Ebene) zum Teil in der Darstellung zu kurz kommen, was dann analog zu Kant in der Analyse zu kompensieren ist, damit letztlich das gesamte Spektrum der Negativität unserer Aporien beleuchtet ist.

Aporien der *Wahlbewegung* in *Entweder-Oder* in Hinsicht auf eine ethische Existenzform

Zentrale Inhalte und Themen

Entweder-Oder kann als repräsentatives Werk indirekter Mitteilung bei Kierkegaard angesehen werden.¹⁵² Ihre Durchführung geschieht anhand der Themen ästhetischer und ethischer Existenzform bzw. Lebensdeutung. Während der erste Teil (EO1) aus losen ästhetischen Abhandlungen des Ästhetikers *A* besteht, deren Fragmentcharakter selbst Teil indirekter Mitteilung ist, besteht der zweite Teil (EO2) aus drei Briefen des Gerichtsrats Wilhelm (oder des Ethikers *B*), die an *A* gerichtet sind und damit indirekt die ethische aus der Reflexion über die ästhetische Lebensdeutung entspringen lassen. Schon allein der Aufbau,

¹⁵¹ Soweit meine Einschätzung. Ein Werk, dass sich explizit mit dem Thema der *Wahl* im gesamten Werk Kierkegaards beschäftigt ist: Kehrach 1992. Leider sind die dortigen Analysen äußerst fragmentarisch und nicht systematisiert, d. h. unbefriedigend.

¹⁵² Tilo Wesche meint sogar, dass lediglich EO die Anforderungen indirekter Mitteilung erfülle. Siehe Wesche 2003, 183f.

dass A selbst nicht in Reflexion über seine Lebensanschauung tritt und den Briefen Wilhelms nicht antwortet, beinhaltet eine Mitteilung: A *existiert* nicht, weil er ohne Bewusstsein seiner Lebensanschauung lebt; er lebt in denkender Täuschung.¹⁵³ Aber der Herausgeber von EO, das Pseudonym Victor Eremita, lässt alle Chronologie offen; also ob sich B durch die Schriften von A oder A durch die Briefe von B gewandelt hatte, dies wird nicht preisgegeben.¹⁵⁴ Nur eben, dass der Ethiker bewusst in Reflexion über sein Selbstverhältnis tritt, der Ästhetiker hingegen dies nicht tut.

Im Folgenden gilt es zunächst ausgewählte Inhalte zur ästhetischen wie ethischen Existenzform vorzustellen, dann die drei Briefe des Ethikers Wilhelm zu erläutern und letztlich die relevanten Passagen aus dem zweiten Brief zur ethischen *Wahlbewegung* darzustellen.

Sehen wir uns nun die Inhalte der beiden Lebensanschauungen an. Die Grundeigenschaft der *ästhetischen* Lebensanschauungen des Menschen ist, dass „sie sich reflexiv zu ihrer ästhetischen Befindlichkeit verhalten können“ (Pieper 2000, 62), d. h. ästhetische Lebensform ist nicht ein bloßes Leben *in* Sinnlichkeit, denn dieses wäre vom tierischen nicht unterschieden, sondern ein Leben in Reflexion *auf* den eigenen Zustand der Begierden und Lüste der Sinnlichkeit. Die philosophische Grundfrage unseres Ästhetikers lautet demnach: „Ist eine ästhetische Lebensform, die auf dem Prinzip des Genusses basiert, für reflektierte Lebewesen befriedigend?“ (ebd.). A gibt zwar die Hoffnung auf die Erfüllung des Lebenssinns im Ästhetischen nicht auf, sieht aber, dass im sinnlichen Genuss nicht einfach *Glück* und Lebenssinn steckt. So schreibt A in den ersten Papieren von EO1:

„Mein Leid ist meine Ritterburg, die einem Adlerhorste gleich hoch oben auf der Berge Gipfel in den Wolken liegt; keiner kann sie erstürmen. Von ihr fliege ich hinunter in die Wirklichkeit und packe meine Beute; aber ich bleibe dort unten nicht, meine Beute bringe ich heim, und diese Beute ist ein Bild, das ich hineinwebe in die Tapeten auf meinem Schloß.“ (EO1; I,54).

Er bleibt nicht in der Wirklichkeit, nicht in der Zeit, sondern entflieht ihr und entzieht damit dem sinnlichen Genuss seine Vergänglichkeit. Er macht aus dem Genuss ein Bild durch erinnernde und hoffende Reflexion, d. h. durch (zeitliche) *Einseitigkeiten*. Und doch ist sich A seiner ästhetischen Bewegung bewusst. Ebenfalls in den ersten Papieren, in seinen

¹⁵³ Vgl. Einführung zu EO von Hermann Diem: EO; I,7f.

¹⁵⁴ Vgl. Wesche 2003, 185-187.

Diapsalmata kommentiert er diese folgendermaßen: „Mein Leben gleicht einer ewigen Nacht [...]. Mein Leben ist völlig sinnlos. [...] Ich bin gleichwie das Lüneburger Schwein. Mein Denken ist eine Leidenschaft. Ich kann vorzüglich für andere Trüffeln aufwühlen, selbst habe ich an ihnen keine Freude.“ (EO1; I,46f). Sinnlosigkeit, Unglück und Langeweile sind seine vorläufigen Erträge. Doch A gibt sich, wie gesagt, nicht damit zufrieden; er sucht nach einer Lösung der ästhetischen Aporien innerhalb der ästhetischen Lebensanschauung. Annemarie Pieper sieht in den Papieren II und VIII (*Die unmittelbaren erotischen Stadien* und *Das Tagebuch des Verführers*) zwei Gestalten aufscheinen, die A als möglichen Ausweg aus dem Unglück des Ästhetischen vorstellt: Der unmittelbar *erotisch-musikalische Don Juan* und der *reflektierte Don Juan*.¹⁵⁵ Der erste Don Juan, der in den zweiten Papieren ausführlich gedeutet wird, vereint zwei (für das Christentum)¹⁵⁶ gegensätzliche Prinzipien: Sinnlichkeit und Geistigkeit; denn „Don Juan ist sich seiner selbst als eines Begehrenden nicht nur bewußt, sondern er bejaht sich auch bedingungslos als Begehrender“ (Pieper 2000, 64). Der Ästhetiker drückt diesen Umstand so aus: „*Don Juan* ist nun [...] die Begeisterung des Fleisches aus des Fleisches eigenem Geist“ (EO1; I,107). Mit der *Begeisterung* der Unmittelbarkeit des Genusses schafft er es, die ewige Idee der Sinnlichkeit mit seinem endlichen Individuum zu verbinden: „Dieses Schweben aber ist das musikalische Zittern“ (ebd., 112). Der *reflektierte Don Juan* genießt nun *nachträglich* die Erinnerung bzw. Reflexion auf die Verführung, d. h. auf den sinnlichen Genuss. Diese Bewegung beschreibt der Ästhetiker nun indirekt in seinen achten Papieren, indem er das *Tagebuch* eines gewissen Johannes – des *Verführers* – wiedergibt. Auch hier bildet die Erotik der Gegenstand des sinnlichen Begehrens, besser gesagt: das männliche Begehren an der Weiblichkeit. Die Geist-Körper-Dichotomie verschmilzt hier nicht in Aktion, sondern in Reflexion. Der Verführer genießt die geistige Reflexion auf körperliches Begehren. Der Genuss äußert sich demnach in dreierlei Form bzw. zeitlich in einer doppelten Bewegung: Der geistige Genuss an der Verführung (1 bzw. Bewegung 1), der körperliche Genuss der Befriedigung (2) und letztlich der synthetische Genuss an der nachträglichen geistig-literarischen Reflexion auf das Geschehene in Form von Tagebüchern (3 bzw. Bewegung 2).¹⁵⁷

„Dieser doppelte Genuß einmal der fortlaufenden Konstruktion des Erotischen in der kunstvoll inszenierten Verführungsgeschichte und zum anderen der literarisch-reflexiven Nachkonstruktion der gelungenen Umsetzung ist das Äußerste an

¹⁵⁵ Vgl. Pieper 2000, 64f. bzw. EO1; I,

¹⁵⁶ "Den Zwiespalt zwischen dem Fleisch und dem Geist, den das Christentum in die Welt gebracht hat [...].“ (EO1; I,107).

¹⁵⁷ Vgl. Pieper 2000, 64-69.

Sinnproduktion des Don-Juanismus. Das Prinzip der Sinnlichkeit wird auf diese nicht mehr steigerungsfähige Weise voll ausgelebt, und zwar nicht unter Ausschluß, sondern unter Beteiligung des Geistes, der in der Technik der Verführung allerdings nur seine theoretischen Fähigkeiten ausspielen, nicht aber seine praktischen Möglichkeiten, selbe Ziele zu setzen, entfalten kann.“ (Pieper 2000, 68.).

Inwiefern nun die schwerwiegenden Probleme des Ästhetikers A durch diese Gestalten gelöst werden können, zumal beide mit weitaus weniger Bewusstsein wie der Ästhetiker A leben – da er sich seiner Flucht aus der Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit bewusst ist, die beiden *Don Juans* hingegen im Bewusstsein ihrer Zeitlichkeit nicht positiv denkbar sind – soll uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen.

Die ethische Lebensanschauung ist durch drei Briefe des Gerichtsrats Wilhelm, die alle an den Ästhetiker A gerichtet sind, grundgelegt. Sie entspringt also aus der Auseinandersetzung mit ästhetischer Lebensform. Besonders der zweite Brief, der vorliegender Arbeit als Primärquelle zur *Wahl* zugrunde liegt, bildet die Kerngedanken ethischer Existenz ab. Der erste konstitutive Gegenstand des Ethischen ist somit gleichsam die Aufhebung des Ästhetischen, d. h. der Übergang der einen zur anderen Lebensdeutung in Form der *Wahl*. Um nicht zu viel vorwegzunehmen, nur soviel dazu: „Mit der Wahl ist ein Selbsterkennen gemeint, dessen Ernsthaftigkeit darin besteht, anstelle eines abstrakten Reflektierens sich seines realen Lebens zu vergegenwärtigen.“ (Wesche 2003, 203). Im Selbsterkennen würde A nun aber gerade darauf hin gedrängt anzuerkennen, dass die Zeitvergessenheit seiner ästhetischen Lebensanschauung einer Selbsterkenntnis hinderlich ist. Erst in der Selbstbesinnung sind wir fähig uns zu unserer gesamten Lebenszeit zu verhalten und dem Leben damit Kontinuität zu verleihen, d. h. Geschichte zu bekommen. Wählt der Ästhetiker diese Anschauungsform, blickt er nicht mehr unter ästhetischen Begriffen auf sein bisheriges Selbst zurück, sondern gewinnt ein neues, ein ethisches.¹⁵⁸

„Er wählt sich selbst, nicht in endlichem Sinne, denn dann würde dieses *Selbst* ja zu einer Endlichkeit, die unter anderen Endlichkeiten so mitginge [sc. (so auch das ästhetische Selbst)], sondern in absolutem Sinne; und doch wählt er ja sich selbst und nicht einen andern. Dieses Selbst, das er solchermaßen wählt, ist unendlich konkret, denn es ist er selbst, und doch ist es absolut verschieden von seinem früheren Selbst, denn er hat es absolut gewählt.“ (EO2; I,773).

¹⁵⁸ Vgl. Wesche 2003, 203f.

Drei zentrale Begriffe charakterisieren einen zweiten Moment der ethischen Lebensanschauung: *Reue*, *Verantwortung* und *Freiheit*. Der, der sich absolut wählt, muss bereuen. Reue „kommt als eine Selbstannahme zur Geltung, in der der Einzelne sich seiner selbst stellt und ihm bewusst wird, was zuvor verdrängt wurde.“ (Wesche 2003, 204). Damit ändert sich auch das Verhältnis zur Zeit: „Vergangenheit [widerfährt] nicht mehr als Negatives [...]. Annahme sowie Scheidung von Vergangenheit – sozusagen die ethische Alternative zur ästhetischen Kunst des Erinnerns und Vergessens – vollführen hier eine einheitliche Bewegung“ (ebd.). Mit dem aus der Wahl gewonnenen wahren Selbst korrelieren nun die Begriffe der Freiheit und Verantwortung. Warum? Die Wahl des absoluten Selbst ist die Wahl eines wahren Selbst und damit eine ernste Wahl. Ernst kann sie nur sein, wenn der Akt des Wählens als freier begriffen und damit Verantwortung für die gemachte Wahl übernommen wird¹⁵⁹: „Erst wenn man in der Wahl sich selbst übernommen hat, sich selbst angezogen, sich selbst total durchdrungen hat, dergestalt, daß jede Bewegung von dem Bewußtsein einer *Selbstverantwortung* begleitet ist, erst dann hat man sich ethisch gewählt“ (EO2; I,812f; Kursivstellung J.P.).

So viel zu den Inhalten des Werks Entweder-Oder, die für vorliegende Arbeit von Bedeutung sind. Im Folgenden ist endlich zur Darstellung der Textstellen zur *Wahl* überzugehen, denen aporetische Gehalte und Aporien in Hinblick auf das Ethische entnommen werden können.

Textstellen zur Wahl in EO2

Die Auswahl an Textstellen orientierte sich grob an der Abhandlung zur Wahl von Wilfried Greve¹⁶⁰. Er sieht in Kierkegaards Wahlanalyse die Möglichkeit einer Dreiteilung: 1) *Die Bewegung der Unendlichkeit*. 2) *Die Bewegung zur Endlichkeit*. 3) *Die Bewegung in der Endlichkeit*.

1) Die Bewegung der Unendlichkeit

B beginnt den zweiten Brief zum *Gleichgewicht zwischen Ästhetischem und dem Ethischen* mit einer Erläuterung seines Verhältnisses zum *Entweder-Oder*:

„Auf mich haben diese Worte von jeher einen starken Eindruck gemacht [...]. Sie wirken auf mich wie eine Beschwörungsformel [...]. Ich hoffe jedoch, daß diese Worte mich zum mindesten würdig gestimmt finden mögen, indem sie mich auf meinem

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 204-206.

¹⁶⁰ Siehe Greve 1990, 81-100.

Wege anhalten, und ich hoffe, daß es mir gelingen werde, das Rechte zu wählen; [...] ich werde mich bemühen, mit ungeheucheltem Ernst zu wählen“. (EO2; I,704f).

Im Anschluss¹⁶¹ versucht Wilhelm dem Ästhetiker sein Verhältnis zum *Entweder-Oder* aufzuzeigen und letztlich darin einen Widerspruch aufzudecken. Für A ist das Entweder-Oder keine Disjunktion (und damit auch keine *Wahl*), sondern eine zusammengehörende Figur, die er ästhetisch anwendet.¹⁶² Wilhelm beschreibt dazu eine repräsentative ästhetische Anwendung des Entweder-Oder am Beispiel des *Tröstens*:

„Du hast Deine große Freude daran, die Leute zu ‚trösten‘, wenn sie in kritischen Fällen sich an Dich wenden; Du hörst ihre Ausführungen an und dann sagst du: Ja, ich sehe es jetzt vollkommen ein, es sind zwei Fälle möglich, man kann entweder dies tun oder das; [...] mein freundschaftlicher Rat lautet folgendermaßen: tu es oder tu es nicht, du wirst beides bereuen.“ (EO2; I,706).

B macht nun seinen Adressaten auf eine Situation aufmerksam, in der sein ästhetischer Umgang mit dem Entweder-Oder in einen Widerspruch gelangen würde. A solle sich vorstellen, ein junger talentierter Mann bäte ihn um Rat in einem ernststen Problem. B schreibt: „Nicht wahr, Du würdest selber jung werden, Du würdest fühlen, daß [...] etwas überaus Ernstes [im Jungsein liegt], daß es keineswegs eine gleichgültige Sache ist, wie man seine Jugend gebraucht, daß eine Wahl vor einem liegt, ein wirkliches Entweder-Oder?“ (Ebd., 709). Er würde ihm darauf einen ernststen Rat geben und sich dabei widersprechen:

„Du würdest anerkennen, was Du sonst nicht anerkennen willst, die Bedeutung eines Entweder-Oder [...]; und doch hättest Du ihn ja irgendwie betrogen, denn vielleicht wird er zu anderen Zeiten mit Dir zusammentreffen, wo es keineswegs Deine Gelegenheit ist, es anzuerkennen. [...] Welch ungeheurer Widerspruch! Dein ganzes Wesen widerspricht sich selbst. Aus diesem Widerspruch aber vermagst Du Einzig durch ein Entweder – Oder herauszukommen“ (ebd., 710f).

Damit stehen wir am Beginn von Wilhelms Erläuterungen zur ethischen Wahlbewegung. Die Wahl wirkt sich auf den Gehalt der Persönlichkeit aus; durch sie „sinkt sie in das Gewählte hinab“ (ebd., 711). Im *Augenblick* der Wahl liegt eine besondere Gefahr, denn oft mag es „scheinen, als ob das, zwischen dem gewählt werden soll, außerhalb des Wählenden liege“

¹⁶¹ Siehe EO2; I,705-711.

¹⁶² Vgl. ebd., 707.

(ebd.) und dadurch wird die Versuchung groß, die Wahl aufzuschieben. Die Konsequenzen einer solchen Auffassung der Wahl sind nach B fatal:

„Was gewählt werden soll, steht in der tiefsten Beziehung zum Wählenden, und wenn von einer Wahl die Rede ist, die eine Lebensfrage betrifft, so muß das Individuum ja gleichzeitig leben [...]. Wenn du Dir einen Steuermann auf einem Schiffe vorstellst in dem Augenblick, da ein Schlag gemacht werden soll, [...] so wird er sich zugleich bewußt sein, daß das Schiff unterdessen mit seiner gewohnten Geschwindigkeit dahinfährt und daß es somit nur für einen Augenblick gleichgültig ist, ob er dieses tut oder jenes.“ (Ebd., 711f.).

Gleichmaßen äußert sich die Bewegung der Wahl auch im menschlichen Leben: „Die Persönlichkeit ist schon, noch bevor man wählt an der Wahl interessiert, und wenn man die Wahl aussetzt, so wählt die Persönlichkeit unbewusst, oder es wählen die dunklen Mächte in ihr.“ (Ebd., 713).

Inwiefern ist Wahl ethisch und nicht ästhetisch? – So lautet etwa die Leitfrage der nächsten Reflexion. B definiert die Wahl des Entweder-Oder als eine rein ethische Wahl: „Das einzige absolute Entweder – Oder, das es gibt, ist die Wahl zwischen Gut und Böse, die aber ist auch absolut ethisch.“ (Ebd., 715). Aber, „Mein Entweder – Oder bezeichnet nicht zunächst die Wahl zwischen Gut und Böse, es bezeichnet die Wahl, durch die man Gut und Böse wählt oder sie ausschließt“ (ebd., 718). Es ist ein absolutes Entweder-Oder, d. h. eines zwischen zwei verschiedenen Persönlichkeiten und Lebensdeutungen, denen sich dieselben Inhalte unterschiedlich zeigen. So wird der folgende Umstand erst einsichtig: „[W]er ästhetisch lebt, der wählt nicht, und wer, nachdem das Ethische sich ihm gezeigt hat, das Ästhetische wählt, der lebt nicht ästhetisch, denn er sündigt und unterliegt ethischen Bestimmungen“ (ebd., 717). Und so ist es einleuchtend,

„[d]aß, wer Gut und Böse wählt, das Gute wählt, zwar wahr [ist], aber das zeigt sich erst hinterher; denn das Ästhetische ist nicht das Böse, sondern die Indifferenz [...]. Es ist deshalb nicht so sehr die Rede davon, daß man wähle, ob man das Gute oder das Böse will, als vielmehr davon, daß man das Wollen wählt“ (ebd., 718).

Die *erste* Bewegung der Wahl äußert sich demnach zunächst als *Wille zur Wahl*. Auf welche Weise aber soll der Ästhetiker diese absolute Wahl nun vollziehen?¹⁶³ Mittels *Verzweiflung*, was zugleich die *zweite* Wahlbewegung zur Unendlichkeit ist. Wahres Ver zweifeln ist *gewolltes* Ver zweifeln und das heißt „[s]ich als endliches und nach Endlichem strebendes Selbst als verzweifelt anzuerkennen, ‚Ja‘ zu sagen zum eigenen Verzweifeltsein“ (Greve 1990, 83).

Indem wir in der zweiten Bewegung die Sinnlosigkeit im Streben nach Endlichkeit sowie die damit einhergehende Selbstverzweiflung anerkennen, lösen wir uns von Endlichkeit ab und bewegen uns auf Unendlichkeit zu. Das Selbst erlangt dadurch eine *abstrakte Identität* von sich, weil es sich nun hinbewegt auf das Unendliche, „den Geist“, „die ewige Gültigkeit der Persönlichkeit“, „das absolute Selbst“ oder „die Seele“ (ebd., 84). Das Bewusstsein dieses Selbst ist nicht ein von ihm unabhängiges Produkt der unendlichen Wahlbewegung, sondern ein dialektisches *Selbst-Produkt*. Wilhelm formuliert diese Dialektik folgendermaßen:

„Indem ich also absolut wähle, wähle ich die Verzweiflung, und in der Verzweiflung wähle ich das Absolute, denn ich bin selbst das Absolute, ich setze das Absolute und ich bin selbst das Absolute; [...] ich wähle das Absolute, das mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt; [...] Ich wähle das Absolute, und was ist das Absolute? Das bin ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit. Etwas anderes als mich selbst kann ich niemals als das Absolute wählen, denn wähle ich etwas anderes, so wähle ich es als eine Endlichkeit und wähle es also nicht absolut. [...] Was aber ist denn dieses mein Selbst? [...] [E]s ist das Abstrakteste von allem, das doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist – es ist die Freiheit.“ (EO2; I,771f).

2) Die Bewegung zur Endlichkeit

Das Selbst ist nach der Bewegung zur Unendlichkeit abstrakt und damit frei geworden. In ethischer Hinsicht ist in diesem Stadium auch das Gute nur abstrakt zu begreifen möglich. Durch die Ausrichtung auf das Ewige wird ihm die *verendlichende* Zeitlichkeit

„belanglos im Vergleich zu dem, was er ewig besitzt. [...] Er versinkt in Kontemplation, er starrt auf sich selbst, aber dieses Starren füllt die Zeit nicht aus. Da zeigt es sich ihm, daß die Zeit, die Zeitlichkeit sein Verderben ist, er fordert eine vollkommene Daseinsform, und es zeigt sich hier wieder eine Müdigkeit, eine

¹⁶³ An dieser Stelle verlassen wir die chronologische Vorgehensweise in der Wahlanalyse und halten uns an Wilfried Greves Quellenauswahl.

Apathie, die Ähnlichkeit hat mit jener Mattigkeit, welche die Begleiterin des Genusses ist.“ (Ebd., 792f).

Durch dieses Verharren im Abstrakten wählt sich das Selbst in „Notwendigkeit“ (ebd.) und verliert damit Freiheit, weil „die vorhandene Unmittelbarkeit des Selbst wieder zur bestimmenden Macht wird.“ (Greve 1990, 88). Die Bewegung zur Unendlichkeit, die eine Freiheit erlangte, indem sie sich *vom* Endlichen loslöste, muss also weiter gehen und Freiheit *im* Endlichen gewinnen.¹⁶⁴

Die Bewegung zur Endlichkeit entfaltet sich also folgendermaßen: Der Wählende muss sich sein Selbst, wie es vor der Wahl konkret *ist*, aneignen, d. h. es verantworten und wählen.

„Erst wenn man in der Wahl sich selbst übernommen hat, sich selbst angezogen, sich selbst total durchdrungen hat, dergestalt, daß jede Bewegung von dem Bewußtsein einer Selbstverantwortung begleitet ist, erst dann hat man sich ethisch gewählt, erst dann hat man sich selbst bereut, erst dann ist man konkret, erst dann ist man in seiner totalen Isolation in absoluter Kontinuität mit der Wirklichkeit, der man zugehört.“ (EO2; I,812f).

Sich-selbst-*bereuen* besitzt für die Bewegung zur Endlichkeit eine analoge Bedeutung wie das Verzweifeltsein für die Bewegung der Unendlichkeit. Möchte ich mein konkretes Selbst wählen, so muss ich auch bereuen; ich muss die Schuld dieses Selbst anerkennen und mich mit ihm, mittels Reue, versöhnen: Entweder indem ich direkte Wiedergutmachung leiste, oder indem ich Trauer und Schmerz ertrage.¹⁶⁵ Zu bereuen heißt nicht nur die Schuld des eigenen Selbst, sondern auch die der Vorfahren anzuerkennen, weil „deren schuldhaftes Handeln wirkt sich durch die Kausalkette des Geschehens zuletzt auf das Selbst aus.“ (Greve 1990, 90). Als Bereuende finden wir uns letztlich konkret-geschichtlich in einem „universalen Schuldzusammenhang“ (ebd.) vor. Schuld ist damit durch individuelle Reue niemals gänzlich zu begleichen möglich, sondern auf die *Entschuldigung* durch ein überzeitlich Anderes angewiesen.¹⁶⁶

Nach dieser Bewegung ist das Unendliche bzw. Ewige der ersten Wahl auf „das Zeitliche, Relative bezogen“ (ebd., 93) und so hat sich das Abstrakte konkretisiert, „indem die Vorgeschichte der Wahl ‚eine Geschichte‘ wird, in der sich der Wählende ‚zu der Identität mit sich selbst bekennt‘“ (ebd.).

¹⁶⁴ Vgl. Greve 1990, 88f.

¹⁶⁵ Vgl. Greve 1990, 89f.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 92.

3) Die Bewegung in der Endlichkeit

Die Bewegung zur Endlichkeit mündet nicht in ewiger Ruhe, sondern in Freiheit: „[I]n seiner Freiheit bleiben aber kann er nur dadurch, daß er sie beständig realisiert. Wer daher sich selbst gewählt hat, der ist *eo ipso* ein Handelnder.“ (EO2; I,793). *Im* (ethischen) *Handeln* also, d. h. „im Handeln nach außen, in die Lebensbezüge hinein“, vollzieht sich also die Bewegung in der Endlichkeit. (Greve 1990, 94).

Woher erhält der Handelnde nun die Inhalte und Normen, nach denen sein ethisches Handeln auszurichten ist? Er muss sich als dazu *verpflichtet* begreifen, die Absolutheit seines Selbst, d. h. sein ideales Selbst, zur verwirklichen. Wilhelm gibt keine konkreten ethischen Normen vor, sondern „den als un-bedingte Selbstverpflichtung gedachten Willen zur eigenen Absolutheit. Und dieser Wille schafft sich die normativen Inhalte selber.“ (Ebd., 95).

Wie die Reue uns mit unserem konkret-*vorhandenen* (vergangenen) Selbst versöhnte, so richtet uns die Pflicht auf das konkret-*zukommende* (künftige) Selbst aus. Das Ergebnis der Wahlbewegungen, die letztlich nicht zeitlich getrennt, sondern zusammenhängend im *Augenblick der Wahl* zu verstehen sind, lässt sich mit Greve als „Durchsichtigkeit“ (ebd., 96) bezeichnen:

„Der Hauptunterschied, um den sich alles dreht, ist der, daß das ethische Individuum sich selbst durchsichtig ist und nicht ins Blaue hinein lebt, wie das ästhetische Individuum es tut. [...] Wer ethisch lebt, hat sich selbst gesehen, erkennt sich selbst, durchdringt mit seinem Bewußtsein seine ganze Konkretion [...]. Er erkennt sich selbst.“ (EO2; I,825).

Aporien und aporetische Gehalte

Die nun durchzuführende Darstellung aporetischer Gehalte und Aporien der präsentierten Inhalte wird methodisch in zwei Bereiche zu gliedern sein: 1) *Aporien einer unvollständigen ethischen Wahl, wie sie sich aus Wilhelms Kritik am Mystizismus ergeben*. 2) *Aporetische Hinweise Wilhelms bzw. Kierkegaards an der vollkommenen Wahlbewegung*.

1) *Aporie der unvollständigen ethischen Wahl, wie sie sich aus Wilhelms Kritik am Mystizismus ergeben*

Wir haben in der Beschreibung der ersten Wahlbewegung – zur Unendlichkeit – gesehen, dass der Wählende durch die Loslösung von Endlichkeit in ein problematisches Verhältnis zu Selbigem kommen kann. „Isolation“ und versinkende „Kontemplation“ (ebd., 803 und 793)

sind mögliche Ausdrücke, die Wilhelm für diese Situation wählt. Die Kritik an dieser Form unvollständiger ethischer Wahl ist zugleich eine Kritik an bestimmten, sich zumindest dünkenden, ethischen Lebensformen.¹⁶⁷ Diese Kritik möchten wir uns nun genauer ansehen.

Das abstrakte Individuum, das bekanntlich aus der ersten Wahlbewegung entspringt, lebt durch seine Absonderung von der endlichen Welt in Isolation. „Da das Individuum sich nach seiner Freiheit gewählt hat, ist es *eo ipso* handelnd. Doch hat sein Handeln keinerlei Beziehung zu irgendeiner Umwelt; denn das Individuum hat diese gänzlich vernichtet und ist nur für sich selbst.“ (Ebd., 803). Die Ursprünge einer hier ansetzenden Lebensanschauung sieht Wilhelm im antiken Griechenland:

„In Griechenland fand sie ihren Ausdruck in dem Bestreben des einzelnen Individuums, sich selbst zu einem Tugendmuster zu entwickeln [...], so zog es sich von der Betriebsamkeit des Lebens zurück, nicht um in metaphysische Grübeleien zu versinken, sondern um zu handeln, nicht nach außen hin, sondern in sich selbst.“ (Ebd.).

Wie wir zuvor gesehen haben, wählt sich das abstrakte Individuum unter der „Bestimmung der Notwendigkeit“ (ebd., 793). In diesem Lichte ist die folgende Deutung der griechischen Tugendethik Wilhelms zu betrachten: „Im eigentlichen Sinne zog es sich freilich nicht aus dem Leben zurück, im Gegenteil, es blieb in dessen Mannigfaltigkeit, weil die Berührung damit das in pädagogischer Hinsicht um seiner selbst willen Notwendige war“ (ebd., 803). Im christlichen *Mystizismus* sieht Wilhelm eine analoge Lebensform. An ihr unternimmt er eine aporetische Analyse, aus der wir uns im Folgenden die ihr zu Grunde liegende Aporie ansehen möchten.

Mit dem Mystiker ist im Grunde genommen das Problem, das sich in der Bewegung zur Unendlichkeit ergab, in eine lebendige Gestalt gebracht. Indem sich der Mystiker in seiner Absonderung von Endlichkeit abstrakt wählte, verlässt und verneint er gleichzeitig den Raum, in dem wahrhaft ethische Ziele formuliert werden: seine endliche Umwelt. Diese seine Beziehungslosigkeit zur Welt äußert sich dann in einer Beziehungslosigkeit zu seiner eigenen Existenz, zumal er sich nur einseitig abstrakt begreift. Er verliert den Bezug zur Zeitlichkeit seiner endlichen Seite und lebt, wie der Ästhetiker, im Moment. So kommt es, dass Wilhelm folgenden Vergleich aufstellt:

¹⁶⁷ Kierkegaard sieht die griechische Tugendethik und den christlichen Mystizismus als Beispiele einer gescheiterten ethischen Lebensdeutung: Siehe EO2; I,803-816.

„Wie es Dir [sc. (dem Ästhetiker)] mit Deiner irdischen ersten Liebe ergeht, so ergeht es dem Mystiker mit seiner religiösen ersten Liebe. Er hat ihre ganze Seligkeit geschmeckt und hat jetzt nichts zu tun als abzuwarten, ob sie in ebensolcher Herrlichkeit wiederkehren werde“ (ebd., 814).

Der Mystiker fasst den „Sinn des Lebens als Moment“ auf, denn „er [sagt], die Zeitlichkeit sei ein Feind, der überwunden werden müsse“ (ebd.). Damit erkennt er die Geschichte und deren Kontinuität; darin aber ist das Ethische als äußeres Handeln zu verwirklichen. Kontinuität ist nur möglich, „wenn sie nicht den Inbegriff dessen darstellt, was mir geschehen oder widerfahren ist, sondern meine eigene Tat, dergestalt, daß selbst das mir Widerfahrene durch mich verwandelt und von Notwendigkeit in Freiheit übergeführt ist.“ (Ebd., 815).

2) *Aporetische Hinweise Wilhelms bzw. Kierkegaards an der vollkommenen Wahlbewegung*

Zwei aporetische Hinweise – einer bezüglich der Rückwärtsbewegung der Reue und ein zweiter bezüglich der Vorwärtsbewegung der Pflicht – sind aufzuzeigen.¹⁶⁸

Die Wahlbewegung zur Endlichkeit ist gekennzeichnet durch eine Anerkennung des eigenen Selbst wie es *ist*, d. h. mit aller Schuldhaftigkeit und Endlichkeit – also jenes Selbst, das noch unbewusst ästhetisch war. Das Ziel der Wahl wurde definiert als die vollständige *Durchsichtigkeit* des Selbst kraft des Selbst *im Augenblick der Wahl*. Als Methode dazu galt die Reue. Wilhelm, oder nach Greve viel wahrscheinlicher Kierkegaard¹⁶⁹, weist darin aber einen aporetischen Gehalt auf, wenn er schreibt:

„In jedem Menschen ist etwas, was ihn bis zu einem gewissen Grade daran hindert, sich selber völlig durchsichtig zu werden, und zwar kann dies in so hohem Maße der Fall sein, kann er so unerklärlich in Lebensverhältnisse, die über ihn selbst hinausliegen, verflochten sein, daß er sich fast nicht mehr zu offenbaren vermag“ (ebd., 708).

Unerklärlich in Lebensverhältnisse verflochten zu sein und darum nicht seine ganze Schuld bereuen zu können, zumal sich das Ausmaß und die Qualität der Schuld nicht gänzlich einsehen lassen und auf diese Weise letztlich sich nicht durchsichtig zu werden – diese Aporie

¹⁶⁸ Siehe dazu Greve 1990, 96-100.

¹⁶⁹ Greve schreibt in Bezug auf die Hinweise auf Schachstellen und Aporien in der ethischen Theorie Wilhelms folgendes: „Es liegt deshalb nahe, die Aussage nicht B, sondern Kierkegaard zuzuschreiben, der auf das Ungenügen des Ethischen habe vorauszeigen wollen.“ (ebd., 98).

äußert sich letztlich in *Schwermut*.¹⁷⁰ Sie hängt gewissermaßen mit dem Problem der Zeitlichkeit zusammen: Unserem Selbst zeigt sich eine Endlichkeit, die sich aber aufgrund ihrer eigenen, von uns unabhängigen Geschichte uns unendlich entzieht. Wilhelm deutet dieses Existenzproblem theologisch mit dem Begriff der Erbsünde.

Das Problem der Vorwärtsbewegung der Pflicht dreht sich um dasselbe Problem der *Undurchsichtigkeit* aufgrund der Unerklärbarkeit des Schuldausmaßes des eigenen Selbst. Der Ausgangspunkt der ethischen Aporie der Wahlbewegung *in* der Endlichkeit, d. h. des äußeren Handelns aus Pflicht, drückt Wilhelm bzw. Kierkegaard mit folgender Frage aus:

„Wenn also ein Mensch, indem er die Aufgabe, die ihm wie jedem anderen gestellt ist, nämlich das Allgemein-Menschliche in seinem individuellen Leben auszudrücken, realisieren will, auf Schwierigkeiten stößt, wenn es sich herauszustellen scheint, daß es etwas in dem Allgemeinen gibt, was er nicht in seinem Leben aufnehmen kann, was tut er dann?“ (Ebd., 909).

Wenn nun diese Unfähigkeit der Aufnahme des Allgemeinen nicht auf eine falsche Lebensdeutung oder einen Irrglauben und nicht auf „Trägheit und Feigheit“ (ebd.), d. h. nicht auf derartiges *Selbstverschulden*, zurückgeführt werden kann, dann kann ein Mensch diese Unvollkommenheit „ohne sein Verschulden haben“ (ebd.). Es kann sogar „Wahrheit darin liegen, daß er das Allgemeine nicht realisieren kann.“ (Ebd.). Das Bewusstsein dieser eigenen Unvollkommenheit mündet nach Trauer und Schmerz letztlich in der eigenen *Ausnahme*: „In diesem Punkt, sagt er, habe ich mich außerhalb des Allgemeinen gestellt, ich habe mich all der Anleitung, der Sicherheit und Beruhigung beraubt, die das Allgemeine gewährt; ich stehe allein, ohne Teilnahme, denn ich bin eine Ausnahme.“ (Ebd., 911). Die Einsicht, dass man selbst eine Ausnahme von ethischer Pflicht ist, einer Pflicht, die man aber will, führt also zu Trauer. Es ist hier nicht die Rede von einer trotzigten Ausnahme, sondern einer freimütigen; nicht von einer zwanghaften, sondern von einer freien und versöhnenden, weil *gewählten* Trauer. Der Wählende gelangt hier an „*die Grenze seiner Individualität*“ (ebd., 913; Kursivstellung J.P.). Kierkegaard lässt die aporetische Bewegung also letztlich *zur Ruhe kommen*, was meines Erachtens das Problem für eine ethische Lebensdeutung im Sinne der vorhergehenden Theorie nicht maßgeblich schmälert.

¹⁷⁰ „Selbst der Mensch aber, in dessen Leben die Bewegung vollkommen ruhig und friedlich und zur rechten Zeit vor sich geht, wird doch stets ein wenig Schwermut behalten, doch das hängt mit etwas weit Tieferem zusammen, mit der Erbsünde, und liegt daran, daß kein Mensch sich selbst durchsichtig zu werden vermag.“ (EO2; I,743).

Aporien der *Wahl* in *Der Begriff Angst* in Hinsicht auf eine ethische Existenzform

Zentrale Inhalte und Themen

Das Kernthema aus *Der Begriff Angst* ist *Selbsttäuschung*.¹⁷¹ Wie wir bereits in der Einführung in die Termini *Verzweiflung* und *Angst* festgestellt hatten, äußert sich Selbsttäuschung bei Kierkegaard als ein Verbergen der misslingenden Lebensdeutung, die als Verzweiflung erfahren wird.¹⁷² Was die Analyse zur Selbsttäuschung Kierkegaards gegenüber zahlreichen anderen Überlegungen dazu, die im Laufe der Philosophiegeschichte gemacht wurden, so besonders macht bzw. charakterisiert ist, dass sie als Erste die Erfahrung der Faktizität von Selbsttäuschung sowie deren Bedingungen aufzuzeigen vermochte. Erst durch Kierkegaard wird Selbsttäuschung als Phänomen der Angst gedeutet.¹⁷³

Kierkegaard, bzw. sein Pseudonym Vigilius Haufniensis, beschreibt im fünften Paragraphen des ersten Kapitels seiner Angstabhandlung die *dialektische* Bewegung der Angst wie folgt: „Wenn wir die dialektischen Bestimmungen von Angst betrachten, so zeigt sich, daß diese eben die psychologische Zweideutigkeit haben. Angst ist eine *sympathetische Antipathie* und eine *antipathetische Sympathie*.“ (BA; III,488). Die erste Bestimmung bedeutet, dass man während dem Sich-Abkehren von der Unbestimmtheit (Antipathie) eigener Lebensdeutung, zugleich voraus-*ahnend* sich ihr zukehrt (sympathetisch) und sich *ängstigt*. Die zweite Bewegung zeigt sich folgendermaßen: Indem ich mich einerseits der eigenen gesicherten Lebensdeutung zukehre (Sympathie), unterläuft mich eine (antipathetische) Gegenbewegung, die mich in Form einer Ahnung von Ungewissheit ängstigt.¹⁷⁴ Angst also, „liegt der beunruhigenden Ahnung auf, dass ein sicheres Erfassen von Leben scheitert und Leben letztlich unverstanden bleibt.“ (Wesche 2003, 68).

Nach Wesche dienen Haufniensis im Anschluss an diese Bestimmung der Angst drei Lebensdeutungen als Leitfaden für die restliche Analyse des Angstphänomens. Ihnen

¹⁷¹ Wir folgen hierbei den Erörterungen von Tilo Wesche (2003), 58-85.

¹⁷² Vgl. ebd., 60.

¹⁷³ Vgl. ebd., 62.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 67f.

gemeinsam ist, dass sie Unbestimmtheit durch Selbsttäuschung zu verhüllen versuchen; dazu wählen alle einen anderen Weg.

Der erste Weg, der im ersten Kapitel von BA dargestellt ist, wird als *Die Angst unschuldiger Unwissenheit* bezeichnet.¹⁷⁵ Ein unschuldig Unwissender meint, dass das Leben nicht erschließbar ist und es eigentlich unbestimmbar bleibt. Er richtet sich also ein, auf das Leben als ein *Nichts*. Doch darin liegt ein Scheitern, d. h. Angst, welches sich auf folgende Weise zeigt: „Geahnt wird die Möglichkeit, anderes noch als das zu sein, als was man sich selbst erscheint. Angst bezieht sich darauf, dass sich dieses mögliche Anderssein bestätigen könnte.“ (Ebd., 70). Indem er sein Leben unbestimmt sieht, schwingt eine Ahnung mit, dass das Leben auch anders als unbestimmt sein könnte; vor einer Verwirklichung dieser Möglichkeit ängstigt er sich nun. Der Fehler, den der Unwissende macht, ist, dass er die Unbestimmtheit nicht als Wirklichkeit, d. h. als etwas Bestimmtes ansieht, sondern bloß als unbestimmbares Nichts; d. h. wiederum nur als bloße Möglichkeit und nicht als bestimmte Möglichkeit.¹⁷⁶

Den zweiten Weg, der im zweiten Kapitel von B behandelt wird, nennt Wesche *Die Angst unmittelbarer Gewissheit*.¹⁷⁷ Auf diesem Weg versucht das Individuum sich unter den Bestimmungen von Unmittelbarkeit, d. h. durch das Sinnliche bzw. seine Naturbestimmtheit, zu deuten. Er umgeht damit der Ungewissheit, indem er sich auf eine Gewissheit stützt, die noch ohne Bewusstsein ist, d. h. „die noch vor aller Begründung liegt, damit nicht offenbar wird, dass ein Begründungsversuch unweigerlich misslingen würde“; (ebd., 74) denn die Bestimmung in der unmittelbaren Natürlichkeit birgt Ungewissheit in sich. Also auch im zweiten Fall wird ein Weg gewählt, der sich, die Erfahrung von Unbestimmtheit anerkennend, durch die Ausrichtung auf die Unmittelbarkeit der Unbestimmtheit entzieht, doch letztlich dabei auf Sand baut – dieser Umstand äußert sich gegenüber den Menschen, die ihr Leben unmittelbar deuten, in Form von Angst.

Der dritte Weg, die *Dämonische Angst*, entspricht dem dritten bzw. vierten Kapitel von BA.¹⁷⁸ Die ersten beiden Ängste bezogen sich auf die Unerschließbarkeit des Lebens. Die dämonische hingegen anerkennt die Ungewissheit und Unbestimmtheit des Lebens, denn sie ist sich der Paradoxie der menschlichen Synthesis von Endlichkeit und Unendlichkeit gewiss. „Eine dämonische Natur [...] will sich bloß wissend verhalten, will auf die eine oder andere Weise mehr werden als die empirische, historisch bestimmte, endliche Individualität.“ (BA;

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 69-73.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 72f.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 73-76.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 76-82.

III, 616 FN). Das Dämonische erweist sich als *Höhepunkt* der Selbsttäuschung: „Das Bedenken gegenüber dem eigenen Lebensverständnis und die Unsicherheit, ob Leben letztlich nicht doch unverstanden bleibt, sind hier restlos beseitigt. Die Lebensdeutung [...] erweist sich jedoch als tiefste ‚Geistlosigkeit‘.“ (Wesche 2003, 81). Die Angst verhält sich zum Dämonischen auf folgende Weise: „In der Geistlosigkeit ist keine Angst, dazu ist sie zu glücklich und zu zufrieden und zu geistlos. [...] [D]ie Angst [ist] dennoch da, nur dass sie wartet [...], aber versteckt und verumumt.“ (BA; III,556f).

Tilo Wesche sieht, unter Berufung auf Christoph Schulte und Walter Dietz, mit Kierkegaards Angstanalyse einen Freiheitsbegriff grundgelegt, der der Tradition der Willensfreiheit entspricht bzw. der Freiheit als ethische Wahl zwischen Gut und Böse versteht.¹⁷⁹ „Freiheit wird vor dem Hintergrund der Selbsttäuschung als das Vermögen ausgeführt, sich zwischen der Wahrheit und ihrer Verstellung entscheiden zu können.“ (Wesche 2003; 84). Angst nun erscheint vor dem Hintergrund als Instrument, das über das Phänomen der Freiheit am besten Aufschluss zu geben vermag. „Er führt die Freiheit, die als Unfreiheit erscheint, jeweils in den drei Angstgestalten aus.“ (Ebd.).

Abschließend möchte noch darauf hingewiesen werden, dass *Der Begriff Angst* darüber hinaus viele weitere Themen behandelt, die von Tilo Wesche nicht erwähnt worden sind. Eines dieser Themen wird im Folgenden noch kurz darzustellen sein. Im ersten Kapitel von BA wird im vierten Paragraphen der Begriff des Sündenfalls durch Adam besprochen. In dieser Abhandlung liegen, nach John J. Davenport, zugleich Hinweise auf die *Wahlbewegung* – unter anderen – in Bezug auf Angst und Freiheit vor, die somit für das Ethische von Bedeutung sind. Um davon nicht zu viel vorwegzunehmen und doch thematisch unmissverständlich zu sein, sehen wir uns ganz einfach ein Zwischenfazit Davenports dazu an:

„But anxiety in this sense is not necessarily the defense mechanism of an unwilling chooser. Even an individual who does not shrink back, but opens herself to the new horizons of possibility emerging before her must undergo anxiety as an unavoidable growing pain of the spirit.“ (Davenport 2000, 142).

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 82-85.

Textstellen zur Wahl in BA

Zwei Textausschnitte, die aporetische Gehalte in Hinblick auf die ethische Wahl besitzen, möchten wir uns an dieser Stelle kurz ansehen.

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindlig. Der Grund seines Schwindels aber ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt!“ (BA; III,512) – Sein Auge, also er als endlich-sinnliches Wesen, und der Abgrund, als die unendliche Möglichkeit seiner Vorstellungskraft.

„So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um.“ (Ebd.).

Der Geist will die Synthese setzen, d. h. er möchte Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit, Sinnliches und Übersinnliches, letztlich Körper und Psyche, welche allesamt existentielle Dichotomien des menschlichen Subjekts sind, versöhnen. Es ist dies in EO2 der Moment, wenn die Wahl ihre Bewegung zurück zur Endlichkeit getan hat. Freiheit im Augenblick der Wahl erzeugt Angst in Form von Schwindel und „sinkt um“ (ebd.).

„Im gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklären kann.“ (Ebd.). Zwischen dem Schwindel der Freiheit, der durch die Erfahrung unserer Macht des Setzens der Synthese aufsteigt, und dem Wieder-zu-sich-kommen der Freiheit nach der Geistsetzung liegt ein „Sprung, den keine Wissenschaft erklären kann“ (ebd.) – ein Moment der Unfreiheit also, und das heißt, ein Moment in dem die Wahl ihrer Bedingung, d. h. der Freiheit, beraubt ist.

John J. Davenport sieht in Haufniensis Abhandlung über die Erbsünde im ersten Kapitel eine Neuheit gegenüber den bisherigen theologischen Interpretationen, nämlich insofern, als diese „more ethically“ (Davenport 2000, 132) sei. Kierkegaard möchte damit der bisherigen Deutung der Erbsünde (in etwa: Die Erbsünde ist nicht wirklich unsere persönliche Schuld) eine mehr auf persönliche Verantwortung ausgerichtete Interpretation entgegenstellen. „[E]s

ist [sc. nicht] im Interesse der Ethik, alle außer Adam zu bekümmerten und interessierten Zuschauern der Schuldhaftigkeit zu machen, aber nicht zu Schuldigen“. (BA; III,481).

Davenport führt nun aus, dass während in EO2 die ethische Wahl abstrakt untersucht wurde, in BA die Wahl der Setzung von Gut und Böse am konkreten Beispiel von Adams Sündenfall thematisiert wird.¹⁸⁰ Dort heißt es: „Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch keine Freiheit; sie ist eine in Verstrickung geratene Freiheit, wobei die Freiheit in sich selbst nicht frei ist, sondern eben verstrickt ist, nicht in der Notwendigkeit, sondern in sich selbst.“ (Ebd., 497) Und weiter:

„Ist die Sünde notwendig in die Welt gekommen, [...] so gibt es keine Angst. Ist die Sünde durch einen Akt eines abstrakten *liberum arbitrium* [...] in die Welt gekommen, so gibt es ebenfalls keine Angst. Das In-die-Welt-Kommen der Sünde logisch erklären zu wollen, ist eine Torheit, die nur Leuten einfallen kann, die bis ins Lächerliche um eine Erklärung besorgt sind.“ (Ebd., 497f),

Die Frage nach dem In-die-Welt-Kommen der Sünde kann, im Dienste unseres Interesses, übersetzt werden in die Frage nach der Freiheit der Wahl, die wiederum der Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit von Reue bzw. Schuldaufnahme und Pflichterfüllung gleichkommt. An dieser Stelle weist Haufniensis aber die Frage nach der Wahl als irrational und unerklärlich aus. Davenport bezeichnet diese „Freiheitssituation“ als *Self-Entangled Freedom*, also als „selbstverstrickte Freiheit“, denn sie kann sich selbst nicht erklären.¹⁸¹

Aporien und aporetische Gehalte

Zwei Aporien lassen sich aus den präsentierten Textstellen ziehen. 1) *Dialektik der Freiheit im Augenblick der Wahl*. 2) *Die Unerklärbarkeit der ethischen Wahl*.

1) Dialektik der Freiheit im Augenblick der Wahl

Die Fähigkeit zur Wahl kann nur mit Freiheit verstanden werden. Denn die Wahl, sich unter der Bestimmung seiner eigenen Endlichkeit und gleichzeitig unter der Bestimmung von Unendlichkeit zu begreifen, kann selbst aus keiner der beiden Bestimmungen abgeleitet werden. Die daraus entspringende Aporie sehen wir uns im Anschluss an. Uns interessiert zunächst folgender Umstand: Während das Selbst bzw. der Geist die Synthese setzt, d. h. im

¹⁸⁰ Vgl. Davenport 2000, 138f.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 144f.

Augenblick der Wahl, spricht Haufniensis von einem Schwindel der Freiheit in Anbetracht der unendlichen Möglichkeiten, der sich als Angst äußert und den Wählenden dazu zwingt, nach Halt an der Notwendigkeit bzw. Endlichkeit zu suchen. Der Wählende verliert in diesem Augenblick also Bewusstsein, d. h. er verliert Geist bzw. Selbst und d. h., er verliert Freiheit. Freiheit verstrickt sich in sich selbst und verliert sich damit – zumindest für einen Moment, der für das Ethische konstitutiv ist – im Augenblick der Wahl.

2) Die Unerklärbarkeit der ethischen Wahl

Nachdem wieder Bewusstsein erlangt wird, d. h. „indem die Freiheit sich wieder erhebt“ (BA; III,512), haben wir Schuldbewusstsein und zugleich Pflichtbewusstsein erlangt, d. h. wir haben vollständig *gewählt*. Aufgrund der Aporie der *Verstricktheit* von Freiheit unter der Bestimmung von Angst können wir aber diesen Übergang nicht nachvollziehen. Es fehlt uns als bewusstes Selbst bzw. Geist an einer Erklärung. Die Frage nach der Bestimmung unter welcher der Geist die Synthese gesetzt hat, weil Notwendigkeit und Freiheit¹⁸² oder Endlichkeit und Unendlichkeit können es nicht sein¹⁸³ (und wäre es Geist als Freiheit selbst, dann verstricken wir uns in Tautologie), kann nicht beantwortet werden. Der „Sprung, den keine Wissenschaft erklären kann“ (ebd.), bleibt unnachvollziehbar. Oder anders gesehen: „Das sich entdeckende Individuum hat die Geistsetzung nie mehr vor, sondern hinter sich. Wahl kommt immer schon zu spät.“ (Greve 1990, 237).

Die daraus entspringende Aporie für das Ethische ist, dass ethische Lebensdeutung aufgrund der Angst ihrer Existenzgrundlage entzogen ist, nämlich der Nachvollziehbarkeit und Erklärbarkeit ihrer Wahl als eine absolut freie im Sinne eines *liberum arbitrium*. Ethiker scheinen für Haufniensis Individuen zu sein, „die bis ins Lächerliche um eine Erklärung besorgt sind.“ (BA; III,498).

4. Zwischenfazit

¹⁸² „Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch keine Freiheit; sie ist eine in Verstrickung geratene Freiheit, wobei die Freiheit in sich selbst nicht frei ist, sondern eben verstrickt ist, nicht in der Notwendigkeit, sondern in sich selbst.“ (BA; III,497).

¹⁸³ „But either way she goes, the agent’s responses are themselves conditioned by anxiety of historically situated finite freedom, and thus never begin in a motivational vacuum.“ (Davenport 2000, 145).

Abschließend möchten wir kurz innehalten, um die aporetischen Gehalte aufzulisten und das weitere Vorgehen mit den Kierkegaard'schen Aporien im darauf folgenden Teil III vorliegender Arbeit vorzustellen.

Die erste Aporie aus EO2 betraf die Kritik am christlichen Mystizismus. Indem er die endliche Realität verkennt und damit Geschichte und Lebenskontinuität verliert, verirrt er sich in einen ethikfreien Raum insofern, als ethische Lebensdeutung als Konkretion des Allgemeinen im Einzelnen, d. h. von Willensprinzipien in und durch das autonom handelnde Subjekt, verstanden wird.

Der erste aporetische Hinweis Wilhelms bzw. Kierkegaards aus EO2 kann zusammen mit der zweiten Aporie aus BA vorgestellt werden, zumal die Überschneidungen das Wesentliche betreffen. Beide handeln von der Unerklärbarkeit von Umständen, die konstitutiv sind für eine ethische Lebensdeutung. Im ersten Fall ist dies die Unerklärbarkeit der eigenen Lebensverhältnisse. Ein Teil unseres Lebens bleibt immer im Dunklen und hindert uns in der ethischen Reuebewegung. In BA ist es die Unerklärbarkeit des Konstitutionsaktes der ethischen Existenzform selbst, d. h. der Augenblick der Wahl, der aufgrund von Angst nicht nachvollziehbar ist und damit unerklärlich für den Wählenden bleibt.

Der zweite aporetische Hinweis betrifft die vorwärts-gerichtete Pflichtbewegung, d. h. die ethische Handlung. Die Auswirkungen der vorangegangenen Aporie der Undurchsichtigkeit des eigenen Lebens führt in der ethischen Handlung zur aporetischen Gestalt der *Ausnahme*.

Die erste Aporie aus BA, und damit unsere letzte Aporie in dieser Form der Auflistung, entspringt dem Phänomen der Dialektik der Freiheit in der Wahlbewegung. Freiheit erscheint im wesentlichen Moment der Wahl in der widerstreitigen Figur des Schwindels und verliert dann Bewusstsein. Der konstitutive Moment ethischer Lebensdeutung, d. h. die freie Wahl, wird von einer ihm fremden Eigenschaft, nämlich der Unfreiheit durch Angst, überschattet – daher eine aporetische Situation für das Ethische.

Für die dargestellten Aporien bei Kierkegaard gilt dasselbe wie für Aporetik A. Das heißt, dass sie mittels unserer aporetischen Methode in ihrer ganzheitlichen Negativität zu *analysieren* sind und dann *systematisch*, wenngleich fragmentarisch, in einen philosophischen¹⁸⁴ bzw. philosophiehistorischen¹⁸⁵ Kontext gebracht werden müssen. Im Unterschied zu den Kantischen werden die hier vorgestellten Aporien in der Analyse ihrer

¹⁸⁴ Damit möchten wir mögliche Anknüpfungspunkte an bzw. Bezugspunkte zu philosophischen Theorien überhaupt untersuchen.

¹⁸⁵ Damit möchten wir Kierkegaards Aporien in ihren philosophiehistorischen Kontext beleuchten und systematisch einordnen. Dazu werden wir uns zeitlich vorwärts ausrichten, d. h. fragmentarisch mögliche Wirkzusammenhänge zur europäischen Philosophie des 19. bzw. 20. Jahrhunderts aufzeigen.

Negativität noch mehr auf der abstrakt-begrifflichen und nicht auf der Ebene der Faktizität auszuleuchten sein.

III. Analyse und Ausblicke für eine philosophische und philosophiehistorische Systematisierung der Ergebnisse

1. Analyse der Negativität dargestellter Aporien

Kant - Von der *logisch-begrifflichen* zur Ebene der *Faktizität* der Negativität

Drei Aporien haben wir in der Darstellung der GMS III herausarbeiten können. Es handelt sich dabei um Probleme, die der logisch-begrifflichen Ebene entspringen. Um unserem umfassenden Begriff von Negativität gerecht zu werden, möchten wir im Folgenden mögliche Probleme auf der Ebene der Faktizität herausarbeiten.

Die erste Aporie steht im Zusammenhang mit der sogenannten *Analytizitätsthese*, die so lautet: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (GMS; IV,447). Die hieraus gemachte Formulierung der ersten Aporie hatten wir von Schönecker und Wood übernommen. Sie lautet: „Wenn ein freier Wille ein autonomer Wille ist und damit ‚unter sittlichen Gesetzen‘, wie kann dann ein solcher Wille überhaupt etwas Unmoralisches wollen?“ (Schönecker / Wood 2011, 184). Diese Frage führt uns in eine theoretische Ausweglosigkeit, denn *entweder* sagen wir, dass der freie Wille bösen Handlungen bestimmen kann, dann kann aber auf ihm nicht mehr das *Gute*, d. h. das Sittengesetz, begründet werden, *oder* wir sagen, dass der freie Wille bzw. die praktische Freiheit nichts Unmoralisches oder Böses anfangen kann, dann können wir uns aber in bösen Handlungen nicht als freie autonome Wesen betrachten. Die Paradoxie der bösen Handlung bei Kant entspringt also seiner Freiheitstheorie.

Wie man sieht, hatten wir uns in der Darstellung dieser Aporie bereits der Ebene der Faktizität angenähert; dies wollen wir nun ausbauen. Entscheide ich mich für das *Entweder* und sehe meinen Willen zu Gutem und Schlechtem *gleichermaßen* fähig, dann ergibt sich meines Erachtens daraus folgende Negativität: Den freien Entscheidungsakt Schlechtes zu tun selbst auf ein diesem zugrunde liegendes *schlechtes* Motiv zurückzuführen ergäbe eine paradoxe Situation. Zwar ist es möglich das Böse als ein Selbstzweck zu bestimmen, die Verwirklichung von Selbstzwecken, d. h. in diesem Fall von Bösem, muss selbst aber als

erstrebenswert respektive als *gut* oder *Gut* im Sinne von Aristoteles¹⁸⁶ bestimmt werden. Wir erhalten hier eine ähnliche Paradoxie, wie wir sie im Bereich der *Episteme*¹⁸⁷ erhielten. Möchte ich meinen freien Willen als des Unmoralischen fähig sprechen und meine böse Handlung anschließend unter diesem Gesichtspunkt bewerten, dann könnte die Stellungnahme folgende paradoxe Form annehmen: Meine böse Handlung war durchgängig unter dem Zeichen des Bösen bestimmt worden und *das ist gut*.

Entscheide ich mich für das *Oder*, dann ergibt sich daraus zunächst auf gesellschaftlicher Ebene die bereits angesprochene Paradoxie der Rechtsprechung. Denn wie kann die Bestrafung einer Person, deren freier Wille nicht Böse sein kann und (angenommen) zugleich keine Gefahr auf Wiederholungstat besteht sowie keine weitere Gefahr von dieser Person für die Sicherheit und Freiheit seiner Mitmenschen ausgeht, gerechtfertigt werden? Denken wir uns zusätzlich auch die pädagogische Dimension der Abschreckung weg, zumal die Tat des Täters nicht nachahmbar ist. Wie soll eine Rechtsprecherin jemanden in dieser Situation schuldig sprechen, wenn die Handlung letztlich bloß einer Schwäche und Entgleisung des Willens, jedoch keiner freien Entscheidung zuzuweisen möglich ist. Auf der subjektiven Ebene zeigt sich eine andere aporetische Situation: Indem ich meine unmoralischen Handlungen letztlich nicht als freie Tat bestimmen kann, wie soll ich daraus dann eine ernsthafte Verantwortung einerseits und daraus folgend andererseits, eine Pflicht zur Reduktion von Heteronomie ableiten. Die Pflicht Gutes zu tun ginge nicht mit der Pflicht Schlechtes zu verhindern einher, ein Gebot nicht mit einem Verbot. Woraus soll ich meine Motivation beziehen, Autonomie zu stärken und Heteronomie zu schwächen, wenn nicht volle Verantwortung und Schuld aus schlechten Taten folgen? Wie soll ein Mensch so faktisch berührt sein von seinen Fehlern und darauf Gutes tun wollen? Wenn auf die Frage, warum dem freien autonomen Willen und nicht dem willkürlichen heteronomen Willen der Vorzug zu geben ist, welche uns im folgenden beschäftigen wird, keine ausreichende Antwort gegeben werden kann, dann wird die Person, die den Weg *Oder* wählt, keinen nachvollziehbaren Grund haben, ihre Handlungen gemäß Heteronomie einzudämmen bzw. zu beenden.

Kant trifft die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung bereits in der KrV. Der Erscheinung kommt hier eine epistemologische Superiorität zu. In der Deduktion des KI

¹⁸⁶ „Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.“ (Nikomachische Ethik, 1094a).

¹⁸⁷ Siehe etwa der bereits erläuterte *performative Selbstwiderspruch* bei Karl-Otto Apel.

verwendet Kant dieselbe Argumentationsform, nur, dass sie hier in eine theoretische Sackgasse führte. Um dem Ding an sich bzw. der Verstandeswelt Superiorität in moralphilosophischer Hinsicht zuerkennen zu können, müssen wir das auf der Ebene ihrer Wesenhaftigkeit respektive Ontologie tun, weil sie hier Selbstzweck sein muss. Dies zu tun, dazu gab es, wie wir gesehen haben, theoretisch keinen Anlass.

Wie äußert sich diese Negativität auf der faktischen Ebene? Nach Kant müsste jeder Mensch an sich eine Standpunktunterscheidung vornehmen. Tut er dies, dann betrachtet er sich einerseits als Wesen der Verstandeswelt und andererseits als Wesen der Sinnenwelt. In anderen Worten: Als intelligibel und als sinnlich-körperliches Wesen. Dem ersten Wesen kommt das Vermögen der Autonomie und damit die Einsicht in das Sittengesetz in Form des kategorischen Imperativs zu. Dem zweiten Wesen hingegen, kommt nur Heteronomie zu und damit die Einsicht in hypothetische Imperative. Wir gelangen hier zu einer ähnlichen Ausweglosigkeit wie zuvor: *Entweder* betrachte ich einen Standpunkt in Hinblick auf Fragen der Moralität als ontologisch überlegen, *oder* ich betrachte beide als gleichwertig.

Um als Kantianer den Standpunkt der ontologischen Superiorität meines intelligiblen Wesens einzunehmen, muss ich, zumal Kant keine nachvollziehbare Erklärung bereit hält, irrationale Gründe dafür angeben. Ich sähe mein Sinnenwesen so nicht mehr nur als meinem Verstandeswesen widerstrebend, sondern sogar als diesem moralisch unterlegen an und das hieße in moralischen Begriffen, es ist per se schlecht bzw. es ist böse. Die faktische Abwertung unseres Sinnenwesens mittels irrationaler Gründe läuft große Gefahr negative Auswirkungen auf die individuelle und auch gesellschaftliche Integrität zu haben, was wiederum negative Auswirkungen auf Moralität hätte. Eine analoge Gefahr geht mit der irrationalen Abwertung der Verstandeswelt (oder viel öfters überhaupt ihrer Leugnung) zugunsten der Sinnenwelt und Naturnotwendigkeit einher. Beides sind Standpunkte, die ganze Gesellschaften einnehmen und einnehmen. Betrachte ich beide Welten als gleichwertig, dann folgt daraus die Schwierigkeit der Pragmatik. Beide Standpunkte stehen zum Teil in einem widerstreitenden Verhältnis; möchte ich moralisch Handeln, so muss ich mich aber *entscheiden*. Bei ontologischer Gleichwertigkeit würden also immer kontingente Gründe und d. h. Heteronomie meine Entscheidung bestimmen, nicht jedoch Autonomie. Und gerade hierin liegt wiederum ein Paradoxon: Die Entscheidung zur Gleichwertigkeit geht mit einem Imperativ der situationsspezifischen Abschätzung beider Standpunkte einher. Dieser Imperativ selbst ist nicht kontingent, sondern muss der praktisch Freiheit bzw. der Autonomie entsprungen sein. Die Position der ontologischen Gleichwertigkeit von Sinnenwelt und

Verstandeswelt kann in pragmatischer Hinsicht nicht aufrechterhalten werden, zumal sich jene in einen *performativen Selbstwiderspruch* verstricken würde.

Die dritte Aporie bzw. die *Grenzaporie* kann, wie wir sehen werden, letztlich als Kants Auseinandersetzung mit der Grundfigur der vorhergehenden Aporien interpretiert werden. Sie äußerte sich als Unerklärbarkeit *dass* bzw. *wie* Freiheit positiv möglich ist. Erklären hieße nämlich, dass sich ihre Positivität in der Erfahrung bestätigen ließe. Praktische Freiheit ist theoretisch nicht denkbar, denn so stünde sie im Widerspruch zur Naturnotwendigkeit, dieser kommt aber epistemologische Superiorität zu, aber zugleich ist sie auch nicht undenkbar, denn sonst begeben wir uns in einen Selbstwiderspruch. Kant resümierte, dass uns als Moralphilosophen nichts übrig bleibt „als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum Freiheit dreust für unmöglich erklären.“ (GMS; IV, 459).

In welcher Form äußert sich die Faktizität dieser Negativität einer Grenzerfahrung der praktischen Vernunft? Insofern nicht jede Person sich als Moralphilosoph verstehen kann und will, der in dieser Anerkennung einer Grenze und der sich daraus ergebenden Handlung einer Verteidigung von Freiheit einen Lebenszweck ableiten kann, müssen wir uns der konkreten, d. h. faktischen Probleme bewusst werden, die mit einer solchen Haltung der *Ohnmacht* einhergehen. Denn wenn uns der Übergang von transzendentaler Freiheit zu praktischer Freiheit nicht erklärlich ist, gleichzeitig aber auch nicht für unmöglich angesehen werden kann, woran soll sich eine handelnde Person in moraltheoretischer Hinsicht orientieren. An einer Freiheit, deren Positivum er nicht rational nachvollziehen kann, oder an der Naturnotwendigkeit, die ihm die moralische Intention und Reflexion seiner Handlung widersprüchlich macht? Die Ohnmacht, Orientierungslosigkeit und Haltlosigkeit, die mit der Unerklärbarkeit von Freiheit einhergehen, gleichen offenkundig der Kierkegaard'schen Überlegung zum *Schwindel* der Freiheit und stehen in engem Zusammenhang mit Angst.

Kierkegaard - Von der *faktischen* zur *logisch-begrifflichen* Ebene der Negativität

Die erste Aporie wurde im Zusammenhang mit Wilhelms Kritik an der ethischen Lebensform des Mystizismus bestimmt. Der Mystiker vollzieht nur die erste Wahlbewegung und tritt damit nicht in Beziehung zu seiner Umwelt. Er bestimmt sich selbst abstrakt und ist Richtung Unendlichkeit bzw. Allgemeinheit orientiert. Durch diese Abwendung und Verneinung seiner

Umwelt bzw. seiner Endlichkeit verliert er jeden Bezug zur Zeitlichkeit und Geschichte und kann damit sein Leben nicht *wirklich* ethisch bestimmen.

Versuchen wir Gesagtes auf eine abstraktere Ebene zu bringen: Die faktische Ausrichtung meines ethischen Lebens nach der Unendlichkeit kann auf den theoretisch-abstrakten Begriff einer Orientierung an ewigen metaphysischen Prinzipien gebracht werden. Diese Prinzipien werden als allgemeingültig und selbstzweckhaft bestimmt, d. h. ihr Wert hängt nicht von ihrer Wirksamkeit auf die endlich kontingente Welt ab. Im Gegenteil wird ihre *Ver-wirklichung* als eine Wertminderung gesehen und verneint. Den metaphysischen Prinzipien entspringt daher kein Positivum in praktischer Hinsicht, zumal dies einer Zwecksetzung und damit Einschränkung ihres Wertes gleichkäme. Es zeigt sich uns hier eine ähnliche Situation wie zuvor bei Kant: Der *Erscheinung* bzw. der endlichen und erfahrbaren Welt wird eine ontologische Inferiorität zugewiesen, die in moraltheoretischer Hinsicht selbst nicht rational begründbar ist.

Die zweite Aporie aus EO2 fällt in ihrem Kerngehalt mit der zweiten Aporie aus BA zusammen. Allen gemein ist das Phänomen der Unerklärbarkeit von bestimmten Umständen bzw. Gegenständen, die selbst aber konstitutiv für ethische Existenzform sind.

Im ersten Teil der Aporie aus EO2 bzw. in der Reuebewegung stellen die vergangenen Lebensverhältnisse den wesentlichen bzw. zu bereuenden Gegenstand des Ethischen dar. Wenn sie *undurchsichtig* bleiben (und das tun sie aufgrund der sich uns entziehenden Historizität der Endlichkeit), dann befindet sich der bereuende Ethiker in einer ausweglosen Situation, denn er müsste so gerade das wahrhaftig bereuen, was er zugleich nicht gänzlich für wahr halten kann.

Die Aporie der Pflichtbewegung wurzelt in der Unerklärbarkeit des Allgemeinen unter dem Gesichtspunkt ihrer Konkretionsform in Endlichkeit. Gerade dies ist aber Aufgabe der ethischen Pflichtbewegung, nämlich die *Umsetzung* des Allgemeinen in der wirklichen Endlichkeit. Wenn sie nicht gelingt, dann habe ich Schuld und muss an mir oder an den Gegebenheiten arbeiten. Wenn aber genau diese *Umsetzung*, auch wenn bloß in gewissen Fällen, für mich unerklärlich und undurchsichtig bleibt, dann ist mein ethisches Selbstverständnis schwer gefährdet.

In BA bringt Haufnienensis die Unerklärbarkeit direkt in Beziehung zum Augenblick der Wahl. Warum dieser Moment unerklärlich bleibt, werden wir in der anderen Aporie aus BA behandeln. Für uns ist nun wichtig, dass gerade der Moment der Wahl als *bewusste* und *freie* Entscheidung für das Ethische konstitutiven Charakter für die ethische Lebensform hat. Wenn

die Wahl unerklärlich bleibt, dann widerspricht das ihrem eigenen Grundcharakter – Die Unerklärlichkeit der Wahl entspräche so der *Unfreiheit der Freiheit* – und genau das ist die Aporie.

Untersuchen wir nun die Unerklärbarkeit von Gegenständen bzw. Umständen, die gleichzeitig für das Ethische konstitutiv sind, auf der abstrakt-begrifflichen Ebene. Die logische Form dieser Aporie kann auf folgende Weise dargestellt werden: Wenn ethische Lebensform mit der Wahl für das Ethische beginnt, die Vollständigkeit der Wahl von der Erfüllung bestimmter Umstände abhängt – die da sind: Aneignung des eigenen konkreten Lebens in Form von Reue, Umsetzung der ewig gültigen Allgemeinheit in der Endlichkeit in Form von Pflicht und letztlich Freiheit und Bewusstsein im Moment der Wahl – diese allesamt aber unerklärlich bleiben, dann befinden wir uns auch auf logisch-begrifflicher Ebene in einer Aporie.

Die letzte auf die abstrakt-begriffliche Ebene der Negativität zu überführende Aporie stammt aus BA. Sie ist der bereits angesprochene Grund für die Unerklärbarkeit des Augenblicks der Wahl. Im Augenblick der Wahl überkommt den Wählenden ein Schwindel, indem er in die *unendliche* Tiefe der Möglichkeit seiner Freiheit sieht. Dieser Schwindel ängstigt ihn und er sucht Halt an der *endlichen* Notwendigkeit. Wir nannten diese Situation die *Dialektik der Freiheit*, denn indem die Freiheit ein Positivum in Form der Wahl setzt, drängt sich ihr zugleich ihre Negation in Form von Ohnmacht, Schwindel, Zwang, Angst, Bewusstseinsverlust oder einfach Unfreiheit auf.

Die Unfreiheit Wählen-zu-können geht mit der Freiheit Wählen-zu-können einher – so in etwa zeigt sich das Phänomen der Angst auf der Ebene logischer Begrifflichkeiten. Die Form ist die eines klassischen Widerspruchs und damit *unlogisch*. Daher ein weiterer Versuch: Die Freiheit Nicht-wählen-zu-können geht mit der Freiheit Wählen-zu-können einher. Insofern die Wahl ein Vermögen und kein Zwang ist, weil kraft Freiheit und nicht durch Notwendigkeit bedingt, widerspricht sie nicht dem Vermögen der Nicht-Wahl, sondern schließt es vielmehr mitein. Der Wählende wird sich im vollen Bewusstsein der ethischen Wahl gleichsam der Dialektik seines Vermögens bewusst und muss sich ein weiteres Mal entscheiden: Nämlich überhaupt ob er wählt oder ob er nicht-wählt, ganz unabhängig vom *Was* der ethischen Wahl. Die Wahl der Wahl oder der Nicht-Wahl selbst ist inhaltlos und damit kein konkreter Gegenstand der ins Bewusstsein treten und im Nachhinein vergegenwärtigt oder erklärt werden kann. Die Inhaltsleere des Augenblicks der Wahl drängt unser Bewusstsein zu einem Inhalt und damit zur Endlichkeit hin, was mit dem Bewusstseinsverlust über die

Unendlichkeit einhergeht. Was bleibt ist daher ein Umstand der Ohnmacht, des Zwanges, des Schwindels, der Angst und Unfreiheit.

2. Systematisch-philosophische Ausblicke der Ergebnisse in *theoretischer* Hinsicht

Ausblicke heißt zweierlei: Erstens das Faktum, dass die Systematisierung zum einen immer nur mit Blick auf *einen* ausgewählten philosophischen Theorierahmen geschieht und zum anderen, dass vorliegende Arbeit bloß einzelne Hinweise auf systematische Anschlussmöglichkeiten der Ergebnisse zu geben versucht. Zweitens meint *Ausblicke* in Hinblick auf den Umfang der erbrachten Ergebnisse aus den Darstellungen und der Analyse, dass wir nur jeweils *eine* dargestellte Aporie zu Kant und Kierkegaard untersuchen wollen: Die *Grenzaporie* bei Kant in Auseinandersetzung mit Platon und die *Dialektik der Freiheit* (bzw. der *Schwindel der Freiheit* und *Angst*) im Augenblick der Wahl ebenfalls in Auseinandersetzung mit Platon und Sokrates.

Die *Grenzaporie* bei Kant in systematischer Hinsicht mit Rücksicht auf Platon

Beginnen wir mit einer kurzen Erinnerung an die Genese des vorliegenden Problems. Freiheit erwies sich in der GMS III als nicht erfahrbar, ihr Gegenspieler, die Naturnotwendigkeit, hingegen schon. Daraus leitete sich die epistemologische Superiorität der Erscheinung ab. Damit wir Menschen, die wir uns als freie Wesen denken müssen, als sinnlich-vernünftige Wesen nicht in einen Widerspruch mit der Naturnotwendigkeit gelangen, müssen wir unsere beiden Vermögen versöhnen und in Einheit betrachten. Dazu führt Kant die Standpunktunterscheidung von Verstandeswelt und Sinnenwelt bzw. von Ding an sich und Erscheinung (bzw. von Noumena und Phaenomena¹⁸⁸) ein. In theoretischer Hinsicht sollen wir dem Standpunkt der Sinnenwelt, in praktischer Hinsicht dem Standpunkt der Verstandeswelt den Vorzug geben. Diese Unterscheidung trifft die Freiheit schwer, denn wenn sie nicht vom Standpunkt der Sinnenwelt aus betrachtet werden kann, dann kann sie auch nicht in Erscheinung treten und damit nicht erklärt werden. Die Aporie beschrieben wir

¹⁸⁸ Siehe zweites Buch, drittes Hauptstück der Transzendentalen Analytik der KrV: *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*.

in der Darstellung dann folgendermaßen: Wir gelangen also an *eine* Grenze der philosophischen Erkenntnisfähigkeit, wenn wir zu erklären versuchten, *dass* praktische Vernunft kausal unsere Handlung bestimmt und d. h., dass praktische Freiheit positiv ist. Nicht nur *dass* praktische Vernunft unseren Willen positiv bestimmt, sondern auch wie sie dies tut, sind wir außer Stande zu erklären und damit überhaupt wie Freiheit positiv möglich ist.¹⁸⁹

Wie verhält sich nun die Grenze der praktischen Vernunft zur restlichen Philosophie Kants? Wir möchten dazu ausgewählten Überlegungen Gottfried Martins aus seinem Standardwerk zur *Allgemeinen Metaphysik* folgen.¹⁹⁰ In der transzendentalen Analytik der KrV trifft Kant die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung bzw. von Noumenon und Phänomenon. Dem Ding an sich kommt hier weder Möglichkeit noch Wirklichkeit zu. Das Ding an sich entspricht dem Standpunkt der Verstandswelt und so auch die praktische Freiheit. Der Freiheit aber, spricht Kant Möglichkeit und Wirklichkeit nicht ab: „Freiheit ist möglich, diese These ist eine der wesentlichen Ziele der transzendentalen Dialektik.“ (Martin 1965, 268). Wie geht das alles mit der Bestimmung aus der Transzendentalen Analytik zusammen, wo dem Ding an sich keine Wirklichkeit und Möglichkeit zugesprochen wurde? Martin sieht Kant unterschiedliche Bedeutungen von Möglichkeit und Wirklichkeit verwenden. Die erste Bedeutung aus der *Analytik* entspräche den Bedürfnissen der Naturwissenschaften, die nur das für wirklich und möglich halten kann, was in einem Zeit-Raum-Zusammenhang steht, also erfahrbar ist. Die zweite Bedeutung aus der *Dialektik* entspricht seiner Freiheitstheorie. Kant geht darauf in seiner Schlussanmerkung zur Antinomienlehre ein, wenn er schreibt:

„Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Dasein der Erscheinung fordert uns auf: und nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenen, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Feld der gesammten Sinnlichkeit eine für sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen [...]“ (KrVB; III,382).

¹⁸⁹ Vgl. vorliegende Arbeit, 59f.

¹⁹⁰ Siehe Martin 1965, Kapitel 11, § 61f.

Während die Analytik Wirklichkeit auf die Sinnenwelt beschränkt, öffnet die Dialektik einen weiteren Begriff von Wirklichkeit, der außerhalb der Sinnlichkeit besteht.¹⁹¹

Kant begegnet diesem Problem mit der Unterscheidung von *reinen* und *schematisierten* Kategorien. Die reinen Kategorien sind nur denkbar, nicht aber erfahrbar bzw. erkennbar. Erst im Schema der Zeit bzw. des Raumes können sie erkannt werden, weil sie erst jetzt in Erscheinung treten. Nach Martin lässt sich diese Unterscheidung auf Kants Modalkategorien anwenden. Wirklichkeit und Möglichkeit der Freiheit als reine Modalkategorien sind demnach sehr wohl denkbar, wenngleich nicht erkennbar, erfahrbar bzw. erklärbar.¹⁹²

Wie wir sehen, stammen Kants Überlegungen zur Grenze praktischer Vernunft in der GMS Großteils aus der Transzendentalen Dialektik der KrV und lassen sich darin sehr gut in einen systematischen Zusammenhang bringen. Die Grundthematik einer Grenze der eigenen Philosophie im Zusammenhang mit der Unterscheidung von zwei Standpunkten bzw. *Welten* ist nicht neu, sondern kann unter anderem bereits bei Platon¹⁹³ gefunden werden. Das diesbezügliche Verhältnis von Kant und Platon möchten wir kurz untersuchen.

Die Aufnahme der platonischen Ideenlehre ist für die Ethik-Konzeption Kants konstitutiv.¹⁹⁴ Bereits in seiner Dissertation 1770 trifft Kant die Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt, unter Berufung auf die antike Philosophie und damit auch auf Platon. Die höchste Vollkommenheit liegt für Kant im Bereich der intelligiblen Welt. Wir haben diesen ontologischen Vorzug der Verstandeswelt bereits an anderem Ort kennen gelernt. Nach Klaus Düsing bezieht sich Kant hierbei auf Platons Ideenlehre: „Für die rein apriorische Bedeutung des Prinzips der Sittlichkeit rekurriert Kant also auf die in dieser Weise verstandenen platonischen Ideen.“ (Düsing 2009, 142). Auch die Überlegungen zum Praktischen als der eigentliche Gegenstand der intelligiblen Welt sowie die Überlegungen zur Freiheit als *Idee* wurzeln gewissermaßen in Kants Bezugnahme auf Platon. In der KrV schreibt er etwa: „Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind.“ (KrVB; III,246f). Ideen äußern sich für Kant als eine „erfahrungsunabhängige, maßstäbliche Vollkommenheitsvorstellungen leitende Kraft für unser sittliches Beschließen und Handeln.“ (Düsing 2009, 147).

¹⁹¹ Vgl. ebd., 267-269.

¹⁹² Vgl. ebd., 269f.

¹⁹³ Darauf, dass eine Systematisierung Kants und Platons hinsichtlich der Standpunktunterscheidung nicht ohne weiteres reibungslos möglich ist, kann zwar nicht eingegangen werden, doch sei an dieser Stelle wenigstens auf diesen Umstand hingewiesen und damit der folgende Zusammenhang in ein bescheideneres Licht gebracht.

¹⁹⁴ Vgl. Düsing 2009, 135f.

In Bezug auf systematische Ausblicke der *Grenzaporie* findet sich auch bei Platon die (noch ausführlicher reflektierte) Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung bzw. von Idee und Sinnendingen.¹⁹⁵ Auch Platon beschäftigte sich mit dem Problem der Wirklichkeit und Möglichkeit der Gegenstände beider Sphären. Für Platon galt es hingegen einen Wirklichkeitsbegriff zu bestimmen, der, weil Wirklichkeit zunächst allein der Ideenwelt zugesprochen wurde, auch auf die Sinnendinge anwendbar ist. Beide sahen also das Problem einer Erkenntnisgrenze ihrer Kategorien in Bezug auf das Verhältnis beider Standpunkte oder *Welten* und beide unternahmen deshalb Anpassungen an ihrem metaphysischen Fundament.¹⁹⁶ Martin schreibt dazu: „[H]ier finden wir dieselben Schwierigkeiten wie bei Platon. Wie verhält sich das Sein der Dinge an sich zum Sein der Erscheinungen?“ (Martin 1965, 271).

Die *Dialektik der Freiheit* im Augenblick der Wahl bei Kierkegaard in systematischer Hinsicht mit Rücksicht auf Platon

In gleicher Weise wie zuvor bei Kant wollen wir uns kurz die Aporie in Erinnerung rufen, dann die ausgewählten Begriffe *Augenblick* und *Angst* und deren Verhältnis systematisch in der Philosophie Kierkegaard beleuchten und schließlich dieses in Rücksicht auf die Theorie der ausgewählten Philosophen Platon und Sokrates über Kierkegaard hinaus in einen systematischen Zusammenhang bringen.

Die relevante Passage aus BA zur dialektischen Form von Freiheit im Moment der Wahl war folgende: „So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift um sich daran zu halten.“ (BA; III,512) Der Geist kommt, wie wir gesehen haben, danach wieder zu sich, d. h. er gewinnt wieder die Macht sich zum *Grundverhältnis* zu verhalten und damit Freiheit. Haufniensis meint dann: „Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann.“ (Ebd.).

Im Konstitutionsakt ethischer Lebensform, dem höchsten Ausdruck von Freiheit, verlieren wir Bewusstsein und damit das geistige Selbstverhältnis zu unserem dichotomen Grundverhältnis und damit letztlich Freiheit. Der Bewusstseinsverlust rührt aus dem

¹⁹⁵ Vgl. Martin 1965, 267.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 269.

Phänomen der Angst. Im Augenblick der höchsten Freiheit bzw. der Wahl überkommt uns ein Schwindel, der uns ängstigt und ohnmächtig macht. Wir hatten dann in der Analyse zur Negativität die Dialektik der Freiheit auf eine begrifflich-logische Ebene zu bringen versucht. Dabei hat sich herausgestellt, dass der ängstigende Schwindel der Freiheit im Augenblick der Wahl womöglich auf die Unabschließbarkeit von Freiheit zurückzuführen ist, die Wahl aber gerade eine *Ent-scheidung* ist. Im Augenblick der Entscheidung ängstigt uns Freiheit, weil sie selbst in die unendliche, nicht-abschließbare Tiefe ihrer *Möglichkeit* „hinunterschaut“ (ebd.). Da Freiheit nicht begrenztbar ist, kommt es zur *Wahl* der Wahl: Die Nicht-Wahl im Augenblick der Wahl erscheint uns (aufgrund der Inhaltsleere des Augenblicks) gleich möglich wie unsere Wahl überhaupt; sie ängstigt und entzieht uns unser Bewusstsein. In dem Moment, in dem wir wieder zu Bewusstsein kommen, müssen wir eingestehen, dass „[z]wischen diesen beiden Augenblicken ein Sprung [liegt], den keine Wissenschaft“ (ebd.) erklären kann.

Sehen wir uns zunächst die Bedeutungen des *Augenblicks* im Werk Kierkegaards an, um danach sein Verhältnis zur Angst zu klären. Der Begriff Augenblick wird im Werk Kierkegaards unter verschiedenen Perspektiven¹⁹⁷ gedeutet. Dementsprechend können mehrere Bedeutungen von Augenblick festgemacht werden. Wir folgen dabei den Überlegungen von Liu Zizhen, der drei Bedeutungen von *Augenblick* im Werk Kierkegaards herausarbeitete.¹⁹⁸

1) *Bedeutungsloser Moment*: Augenblick bezeichnet nur einen bestimmten Moment in Lauf der Geschichte. 2) *Der Berührungspunkt von Ewigkeit und Zeit*: In den *Philosophischen Brocken* schreibt Kierkegaard:

„Und nun der Augenblick. Ein solcher Augenblick ist von einer eigenen Natur. Wohl ist er kurz und zeitlich begrenzt, wie ein Augenblick das ist, vorübergehend wie ein Augenblick, im nächsten Augenblick vorübergegangen wie ein Augenblick, und doch ist er das Entscheidende, und doch ist er erfüllt vom Ewigen. Ein solcher Augenblick muß doch einen besonderen Namen haben. Nennen wir ihn: *Fülle der Zeit*.“ (PB; II,27f).

Damit wir den Augenblick als solchen wahrnehmen können, muss er selbst logischerweise einen Inhalt in der Zeit haben und gleichzeitig aber ein eigener *Zeitanfang* sein, also Zeit für

¹⁹⁷ Zizhen Liu bezeichnet die unterschiedlichen Perspektiven als *anthropologische, christologische, ontologische* und *existenzielle*. (vgl. Liu 2013, 31)

¹⁹⁸ Vgl. Liu 2013, 30-34.

sich haben und damit der Zeitlichkeit gewissermaßen erhaben sein. Er muss *konkret* in Endlichkeit und *absolut* in Ewigkeit zugleich sein. In anthropologischer Hinsicht ist gerade das der Augenblick der Selbstwerdung bzw. Geistwerdung, mithin der Augenblick der Wahl des Ethischen, denn hier setzen wir uns als Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit.¹⁹⁹ 3) *Eine Bedeutung aus der Kombination von 1) und 2)*: Die Kombination beider Augenblicke deutet Liu im Bereich des Religiösen. Der Mensch erkennt sich konkret im Augenblick der Endlichkeit und absolut im Augenblick der Ewigkeit. Dieser kombinierte Augenblick äußert sich als *Glaubenssprung* in ein Mensch-Gottverhältnis.²⁰⁰

Wir können also vorerst festhalten, dass der Augenblick der ethischen Wahl der zweiten Bedeutung entspricht und haben in damit erfolgreich ins Kierkegaard'sche System gebracht. Gehen wir einen Schritt weiter zur Frage nach dem Verhältnis von *Augenblick und Angst* im Werk Kierkegaards. Arne Grøn beschreibt zwei Arten, wie Kierkegaard von Angst spricht:

„Bis hierher hat Kierkegaard in *Der Begriff Angst* von zweierlei Arten von Angst gesprochen: von der Angst ‚vor dem Fall‘ (der Angst der Unschuld, der Angst der Scham) und der Angst, in welcher der Fall geschieht (Angst als Schwindel der Freiheit)“ (Grøn 1999, 50).

Die Angst im Augenblick des *Falles*, d. h. des Sündenfalles und d. h. im Bewusstwerden der Synthese, was in ethischen Begriffen die absolute *Wahl* bezeichnete, kann damit etwas besser verortet werden. Des weiteren kommt der Angst im Augenblick der Wahl eine weitere Bedeutung zu, die jedoch nicht mehr im Ethischen, sondern nur vom Religiösen aus begriffen werden kann. Denn von hier aus wird der ontologische Wert der Angst in seiner Enthüllungsfunktion des Geistes gedeutet. Dieser Wert kann aber nur nachvollzogen werden, wenn sich der Geist selbst durch eine ihn setzende Macht bedingt sieht.²⁰¹ Ethische Lebensform endet hingegen in dem Bewusstwerden der Synthese, d. h. in der Geistwerdung des Menschen und darum ist Angst im Augenblick der Setzung der Synthese paradox, zumal sie auf eine Ohnmacht verweist, die gerade mit der absoluten Wahl (der Reue, des Schuld- und Pflichtbewusstseins, d. h. auch der Anerkennung der *Ohnmacht* der eigenen Endlichkeit in der Zeitlichkeit) bekämpft sein müsste.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 32f.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 33f.

²⁰¹ Vgl. ebd., 98f.

Versuchen wir zum Abschluss der Ausblicke für eine theoretisch-philosophische Systematisierung noch über Kierkegaards Werk hinaus zu gehen. Wie zur Kantischen Aporie soll auch hier auf Platon rekuriert werden. Dazu möchten wir Platons Konzept des *Augenblicks* in seiner Schrift *Parmenides* in Bezug auf dessen Beziehung zu *Der Begriff Angst* untersuchen.

Zuerst ist klarzustellen, dass die Bezugnahme Kierkegaards auf die antike Philosophie in Hinblick auf den *Augenblick* in mehreren Werken erfolgt, aber unterschiedlich: So affirmieren EO2 und *Die Wiederholung* den platonischen Standpunkt. Die Schriften BA und die *Philosophischen Brocken* hingegen, setzen sich sehr kritisch damit auseinander und setzen ihm einen christlichen Standpunkt gegenüber.²⁰² Zumal unsere Aporie aus BA stammt, möchten wir die dortige direkte Bezugnahme zu Platon vorstellen. Zu Beginn des dritten Kapitels hält Kierkegaard zunächst folgendes fest: „Die Schwierigkeit, den Übergang im rein Metaphysischen anzubringen, hat Platon sehr wohl eingesehen und deshalb hat die Kategorie des *Augenblicks* ihn soviel Anstrengung gekostet.“ (BA; III,539). Übergang meint hier den Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit. In einer Fußnote führt Haufniensis nun seine Auseinandersetzung mit Platon weiter aus.

„Der Augenblick wird von Plato rein abstrakt aufgefaßt. [...] [D]er Augenblick [ist] das Nicht-Seiende unter der Bestimmung der Zeit. [...] Alles dreht sich darum, das Nichtseiende zum Sein zu bringen. [...] Sokrates bemerkt, es sei nicht zu verwundern, wenn einer das Widersprechende [...] von einem einzelnen Dinge nachweisen könne, [...] aber wenn einer imstande sei, den Widerspruch in den Begriffen selbst nachzuweisen, so sei dies bewundernswert. [...] Der Augenblick erweist sich nun als dies wunderliche Wesen [...] das zwischen Bewegung und Ruhe liegt, ohne in irgendeiner Zeit zu sein, und zu diesem und aus diesem heraus schlägt das Bewegende um in Ruhe und das Ruhende in Bewegung. Der Augenblick wird daher die Übergangskategorie schlechthin [*μεταβολη*], denn Plato zeigt, daß der Augenblick auf die gleiche Weise auch in Beziehung zum Übergang von Einheit zu Vielheit und Vielheit zu Einheit, Gleichheit zu Ungleichheit und so weiter eben der Augenblick sei, in dem weder [...] [sc. Einheit] noch [...] [sc. Vielheit] ist und in dem weder bestimmt noch vermischt wird“ (BA; III,538-540 FN).

Kierkegaard stellt hier also zunächst Platons Standpunkt zum Augenblick vor, welchen er, wie er in derselben Fußnote festhält, aus dem Dialog *Parmenides* herausarbeitete. Es zeige

²⁰² Vgl. Kylliäinen 2010, 61.

sich, dass Platon das *Widersprechende* der Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit oder Einheit und Vielheit bzw. Gleichheit und Ungleichheit in deren Übergangskategorie des *Augenblicks* festmacht. Dies rechnet im Kierkegaard zwar hoch an, „aber der Augenblick wird doch eine lautlose atomistische Abstraktion, die man auch damit nicht erklärt, daß man sie ignoriert.“ (Ebd., 540f FN).

Haufniensis zeigt hier den aporetischen Gehalt des *Augenblicks* an, den Platon in seiner begrifflich-logischen Auseinandersetzung bemerkte, wenngleich er ihn nicht erläuterte. Die Klärung der Aporie geschieht dann erst in theologischer Deutung, die uns in vorliegender Arbeit nicht beschäftigen wird. Die faktische Untersuchung der aporetischen Gestalt des Augenblicks in Hinblick auf die ethische Wahl, die Haufniensis einige Seiten zuvor machte, interessierte uns umso mehr. Sie kann hiernach in einen systematischen Zusammenhang mit Platons Dialog Parmenides und dessen Auseinandersetzung mit dem Begriff *Augenblick* gebracht werden.

3. Systematisch-philosophiehistorische Ausblicke der Ergebnisse im Sinne ihrer Wirkgeschichte

Die Systematisierung unserer Aporien in ihrer philosophiehistorischen Wirkgeschichte wäre ein zu großes Unternehmen für das abschließende Kapitel einer Diplomarbeit. Deshalb gilt es zu allererst die Einschränkungen klarzumachen: Die Ergebnisse aus der Aporetik können nicht über einen direkten Weg philosophiegeschichtlich systematisiert werden, denn dies bedürfte einer äußerst präzisen und aufwendigen Untersuchung, die vorliegende Arbeit nicht leisten kann, noch leisten möchte. Daher gilt es überhaupt die den Aporien zugrundeliegenden Themen, d. h. die *Freiheit* und die *Wahl*, in ihrer Wirkgeschichte fragmentarisch zu beleuchten. Wir wollen uns dazu ausgewählte Philosophen der europäischen Philosophie ansehen, auf die Kants Freiheitstheorie bzw. Kierkegaards Wahltheorie Einfluss hatten. *Ausblicke* heißt also zum Einen, dass die ausgewählten Inhalte der konkreten Wirkgeschichte der aporetischen Ergebnisse nicht gerecht werden können und zum Anderen, dass nur ein Bruchteil des Wirkens auf andere Philosophen dargestellt wird.

Ausschnitte aus der Wirkgeschichte der Kantischen Freiheitstheorie

In zwei Abschnitten gilt es an dieser Stelle Ausblicke einer philosophiehistorischen Systematisierung des Themenfeldes unserer Kantischen Aporien zu liefern. Im ersten Teil sehen wir uns das Problem des Übergangs von theoretischer zu praktischer Philosophie in seiner Wirkung auf die Philosophie Fichtes und Schellings an. Im zweiten Abschnitt machen wir einen Sprung ins 20. Jahrhundert zu Thomas Nagel und seiner Rezeption der Kantischen Überlegungen zur Moralbegründung.

Der Frühidealismus: Fichte und Schelling

In der Hinführung zur Aporetik bei Kant hatten wir die zentrale Bedeutung der Freiheit bei Kant über sein *Schlussstein*-Gleichnis aus der KpV präsentiert. Kant schreibt dazu:

„Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität; d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist;“ (KpV; V,3f).

Sehen wir uns kurz mit Hilfe von Hans Friedrich Fulda²⁰³ den Aufbau dieses *Gebäudes* an, von dem die Freiheit den Schlussstein ausmacht.

Das Gebäude hat *zwei Seiten*, die aus unterschiedlichen Materialien sind und von einem *Gewölbe* überspannt sind, und ein *Fundament*. Das Fundament steht für die Themen allgemeine Logik und psychologische Grundbegriffe, die Seiten jeweils für das theoretische und das praktische Erkenntnisvermögen und das Gewölbe für spezifische Vernunftleistungen als Metaphysik.

Die *Kräfte*, die das Gewölbe nach unten ziehen sind der *Determinismus* auf der theoretischen Seite und *Sophistifikationen* auf der praktischen Seite. „Zum System gehört also die irreduzible Differenz von sinnlichen Erscheinungen und Intelligiblem“ (Fulda 2007, 30), die gleichsam versöhnend wirken soll.

Für mehr Stabilität „müssen zusätzlich zu Gewölbebögen, die quer zur Richtung der Seiten verlaufen, besonders starke, *diagonale* Bögen den freien Raum überspannen und sich in der Gewölbemitte kreuzen.“ (Ebd.). Der Bogen von der theoretischen Seite kommend geht

²⁰³ Siehe Fulda 2007, 29-33.

„zuerst Begriffe, dann Grundsätze“ (ebd.) an, der von der praktischen Seite kommend geht zuerst Grundsätze, dann Begriffe an.

Das Gewölbe selbst besteht aus tragenden Gewölberippen und leichtem Gewölbematerial dazwischen. Dies entspricht den „epistemisch tragende[n] und dadurch getragene[n] Ideen“ (ebd., 31).

An der Kreuzungsstelle der Gebäuderippen, also inmitten des Gewölbes, befindet sich der *Schlussstein*. Er symbolisiert den Kantischen Freiheitsbegriff. Jene erscheint uns von der theoretischen Seite her betrachtet als „Allgemeinheit, in der sich das Merkmal einer intelligiblen Kausalität, verträglich mit bedingter Kausalität unter allen Naturgesetzen“ (ebd.) erweist. Von der praktischen Seite her bestimmt, erscheint sie uns als *Autonomie*. Mit diesem Freiheitsbegriff „hat man im Bewußtsein des *moralischen* Gesetzes ein principium cognoscendi dafür, daß Freiheit ratio essendi dieses Gesetzes und seiner Befolgung ist“ (ebd.). D. h. nur von der praktischen Seite aus kommt man „wieder herunter auf den festen Boden einer alltäglichen Erkenntnis: der praktischen Erkenntnis, daß Forderungen dieses Gesetzes Verbindlichkeiten haben“ (ebd.).

Innerhalb dieser systemphilosophischen Rekonstruktion der Freiheitstheorie Kants in der Gebäudeanalogie führten Vertreter des deutschen Frühidealismus, besonders Fichte und Schelling, eine Aporetik durch.²⁰⁴ Es ließe sich damit nämlich nicht „der Zusammenhang des theoretisch-kosmologischen mit dem moralisch-praktischen Freiheitsbegriff“ (Stolzenberg 2007a, 4) erklären. „Denn weder das Bewußtsein von Freiheit als Autonomie noch die damit verbundene Zuschreibung von Verantwortlichkeit [...] können aus dem kantischen kosmologischen Freiheitsbegriff und dem Schlußsteingedanken verständlich gemacht werden.“ (Ebd.). Diese Unerklärbarkeit machte eine Lücke auf, die mit einem neuen Vernunftbegriff ausgefüllt werden müsste; einem, der „der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft gegenüber neutral ist und der ein ursprüngliches Beisich-selbst-Sein des Vernunftsubjekts zum Ausdruck bringt, das von diesem von Anfang an aus Freiheit eingenommen werden muß.“ (Ebd.).

Die Wirkung dieser aporetischen Rekonstruktion auf den jungen Fichte und den jungen Schelling war außerordentlich. Sie versuchten dem gesuchten Vernunftbegriff „mit der Konzeption eines *reinen Ich* Ausdruck zu geben. Aus ihm sollten spezielle Freiheitsbegriffe und der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie abgeleitet werden“ (ebd.) können.

²⁰⁴ Vgl. Stolzenberg 2007a, 4.

Philosophie des 20. Jahrhunderts: Thomas Nagel

Wir untersuchten Freiheit in ihrer Bedeutung für eine *Grundlegung* von Moral. Dieses Kantische Projekt einer Grundlegung hatte unter anderem Einfluss auf die Grundlegung einer Ethik des Philosophen Thomas Nagel in seinen Werken *The Possibility of Altruism*²⁰⁵ und *The Last Word*²⁰⁶, die wir uns nun genauer ansehen werden.

Nagel macht darin zu Beginn klar, dass er sich in seiner Ethikbegründung zu Kant und nicht zu Hobbes und Hume bekennt.²⁰⁷ Zunächst tut er das in zweierlei Hinsicht: In Bezug auf die *Motivation* und in Bezug auf die *Verbindung* von Motivation und *Selbstverständnis*.²⁰⁸

Nagel spricht sich, wie Kant, gegen äußere Triebfedern als Motivation für moralisches Handeln aus (also gegen Hume) sowie gegen eine naturrechtliche *Ableitung* moralischer Handlungsmaximen, wie etwa die vom Naturrecht der Selbsterhaltung (also gegen Hobbes gerichtet). Hingegen bezieht er sich explizit auf Kant, wenn er der moralischen Motivation *Autonomie* zuspricht: „The ethical motivation can [...] be understood only through ethics.“ (Nagel 1970, 13). D. h. nur durch sich selbst, durch den selbstkonstitutiven Charakter von Moral, kann die Motivation für eine moralische Handlung bestimmt werden.

Bei Kant war das moralische Selbstverständnis einer Person als *autonomes freies* Wesen bestimmt worden. Zugleich genügte dieses Selbstverständnis als Motiv für moralisches Handeln. Bei Nagel besteht die gleiche Verbindung, wenngleich das Selbstverständnis ein anderes ist: Die Person versteht sich hier als *ein* Individuum unter *vielen anderen* Individuen.²⁰⁹

In seinem Werk *The Last Word* fällt die Kantrezeption noch stärker aus. Hier interpretiert er nun sein moralisches Selbstverständnis – d. h. eine Person unter vielen zu sein – als die strukturelle Grundform der Kantischen Autonomiekonzeption. D. h., dass Nagel, wie Kant, von einem „unabweisbaren und fundamentalen Zug menschlicher Selbstauffassung ausgeht“ (Stolzenberg 2007b, 248), auf dem sich Moral begründen lässt. Diese Selbstauffassung ist bei Nagel die Grundlage von Altruismus und Kants Ethik eine altruistische Ethik.²¹⁰

Sehen wir uns im Folgenden Nagels Theorie der Freiheit bzw. die Wirkung Kants darauf etwas genauer an. Der zentrale Begriff der Freiheitstheorie Nagels ist *the standpoint of decision*. Er meint, dass es mir als handelnder Person letztlich selbst überlassen ist zu

²⁰⁵ Siehe Nagel 1970 (dt.: Nagel 1998).

²⁰⁶ Siehe Nagel 1997 (dt.: Nagel 1999).

²⁰⁷ Im Folgenden beziehen wir uns auf Stolzenberg 2007b.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 247f.

²⁰⁹ Vgl. Nagel 1970, 14 bzw. Stolzenberg 2007b, 248.

²¹⁰ Vgl. Stolzenberg 2007b, 248f.

entscheiden was moralisch gut ist und dementsprechend was ich tun *soll*. Wir Menschen können uns also von allen äußeren Triebfedern befreien und mit Distanz entscheiden, was gut ist und was zu tun ist. Der distanzierte Ort ist gleichsam der Ort allgemein begründbarer Prinzipien menschlichen Handelns.²¹¹

Die Möglichkeit des Distanznehmens im *standpoint of decision* ist für Nagel der Grund für die Wirklichkeit des Freiheitsbewusstseins. Dazu schreibt er: „The sense of freedom depends on the decision’s not being merely from *my* point of view. It is [...] the demand that my actions conform to universally applicable standards.“ (Nagel 1997, 117)²¹². Damit bezieht sich Nagel, und zwar explizit, auf Kants Überlegung zum Bewusstsein für das Sittengesetz als eines *Faktums der Vernunft*. Kant sah in der KpV, wie nun auch Nagel, allein im Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes „das Indiz für die Wirklichkeit von Freiheit als Autonomie.“ (Stolzenberg 2007b, 255).

Systematisch gesehen gibt es hier, nach Stolzenberg, noch tieferliegende Zusammenhänge auszuforschen. Zumindest zwei davon wollen wir uns abschließend genauer ansehen.

Zunächst gehen wir nochmal zum *standpoint of decision*. In diesem Standpunkt bezieht sich das Subjekt auf dreifache Weise auf sich selbst: Zum Ersten sieht es sich als Urheberin des Gegenstandes der Entscheidungssituation, d. h. des fordernden Anspruches allgemeingültiger Prinzipien. Zum Zweiten erkennt es sich als Adressat der Forderung und zum Dritten als „die Instanz seiner Aneignung und Anwendung“ (ebd., 258). Nagel entwickelt damit sein Konzept der moralischen Selbstauffassung inhaltlich in richtung Kants, d. h. die Person wird so unter dem Gesichtspunkt seiner Autonomie und Freiheit begriffen.²¹³

Nagel sprach bereits in seiner früheren Schrift zur Ethik der Person *objektiven Wert*²¹⁴ zu. Der Wert bekommt aber erst dann Bedeutung, wenn die Person durch das Selbstbewusstsein ihrer Freiheit und Autonomie bestimmt ist. Erst dann ist die Universalisierbarkeit des objektiven Werts von Person überhaupt möglich – ausgehend von meiner persönlichen Selbstauffassung, übertragen auf alle Menschen. Die Wirkung der Kantischen *Würde*-Theorie auf Nagels Konzept des objektiven Werts der Person ist klar einsichtig. Mit Würde meint Kant, dass Personen Zwecke an sich selbst sind, „sofern sie den Grund ihrer Existenz in sich selbst haben, und dieser Grund ist ihre Autonomie.“ (Ebd., 259). Von hier aus kann Nagel auch in einen systematischen Zusammenhang in Hinblick auf den KI gebracht werden. Stolzenberg zitiert dazu zunächst die Selbstzweckformel: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in

²¹¹ Vgl. ebd., 254.

²¹² Zitiert nach ebd., 255.

²¹³ Vgl. ebd., 258.

²¹⁴ Vgl. Nagel 1970, 122-124.

deiner Person, als in der Person eines *jeden andern* jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS; IV,429; Kursivstellung Stolzenberg 2007b, 259) Im Anschluss daran schreibt er dann abschließend: „[D]iesen Imperativ Kants müßte Nagel ohne Zögern anerkennen können.“ (Ebd.).

Ausschnitte aus der Wirkgeschichte der Kierkegaard'schen Wahltheorie

Die folgenden Ausschnitte einer Systematisierung der Wirkgeschichte des Themenkomplexes Aporien der Wahl und ihrer Bedeutung für das Ethische werden in zwei Abschnitten darzustellen sein. Zuerst sehen wir uns die Rezeption der Überlegungen Kierkegaards zum Zusammenhang von Angst und Freiheit bei Heidegger und Freud an. Im zweiten Teil dann, gehen wir über zum Verhältnis der Wahltheorie Sartres zu Kierkegaard.

Angst und Freiheit: Heidegger und Freud

Für Heidegger besitzt Angst in ihrer existential-ontologischen Konstitution das Potenzial der *Erschließung* unseres vollen In-der-Welt-seins: „Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten des Seins offenbar.“ (Heidegger 2006 /1927, 190f). Er bezieht sich in dieser Einschätzung zugleich auf Kierkegaard, wenn er in einer Fußnote zum §40 aus Sein und Zeit schreibt: „[...] Am weitesten ist *S. Kierkegaard* vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens“ (ebd., 190 FN).

Angst und mit ihr die Gewahr des Todes können uns Individuen die Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins und das *Geworfensein* unseres Daseins enthüllen. „In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“ (Ebd., 266). Die Angst vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit erinnert an den Schwindel der Freiheit. In Bezug auf die Wahl hatten wir die negative Gestalt der Freiheit als Unfreiheit gesehen, nämlich dann, wenn uns die Möglichkeit der Nicht-Wahl bewusst wird und uns ängstigt. Das *Nichts* der möglichen *Unmöglichkeit*, vor dem wir uns bei Heidegger ängstigen, entspricht derselben Struktur.

Das Bewusstsein des Todes erlangt bei Heidegger dieselbe Qualität wie das *cogito* bei Descartes, denn es „ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände“ (ebd., 264). Zumal der Tod also die Urgewissheit des Menschen darstellt, ist Angst eine Wesenhaftigkeit des Menschen in Form der Erfahrung eines unbestimmbaren, ungeheuren *Nichts*, dem wir begegnen, wenn wir „in letzter Einsamkeit immer nur [sc. uns] selbst gegenüberstehen.“ (Düsing 2006, 197).

Wie stehen bei Heidegger Angst und Freiheit zueinander? Die *wahre* Freiheit liegt für Heidegger gerade im *Aushalten* der „Selbstdurchsichtigkeit vor dem Hintergrund universaler Nichtigkeit und Todverfallenheit in mir und außer mir“ (ebd.). Die Angst vor der eigenen Nichtigkeit und Unheimlichkeit soll ausgehalten werden und nicht zur Flucht in das *Man* führen, denn dort ist Selbsterkenntnis unmöglich.²¹⁵

Letztlich lassen sich auch in Hinblick auf die Wahl systematische Zusammenhänge zu Heidegger herstellen. Heidegger bestimmt wie Kierkegaard das *Sich-selbst-Wählen* als Voraussetzung für existierende Subjektivität.²¹⁶ Dieses Sich-selbst-Wählen des Daseins hängt eng mit dem Begriff der *Schuld zusammen* und weist starke Ähnlichkeit zur Reuebewegung bei Wilhelm auf. Schuld ist hier nicht als Verschuldung durch „eine Tat oder Unterlassung“, sondern als „existentiale[r] Sinn des Schuldigseins“ (Heidegger 2007 / 1927, 287) zu verstehen. D. h., wie bei Kierkegaard, geht es nicht um Schuldtilgung, sondern um „das rechte Hören“ (ebd.) auf den Ruf der existentialen Schuld bzw. um „die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen“ (ebd.). Ist das Dasein dieser seiner eigensten Existenzmöglichkeit *hörig*, dann „hat [es] sich selbst gewählt.“ (Ebd.).

„Mit dieser Wahl ermöglicht sich das Dasein sein eigenstes Schuldigsein, das dem Man-selbst verschlossen bleibt. Das Rufverstehen ist das Wählen – nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das Gewissen-*haben* als Freisein für das eigenste Schuldigsein. *Anrufverstehen* besagt: *Gewissen-haben-wollen*.“ (Ebd., 288).

Die bereits angemerkten Überschneidungen mit der ersten Wahlbewegung des Ethikers aus EO2 sind auch hier klar ersichtlich. Ethische Lebensform ist nicht direkt wählbar als konkret äußerlicher Gegenstand, sondern muss existentiell als Wahl des eigenen (bereuenden) konkreten Selbst verstanden werden. Nicht das Gewissen kann ich wählen, sondern das

²¹⁵ Vgl. Düsing 2006 196-198.

²¹⁶ Vgl. ebd., 201.

(schuldige) Selbst. Das daraus gewonnene „Freisein für das eigenste Schuldigsein“ (ebd.) gibt Platz für die Wahl der Wahl, d. h. für das Gewissen-haben-*Wollen*.

Kommen wir nun zu Freud. Angst stellte für Freud ein Kernpunkt in der Erschließung der Tiefen des menschlichen Seelenlebens dar. Sein Interesse an ihr geht damit weit über ein empirisch-psychologisches, welches Angst lediglich unter dem Aspekt von Affektzuständen im Dienste der Selbsterhaltung behandelt, hinaus. Dies kommt, weil ihm die Unzweckmäßigkeit und die Gefahr der Angst für das Ich bewusst sind.²¹⁷

Freud trifft, um das Rätsel der Angst zu lüften, die Unterscheidung von „sinnreicher Realangst vor realer Gefahr und bloß neurotischer, eingebildeter Angst vor irrealer oder in hypochondrischer Erwartungshaltung übertriebener Gefahr“ (Düsing 2006, 185.). Der Ort der Angst ist für ihn allein das *Ich*. Die unzweckmäßige, also neurotische Angst ist geprägt von *Unbestimmtheit* und *Objektlosigkeit*. Die zweckmäßige Angst hingegen, ist objektbezogene Angst. Freud trifft damit dieselbe Unterscheidung wie Kierkegaard, der objektbezogene Angst als Furcht bestimmte, Angst aber, wie Freud, mit Unbestimmtheit und Objektlosigkeit charakterisierte.²¹⁸

Die Erklärung für diese Formen der Angst geht bei Freud in eine andere Richtung. Für ihn ist Furcht in einer Realgefahr begründet, Realangst in der Angst vor jener Realgefahr und neurotische Angst in der Angst vor einer Gefahr, die wir zwar nicht kennen, die aber doch einen Realgehalt hat, nur dass dieser *verdrängt* wurde.²¹⁹ Damit gelangen wir über die Angstanalyse zur freudschen Topologie des Ich. Drei Angstgestalten ergeben sich aus den drei *Abhängigkeiten* des Es, Ich und Über-Ich; das sind die Abhängigkeit „von der Außenwelt, vom Es und vom Über-Ich“ (ebd., 186f.). Bricht die Homöostase des topologischen Gebäudes ein, dann „bricht es in Angst aus, Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich, neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es“ (Freud 1999, 84f)²²⁰. Das Rätselhafte am Phänomen der Angst wird damit bei Freud vollständig in den Bereich des Unbewussten gedrängt – und d. h. in den Bereich der Unfreiheit weil Unzulänglichkeit.

Der Einfluss Kierkegaards auf Freud in seiner Anerkennung der zentralen Bedeutung von Angst für existential-anthropologisches Interesse scheint evident. In den davon ausgehenden Überlegungen Freuds und Kierkegaards aber, scheinen sich die methodischen Zugänge

²¹⁷ Vgl. ebd., 185.

²¹⁸ Vgl. ebd., 185f.

²¹⁹ Vgl. ebd., 186.

²²⁰ Zitiert nach ebd., 187.

einerseits, als auch die weiterführenden Fragestellungen an das Phänomen der Angst andererseits, zu unterscheiden.

Wahl und Freiheit bei Sartre

Bei Sartre möchten wir uns das Verhältnis von ethischer Wahl und Freiheit ansehen, was ebenfalls ein Thema unserer Aporetik war. Der Mensch bei Sartre *existiert* als faktische Freiheit, entscheidet *wählend, handelt* nach seiner Wahl und ist damit letztlich *absolut verantwortlich* für sich.²²¹ Die absolute Verantwortlichkeit kommt daher, dass er selbst die Maßstäbe seines Wählens zuvorderst wählen muss und er diese nicht von einer vorausgesetzten bzw. ihn voraussetzenden Instanz ableiten kann, denn auch diese muss nach Sartre erst gewählt werden. Damit ist eine Doppeldeutigkeit von Freiheit charakterisiert: Der Wählende wählt *frei* auf einer Grundlage, die ihm dabei nicht Gegenstand seiner Wahl ist, sondern durch die Kontingenz von Freiheit gesetzt ist. Die daraus abgeleitete absolute Verantwortung für seine Wahl beinhaltet ebenfalls dieses kontingente Element. „[D]er Mensch ist wie zur Freiheit so auch zur Verantwortung ‚verurteilt‘“ (Fahrenbach 1970, 148). Damit wählt der Mensch auch *seine* Moral. Wählen heißt hier also zuerst, die Inhalte der eigenen Moral zu wählen, welche zu Wählen dann der ethischen Wahl gleichkommt. Die Grundlage all dessen bleibt die Kontingenz der Freiheit. Das Bewusstwerden davon, also dass meine Freiheit die Grundlage der ethischen Wahl ist, ängstigt im Augenblick der Wahl. So schreibt Sartre dazu: „[M]eine Freiheit ängstigt sich die Grundlage der Werte zu sein, ohne daß diese eine eigene Grundlage hätten“ (Sartre 1962 / 1943, 82)²²².

Das, was hieraus für eine Moralphilosophie über bleibt, genügt nach Fahrenbach nicht, um überhaupt von *Moral-Philosophie* sprechen zu können.²²³ Sartre machte aber eine Wende, und schränkte die Kontingenz der absoluten Freiheit ein, indem er sie unbedingt auf *Allgemeinheit* ausrichtete:

„Der Mensch, der sich bindet und der sich Rechenschaft gibt, daß er nicht nur derjenige ist, der er zu sein wählt, sondern auch ein Gesetzgeber, der gleichzeitig mit sich die ganze Menschheit wählt, kann dem Gefühl seiner totalen und tiefen Verantwortlichkeit schwerlich entinnen. [...] Ich erbaue das Allgemeine, indem ich

²²¹ Vgl. Fahrenbach 1970, 148.

²²² Zitiert nach ebd., 150.

²²³ Vgl. ebd., 151.

mich wähle, ich erbaue es, indem ich den Entwurf jedes anderen Menschen verstehe, aus welcher Zeit er auch sei.“ (Sartre 1947 / 1946, 13 und 27)²²⁴.

Der Wählende wählt, weil er nicht nur Adressat bestimmter *endlicher* Inhalte, sondern auch der Urheber einer *allgemeinen* Form (nämlich des Gesetzes) ist, auf der Grundlage von Kontingenz *allgemein*. „Die Wahl entspringt der ursprünglichen Wesensunbestimmtheit der Freiheit; diese aber ist – als die Unbestimmtheit dessen, *was* der Mensch ‚ist‘ und wird – selbst eine allgemeine, d. h. sie betrifft die Seinslage des Menschen (*condition humaine*) als solche.“ (Fahrenbach 1970, 151).

Abschließend sind, um unserem systematischen Interesse nachzugehen, Überschneidungen und Differenzen Sartres Wahltheorie mit der Kierkegaards aufzuzeigen. Der systematische Zusammenhang Kierkegaards Wahltheorie in Hinblick auf die Konstitution des Ethischen und seiner aporetischen Analyse derselben mit Sartre ist offenkundig. Gerade Sartres Überlegungen zur Kontingenz der Freiheit und der Angst im Bewusstwerden derselben im Augenblick der Wahl entsprechen Kierkegaards Überlegungen zur *Dialektik* der Freiheit sowie zum *Schwindel* der Freiheit.

Die wichtigste Differenz scheint das Folgende zu sein: Während der Ethiker bei Kierkegaard kraft des *gesetzten* Geistes die Synthese *setzt*, d. h. sich zu seiner Endlichkeit und ewigen Allgemeinheit verhält, *setzt* sich der Wählende bei Sartre absolut, ohne Rückbezug auf eine seine Fähigkeit des Setzens setzende Instanz. Bei Kierkegaard ist das Ethische damit ein Akt der *Aneignung* eines bereits gesetzten Sinnzusammenhangs. Bei Sartre liegt das Ethische in der *Setzung* des ethischen Sinnzusammenhangs selbst. Damit finden wir bei Sarte auch nicht die anthropologische Dichotomie von Endlichkeit und Unendlichkeit in derselben Weise wie bei Kierkegaard, denn absolute Freiheit überschreitet selbst diesen Sinnhorizont.

„Die ‚Transzendenz‘ der Freiheit, d. h. ihr Überschreiten jedes faktischen Seinsbestandes, ist das Absolute in der endlichen (faktischen Existenz) selbst. Sie enthüllt die Freiheit als absolut, d. h. ‚wesenlos‘ und schöpferisch zugleich, also nicht mehr als die unendliche Möglichkeit durch die der Mensch seine ewige Sinn-Bestimmung wählt (wie bei Kierkegaard), sondern als die (abstrakt) absolute, durch die er Sinn entwirft.“ (Ebd., 162).

²²⁴ Zitiert nach ebd., 151.

IV. Schlusswort

Die Entscheidung, auf welche Weise vorliegende Diplomarbeit abgeschlossen werden soll, fiel auf eine philosophische Betrachtung des Geleisteten und nicht auf einen summierenden Rückblick bzw. ein Fazit. Der Grund hierfür liegt einerseits in der ohnehin ausreichend kommentierten Genese der einzelnen Schritte, die diese Arbeit genommen hat, sowie andererseits darin, dass gegen Ende der Darstellungen unserer Aporien bereits jeweils ein Fazit gezogen worden ist.

Philosophische Betrachtung heißt in diesem Zusammenhang, dass wir ungebunden eine Bedeutung herausarbeiten wollen, die vorliegende Arbeit womöglich für *die* Philosophie hat.

Was bedeutet es für die philosophische Ethik, wenn ihre Ergebnisse ihr letztlich ihre Sinnhaftigkeit, ihre logisch-begriffliche Nachvollziehbarkeit oder letztlich sogar ihre Gültigkeit absprechen. Wir hatten in der Einleitung dazu Position bezogen und das Potenzial der Negativität für eine Grundlegung eines global-ethischen Diskurses erläutert. In diesem Kontext hatten wir auch die aporetische Methodik vorliegender Arbeit positioniert. Konsequenterweise müssen wir aber gerade am Ende der Durchführung vorliegender Aporetik die Negativität der Endsituation für die philosophische Ethik bzw. den Ethiker betrachten und ihren Ausweg diskutieren. Und das heißt, im Sinne unseres Begriffes von Negativität, sich auch der faktischen Negativität, die sich aus einem aporetischen Umgang mit Ethik ergibt, zu stellen.

Vielleicht ist es der Diskurs der Negativität, der überhaupt erst einen universellen ethischen Diskurs grundlegen kann. Die grenzenlose Dynamik der Negation aber, macht keinen Halt vor einer Selbstnegation. Negativität birgt damit die Gefahr einer *Grundlosigkeit* philosophischer Ethik in sich.

Während Kant und Kierkegaard noch gewillt waren die aporetische Situation des Ethischen mit philosophischen bzw. mit religiösen Mitteln zu lösen, d. h. die Allgemeinheit bzw. Universalität von Moral zu retten, so sahen wir anfangs bei Sartre bereits die Tendenz, die Aporetik in Kontingenz enden zu lassen.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist Folgende: Wenn ich dazu bereit bin am Diskurs der Negativität von Moralität teilzunehmen (welcher das Potenzial für einen global-ethischen Diskurs besitzt), d. h. bereit bin, *alle* moralische und teleologische Gewissheit abzugeben, woher nehme ich dann den *Willen* mit dieser Teilnahme Universalität zu begründen? Halte

ich meine Gewissheiten dem Diskurs fern, dann besitzt er kein Potenzial, Allgemeinheit zu begründen. Setze ich alles hinein, dann anerkenne ich damit auch die Möglichkeit von Kontingenz. Oder nicht?

Sehen wir uns zum Abschluss eine mögliche Antwort auf die genannte Aporie der aporetischen Methode an, die, meines Erachtens, dem Vermächtnis von Kant und Kierkegaard gegenwärtig am ehesten gerecht wird.

Die Diskursethik etwa, verortet den Willen zur Universalität in der Sprachpragmatik. Auf ein Satz gebracht sagt sie: Der Wille zur Allgemeinheit liegt im Gebrauch der Sprache.

Der Gebrauch der Sprache rührt nun daraus, dass wir Menschen *Angesprochene* sind, zumal der Raum der Sprache für unser Bewusstsein konstitutiv ist.

Darin sehe ich einerseits das Kantische Vermächtnis, nämlich mit *transzendental*-philosophischen Mitteln die Angriffe auf die ethische Universalität zu verteidigen und der *Versuch* sie zu begründen.

Indem das Angesprochensein des Menschen als sein Konstitutionsakt beschrieben wird, nimmt die Menschwerdung die Form eines passiven Empfangens an. Die *Gewissheit* der Sprachpragmatik gründet damit letztlich in einem transzendierenden Akt einer transzendenten Gestalt und nicht in uns *selbst*. Darin sehe ich nun andererseits, das Kierkegaard'sche Vermächtnis, nämlich letztlich mit *transzendent*-religiösen Mitteln ewig-universelle Hoffnung in der endlich-kontingenten Sisyphusarbeit des Lebens bewahren zu können.

Verwendete Literatur

[Für den Beleg von Primärliteratur sowie Lexika und Handbücher siehe *Zitierweise, Abkürzungen und Siglen* am Beginn vorliegender Arbeit].

Henry E. Allison, *Morality and Freedom. Kant's Reciprocity Thesis*. In: Paul Guyer (Hg.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays* (Oxford u. a. 1998) 273-302.

Karl Ameriks, *Probleme der Moralität bei Kant und Hegel*. In: Christel Fricke et al. (Hg.) *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln (Spekulation und Erfahrung Abt. 2, Bd. 37, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995)* 263-290.

Karl-Otto Apel (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (stw 375, 1976).

Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Meiner Verlag: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3, Hamburg 1995).

Larissa Berger, *Der „Zirkel“ im dritten Abschnitt der Grundlegung – Eine neue Interpretation und ein Literaturbericht*. In: Dieter Schönecker (Hg.), *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen* (Münster 2015) 9-82.

Jochen Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung* (KSEH 151, Berlin / New York 2006).

Michele Borelli, *Aporetik als Grundform moralischer und ethischer Diskurs*. In: Dieter Brenner (Hg.) *Bildungsstandards. Chancen und Grenzen – Beispiele und Perspektiven* (Paderborn u. a. 2007) 157-168.

Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos* (rororo 22765, Reinbeck bei Hamburg 2015).

John J. Davenport, *„Entangled Freedom“. Ethical Authority, Original Sin, and Choice in Kierkegaard's Concept of Anxiety*. In: *Kierkegaardiana* 21 (2000) 113-151.

Edith Düsing, *Die in Angst verlorene Freiheit bei Kierkegaard und Heidegger mit Ausblick auf Freud*. In: Edith und Klaus Düsing / Hans-Dieter Klein (Hg.) *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne* (Würzburg 2006) 185-206.

Klaus Düsing, *Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon*. In: Edith und Klaus Düsing / Hans Dieter Klein (Hg.) *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas* (Geist und Seele 7, Würzburg 2009) 135-156.

Helmut *Fahrenbach*, Existenzphilosophie und Ethik (Philosophische Abhandlungen 30, Frankfurt a. M. 1970).

Michel *Foucault*, Die Ordnung der Dinge (stw 96, Frankfurt a. M. 2012).

Sigmund *Freud*, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet (Bd. XV, Frankfurt a. M. 1999).

Hans Friedrich *Fulda*, Der Begriff der Freiheit. Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft? In: Jürgen *Stolzenberg* (Hg.), Kant und der Frühidealismus (Kant-Forschungen 17, Hamburg 2007) 15-44.

Wilfried *Greve*, Kierkegaards maieutische Ethik. Von „Entweder/Oder II“ zu den „Stadien“ (Frankfurt a. M. 1990).

Arne *Grøn*, Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken (Stuttgart 1999).

Paul *Guyer*, Introduction. In: Paul *Guyer* (Hg.) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays (Oxford u. a. 1998) xi-2.

Jürgen *Habermas*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (stw 422, Frankfurt a. M. 1988).

Martin *Heidegger*, Sein und Zeit (Tübingen [1927] 2006).

Christine *Hober*, Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns (Studien der Moraltheologie 19, Münster 1001).

Lore *Hühn*, Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs (Philosophische Untersuchungen 22, Tübingen 2009).

Otfried *Höffe*, Kants Kritik der praktischen Vernunft: eine Philosophie der Freiheit (Beck'sche Reihe 6072, München 2012).

Saša *Josifovic*, Das „Kanon-Problem“ in Kants Kritik der reinen Vernunft. In: Kant-Studien 106/3 (2015) 487-506.

Katsutoshi *Kawamura*, Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln (FMDA Abt. 2, Bd. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996).

Karl Theodor *Kehrbach*, Der Begriff „Wahl“ bei Søren Kierkegaard und Karl Rahner. Zwei Typen der Kirchenkritik (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 8, Frankfurt a. M. 1992).

Janne *Kylliäinen*, Phaedo and Parmenides. Eternity, Time, and the Moment, or From the Abstract Philosophical to the Concrete Christian. In: Jon *Stewart* / Katalin *Nun* (Hg.), Kierkegaard and the Greek World. Tome I: Socrates and Plato (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Vol. 2, Bd. 1, Farnham 2010) 45-72.

Jae-Hyun *Lee*, Der philosophische Sinn der Aporie bei Aristoteles (Boethiana 91, Hamburg 2010).

Zizhen *Liu*, Augenblick und Angst. Kierkegaards Zeit- und Existenzauffassung in Der Begriff Angst und in den Climacus-Schriften (Europäische Hochschulschriften: Theologie 941, Frankfurt a. M. 2013).

Gottfried *Martin*, Allgemeine Metaphysik (Berlin 1965).

Thomas *Nagel*, The possibility of altruism (Oxford 1970).

George *Pattison*, The philosophy of Kierkegaard (Chesham 2005).

Annemarie *Pieper*, Søren Kierkegaard (Beck'sche Reihe Denker 556, München 2000).

Heiko *Puls* (Hg.), Kants Rechtsfertigung des Sittengesetzes in *Grundlegung* III. Deduktion oder Faktum? (Berlin u. a. 2014).

Heiko *Puls*, Kant über die äußerste Grenze aller praktischen Philosophie. Ein Kommentar zur Sektion 5 der *Grundlegung*. In: Dieter *Schönecker* (Hg.), Kants Begründung von Freiheit und Moral in *Grundlegung* III. Neue Interpretationen (Münster 2015) 157-214.

Thomas *Rentsch*, Negativität und praktische Vernunft (stw 1463, Frankfurt a. M. 2000).

Philipp *Richter*, Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein systematischer Kommentar (Darmstadt 2013).

Jean-Paul *Sartre*, Ist der Existentialismus ein Humanismus? (Zürich [1946] 1947).

Jean-Paul *Sartre*, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Hamburg [1943] 1962).

Hans *Schelkshorn*, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne (Weilerswist 2009).

Dieter *Schönecker*, Kant: *Grundlegung* III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs (Symposion 113, Freiburg / München 1999).

Dieter *Schönecker*, Kant Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie (KSEH 149, Berlin / New York 2005).

Dieter *Schönecker* / Allen *Wood*, Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar (UTB 2276, Stuttgart 2011).

Philipp *Schwab*, Direkte Mitteilung des Indirekten? Zum Begriff der Mitteilung in Kierkegaards Gesichtspunkt und Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller. In: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2010) 427-456.

Jürgen *Stolzenberg*, Einleitung. In: Ebd. (Hg.), Kant und der Frühidealismus (Kant-Forschungen 17, Hamburg 2007[a]) 1-15.

Jürgen *Stolzenberg*, Kants Ethik und die Möglichkeit des Altruismus (Thomas Nagel). In: Ebd. (Hg.), Kant in der Gegenwart (Berlin u. a. 2007[b]) 247-268.

Ernst *Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik (Frankfurt a. M. 1993).

Tilo *Wesche*, Kierkegaard. Eine philosophische Einführung (reclam 18260, Stuttgart 2003).

Anhang: Abstract

Vorliegende Diplomarbeit stellt Aporien und aporetische Gehalte bei Immanuel Kant und Søren Kierkegaard in Hinblick auf das Ethische dar. Dabei verfolgt sie eine aporetische Methodik, die die philosophische Auseinandersetzung mit moralphilosophischer Negativität als Beitrag für die Konstitution eines global-ethischen Diskurses begreift. Dazu wird Negativität in ihrem gesamten Spektrum, d. h. von der abstrakt-begrifflichen bis zur faktischen Ebene, untersucht. Der Darstellung der Aporien geht eine systematisch-philosophische und philosophiehistorische Hinführung an den ethischen Problemkontext der *Freiheit* in ihrer Bedeutung für die Grundlegung von Ethik bei Kant und der *Wahl* in ihrer Bedeutung für ethische Existenzform bei Kierkegaard voraus (siehe: *Einleitung* und *Hinführungen* in *Teil I* und *Teil II*). Die Aporetik konzentriert sich dann auf den genannten Problemkontext und versucht einerseits, die von Kant und Kierkegaard selbst bestimmten Aporien nachzuzeichnen bzw. andererseits, selbstständig oder mithilfe von Sekundärliteratur Aporien und aporetische Gehalte zu bestimmen (siehe: *Darstellungen der Aporien* in *Teil I* und *Teil II*). Die Ergebnisse aus den Darstellungen werden abschließend in Hinblick auf das volle Spektrum ihrer Negativität *analysiert* und in Hinblick auf ihre philosophisch-theoretische Bedeutung bzw. ihre philosophiehistorische Wirkung fragmentarisch *systematisiert* (siehe: *Teil III*).