

HANDLUNGSTHEORIE UND ANWENDBARKEIT DER ETHIK
EIN VERGLEICH ZWISCHEN KANT UND BAUMGARTEN

D i s s e r t a t i o n
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
in der Philosophischen Fakultät

der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von

Sara Di Giulio
aus
Sulmona (Italien)

2019

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe (Tübingen)

Mitberichterstatterin: Prof. Laura Tundo (Lecce)

Prof. Dr. Adriano Fabris (Pisa)

Mündliche Prüfung: Lecce, den 4. Dezember 2013

Universitätsbibliothek Tübingen: TOBIAS-lib

INHALT

<i>Vorwort</i>	4
Einführung zum Thema: Freiheit und Willkür in Kant und Baumgarten	9
1. Wille, Willkür, Wunsch: die Zergliederung des oberen Begehungsvermögens	11
2. Freie Willkür bzw. <i>facultas volendi nolendive pro lubitu</i>	14
3. Ein elender Behelf?	16
4. Überlegung, Entscheidung, Selbstnötigung. Struktur und Eigenschaften des Begehungsvermögens	18
Kap. I: Zwischen Lust und Überlegung: Was ist Begehren?	23
1. Die Grundbestimmung der <i>appetitio</i> in der empirischen Psychologie Baumgartens	23
1.1 <i>Status aequilibrarii</i> und Gründe des Begehrens	28
1.2 Die Überwindung des Gleichgewichts durch den Überlegungsprozess	34
1.3 Was ist Begehren?	38
2. Die Grundbestimmung der Begierde in der Anthropologie Kants	39
2.1 Die Ursprung der pragmatischen Anthropologie Kants in der empirischen Psychologie der Schulphilosophie	41
2.2 Die Erklärung der Struktur der Begierde durch die Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften	46
2.3 Zur Wurzel der Unterscheidung. Der Überlegungsprozess nach Kant	48
Kap. II: Begehren nach Belieben	61
1. Die Sinnhaltigkeit der Begierden. Kant und Baumgarten über <i>praevisio</i> und <i>praesagitio</i>	63
2. Vorhersehung und Wohlgefallen (<i>complacentia</i>)	71
3. Wohlgefallen und Interesse	83
4. Billigung, Zweck, Interesse. Die freie Willkür und die Gründe der Handlung	91

5.	Begehren nach Begriffen bzw. nach Zweckbegriffen	99
6.	Zwischen Lust und Billigung: das praktische Wohlgefallen	109
Kap. III: Die Rolle der Willkür in den Entscheidungsprozessen		127
1.	Die Willkür, Mittelglied zwischen <i>spontaneitas</i> und <i>libertas</i>	127
1.1	„Willkühr“ in Walchs <i>Philosophischem Lexicon</i>	130
1.2	<i>Spontaneitas, arbitrium, libertas</i>	135
1.3	Zwischen <i>volitio antecedens</i> und <i>volitio consequens</i> : der Deliberationsprozess	140
2.	Deliberation und Wahl (<i>prohairesis</i>)	146
2.1	Die Prohairesis bei Aristoteles. Wahl der Zwecke oder nur der Mittel?	151
2.2	Weisheit und Klugheit nach Wolff	168
2.2.1	Die Deliberationswaage und der Grund, der den Ausschlag gibt	173
2.3	Deliberation und Wahl. Der Spielraum der freien Willkür	178
3.	Maximen der Willkür	185
3.1	Prinzipien der Handlung oder des Urteils?	191
3.2	<i>Maxima</i> und Gesinnung. Über die Äquivalenz von zwei Schlüsselbegriffen bei Baumgarten und Kant	197
3.3	Von der empirischen Psychologie zur subjektiven praktischen Philosophie. Ein unterbrochener Übergang?	205
Kap. IV: Theorie und Praxis: Über die Anwendbarkeit einer Ethik für Maximen		216
1.	<i>Necessitatio practica</i> und <i>obligatio moralis</i>	217
2.	Zwischen <i>diiudicatio</i> und <i>executio</i> des moralischen Guten: Ein fehlendes Bindeglied	222
2.1	Das moralische Gefühl in Kants praktischem Denken	224
3.	Zur Erschaffung moralischer Dilemmata. Kant und der Konflikt zwischen Gründen der Verbindlichkeit	233
3.1	<i>Rationes obligandi non obligantes</i>	235
3.2	Wahrhaftigkeit und Wahl der Zwecke. Die Erschaffung moralischer Dilemmata	242
	<i>Bibliographie</i>	248

VORWORT

Eine ihrer Aufgabe angemessene Ethik kann nicht nur auf eine philosophische Handlungstheorie nicht verzichten, sie muss sogar *vor allem* eine Theorie der Handlung *sein*: Die Ethik hat die Aufgabe zu zeigen, dass ihre Prinzipien der Praxis nicht äusserlich sind und dass ohne eine entsprechende Ethik, ein exaktes Verständnis der Praxis nicht möglich ist.¹

In der Vergangenheit haben massgebliche Interpreten die Aufmerksamkeit auf das Fehlen einer Handlungstheorie als Propädeutik der Ethik in Kants praktischer Philosophie gelenkt, womit sie auf etwas verwiesen, was für Wolff die Grundidee seiner *philosophia practica universalis* – bei Baumgarten: *philosophie practica prima* – war. Die Vermischung empirischer und apriorischer Elemente, auf die die „Urheber jener Wissenschaft“ zurückgreifen, führt Kant aber zur scharfen Ablehnung ihrer Methoden und Ergebnisse (GMS, AA 04: 390 f.). Jenseits einer Zurückweisung der Entwicklung einer philosophischen Ethik aus einer empirischen Untersuchung der Handlungsdynamiken, hält Kant ganz generell eine gesonderte Analyse des Begriffs der Handlung für die Konstruktion einer Moraltheorie für überflüssig. Infolgedessen bleibt in seiner praktischen Philosophie der Handlungsbegriff ganz ohne ausführliche

¹ Vgl. O. Höffe, „Philosophische Handlungstheorie als Ethik“, in *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, hrsg. v. H. Poser, Freiburg-München 1982, S. 233-261: 233.

Behandlung.²

Die neueste Forschung wendet sich einer gründlichen Rekonstruktion der Ursprünge und der historischen Entwicklung von Kants praktischem Denken zu, und erlaubt nicht nur die Anerkennung des Werts eines Vergleichs Kants mit der Schulphilosophie, sondern auch zu zeigen, inwieweit es richtig ist, im Bezug auf die Untersuchungen im Zentrum der Grundlegung der *Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer Handlungstheorie zu sprechen.³

In einem Begriffspaar, das sich bei Baumgarten⁴ findet, kann man die zwei fundamentalen Irrtümer zusammenfassen, vor denen Kant sein Projekt einer Grundlegung der Ethik bewahren will. Eine Ethik, die die ihr eigene Aufgabe erfüllen soll, muss auf richtige Weise den Begriff der Verbindlichkeit bestimmen und vor allem ein untrügliches, nicht irreführendes (*deceptrix*) Kriterium für ihre moralischen Unterscheidungen, ein oberstes Prinzip der Sittlichkeit, definieren, von dem die „gemeine[n] Vernunft“ zur Beurteilung der Handlungszwecke Gebrauch machen kann (KpV AA 05: 91). Dasselbe Prinzip aber muss auch seine Wirksamkeit als Ausführungsprinzip derjenigen Handlungen unter Beweis stellen, die diesem Beurteilungskriterium genügen: die Ethik muss in der Lage sein, auf die Motive einzuwirken, die die Menschen zu Handlungen bewegen, ohne allerdings die Darstellung ihrer Normen mit „Schmeicheleien“ zu begleiten (*ethica blandiens*; vgl. V-Mo/Kaehler(Stark): 110); ihr oberstes Prinzip und ihre verschiedenen Elemente müssen sich als anwendbar erweisen ohne die

2 Vgl. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, ²Berlin [ND in Id. *Werke*, Bd. 7. *System der Philosophie*, Teil 2., Hildesheim 1981], S. 161; H.J. Paton, *The Categorical Imperativ*, London 1947, S. 32 f.

3 Vgl. S.Bacin, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Napoli 2006, S. 263 f.

4 Vgl. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica*, Halle ³1763 (¹1740), Nachdruck: Hildesheim 1969; ferner wiederabgedruckt in AA 27: 871-1028, §§ 5 u. 7 (AA 27: 873 sg.); *De vi et efficacia ethices philosophicae*, (zweisprachig im Juli 2003 hrsg. v. A. Emmel unter <http://www.ruhr-uni-bochum.de/aesth/Emmel/Spalding.pdf>), § 38, S. 34 sg.

Hinzufügung äusserer Motive egoistischer Natur als tatsächlicher Ausführungsgründe.

Eine aufmerksame Analyse der Dynamiken, die die Handlungsbestimmung regulieren, ist für Kant unverzichtbar für die Konstruktion einer Ethik, die fähig ist, die Praxis zu verbessern, indem sie an deren innerer Struktur ansetzt. Aber genau zu diesem Zweck hält Kant die Untersuchungsmethode der Schulphilosophie für vollständig unangemessen, wie bereits richtigerweise festgestellt wurde.⁵ Die Autoren der *philosophia practica universalis* hatten versucht, für die Ethik ein Deliberations- und Entscheidungsmodell fruchtbar zu machen, das im Rahmen der empirischen Psychologie ausgearbeitet wurde. Keinen „Willen von irgend einer besondern Art“, sondern nur einen „Wollen überhaupt“ in Betracht ziehend, hielten sie zur Ausführung der moralischen Pflicht die bloss numerische Prävalenz für entscheidend, durch die sich die Motive zugunsten einer bestimmten Handlung im Vergleich zu denen zugunsten einer gegensätzlichen Handlung auszeichneten (GMS, 390 f.; vgl. auch KpV, 22-25). Um die wesentliche Heterogenität, die zwischen den echten moralischen Motiven und den Gründen für alle anderen Arten von Handlungen besteht, zu begreifen, wäre nach Kant ein ganz anderer Ansatz zum Studium der Praxis notwendig gewesen. Um die moralrelevanten Aspekte zum Vorschein zu bringen, bedarf es eines vollständigen Weglassens der methodischen Mittel der *philosophia practica universalis*: eine für die Ethik nutzbare Handlungstheorie muss sich in der Form einer nicht empirischen, sondern auf apriorischen Strukturen aufbauenden Untersuchung entwickeln.⁶

Jedoch kann eine Untersuchung der Kantischen Handlungstheorie schwer von den Quellen absehen, auf die sich Kant nicht nur in der Entstehungsphase seines Denkens über Ethik und praktische Philosophie bezieht, noch auch nur um die Verschiedenheit seines neuen methodologischen Ansatzes und der Neuartigkeit der jeweils autonom aus

5 Vgl. S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 264 f.

6 So auch S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 265.

diesen Quellen gewonnenen Ergebnisse zu unterstreichen. Ein grosser Teil der gegenwärtigen Arbeit widmet sich einer möglichst analytischen Rekonstruktion von Baumgartens ‚Beschreibungen‘ in der empirischen Psychologie der *Metaphysica* bezüglich der Bestimmungsmodalitäten des Begehrungsvermögens sowie der Freiheit, die sich in menschlichen Handlungen äussert. Für diese Rekonstruktion wie für die Problematisierung der Bedeutung, die dieser Teil der Werke Baumgartens für Kant besass, beziehe ich mich auf die geringe Anzahl der einschlägigen Studien. Die zunehmende Aufmerksamkeit, die seit einigen Jahren dem Vergleich Kants mit dem Autoren der Werke gewidmet wird, die Kant für seine Vorlesungen als Kompendien verwendete, konzentriert sich in erster Linie auf die Untersuchung der historischen Wurzeln der Theorie der Verbindlichkeit⁷ und der Anthropologie Kants.

Die erste Forschungsrichtung arbeitet die Bedeutung vor allem der *Initia* Baumgartens für Kants Philosophie heraus, wo Baumgarten die Grundbegriffe seiner Ethik entwickelt, und konzentriert sich dabei auf den Einfluss, der Baumgartens Begriff der *necessitatio* auf Kants Imperiventheorie besitzt. Die zweite Forschungsrichtung belegt die Übernahme der Vermögenstheorie, die im Rahmen der empirischen Psychologie entwickelt wurde, in die Disziplin, die Kant ab 1772/73 als Anthropologie unterrichtete, und in das Werk, das unter dem Titel

7 Die relevantesten Ergebnisse hierüber verdanken wir vor allem der Forschung von C. Schwaiger: vgl. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; „La teoria dell’obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant“, in: *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell’età di Wolff e Vico*, hrsg. v. G. Cacciatore – V. Gessa-Kurotschka – H. Poser – M. Sanna, Napoli 1999, S. 323-340; „Ein ‚missing link‘ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000), S. 247-61; „The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant“, in: *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, hrsg. v. K. Ameriks – O. Höffe, Cambridge 2009, S. 58-76; „Zur Theorie der Verbindlichkeit bei Wolff, Baumgarten und dem frühen Kant“, in ders., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, S. 144-154.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht veröffentlicht wurde.⁸ Was aber insbesondere Baumgartens Beschreibung der Bestimmungsprozesse des Begehrungsvermögens betrifft, muss reiteriert werden, dass die Anthropologie Kants sich lediglich mit dem Teil jener Untersuchung auseinandergesetzt, der sich der allgemeinsten Definition des Begehrensbegriffs und der Beschreibung der Bestimmungsmodalitäten des unteren Begehrungsvermögens widmet.

Die im Abschnitt „*Facultas appetitiva superior*“ der *Metaphysik* gegebene Beschreibung des Deliberations- und Entscheidungsprozesses sowie die Freiheitstheorie, die ausgehend von diesen Prämissen in den darauffolgenden Abschnitten desselben Werkes entwickelt wurden, waren dagegen Gegenstand von Kants höchster Aufmerksamkeit im Rahmen seiner Vorlesungen über Moral und Metaphysik. Indem ich die Komplementarität der Vorlesungen über Moralphilosophie und über Metaphysik herausstreiche, werde ich in dieser Arbeit versucht, einen Ausgangspunkt für neue und weitergehende Forschungen über den Vergleich zwischen Kant und Baumgarten aufzuzeigen: der vielleicht originellste Beitrag der in dieser Dissertation entwickelten Analyse besteht im Versuch des Nachweises, inwieweit der Begriff der freien Willkür noch in der *Religionsschrift* und in möglicherweise noch höherem Masse in der *Metaphysik der Sitten* den Grundzügen folgt, die Baumgarten im Rahmen einer *empirischen* und *moralneutralen* Handlungstheorie in seiner *Metaphysik* umreisst.

8 Vgl. insbes. N. Hinske: „Kants Idee der Anthropologie“, in: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. H. Rombach, Freiburg-München 1996, S. 410-427; „La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni“, in: *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, hrsg. v. G. Cacciatore – V. Gessa-Kurotschka – H. Poser – M. Sanna, Napoli 1999, S. 207-224; „Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants“, in: *Aufklärung 14* (2002), S. 261-74; und S.B. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffischen Schule*, Frankfurt/Main et al. 1994.

EINFÜHRUNG ZUM THEMA

FREIHEIT UND WILLKÜR IN KANT UND BAUMGARTEN

In der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* erarbeitet Kant eine Unterscheidung am deutlichsten, deren systematische Bedeutung im Gesamtplan des Werkes kaum zu unterschätzen ist. Ich beziehe mich auf die wollensinterne Unterscheidung zwischen Wille und Willkür. Zur Charakterisierung dieses Begriffspaars sind zunächst die Abschnitte I. und IV. derselben Einleitung zu berücksichtigen. Bei dem letzten findet die Klärung der Merkmale und der jeweiligen Rollen des Willens und der Willkür unter Darlegung der Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten statt. Bei dem ersten geschieht die Unterscheidung im Rahmen einer eingehenden Schilderung der verschiedenen Aspekte des Begehungsvermögens als Gesamtvermögen des Gemüts. Dazu schöpft Kant aus einer feinen Freiheitssemantik und greift auf eine Reihe begrifflicher und terminologischer – manchmal subtiler – Unterscheidungen zurück, die uns teilweise aus den vorherigen Schriften bekannt sind, die aber erstmals an dieser Stelle eine systematische Gliederung bekommen.

In den vorigen Werken hatte Kant überwiegend den verschiedenen Aspekten des Wollens eine gesonderte Behandlung reserviert, indem er diejenige Bedeutung der Freiheit geltend machte, die der angewandten Perspektive und den für die Argumentation festgelegten Zielen jeweils adäquater war. Auch Dank einiger Präzisierungen bzw. (Kurs-)Korrekturen

gelingt es ihm nun, die verschiedenen Charakterisierungen des Begehrungsvermögens – sowie den entsprechenden Bedeutungen der Freiheit – in ein organisches Ganzes zusammenzufügen und somit das Zergliederte kohärent wieder zusammensetzen. Indem er z.B. die menschliche Willkür als frei kennzeichnet, sofern sie „durch *reine* Vernunft“ oder „zu Handlungen aus *reinem* Willen“ bestimmt werden kann (MS, AA 06: 213; Hervorhebungen von mir), darf er dann den positiven Freiheitsbegriff eben der Willkür selbst ganz im Sinne der Autonomie näher bestimmen: Das „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“ ist die Freiheit der Willkür selbst, da ihre Möglichkeit nicht anders als durch die Unterwerfung der Maxime, folglich der Willkür, unter den Willen und seine Gesetze – oder umkehrt: durch die Anwendung der reinen Vernunft bzw. des reinen Willens auf die Willkür – konkret realisiert werden kann (vgl. MS, AA 06: 213-213). Im Vergleich zu diesem ‘axiologischen’ Begriff der Freiheit der menschlichen Willkür wird jede andere Definition in der Richtung einer *libertas indifferentiae* oder *potestas ad utrumque* nichts anderes als eine „Bastarderklärung (*definitio hybrida*)“ derselben liefern können (vgl. MS, AA 06: 226-227).

Gegenüber dem Verfahren, das Kant in dem ersten Abschnitt der Einleitung unternimmt, möchte ich nun den entgegengesetzten Weg einschlagen. Das organische Ganze, das Kant durch die Verknüpfung der verschiedenen Aspekte des Begehrungsvermögens und der menschlichen Freiheit wieder zusammensetzt, möchte ich gewissermaßen zergliedern, um einige allgemeine Merkmale der menschlichen Willkür zu isolieren und sie in Bezug auf andere, ‚örtlich‘ und ‚zeitlich‘ davon unterschiedene, Kontexte zu betrachten.

Die gründliche Untersuchung der in den erwähnten Stellen miteinander verbundenen Begriffsbestimmungen wird ein Zielpunkt meiner Arbeit bleiben. Was ich nun beabsichtige, ist aber, aus diesen Seiten der *Metaphysik der Sitten* einige Bestimmungen der Willkür herauszulösen, um dann davon ausgehend eine Bedeutung der praktischen Freiheit als bloßer

Spontaneität zu rekonstruieren, die gewissermaßen auch mit jener der *potestas ad utrumque* vereinbar ist. In dieser Arbeit werde ich mich aber in erste Linie mit einigen Zügen der freien Willkür, die auf der empirischen Ebene der Handlungstheorie oder im Rahmen einer empirischen Psychologie thematisiert werden können, aufhalten. Infolgedessen werde ich also die Suche nach einer plausiblen Antwort auf die heikle, in der Auflösung der dritten Antinomie auftauchende Frage, auf einige Hinweise beschränken: in welchem Sinn „die *Freiheit* im *praktischen Verstande*“ die transzendente Idee derselben voraussetzt, und inwieweit „die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“ würde (KrV, A 534 f./B561-562).

1. *Wille, Willkür, Wunsch: die Zergliederung des oberen Begehungsvermögens*

Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es *Willkür*; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein *Wunsch*. Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der *Wille*. (MS, AA 06: 213)

Nach einer ersten Untersuchung des unteren Begehungsvermögens – in Bezug auf die Lust an der Existenz eines Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl affiziert (vgl. MS, AA 06: 212) –, führt Kant die Begriffe Wille und Willkür unter dem allgemeinen Titel ‘Begehungsvermögen nach Begriffen’ ein. Sowohl der Wille als auch die Willkür verweisen somit auf das, was die Schulethik als *facultas appetitiva superior* bezeichnete.⁹ Beide

⁹ Die Unterscheidung zwischen unterem und oberem Begehungsvermögen wird von Kant nicht explizit erwähnt. Dennoch ist sie *de facto* im Text präsent, worauf

beziehen sich auf die Möglichkeit einer Handlungsbestimmung nach begrifflichen Vorstellungen bzw. nach Begriffen von Gegenständen, deren Hervorbringung das Subjekt als möglich oder notwendig *beurteilt* und die es seiner Handlung zugrunde legen *will*. Sofern diese begehrte Vorstellungen nicht von dem bloßen Dasein eines Erfahrungsobjekts abhängen, werden sie nicht ‘von außen’ bewirkt, sondern durch seine eigenen Kräfte hervorgebracht. In diesem Sinne kann man behaupten, dass ein mit Willen und Willkür begabtes Wesen nach Bestimmungsgründen handelt, die *innerlich* in ihm liegen (vgl. KpV, AA 05: 96).

Was die Willkür spezifischer betrifft: Kant betont ihre direkte Beziehung zu der tatsächlichen Verrichtung der Handlung. Damit unterscheidet er die Willkür vom dem Willen und macht sie zu einem Mittelglied zwischen Willen und wirklicher Handlungswelt. Ein Akt der Willkür wird dadurch zugleich von einem bloßen Wunsch unterschieden: Seine Bestimmung setzt eine Abschätzung der Handlungsumstände und eine Vergewisserung der zur Hervorbringung der begehrten Wirkung nötigen Kräfte voraus, von denen ein Wunsch grundsätzlich unabhängig bleibt.

Die Willkür gestaltet sich also *erstens* als ein Begehungsvermögen nach Begriffen, das *zweitens* eine unmittelbare Beziehung zur Ausübung der Handlung hat, und *drittens* dessen Bestimmungsgründe zur Handlung innerlich in ihm liegen. Wenn die ersten beiden Kennzeichnungen das Objekt der Handlung und die Bestimmung der Mittel zu dessen Hervorbringung näher betreffen, bezieht sich der Verweis auf das Innerlich-Sein der Bestimmungsgründe auf den Motivationsaspekt seiner Charakterisierung.

Hinzu kommt eine wichtige Kennzeichnung, bei der ich im Folgenden lange verweilen werde: Sofern seine Bestimmungsgründe „in ihm selbst“ anzutreffen sind, heißt das Begehungsvermögen nach Begriffen ein

M. Ivaldo, „Volontà e arbitrio nella ‚Metafisica dei costumi‘“, in: *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, hrsg. v. S. Marcucci, Pisa-Roma, 1999, S. 52 ff.) zu Recht hingewiesen hat.

„Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*“. Kant führt diese Definition in Bezug auf das ganze obere Begehungsvermögen ein. Obwohl er den Ausdruck „nach Belieben“ auch zur näheren Bestimmung des Begriffs ‚Wille‘ explizit benutzt, scheint mir die genannte Charakterisierung als gemeinsame Definition des Willens und der Willkür problematisch zu sein. Die Schwierigkeiten ihrer Anwendung fallen bei dem Übergang zur Bestimmung der Freiheitsbedeutungen besonders deutlich auf, die den jeweiligen Aspekten des Begehungsvermögens entsprechen können. Die Freiheit des Willens kann strenggenommen nicht aufgrund des Tuns und Lassens definiert werden bzw. in Bezug auf die Ausübung einer bestimmten Handlung anstatt einer anderen. In diesem Sinne kann der Wille „weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht“ (MS, AA 06: 226). Was ist aber genauer unter einem ‚Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen‘ zu verstehen?

„*Facultas volendi nolendive pro lubitu suo*“ ist die Definition, die Baumgarten für das *liberum arbitrium* in der *Metaphysica* liefert, wo er überdies gerade den Ausdruck „nach Belieben“ als deutsches Äquivalent für „pro lubitu“ aufzeigt.¹⁰

Das Handeln nach Belieben werde ich im Laufe dieser Arbeit als allgemeine Charakterisierung des praktischen Handelns thematisieren, und zwar um die weiteste Bedeutung der Freiheit zu untersuchen, die der menschlichen Willkür beizumessen ist. Diese lässt sich als das Vermögen verstehen, sich selbst durch vernünftige Bestimmungsgründe (*motiva*) zu bestimmen, mithin unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe (*stimuli*) zu handeln. Stets auf der Grundlage des Begriffs des Beliebens (*lubitus*) werden mit besonderer Aufmerksamkeit die motivationalen Aspekte der Freiheit untersucht, die sich „sichtbar“ in den Phänomenen der Willkür äußert.

¹⁰ Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 41757 (1739), wiederabgedruckt in AA 27: 5-226 u. AA 15: 5-54, §§ 719 u. 721 (AA, 17: 135 f., 134).

2. Freie Willkür bzw. facultas volendi nolendive pro lubitu

Von einer sichtlichen Spontaneität ist in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* die Rede. Dort erklärt Kant den Grund davon, dass wir eine Handlung, die auf *motiva* beruht, für frei halten, gerade deshalb, weil wir „bei ihr eine sichtliche Spontaneität wahrnehmen“ (V-MS/Vigil, AA 27: 505). Die Verteidigung dieses scheinbar plausiblen und dennoch trügerischen Begriffs der Freiheit schreibt Kant insbesondere Wolff und Baumgarten zu: „Man nimmt zwar [...] an, z.E. Wolf [sic!] und Baumgarten, daß der handelnde Mensch von aller Naturnothwendigkeit unabhängig sey, insofern seine Handlungen durch motiven geleitet, mithin durch Verstand und Vernunft determiniert würden; dies ist aber falsch“ (V-MS/Vigil, AA 27: 503).

Die herbste und abfälligste Verweigerung des Begriffs der Freiheit, die ich besprechen will, spricht Kant bekanntlich in der *Kritischen Beleuchtung* der Analytik der zweiten Kritik aus. Davon habe ich oben einige Ausdrücke zur Erklärung des Innerlich-Seins der Bestimmungsgründe provokativ übernommen, das das Begehungsvermögen als ein Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen kennzeichnet. An jener Stelle der zweiten Kritik rekurriert Kant gerade auf die Rhetorik des Innen- oder Außenseins der Bestimmungsgründe, um diejenigen zu verspotten, die zur Bewahrung der Freiheit vor der Krux, zwischen Notwendigkeit und Zufall entscheiden zu müssen, eine „Ausflucht“ darin suchten, dass sie bloß die „Art der Bestimmungsgründe“ ihrer Kausalität nach dem Naturgesetz einem „comparativen Begriffe von Freiheit“ anpassten, „nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund *innerlich* im wirkenden Wesen liegt“. Die Verteidigung eines solchen Begriffs der Freiheit stempelt Kant als einen „elende[n] Behelf“ ab, „womit

sich noch immer einige hinhalten lassen“: Nur weil wir nach „mit Vernunft gedachte[n] [...] Bestimmungsgründe[n] [...]“, bzw. nach „innere[n], durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte[n] Vorstellungen“ handeln, handeln wir nicht freier als ein Körper „in freier Bewegung“ oder eine Uhr oder ein Bratenwender (KpV, AA 05: 96-97).

Einen derartigen komparativen, psychologischen oder respektiven Begriff der Freiheit, den Kant hier so abfällig anfechtet – und auch zur Frage nach der Zurechnung für ganz unerheblich beurteilt –, hatte er aber selbst verteidigt. Und er hat offenbar viel Zeit dafür verwendet, bevor er sich davon definitiv befreien konnte, wenn seine Spuren noch im Kanon der ersten Kritik zu finden sind.

Einen komparativen Begriff der Freiheit hatte er zunächst 1755 in seiner Habilitationsschrift vertreten. Damals verteidigte Kant einen psychologischen Determinismus Wolffischer Prägung, jedoch nicht ohne davon in erheblicher Hinsicht abzuweichen. „Spontaneitas“ ist in der *Nova dilucidatio* die Bezeichnung einer Handlung, die aus einem inneren Grund entspringt: „*Spontaneitas est actio a principio interno profecta*“ (PND, AA 01: 402). Eine freie Handlung erklärt Kant weiter als eine spontane Selbstbestimmung der Willkür gemäß der Beweggründe (*motiva*) des Verstandes (vgl. *ibd.*).

Diese Gedanken lassen sich auf Wolff leicht zurückführen, und dennoch führt sie Kant bedeutend weiter aus, wie schon Schmucker richtig bemerkt hat. Kant lege nämlich weiterhin dar, worauf diese Spontaneität der Selbstbestimmung beruht: Den Menschen bestimme er als den Urheber der Vergegenwärtigung der Vorstellungen, die jeweils die Beweggründe seiner Handlungswahl in sich begreifen, und zwar dadurch, dass er diese *nach Belieben* hervorruft.¹¹ Trotz dieser wichtigen Bemerkung konzentriert sich

11 Vgl. Schmucker, *Die Entwicklung der Lehre Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen* [sic!] [= Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 23], Meisenheim am Glan. 1961, S. 31. Die Bemerkungen Schmucker sind insbes. auf PND, AA 01: 403 bezogen.

Schmucker nicht weiter auf den Begriff *Belieben*. Ihm entgeht somit der antintellektualistische Rang des Begriffs und daher zugleich der Ausweg aus dem Wolff'schen Determinismus, der durch dessen Aufwertung gebahnt wurde.

Durch die Betonung des Begriffs *lubitus* bereichert Kant beträchtlich die Bedeutung der Freiheit, die bei Wolff zu finden war. Nach der Darlegung der *Nova dilucidatio* genießt der Mensch eine Freiheit im Sinne der Spontaneität nicht einfach darum, weil er durch die sinnlichen Antriebe nicht irgendwohin getrieben werden kann. Auch durch die Motive des Intellekts wird er nicht einfach determiniert. Er ist nämlich imstande, die objektiven Bestimmungsgründe selbst „*varie pro lubitu permutare*“, indem er die Aufmerksamkeit auf sie hin- oder von ihnen weglenkt (vgl. PND, AA 01: 403): Zu der einen oder der anderen von den Handlungsalternativen wird er durch das Übergewicht (*suprapondium*) der entsprechenden Vorstellungen nicht wirklich getrieben, da er selbst dies Übergewicht hervorbringt, und zwar nochmals *nach seinem Belieben* (vgl. *ebd.*).

3. *Ein elender Behelf?*

Den Begriff *lubitus* definiert Kant in der *Nova dilucidatio* als die „*voluntatis in obiecto pro ratione allectamenti, quo voluntatem invitat, acquiescentia*“ (PNB, AA 01: 401). Wie im Folgenden noch deutlicher werden sollte, ist damit eine Art Fügsamkeit oder Nachgiebigkeit gegenüber der durch die Vorstellungen erregten Lockung gar nicht gemeint. Und auch die Wiedergabe von ‚*acquiescentia*‘ mit ‚Befriedigung‘, die in der Weischedel-Ausgabe zu finden ist, halte ich für wenig überzeugend. Die besprochene „*acquiescentia*“ bezeichnet eher eine aktive und bewusste Selbstbestimmung des Willens bzw. der Willkür, die die Auswahl der Handlungsgründe und die Verknüpfung dieser mit der zur tätigen Ausübung

nötigen Motivationskraft betrifft. Als alternative Übersetzung – und zur Weitererklärung des Begriffs *lubitus* – würde ich das Wort ‚Einwilligung‘ vorschlagen, und zwar im Sinne einer von treibender Kraft begleiteten Zustimmung.

Nun macht Baumgarten den Terminus *lubitus*, den Wolff nur cursorisch und meistens in der Adverbialform ‚lubenter‘ verwandt hatte, zu einem präzise zu verstehenden Fachausdruck und zum Schlüsselement seiner Motivationslehre der Freiheit und der Verpflichtung. Mit dem Ausdruck ‚pro lubitu‘ wird von ihm auf eine Modalität des Begehrens hingewiesen, die die Willkür spezifisch kennzeichnet. Dadurch macht Baumgarten die Willkür zu einem eigenständigen Begriff und schiebt sie als Bindeglied zwischen die *spontaneitas* und die *libertas*. Wie auch Schwaiger betont hat, ist diese die „auffallendste Neuerung“ im Vergleich zur Freiheitstheorie Wolffs: Wenn der Terminus *arbitrium* im Register der *Psychologia empirica* nicht einmal erscheint, sind ihm immerhin elf Paragraphen der *Metaphysica* gewidmet und zwar im Rahmen einer Dreiteilung der Freiheit in *spontaneitas*, *arbitrium* und *libertas*.¹²

Die dreigeteilte Darlegung, die Baumgarten dem Freiheitsbegriff gibt, ist jedoch nicht als eine Unterteilung der Freiheit in drei gesonderte Klassen zu lesen. Was er vorschlägt, ist eher ein Stufenmodell der Freiheit, bei dem die obere die untere mit einschließt. Dazu ist es bedeutend, dass, nachdem er das *arbitrium* in der Sectio XXI. einzeln untersucht hat, er den Begriff *liberum arbitrium* als Synonym der *libertas* einführt, die dem Menschen zugeschrieben werden kann.¹³

Im Blick auf Kant ist ferner interessant, dass diese Identifizierung im Rahmen einer Unterscheidung des *arbitrium liberum* vom dem *arbitrium sensitivum* und von der *libertas pura* geschieht. Mit ‚arbitrium liberum‘

12 Vgl. C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung im Wolff-Lange-Streit“, in ders., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt*, a.a.O., S. 79-95.

13 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 719 (AA, 17: 136). Dort findet man die schon zitierte Definition der freien Willkür als „*facultas volendi nolendive pro lubitu suo*“.

bezeichnet Baumgarten das menschliche Vermögen, etwas bloß sinnlich und trotzdem nach Belieben zu begehren. Die *libertas pura*, d.h. die Fähigkeit, bloß aus rein vernünftigen Gründen zu handeln, ist dagegen nach Baumgarten kein menschliches Vermögen: Seine Freiheit entfalten sich nicht als reine Freiheit, sondern zusammen mit der sinnlichen Willkür; in allen seinen vernünftigen Begierden (*appetitiones rationales, volitiones*) und Entscheidungen sind immer *stimuli* und *motiva* mit anwesend.¹⁴

4. Überlegung, Entscheidung, Selbstnötigung. Struktur und Eigenschaften des Begehungsvermögens

Aus der Behandlung des Begehungsvermögens, die Baumgarten in der *Psychologia empirica* der *Metaphysica* (Abschnitte XVI.-XXI.) durchführt, möchte ich nun einige Schwerpunkte herauslösen, durch die seine Theorie der Freiheit eine eigenständige Position im Rahmen der Schulphilosophie gewinnt, und in Bezug auf welche ich einen Vergleich mit Kant für besonders wichtig halte. Dieser Vergleich wird um die folgenden Kernthemen kreisen: die allgemeine Bestimmung des Begriffs der Begierde (*appetitio*); die Identifizierung einiger Äußerungen des Begehungsvermögens als spezifischer Artikulationen der freien Willkür; die Einführung des Begriffs *necessitatio*.

Wie schon erwähnt, vereinigt Baumgarten die Begriffe Freiheit und freie Willkür unter der gemeinsamen Definition *facultas volendi nolendive pro lubitu*. Diese Gleichsetzung markiert den Höhepunkt einer gründlichen Analyse der Natur und Struktur der Seele als wollendes Wesen und setzt die daraus resultierenden Ergebnisse voraus. Um die Tragweite der Neuerungen zu erfassen, die Baumgarten bei der Erörterung der Freiheitsthematik

14 Vgl. dazu Baumgarten, *Metaphysica* § 720 (AA 17: 136): „Omnibus meis volitionibus nolitionibusque sensitivi quid admixtum est [...]. Hinc non convenit mihi pura libertas, in liberrimis meis actionibus arbitrio sensitivo mixta mea est libertas.“

einführt (Abschnitte XX.-XXI.), sind dann zunächst die Voraussetzungen in Erinnerung zu rufen, die im Rahmen der allgemeinen Begehrenstheorie in den drei vorherigen Abschnitten (XVI.-XVIII.) herausgestellt wurden. Einige Vorbemerkungen zum Aufbau des Oeuvre können ferner die Erfassung seiner Inhalte erleichtern, um sie dann bei der Untersuchung des Freiheitsmodells wieder aufzurufen, das in den folgenden Abschnitten dargestellt wird.

Im Abschnitt XVI. mit dem Titel *Facultas appetitiva* liefert Baumgarten eine allgemeine Bestimmung des Begriffs *appetitio* und führt die Bestandteile ein, die allen Begehrensphänomenen gemeinsam sind. Die Darstellung seiner Begehrenstheorie setzt er in den zwei folgenden Abschnitten fort (Abschnitt XVII.: *Facultas appetitiva inferior*; Abschnitt XVIII.: *Facultas appetitiva superior*). Hier werden die Äußerungen des Begehrensvermögens genau eingeteilt, und zwar nach der Makrounterteilung dieses Gesamtvermögens des Gemüts in ein unteres und ein oberes Begehrensvermögen. Die Aufteilung, die Baumgarten an der Materie seiner psychologischen Untersuchungen vornimmt, ist folglich alles andere als beiläufig und muss bei der Ermittlung der Willensakte streng berücksichtigt werden, bei denen jene Freiheitsbedeutung Gestalt annimmt, die er der freien Willkür zuschreibt.

Die große Sorgfalt, die Baumgarten walten lässt, um der Materie seiner Behandlungen eine systematische Form zu geben, bewirkt, dass die in seinen Werken gewählte Darstellungsform nie äußerlich gegenüber den Inhalten ist, sondern vielmehr deren unabdingbare Ergänzung darstellt. Eine rasche Durchsicht seiner Werke reicht schon aus, um ihren brachylogischen Aufbau und Stil zu bemerken, dicht und systematisch, jedoch trocken und schmucklos bis zu den Grenzen der Verständlichkeit. Das gilt insbesondere für den zu untersuchenden Text, über den Baumgarten selbst nicht zögerte, zuzugeben, dass er dem Leser nichts anders liefere, außer «einem ziemlich dünnen Gerippe der Metaphysik» dem aber der mündliche Unterricht Leben

und Aussehen einer guten Frau wiedergegeben hätte.¹⁵

Anstatt der Ergänzungen, durch die Baumgarten sich vorbehielt, den im gedruckten Text eingeschlagenen Weg weiterzugehen und zu vertiefen, kann der heutige Leser sich eines engmaschigen Netzes von textinternen Verweisen vorteilhaft bedienen, die mit dem Fortschreiten der Spekulation immer häufiger werden. Dem Leser, der den Verweisketten mit Eifer nachjagt, droht jedoch durch die von Zitaten immer wieder unterbrochene Schrift die Illusion, dass jeder Argumentationssprung mit einem passenden Verweis angezeigt sei. Die Ellipsen der Darlegung finden aber nur teilweise eine Kompensierung bei der doch überreichen Verwendung von textinternen Verweisen. Die Rekonstruktion einiger sogar entscheidender Passagen ist daher dem Leser überlassen, der dazu berufen ist, nach weiteren

15 Auf diese einprägsamen Veranschaulichungen, die von den zeitgenössischen Rezensenten häufig übernommen wurden, greift Baumgarten in der Vorrede zur ersten Auflage der *Metaphysica* (Halle, 1739) zurück. Dort wendet er sich an den Rezipienten des Werkes mit der nicht zufälligen Anrede des geneigten Hörers und erklärt, dass er verzichtet habe, eine ganze Reihe von Erläuterungen – „*exempla, dubia, historias, illustrationes alias*“ – in den gedruckten Text aufzunehmen, die zum Verständnis der Deduktionsketten nützlich gewesen wären und von denen er gewöhnlich für den mündlichen Vortrag Gebrauch mache. An seinen fiktiven Gesprächspartner richtet er dann die folgende Aufforderung: „*At sine his quid habes, inquit non nemo, nisi satis siccum metaphysices sceletum? Modo sint ossa satis firma, modo satis apte concatenata, mihi, crede, gratulabor egregie. Quam primum tu veneris, et non videris solum, sed etiam audieris, ecce, nervi succrescunt, adiicitur caro, cute vestitur, nec reor colorem omnino deesse bonae feminae, nec vitam, nisi tibi forte visum fuerit aliter*“ (*Metaphysica*, Vorrede zur ersten Auflage, nicht num., S. 2.; *Metaphysica/Metaphysik*, S. 3). Für eine zweifache Hervorhebung des schmucklosen Stils des Oeuvre und seiner gleichzeitig wohlüberlegten Strukturierung vgl. die Beschreibung derselben in der kurzen Anzeige, die in den *Göttingischen Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1739* erschien, abgedruckt im Anhang zur historisch-kritischen Ausgabe der *Metaphysica*: „Es ist zwar nicht ein Körper, der mit Schönheit prangete, die ihn denen angenehm machen könnten, so bloß auf die äusserlichen Rührungen zu sehen gewohnt sind; aber es fehlt ihm nicht an einem festen Bau der Glieder, und an geschickter Verbindung, denen mehr Leben und Anmuth zu geben, der Hr. Verfasser sich bey dem mündlichen Vortrag vorbehalten hat“ (S. 916; *Metaphysica/Metaphysik*, S. 583). Für die Bestimmung des Oeuvre zur didaktischen Verwendung und für seine weitverbreitete Nutzung als Lehrbuch für den akademischen Unterricht, ebenso für weitere Hinweise zum Stil und zur Struktur des Werkes vgl. M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano 1973, S. 25 f. und die Einleitung zur historisch-kritischen Ausgabe der *Metaphysica* (*Metaphysica/Metaphysik*, S. XXXVI ff.).

Entsprechungen zu suchen, um die schwächeren Argumentationszusammenhänge zu verstärken. Die Aufmerksamkeit auf die Strukturierung des Werkes wird an diesem Punkt entscheidend.

Die Berufung auf die Gehalte der Begehrungstheorie nach der nicht willkürlichen Reihenfolge ihrer Einführung wird dann zunächst dazu dienen, irrige Überlagerungen zu vermeiden und einige Elemente zu unterscheiden, auf die später zurückgegriffen werden kann, um diejenigen Argumentationssprünge auszufüllen, die bei der Exposition des Begriffs der freien Willkür und beim Übergang zur Bestimmung ihrer Freiheit festzustellen sind. Das Interesse an einer solchen Untersuchung rechtfertigt sich jedoch nicht nur hinsichtlich seines Endziels: der Klärung des Begriffs der Willkür und der Bedeutung, die seiner Freiheit beizumessen ist. Stattdessen kann es auch unmittelbar Zwischenschritte, die zu diesem Resultat führen, betreffen. Die von Baumgarten vorgestellte Phänomenologie des Begehrungsvermögens enthält nämlich – im gesamten Verfahren – wichtige Merkmale von Ursprünglichkeit, die ferner präzise Anhaltspunkte bei den kantischen Zerlegungen desselben Vermögens und seiner verschiedenen Ausdrücke finden. Der Vergleich mit Kant, der hier von Anfang an angestrebt ist, hinsichtlich des Begriffs der freien Willkür und der korrekt verstandenen Bedeutung ihrer Freiheit, wird daher auf eine weitere Materie ausgedehnt werden: auf die Identifizierungsweise psychischer Phänomene, die dem Begehrungsvermögen spezifisch angehören und auf die Art der Aufteilung, die diesem Gesamtvermögen des Gemüts und seinen Erscheinungen zu geben ist. Aus dem Vergleich der jeweiligen Definitionen des allgemeinen Begriffs von Begierde (*appetitio*) wird zu der Frage übergegangen, welche Phänomene des Begehrungsvermögens für der freien Willkür spezifische Akte zu halten sind und in welchen Vorgängen sich ihre Freiheit konkret ausdrückt. Diese Untersuchung wird dann auf das anfängliche Element eines Vergleichs zurückkommen, der an späterer Stelle noch weiter ausgeführt werden soll, der es aber schon ermöglichen wird, diejenigen Merkmale festzulegen, die

aus einem Phänomen des Begehrungsvermögens eine Handlung machen, und welche Eigenschaften die Willkür empfänglich für die Materie einer Moraltheorie und funktionell zur Anwendung ihrer normativen Inhalte macht.

KAPITEL I

ZWISCHEN LUST UND ÜBERLEGUNG: WAS IST BEGEHREN?

1. Die Grundbestimmung der appetitio in der empirischen Psychologie Baumgartens

Baumgarten identifiziert das Phänomen des Begehrens mit dem Streben und dem tätigen Bemühen eines Subjekts um die Hervorbringung einer bestimmten Wahrnehmung (*perceptio*). Folglich definiert er das Begehrensvermögen (*facultas appetitiva* oder *voluntas latius dicta*) als das Vermögen, sich selbst und die Kraft der eigenen Seele zur Verwirklichung dieses Ziels zu bestimmen: „Si conor seu nitor aliquam perceptionem producere, i. e. si vim animae meae seu me determino ad certam perceptionem producendam, *appeto*. Cuius oppositum appetito, illud *aversor*. Ergo habeo *facultatem* appetendi et aversandi [...], i.e. *appetitivam* (voluntatem latius dictam [...]). Ipsi conatus, seu nisus, seu determinationes virium mearum meae, sunt appetentis *appetitiones* (appetitus) et aversantis *aversationes*.“¹⁶

16 Baumgarten, *Metaphysica*, § 663 (AA, 15: 45). Im Folgenden werden die Termini *appetitus*, *appetitio*, Begierde und Begehren – alleine oder in den zusammengesetzten Formen – vorwiegend als Synonyme verwendet. Die Wahl, einen Terminus dem anderen vorzuziehen, wird zuweilen von den in den Bezugstexten vorkommenden

Im Unterschied zu anderen Wolffianern folgt Baumgarten dem Ansatz und der Abfolge der Problemstellungen, die Wolff der Erläuterung des Begehrensphänomens gegeben hatte, nicht sklavisch nach, sondern nimmt im Kontext der empirischen Psychologie Termini und Begriffe vorweg, die Wolff für die Rationalpsychologie reserviert hatte. Hier hatte Wolff erklärt, wie die Begierde (*appetitus*) aus der Seele als *vis raepresentativa universi* entspringt, i.e. aus ihrem *conatus* nach Veränderung ihrer gegenwärtigen Wahrnehmungen (*perceptiones*) zu neuen Ausdrücken, den er mit dem leibnizschen Wort *percepturatio* gekennzeichnet hatte.¹⁷ Den *appetitus* definierte er daher als das Streben (*conatus*) nach der Verwandlung der jetzigen Wahrnehmung in die vorhergesehene.¹⁸

Dieser Aspekt des Zukunftsbezugs, auf dem Baumgarten insistieren wird, und den Kant selbst als der Begierde konstitutiv anerkennen wird,¹⁹ erscheint dagegen in der Definition aus der *Psychologia empirica* viel nuancierter. Dieser zufolge besteht der *appetitus* einfach in der Neigung (*inclinatio*) der Seele zu einem Objekt aufgrund des in ihm wahrgenommenen Guten.²⁰ So charakterisiert wurde der empirische

Okkurrenzen abhängen, soll aber manchmal auch nur Wiederholungen vermeiden. *Appetitio* und *appetitus* werden auch von Baumgarten im zitierten Paragraph als Synonyme verwendet, der ferner den Terminus Begierde als deutsches Äquivalent für *appetitio* – also auch für *appetitus* – gebraucht.

- 17 Vgl. C. Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifico pertractata* [=Psychologia rationalis], Frankfurt am Main-Leipzig 21740 (1734), Nachdruck in: *Gesammelte Werke* [=WW], hrsg. v. J. École et al. Hildesheim 1962, Bd. II.6, §§ 480-482, S. 395-396. Zur Wiederaufnahme des Stickwort *percepturatio* im Rahmen der vernunftpsychologischen Untersuchungen Wolffs vgl. P. Pimpinella, „La teoria delle passioni in Wolff e Baumgarten“, in: *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, hrsg. v. G. Cacciatore – V. Gessa-Kurotschka – H. Poser – M. Sanna, Napoli 1999, S. 251-276, insbes. S. 263 ff. und M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, a. a. O., S. 178.
- 18 Vgl. *ibd.*, § 495, S. 411: „Directio percepturitionis seu conatus mutandi perceptionem praesentem in perceptionem praevisam est id, quod *Appetitus* dicitur“ und § 496, S. 412: „Directio percepturitionis seu conatus mutandi perceptionem in partem contrariam perceptionis praeviae est id, quod *Aversio* dici solet“.
- 19 Vgl. *unten*, S. 39 ff.
- 20 Vgl. C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata* [=Psychologia empirica], Frankfurt am Main-Leipzig 21738 (1732), Nachdruck in: WW II.5, § 579:

Begehrensbegriff von Wolff in engen Zusammenhang mit dem Phänomen der *voluptas* gebracht. Von diesem letzten Phänomen unterscheidet Baumgarten hingegen deutlicher den Begriff der Begierde schon im Rahmen seiner empirischpsychologischen Untersuchungen. Um diese Unterscheidung aufzustellen, bedient er sich zunächst derjenigen Merkmale, die Wolff zur Bestimmung des rationalen Begehrensbegriffs reserviert hatte.²¹ Also stellt Baumgarten die konative Bestimmung der Begierde in den Kontext der empirischen Untersuchung, die bei Wolff in der *Psychologia rationalis* zu finden war, und vertieft ihre strukturelle Ausrichtung auf einen zukünftigen Sachverhalt. Dem gegenüber überprüft das Subjekt, wie wir gleich sehen werden, jeweils die Möglichkeit, das eigene Begehrensvermögen zu bestimmen.

In Abschnitt XV. der *Metaphysica*, betitelt *Voluptas et taedium*, definiert Baumgarten die *voluptas* als den Gemütszustand, der aus der Wahrnehmung bzw. aus der anschauenden Erkenntnis der Vollkommenheit eines Gegenstandes hervorgeht, auf Grund derer der Gegenstand als ein Gut betrachtet wird und folglich gefällt.²² Diese Form der Lust bzw. des Wohlgefallens am *gegenwärtigen Dasein* eines Objekts wird aber nicht als eine solche angesehen, die zur Bestimmung des Begehrensvermögens an sich hinreichend ist. Damit man sich zur *Hervorbringung* einer Wahrnehmung bestimmen kann, ist es vor allem wesentlich, dass sie sich realistisch als ‚appetibel‘ betrachten lässt. Jemand begehrt etwas, nicht

„Appetitus in genere est inclinatio animae ad objectum pro ratione boni in eadem percepti.“

- 21 Dazu äußert sich besonders deutlich M. Casula in *La metafisica di A. G. Baumgarten*, a. a. O., S. 177 ff. Die Charakterisierungen der Begierde als *inclinatio* bzw. *conatus* vermischt dagegen P. Pimpinella („La teoria delle passioni in Wolff e Baumgarten“, a. a. O., hier insbes. 263 ff.); somit übersieht er die Unterscheidung zwischen der Theorie der Lust bzw. des Begehrens innerhalb der empirischen Psychologie Baumgartens. und daher die Vorwegnahmen und Veränderungen, die im Vergleich mit dem wolffschen Modell bei der letzteren eingeführt werden.
- 22 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 655 (AA 15: 41): „Status animae ex intuitu perfectionis est (complacentia) voluptas“. Zu „voluptas“ addiert Baumgarten in einer Anmerkung die deutschen Termini „Lust“, „Gefallen“, „Vergnügen“.

einfach nur, weil es ihm – im gegenwärtigen Zustand – gefällt, sondern weil er vorhersehen kann, dass die Vorstellung eines gewissen Objekts auch künftig von einem Lustgefühl begleitet sein wird (1.), und zugleich weil er sich vernünftigerweise erwarten kann, dass er über die nötigen Kräfte verfügen wird, es zu verwirklichen (2.). Allen Begierden (*appetitiones*) geht als solchen ein Überlegungsprozess voran, im Laufe dessen der Handelnde die Möglichkeit abschätzt, bestimmte Wahrnehmungen völlig in den Horizont seiner Vorstellungen und Erwartungen für die Zukunft zu projizieren: „*Quae appeto – schreibt Baumgarten– , 1) praevideo continenda futuris perceptionem mearum totalium seriebus, 2) praesagio exstitura vi mea ad eadem determinata, 3) placet.*“²³

In Folge der Einfügung des rationalen Begehrensbegriffs in den empirischen erklärt also Baumgarten das Begehrensphänomen durch der Anwendung zweier Elemente – die Vorhersehung (*praevisio*) und das Erwartungs- bzw. Vorahnungsvermögen (*praesagatio*), welchen er schon eine ausführliche Behandlung im Rahmen der Untersuchung der Seele als erkennendes Wesen gewidmet hatte.²⁴ Die Wiederverwendung dieser zwei Begriffe im Rahmen der Phänomenologie des Begehrensvermögens bedeutet eine deutliche Hervorhebung der Verbindung, die zwischen Begehren und Erkennen besteht und impliziert zugleich eine klar umrissene Charakterisierung des Begehrensphänomens durch den Zukunftsbezug. Dieser letzte Aspekt, besonders relevant für die Entwicklung der vorliegenden Analyse, wird auch bei der Formulierung des Grundgesetzes des Begehrensvermögens noch einmal betont: „Ich bemühe mich, dasjenige hervorzubringen, von dem ich vorhersehe, daß es gefallen wird, und erwarte, daß es durch meine Anstrengung künftig existieren wird.“²⁵

23 *Ebd.*, § 664, S. 45 (AA 15: 45).

24 Vgl. *ebd.*, Abschnitt VIII: *Praevisio* (§§ 595-605) und Abschnitt X: *Praesagatio* (§§ 610-618).

25 Vgl. *ebd.*, § 665 (AA 15: 45): „*Lex appetitivae haec est: Quae placentia praevidens exstitura nisu meo praesagio, nitor producere*“. Obige Übersetzung nach: *Methaphysica/Metaphysik*, S. 353.

Im Vergleich zu Wolff ist diese Formulierung der *lex facultatis appetitivae* dadurch gekennzeichnet, dass sie die Projizierung der Begierde auf einen künftigen Zustand stärker betont. Es gibt aber noch einen weiteren Aspekt, der besondere Beachtung verdient: Anders als bei der *lex appetitus* Wolffs – „*quicquid nobis repraesentamus tamquam bonum quoad nos, id appetimus*“²⁶ – fehlt bei der von Baumgarten gegebenen Formulierung eine vorgefasste axiologische Konnotation der Begierde. Ein appetitiver Akt entspringt nach Wolff aus der Vorstellung von etwas Gutem und findet dann in der Erkenntnis des Guten seinen hinreichenden Grund; Baumgarten hingegen gibt der Begierde eine neutrale Charakterisierung in Bezug auf die Güte oder Schlechtheit der bestrebten Absichten. Er kann daher im offenkundigen Gegensatz zu Wolff annehmen, nicht einfach nur dass man manches Schlechte unter dem trügerischen Schein des Guten anstreben könne,²⁷ sondern auch dass es ebenso möglich ist, einen Sachverhalt zu begehren, der mit genügender Deutlichkeit als nicht gut anerkannt worden ist.²⁸ Worauf beruht dann aber nach Baumgarten die Absicht, eine Wahrnehmung hervorzubringen? Welche Gründe können das Subjekt dazu antreiben, einen Gegenstand zu begehren und die nötigen Mittel zu dessen Hervorbringung vorzubereiten? Und ferner: Was für eine Bedeutung hat die Lust als Bestandteil der *appetitio*, nämlich als das dritte der von Baumgarten aufgezählten drei Momente jedes Begehrensphänomens?

26 Wolff, *Psychologia empirica*, § 904, S. 683.

27 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 665 (AA 15: 45 f.): „*Multa bona et mala, sub ratione boni, possum appetere. Multa mala et bona, sub ratione mali, possum aversari.*“ Diese Behauptungen führt Baumgarten als unmittelbare Folge aus dem kurz vorher aufgestellten Gesetz des Begehrensvermögens.

28 Dies ist der Fall der sogenannten *peccata proaeretica*, vgl. Baumgarten, *De vi et efficacia*, § 9, S. 12. Gegenüber Wolff ist also die von Baumgarten vorgeschlagene Umformulierung der *lex facultatis appetitivae* stärker zukunftsorientiert und moralneutral. Für diese zweifache Charakterisierung vgl. C. Schwaiger, *Baumgartens Theorie der Freiheit*, a. a. O., S. 4 ff. Für die Implikationen des wolffschen Ansatzes zum moralischen Indifferentismus vgl. auch H. Klemme, „*Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla «libertas indifferentiae» in Kant*“, in L. Fonnesu (Hrsg.), *Etica e mondo in Kant*, Milano 2008, S. 57-73, insbes. S. 61 ff.

1.1. Status aequilibrum und Gründe des Begehrens

Baumgarten nennt diejenigen Vorstellungen *causae impulsivae* oder *elateres animi*, die den Grund der Absicht enthalten, den Gegenstand einer Wahrnehmung hervorzubringen, und definiert die Erkenntnis (*cognitio*), die sie enthält, als *movens* oder *viva* in weiterer Bedeutung. Eine Erkenntnis ist in diesem Sinne lebendig, wenn sie dem Subjekt Triebfedern zur Bestimmung seines Begehrensvermögens liefert. Eine Erkenntnis, der es an dieser bewegenden Kraft fehlt, bleibt ohne Folgen für das Begehren, und wird demzufolge von Baumgarten als *iners* oder *mortua* in weiterer Bedeutung bezeichnet.²⁹

Die Lebendigkeit ist eine Hauptvollkommenheit der Erkenntnis, die dem Bereich des Begehrensvermögens spezifisch angehört. Dieser misst Baumgarten ein ungleich größeres Gewicht bei als Wolff ihr zuerkannt hatte. Für die Ziele der vorliegenden Analyse ist ferner die folgende Hervorhebung bedeutend: das Vermögen einer Erkenntnis, eine *appetitio* zu erregen – und noch zuvor: Ein Gefühl der Lust (*voluptas*) oder Unlust (*taedium*) zu verursachen – definiert Baumgarten im Rahmen einer Ausarbeitung der Problematik der Indifferenz und des Gleichgewichts, die ihrerseits viel ausführlicher als bei Wolff ist und ihn dazu führt, einige Thesen zu vertreten, die zu den wolffschen teilweise in deutlichem Kontrast stehen.

Baumgarten untersucht die Entstehungsbedingungen der Gleichgültigkeit

²⁹ Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 669 (AA 15: 46): „Appetens et aversatus intendit productionem alicuius perceptionis [...], hinc perceptiones intentionis eiusmodi rationem continentes causae impulsivae sunt appetitionis aversionisque, unde *elateres animi** [*Triebfedern des Gemüths] vocatur [...]. *Cognitio*, quatenus *elateres animi* continet, *movens* (afficiens, tangens, ardens, pragmatica, practica et viva latius), quatenus minus, *iners* (theoretica et mortua latius), et haec ceteroquin satis perfecta [...]; *speculatio* (speculativa, vana, cassa) dicitur“.

und des Gleichgewichts und definiert die Möglichkeiten ihrer Überwindung auf drei Ebenen: in Bezug auf die möglichen Gegenstände von einem Gefühl der Lust oder Unlust (*voluptas* bzw. *taedium*), von einer Tat des Begehungsvermögens im Allgemeinen (*appetitio* oder *aversatio*) und von einer Bestimmung des oberen Begehungsvermögens insbesondere (*volitio* oder *nolitio*). In diesem Kapitel werde ich die ersten zwei Stufen der Analyse hinzuziehen. Die Untersuchung der Entwicklung, die Baumgarten am Problem des Gleichgewichts hinsichtlich der Alternative zwischen *volitio* und *nolitio* vornimmt, wird folglich auf den dritten Kapitel dieser Arbeit verschoben werden, wo sie zur Bestimmung der Rolle dienen wird, die die Willkür bei den Entscheidungsprozessen spielt.

Gemäß seiner Auffassung der Lust und des Begehrens, welche die Begriffe von Erkenntnis und Vollkommenheit in den Mittelpunkt stellt, sah Wolff in der Unwissenheit den Hauptgrund der Gleichgültigkeit und die Beseitigung von Unwissenheit blieb schließlich der einzige von ihm aufgezeigte Weg auch zur Auflösung eines Gleichgewichtszustands in Bezug auf das Begehren und Zurückweisen. Nach Baumgarten dagegen kann eine Objektwahrnehmung jemanden gleichgültig lassen, nicht nur, wenn er darin keine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sieht – d.h. wenn er seine Eigenschaften ignoriert –, sondern auch, wenn das Subjekt über eine bloß symbolische, also nicht intuitive Erkenntnis des wahrgenommenen Gegenstandes verfügt.³⁰ Gegenüber einem Objekt kann

30 Diese Behauptungen sind im Abschnitt XIV.: *Indifferentia*, § 651 und f. zu finden. In denselben Paragraphen erklärt Baumgarten, wie es möglich ist, die Vollkommenheit – bzw. die Unvollkommenheit – der Gegenstände intuitiv oder symbolisch zu erkennen. Die Objekte der intuitiven bzw. anschauenden Erkenntnis gefallen oder missfallen. Was dagegen bloß symbolisch bzw. zeichenhaft – beim längeren Verweilen beim *signum* als beim *signatum* (vgl. *ebd.*, § 620, AA 15: 32) – erkannt wird, weder gefällt noch missfällt. So viel man sich auch des Wahrgenommenen bewusst ist, lässt ihn diese Erkenntnisart gleichgültig bleiben (vgl. *ebd.*, § 652 f., AA 15: 40 f.). Zur Differenzierung zwischen intuitiver und symbolischer Erkenntnis sowie zum unterschiedlichen Verständnis der entsprechenden Begriffe seitens Wolff und Baumgarten vgl. insbes. C. Schwaiger, „Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten“, in: *VII Internationaler Leibniz-Kongress Berlin, 10.-14. September 2011. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.*

jemand sich ferner in einem Zustand des Gleichgewichts befinden, wenn es ihm teils gefällt und teils nicht gefällt.³¹ Wenn auch in unterschiedlichem Maße, kommt dieser Zustand in Bezug auf alles Endliche vor.³² Die Erläuterung, die Baumgarten von diesem allgemeinen Phänomen gibt, wird dann beim Übergang zur Begehrenstheorie besonders interessant. Dort führt er – zum ersten Mal in seinem Werk – das Begriffpaar *cognitio viva-cognitio mortua* ein.

Im Abschnitt *Facultas appetitiva* erklärt Baumgarten, inwieweit von einem Gleichgewichtszustand gegenüber den Gegenständen der *appetitio* bzw. *aversatio* die Rede sein kann. Im Rahmen der Theorie der Lust und der Unlust thematisierte er den *status aequilibrü* in Bezug auf Objekte, die zugleich gefallen und missfallen, sofern sie einander widerstreitende Gefühle von *voluptas* und *taedium* erregen; das Gleichgewicht, das sich auf der Ebene des Begehrens ergibt, betrifft nun genauer die Gründe, die dazu anregen, einen gewissen Sachverhalt hervorzubringen bzw. dies zu vermeiden. Dass jemand sich im Zustand des Gleichgewichts befindet, bedeutet in diesem Bereich, dass er *elateres* entgegengesetzten Vorzeichens als äquivalent wahrnimmt, bzw. dass die Triebfedern zum Begehren und zum Zurückweisen für gleich stark gehalten werden.³³ Die Erwägung eines solchen Grenzfalls führt Baumgarten dazu, die verschiedenen Faktoren zu

W. Leibniz. Vorträge 3. Teil, hrsg. v. H. Poser, Hannover 2001, S. 1178-1184, darüber hinaus ders. „Baumgartens Theorie der Freiheit“, a. a. O., S. 7 f. Von Schwaigers Interpretation, die für diesen Teil der Arbeit sehr einflussreich waren, möchte ich mich an dieser Stelle durch eine genauere Differenzierung der Begriffe *cognitio intuitiva* und *cognitio viva* distanzieren. Trotz Baumgartens Behauptung, dass die symbolische Erkenntnis als solche tot und allein die intuitive lebendig ist (*Metaphysica*, § 669), sind die zwei Begriffe nicht koextensiv, wie Schweiger meint. Während eine *cognitio intuitiva* immer zugleich eine *cognita intuitiva* ist, lässt sich das Gegenteil nicht notwendig behaupten. Das Objekt einer symbolischen Erkenntnis nämlich gefällt oder missfällt überhaupt, im Allgemeinen; eine *cognitio viva* enthält dagegen *elateres* zur Hervorbringung ihres Objekts, folglich liegt sie einer Bestimmung zugrunde, die dem Begehrensvermögen spezifisch angehört.

31 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 656 (AA 15: 42).

32 Vgl. *ibd.*, § 661 (AA 15: 44).

33 Vgl. *ibd.*, § 670 (AA 15: 46 f.): „In statu talis aequilibrü aequales percipiuntur ad appetendum aliquid et aversandum elateres.“

präzisieren, die an der Bestimmung jeder *appetitus* mitwirken, und die Kriterien explizit darzustellen, von denen man jeweils Gebrauch macht, um diese Faktoren in einem appetitiven Akt in Einklang zu bringen.

Gegenüber einem Gegenstand des Begehungsvermögens kann sich das Subjekt im Zustand des Gleichgewichts befinden, nicht einfach weil dieser Gegenstand ihm an sich gefällt und zugleich missfällt, sondern auch, weil es ihm gefällt bzw. missfällt hinsichtlich der Umstände, in welchen er sein künftiges Dasein *vorhersieht*, und unter Berücksichtigung der Kräfte, die er als notwendig *erahnt* (*praesagit*), um den Gegenstand hervorzubringen oder dies zu verhindern.³⁴ Nun ist es besonders bezeichnend dass Baumgarten genau diese Erläuterung des *status aequilibrum* als erste gibt. Diesen Zustand hat er unmittelbar vorher als einen solchen definiert, bei welchem das Subjekt die *elateres* als äquipollent wahrnimmt, die in die gegensätzlichen Richtungen des Begehrens und Zurückweisens treiben. Wenn nämlich, wie schon gesagt, die *causae impulsivae* – oder *elateres animi* – diejenigen Vorstellungen sind, die den Grund der Absicht enthalten, eine bestimmte Wahrnehmung hervorzubringen, liefert diese Erläuterung eine entscheidende Klärung hinsichtlich der dritten von den drei Komponenten der Begierde sowie der Korrelation derselben mit den übrigen zwei.

Als Element der Begierde wird die Lust stets den effektiven Möglichkeiten angepasst, ihren Gegenstand vorherzusehen und zu verwirklichen. Wenn das Subjekt den Eindruck hat, dass ein angemessenes Verhältnis der von einer Vorstellung erregten Lust und der übrigen Elemente einer Begierde besteht, setzt die Lust sich in eine Bewegursache um, die zur Unterstützung der Absicht ausreicht, den vorgestellten Gegenstand hervorzubringen. Mit anderen Worten: Beim Vorliegen der genannten Bedingungen wandelt sich die Lust zur Ursache einer Bestimmung des

34 Vgl. *ebd.*: „In statu aequilibrum praevium appeto, pro ratione boni, quantum placet [...], et aversor, pro ratione mali, quantum displicet [...], et nunc quidem non solum, quantum in se placet, displicetve, sed etiam quantum in circumstantiis, in quibus praevideatur futurum [...], quantum sub intuitu virium, quantas illi praestando vel impediendo requiri praesagit animus [...], adhuc placet, displicetve.“

Begehrungsvermögens, die den vorgestellten Gegenstand als Wirkung hervorbringen soll. Andernfalls bleibt das Subjekt untätig, in einem Zustand des Gleichgewichts, wo es das Objekt seiner Wahrnehmung weder begehrt noch zurückweist.

Ohne damit eine schlichte Überlagerung der *causa impulsiva* mit dem Begriffspaar *voluptas - taedium* behaupten zu wollen, sondern vielmehr in der Absicht, eine genaue Unterscheidung der Lust als bloßem Gemütszustand von derjenigen Lust zu betonen, die einem appetitiven Akt zugrunde liegt, kann, was bisher gesagt worden ist, auf diese Weise weiter expliziert werden: Das, was in dem Begehren gefällt, bedeutet für das Subjekt einen Anreiz (*stimulus*) oder ein Motiv (*motivum*) zur Hervorbringung eines bestimmten Sachverhaltes; die Lust in einer Begierde findet *deshalb* – aufgrund ihrer Natur einer Bewegursache (*causa impulsiva*), die sie annimmt – eine entscheidende Begrenzung bzw. einen Ansporn in den effektiven Vorhersehungs- und Verwirklichungsmöglichkeiten ihres Objekts. Das Gleiche lässt sich umgekehrt von der Unlust und den *stimuli* bzw. *motiva* zur Verhinderung einer bestimmten Wahrnehmung behaupten.

Von *stimuli* und *motiva* ist in dem behandelten Abschnitt noch nicht eigens die Rede. Was hier mit dem Gesamtbegriff *causae impulsivae* oder *elateres animi* bezeichnet wird, erfährt in den darauffolgenden Abschnitten einen Eigennamen und eine genaue Definition. Die Begriffe *stimulus* und *motivum* werden also unter diesen Namen in Bezug auf diejenigen Aspekte des Begehrungsvermögens eingeführt, welchen sie spezifisch angehören. Im Abschnitt *Facultas appetitiva inferior* definiert Baumgarten die *stimuli* die dunklen und verworrenen – aus dem unteren Erkenntnisvermögen entsprungenen – Vorstellungen,³⁵ die zu Bewegursachen von sinnlichen Begierden und Zurückweisungen werden;³⁶ im Abschnitt *Facultas*

35 Vgl. *ebd.*, §§ 520 f. (AA 15: 9) und §§ 676 f., (AA 15: 48 f.).

36 Vgl. *ebd.*, § 677 (AA 15: 49): „Appetitus aversationesque sensitivae vel oriuntur ex repraesentationibus obscuris, vel ex confusis [...]. Utraeque, quatenus appetendi

appetitiva superior nennt er *motiva* die deutlichen – dem oberen Erkenntnisvermögen zugehörigen – Vorstellungen,³⁷ die zur *volitio* bzw. *nolitio*, d.h. zu vernünftigen Begierden oder Zurückweisungen treiben.³⁸

Stimuli und *motiva* sind demnach die zwei Hauptordnungen von *rationes*, die die Absicht unterstützen können, eine bestimmte Wahrnehmung hervorzubringen.³⁹ Es wird später näher untersucht werden, dass nach Baumgarten beide diese Arten von Gründen auch an der Bestimmung der freien Handlungen mitwirken: Da der menschlichen Willkür das Merkmal der Reinheit nicht zukommt, kann ihre Bestimmung niemals von der Mitwirkung sinnlicher Triebfedern unabhängig sein.⁴⁰ Indem ich diesen wichtigen Aspekt der Freiheitsauffassung Baumgartens beiseitelasse, möchte ich nun auf einen vorher nur gestreiften Punkt zurückkommen, um einige Folgerungen weiter zu untersuchen, die aus der Gliederung des Begehrensphänomens in die Grundelementen der Vorhersehung, der Erwartung und der Lust herkommen.

Als Bestandteil der Begierde stellt die Lust, wie bereits erwähnt, eine Motivation dar, eine bestimmten Wahrnehmung hervorzubringen. Als solche wird sie den effektiven Vorhersehungs- und Verwirklichungsmöglichkeiten ihres Gegenstands angepasst. Das bedeutet, dass Vorhersehung und Erwartung bewirken können, dass die anfängliche Billigung der Verwirklichung eines Objekts eingeschränkt – oder aufgehoben wird, oder im Gegenteil, dass eine präreflexive Neigung zu einer bestimmten

aversandique causae impulsivae sunt, sunt *stimuli** [*sinnliche Triebfedern].“

37 Vgl. *ebd.*, § 624 (AA 15: 34), § 607 (AA 15: 30) e § 689 (AA 15: 51).

38 Vgl. *ivi*, § 690 (AA 15: 51): „Appetitus rationalis est *volitio*. [...] Aversatio rationalis est *nolitio*. [...] Repraesentationes, volitionis nolitionisque causae impulsivae, sunt *motiva** [*Bewegungs-Gründe].“

39 Vgl. auch hier den Anfang von § 669 (AA 15: 46): „Appetens et aversatus intendit productionem alicuius perceptionis [...], hinc perceptiones intentionis eiusmodi rationem continentes causae impulsivae [...] sunt appetitionis aversationisque, unde *elateres animi* vocatur » – und die Schlussbehauptung von § 690 (AA 15: 51): „*Elateres animi* [...] vel sunt *stimuli*, vel *motiva*.“

40 Vgl. *unten*, S. 139 f.

Wahrnehmung dadurch die nötige Stütze erhält, einen Akt des Begehungsvermögens zu verursachen. Wenn nun dieser Gedankengang auf die Frage nach dem Gleichgewicht zurückbezogen wird, lässt sich leicht absehen, dass der Überlegungsprozess auch das Problem des Übergangs vom Zustand des Gleichgewichts zur Bestimmung eines appetitiven Akts lösen könnte. Diese Schlussfolgerung entspricht im Übrigen dem, was Baumgarten selbst in den Paragraphen nach § 669 schreibt, also unmittelbar nach der Einführung der Begriffe *causa impulsiva* und *cognitio viva*.

1.2. Die Überwindung des Gleichgewichts durch den Überlegungsprozess

Parallel zur Behandlung der Gleichgewichtsproblematik dekliniert Baumgarten die verschiedenen Grade der Lebendigkeit einer Erkenntnis durch, beginnend mit der Wiederaufnahme des Begriffs *cognitio viva* im Rahmen der Begehrenstheorie bis zur Feststellung der Erkenntnisart, welche denjenigen Begierden zugrunde liegt, die zur Verwirklichung ihrer Gegenstände vollständig zureichend sind. Eine bloß symbolische Erkenntnis lässt, wie gesagt, das Subjekt gleichgültig, denn sie erregt bei ihm weder den Gemütszustand der *voluptas* noch den des *taedium*. Eine Erkenntnis dieser Art ist *a fortiori* folgenlos für das Begehrens: Sie ist *iners* oder *mortua*, wie Baumgarten schreibt. Das Objekt einer anschauenden Erkenntnis dagegen gefällt oder missfällt, was übertragen auf das Begehren bedeutet, dass diese Erkenntnis *elateres* zur Hervorbringung ihres Objekts enthält. Eine solche Erkenntnis definiert Baumgarten als *movens* oder *viva*, jedoch hier noch nur in weiterer Bedeutung: Obwohl sie *elateres* enthält, kann sie zur Bestimmung eines Begehrensakts nicht zureichen. Eine Erkenntnis – und ihre bewegende Kraft – ist hingegen lebendig in der engeren Bedeutung (*cognitio viva strictius*), wenn sie in der Lage ist, wirkende Begierden oder Zurückweisungen (*appetitiones* und *aversationes*

efficientes) hervorzurufen, d.h. stark genug, um eine auf die Hervorbringung ihres Objekts ausgerichtete Bestimmung zu veranlassen. Eine Erkenntnis ist schließlich *complete movens*, wenn sie vollständige Begierden oder Zurückweisungen (*appetitiones* und *aversationes plenae*) hervorruft, d.h. Begierden bzw. Zurückweisungen, die zur tätigen Hervorbringung ihrer Gegenstände völlig zureichend sind. Daraus schließt Baumgarten, dass in Bezug auf dasselbe Objekt die Möglichkeit besteht, eine *cognitio movens* zu dessen Begehren zu haben, die von einer *cognitio movens* entgegengesetzten Vorzeichens ausbalanciert wird, während es unmöglich ist – weil kontradiktorisch –, die gleiche Wahrnehmung völlig zu begehren und zugleich völlig zurückzuweisen.⁴¹

41 Für die bisher erwähnten Differenzierungen vgl. man zunächst die folgenden Definitionsketten, wodurch Baumgarten die weiteren bzw. engeren Bedeutungen der Begriffe *cognitio viva* und *cognitio mortua* einführt: „*Cognitio*, quatenus elateres animi continet, *movens* (afficiens, tangens, ardens, pragmatica, practica et viva latius), quatenus minus *iners* (theoretica et mortua latius), et haec ceteroquin satis perfecta, [...] *speculatio* (speculativa, vana, cassa) dicitur. Hinc cognitio symbolica, qua talis, est notabiliter *iners*, [...] sola intuitiva *movens*“ (*Metaphysica*, § 669, AA 15: 46); „*Cognitio movens* appetitiones aversationesve efficientes et *vis eius motrix* [...] est *viva* (strictius, [...], incedens, sufficiens ad agendum). *Cognitio* et *vis eius motrix* [...] appetitionum aversationumve inefficientium est *mortua* (strictius [...], insufficientis ad agendum, sollicitatio)“ (*ibd.*, § 671, AA 15: 47). Einer *cognitio movens*, im weiteren Sinn verstanden, liegt also einer wirkenden Begierde bzw. Zurückweisung zugrunde, während aus einer *cognitio mortua* – in demselben (weiteren) Sinn – eine nicht wirkende Begierde bzw. Zurückweisung entspringt. Über die Verbindung der *cognitio complete movens* mit den vollständigen (*plenae*) Begierden und Zurückweisungen einerseits sowie den „weniger vollständigen“ Begierden und Zurückweisungen andererseits schreibt Baumgarten weiter: „*Cognitio movens* appetitiones aversationesve plenas, et *vis eius* est *complete movens*, *movens* tantum minus plenas, est *incomplete movens*“ (*ibd.*). Die Unterscheidung zwischen den wirkenden bzw. nicht wirkenden Begierden und den vollständigen und weniger vollständigen Begierden und Zurückweisungen ist kurz vorher wie folgt formuliert: „Si tanta fuerit *appetitio* vel *aversatio*, quantam obiecti eius aut illi oppositi productio requirit, sunt *efficientes** [*wirkende]. Si tantae non fuerit, sunt *inefficientes** [*ohne Wirkung]. Si tantae fuerit, quantas ad productionem obiecti earundem aut illi oppositi requiri praesagit appetens vel aversatus, *plenae** [*völlig] sunt, si minores, *minus plenae** [*noch nicht völlig]“ (*ibd.*, § 671, AA 15: 47); in den eckigen Klammern werden die Anmerkungen Baumgartens wiedergegeben. Wie man bemerken kann, ist die Unterscheidung sehr vage, und die Bedingungen der Wirksamkeit bzw. Vollständigkeit der Begierde und Zurückweisungen scheinen identisch zu sein. In der Reihenfolge der von Baumgarten eingeführten Unterschiede ist dennoch eine gewisse Graduierung sowie eine engere

Aus der Behandlung der Gleichgewichtsproblematik entnimmt man deutlich – trotz der Subtilität der Differenzierungen, aus denen sie entwickelt wird –, dass die Bestimmung eines solchen Zustandes zunächst von einer motivationalen Schwäche der Erkenntnisse bedingt wird, die zum Begehren bzw. Zurückweisen eines gleichen Gegenstandes treiben. Wenn die Erkenntnis zum Begehren die entgegengesetzte Erkenntnis nicht überwiegt noch von dieser überwunden wird, verdankt sich dies im Wesentlichen einem Mangel an Übergewicht der entsprechenden Bewegursachen (*causae impulsivae*). Und dennoch lassen sich die verschiedenen Grade der Lebendigkeit der Erkenntnis auch in Bezug auf die Investition an Kräften zur Hervorbringung einer bestimmten Wahrnehmung feststellen, die dem Subjekt konkret abverlangt werden. Damit eine wirkende oder vollständige Begierde bzw. Zurückweisung hervorgerufen wird, ist die Motivation jeweils mit den Kräften zu vergleichen, über die das Subjekt zu verfügen vorhersieht, um einen bestimmten Gegenstand hervorzubringen.⁴² Auch die wiederholte Rede Baumgartens von einem Zustand des Gleichgewichts, der «post praevisionem et praesagium» übrigbleibt,⁴³ bedeutet eine weitere Bestätigung des Aspekts, den ich gerade zu explizieren versuche: Der Überlegungsprozess kann einen ersten Ausweg aus der Lähmung des Gleichgewichts hin zum *status superpondii* darstellen, nämlich zu einem Zustand, in dem die *elateres* zum Begehren und zum

Verbindung der vollständigen Begierden und Zurückweisungen mit dem Bewusstsein der Vorhersehungs- und Verwirklichungsmöglichkeiten spürbar, zu dem das Subjekt durch den Überlegungsprozess kommt. Im Text habe ich versucht, diese Aspekte hervorzuheben und deren Folgen in der nachfolgenden Interpretation der Schlüsse deutlich zu machen, die Baumgarten aus den dargestellten Unterscheidungen ziehen zu können glaubt.

- 42 Vgl. dazu insbes. die Erläuterung des Gleichgewichtszustands in § 671 (AA 15: 47): „In statu aequilibrum praevisum appeto, pro ratione boni, quantum placet [...] et aversor, pro ratione mali, quantum displicet [...] et nunc quidem non solum, quantum in se placet, displicetve, sed etiam quantum in circumstantiis, in quibus praevideatur futurum [...] quantum sub intuitum virium, quantas illi praestando vel impediendo requiri praesagit animus [...], adhuc placet, displicetve [...]. Iam placet et displicet aequaliter. Ergo tunc appeto et aversor idem aequaliter.“
- 43 Der Ausdruck kommt in den §§ 673 und 675 mehrmals vor.

Zurückweisen als ungleiche wahrgenommen werden. In diesem *status*, erklärt Baumgarten, erfährt das Subjekt das Übergewicht der Lust bzw. der Unlust, das von der sozusagen abstrakten Vorstellung eines Gegenstandes und zugleich von der Projektion desselben in die künftigen Umstände erregt wird, also von der Vorstellung des Objektes in Korrelation zu den Kräften, die das Subjekt als notwendig betrachtet, um es hervorzubringen oder dessen Verwirklichung zu verhindern.⁴⁴

Wenn das Subjekt den Gegenstand seiner Wahrnehmung der Prüfung der Vorhersehung und der Vorahnung unterzieht, kann es zur Überzeugung gelangen, dass sich dieser Gegenstand in den Horizont seiner Vorstellungen und Erwartungen für die Zukunft nicht einreihen lässt oder dass es über die nötigen Kräfte nicht verfügt, die Verwirklichung des Gegenstands zu verfolgen oder zu verhindern. Gegenüber einem Objekt kann er sich ferner in einer neutralen Einstellung befinden, wenn er zugleich Gründe zu dessen Begehrung und Zurückweisung hat, und schätzt, dass beide Möglichkeiten für ihn durchführbar sind. Aus einer nachfolgenden reiflicheren Überlegung zu den Bedingungen des Begehrens und Zurückweisens kann dann resultieren, dass eine von beiden Alternativen leichter durchzuführen ist, und diese schlichte Feststellung kann dazu hinreichen, die anfängliche Einstellung der Neutralität bzw. des Gleichgewicht zwischen Motivationen entgegengesetzten Verzeichens zu überwinden.⁴⁵ Der Überlegungsprozess, der die Bestimmung jedes Aktes des Begehrensvermögens leitet, kann also für den Ausgang aus einem Zustand des Gleichgewichts zwischen den

44 Vgl. *ebd.*, § 674 (AA 15: 47): „In statu superondii inaequales percipiuntur ad appetendum et adversandum elateres [...]. Ergo tantum fortior est appetitio aversatione in statu superpondii, aut aversatio appetitione, quantum voluptas taedio, aut taedium voluptati praedominatur [...], quae voluptas taediumve tum ex obiecto in se, tum in circumstantiis futuris spectato, et quidem sub intuitu virium illi praestando vel impediendo impedendarum colliguntur.“

45 Vgl. *ebd.*, § 671 (AA 15: 47): „Cum una perceptio facilius, quam altera, poducatur [...], non quovis appetitu quaevs perceptio actuatur, sed ad quamlibet certum virium animae gradus requiritur.“ Der Behauptung folgt die Unterscheidung zwischen den wirkenden und den vollständigen Begierden, dann die Bestimmung der Begriffe *cognitio viva* und *cognitio mortua*, beiden in weiterer Bedeutung verstanden.

Gründen des Begehrens und des Zurückweisens auslösend sein. In anderen Fällen bedeutet die Überlegung nur einen ersten Schritt in die Richtung des *status superpondii*, die Erreichung dessen bedarf dann, wie wir später sehen werden, einer Abschätzung der relativen Kraft einer Pluralität gegensätzlicher Motivationen, jede verglichen mit den Verwirklichungsbedingungen der jeweiligen Gegenstände.

1.3. Was ist Begehren?

Zum Abschluss dieser ersten Analyse der Begehrenstheorie Baumgartens möchte ich nun Hauptschritte in Erinnerung rufen, um danach einige bedeutende Parallelen zu Kantischen Behandlungen diskutieren zu können:

1. Wer begehrt, bestimmt sich selbst und seine Seelenkraft, um eine gewisse Wahrnehmung *hervorzubringen*: Die Grundstruktur der Begierde lässt sich in Bezug auf ihre konstitutive Neigung zu einem *künftigen* Zustand definieren, der dem Verwirklichungshorizont ihres Gegenstandes entspricht.
2. Jeder Bestimmung des Begehrensvermögens geht ein *Überlegungsprozess* vorher, wobei die *Bedingungen der Appetibilität* ihres Gegenstandes geprüft werden: Der Struktur der Begierde gehören als Grundmomente *praevisio* und *praesagio* an.
3. Zur Entstehung einer Bestimmung des Begehrensvermögens ist eine *Motivation* gefordert, die stark genug ist, um das Subjekt dazu anzutreiben, die vorhandenen Kräfte und Mittel zur Verwirklichung seines Gegenstandes aufzubringen: Der Grund der Absicht, eine Wahrnehmung hervorzubringen, beruht auf Bewegursachen sinnlicher oder vernünftiger Natur, im Verhältnis zu denen sich die Bedeutung der *Lust* als dritter der drei Bestandteile der Begierde präzisiert.

4. Eine Begierde entsteht wenn *genügend Motivationen und zu ihrem Zweck adäquate Mittel zusammen vorliegen*: Die von der Vorstellung eines Gegenstandes erregte Lust und die Motivation, die aus seiner Projizierung in den vollständigen Horizont der eigenen Vorhersehungen und Erwartungen entspringt, sollen geeignete Mittel finden, um diesen Gegenstand konkret in der Erfahrungswelt existieren zu lassen; andernfalls bringt die anfängliche Neigung zu einen Gegenstand keinen konkreten Effekt hervor, d.h. sie bleibt eine *appetitus inefficiens* oder – in Kantischen Worten – ein leerer Wunsch.

2. Die Grundbestimmung der Begierde in der Anthropologie Kants

Begierde (appetitus) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben. (Anth, AA 07: 251)

Mit dieser Definition des allgemeinen Begriffs der Begierde, die sich deutlich an die Baumgartens anlehnt, eröffnet Kant seine Darstellung des Begehrungsvermögens, dem er das dritte Buch der *Anthropologischen Didaktik*, also des ersten der beiden Teile der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, widmet. Die Formulierung befindet sich im Einklang mit der Definition des Begehrungsvermögens, welche am Eingang der Einleitung zu seiner nur ein Jahr zuvor erschienenen *Metaphysik der Sitten* steht:

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. (MS, AA 06: 211)⁴⁶

46 Wörtlich wieder aufgenommen wird diese Definition im Anhang zur *Rechtslehre* (vgl. MS, AA 06: 356).

Zu beiden Definitionen finden sich zahlreiche Entsprechungen sowohl in anderen veröffentlichten Schriften Kants als auch in den Vorlesungen und in den Korpora der Reflexionen und der Vorarbeiten.⁴⁷ Im folgenden werde ich mich gleichwohl hauptsächlich auf Kants Definition der *appetitio* und seine Analyse des Begehungsvermögens in den §§ 73–86 der *Anthropologie* beziehen. Die Auswahl dieses Material als Grundlage des Vergleichs mit Baumgartens Bestimmung der Begierde in der *Metaphysica* bietet sich aus praktischen und substantiellen Gründen an. Vor allem gestattet die Gegenüberstellung einiger Abschnitte aus dem Werk Baumgartens und des dritten Buchs der *Anthropologischen Didaktik* einen textnahen Vergleich. Kants im Jahre 1789 veröffentlichtes Werk faßt nämlich den Stoff zusammen, den er jahrzehntelang in seinen Vorlesungen über Anthropologie vorgetragen hatte. Leitfaden dieser Vorlesungen aber war Baumgartens Behandlung der empirischen Psychologie in der *Metaphysica*:

Da es kein anderes Buch über die Anthropologie giebt, so werden wir die metaphysische Psychologie Baumgartens, eines Mannes, der sehr reich in der Materie, und sehr kurz in der Ausführung ist, zum Leitfaden wählen. (V-Menschendkunde, AA 25: 856)

Diese knappe Begründung wirft einige bedeutsame Fragen auf, welche die allgemeine Ökonomie dieser Arbeit betreffen, aber auch den unmittelbaren Sinn des Vergleichs, den wir in diesem Kapitel vornehmen möchten: Inwiefern konnte Kant die *Psychologia empirica* für eine anthropologische Abhandlung halten? Oder zumindest: In welchem Maße konnte er sie für einen geeigneten Text halten, der ihm das Gliederungsschema seines

47 Als Beispiel möchte ich hier eine Stelle aus der Vorrede zur zweiten *Kritik* anführen, welche das Incipit der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* spiegelbildlich wieder aufgreift. Letztere fährt dann fort mit der Definition des Lebens als „das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln“ (MS, AA 06: 211), während man in der *Kritik der praktischen Vernunft* findet: „Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögen zu handeln. Das *Begehungsvermögen* ist das Vermögen desselben, *durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Vorstellungen zu sein.*“ (KpV, AA 05: 9 Anm.)

Anthropologie-Kollegs lieferte?

2.1. Die Ursprung der pragmatischen Anthropologie Kants in der empirischen Psychologie der Schulphilosophie

Der Leitfaden, den Kant in der empirischen Seelenlehre der *Metaphysica* vorfand, und welcher den Aufbau seiner Vorlesungen – und in der Folge auch den des publizierten Textes – grundlegend beeinflusste, bestand in der Darstellung der Vermögenstheorie, die Baumgarten (und vor ihm Wolff) auf Grund einer experimentell bzw. durch Beobachtung (*observatio*) gewonnen Kenntnis des Menschen zu entwickeln gedacht hatte.⁴⁸ Die Vermögenstheorie ist eines der Kernthemen der empirischen Wissenschaft, deren Begründer Wolff war. Dieser konzipierte die Idee einer von der rationalen Psychologie getrennten Wissenschaft mit dem Ziel, die Theorie einer empirischen Seelenlehre zu entwickeln, die jedoch nicht nur eine bloße

48 Zu der Unterscheidung zwischen *experimentum* und *observatio* und zu der Bedeutung der Übernahme der beobachtenden Methode im Rahmen der empirischen Psychologie der Wolffschen Schule und in der Anthropologie Kants vgl. insbes. S. B. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, a.a.O., insbes. S. 99 ff. Zu den im folgenden zu erörternden Fragen bezüglich der Ursprünge der Kantischen Anthropologie und zur Übernahme des vermögenstheoretischen Ansatzes bei der Untersuchung des Menschlichen vgl. auch: N. Hinske, „Einleitung zur Neuausgabe“, in Ders., (Hrsg.) *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen* hg. v. Benno Erdmann, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991, S. 7–19; Ders., „Kants Idee der Anthropologie“, in: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, hg. v. H. Rombach, Freiburg–München 1996, S. 410–427; Ders., „La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni“, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. Cacciatore – V. Gessa-Kurotschka – H. Poser – M. Sanna, Napoli 1999, S. 207–224; Ders., „Kant und Alexander Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants“, *Aufklärung* 14 (2002), S. 261–274; R. Brandt – W. Stark, *Einleitung*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, vol. XXV, *Vorlesungen über Anthropologie*, Berlin–New York 1997, S. VII ff.; R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798)* [«Kant-Forschungen, 10»], Hamburg 1999, S. 3 ff.

Aufzählung von Beobachtungen sein sollte. Der empirischen Psychologie wies Wolff die Aufgabe zu, auch unabhängig von der Ebene der reinen Beobachtung, Begriffe von Fähigkeit und Vermögen zu konzipieren, mithin zu definieren, wie viele und welche Vermögen der Seele es gibt.⁴⁹ Ebenso wie die empirische Psychologie Wolffs und Baumgartens stellt sich Kants Anthropologie als Beobachtungslehre dar und entzieht sich zugleich den Grenzen dieser Definition. Sie erscheint, zumindest dem ersten Eindruck nach, als eine bloße Aufzeichnung von Beobachtungen, die Schleiermacher nicht zögerte, eine „Sammlung von Trivialitäten“ zu nennen.⁵⁰ Beobachtung und Registrierung sind dabei indes kein Selbstzweck, denn sie entsprechen der Absicht, eine allgemeine, unter jedem Aspekt seiner konkreten Existenz erfasste Kenntnis des Menschen zu erlangen, die ihrerseits im Dienste der Identifizierung dessen steht, was die Menschen voneinander unterscheidet, und was sie alle zusammen als menschliche Gattung charakterisiert. Um die *observata* in eine Ordnung zu bringen und um sich dieser zum Zwecke einer Anthropologie «in pragmatischer Hinsicht» zu bedienen, entlehnte Kant von Wolff und Baumgarten den vermögenstheoretischen Ansatz. In diesem Zugang zu dem vielfältigen Stoff der menschlichen Erfahrung ist der Punkt größter Annäherung zwischen der empirischen Psychologie der Schulphilosophie und jener Anthropologie zu sehen, die Kant mit Verfahren und Zwecken jenseits der bisherigen Beschreibungsmodelle zu entwerfen im Begriffe war.

Dass die Ursprünge der Kantischen Anthropologie vor allem in der empirischen Psychologie der Schulphilosophie zu suchen sind – und insbesondere in deren von Baumgarten erarbeiteter Form – gilt in der

49 Bezüglich der empirischen Psychologie schreibt Wolff in der *Psychologia rationalis*, § 111, S. 51: „neque enim tantum recensentur, quae de anima observantur, verum etiam notiones facultatum atque habituum inde formantur.“ Vgl. auch *Psychologia empirica*, § 29, S. 20: „Quotnam sint animae facultates & quales sint, in Psychologia empirica declaramus.“

50 Vgl. F. Schleiermacher, *Rezension von Kants Anthropologie*, in *Athenaeum* 2 (1799), S. 300–306, S. 300, wieder abgedruckt in I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. v. K. Vorländer, S. 339–343.

Forschung schon seit langem als gesichert.⁵¹ Es wurde oben gesagt, in die Schrift des Jahres 1798 sei der von Kant im Rahmen seiner Vorlesungen zur Anthropologie behandelte Stoff eingegangen. Diese Aussage muss nun präzisiert werden: Der genetische Kern und die Grundstruktur der Kantischen Anthropologie begannen schon in den Vorlesungen über Metaphysik, die er in den ersten Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit hielt, Gestalt anzunehmen. Mit Ausnahme der Sommersemester 1757 und 1758 zog er die *Metaphysica* Baumgartens regelmäßig als Kompendium heran, wobei er sich recht bald dafür entschied, seinem Programm eine kurze Einführung in die empirische Psychologie voranzustellen, eine Thematik, die in dem Kompendium auf die Ontologie und die Kosmologie folgte. Aus der Behandlung dieser empirischen Wissenschaft, die auf Grund der in der *Dissertatio* des Jahres 1770 behaupteten Thesen im Bereich der Metaphysik keinen angemessenen Platz mehr finden konnte, entwickelte sich im Verlauf weniger Jahre eine selbständiges Lehrfach Anthropologie.

Kant hielt seine erste Anthropologievorlesung im Wintersemester 1772/73. Trotz der vollzogenen Herausrückung dieser Disziplin aus dem Korpus der Metaphysik, bewahrte diese erste Vorlesung noch eine deutlich spekulative Orientierung: Die empirische Psychologie, welche Kant unter der

51 Diesbezüglich ist es in der Vergangenheit zur Konfrontation mindestens zweier gegensätzlicher Grundthesen gekommen, die sich auf die Auseinandersetzung zwischen Erdmann und Arnoldt zurückführen lässt. Nach B. Erdmann, „Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie“, in: *Reflexionen Kants zu Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, hrsg. v. B. Erdmann, Leipzig 1882, S. 48, ist die Kantische Anthropologie „aus den Disziplinen der moralischen und politischen Geographie heraus“ entstanden. Entschieden widersprochen wurde dieser These schon von E. Arnoldt, „Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen“, in Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Berlin 1908, S. 346-373. Die Auffassung, dass die Anthropologie auf die Vorlesungen zur Metaphysik und daher auf die empirische Psychologie Baumgartens zurückgeht, hat insbesondere Adickens vertreten, wozu man dessen Briefwechsel mit Dilthey vergleiche (bei G. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, S. 12–26). Die Gründe dieser Herleitung, die trotz einiger anderslautender Stimmen bis heute die meistakzeptierte ist, sind mit besonderem Nachdruck von Hinske vertreten worden. Zu einem Überblick über die wichtigsten neueren Arbeiten zu der Thematik vgl. oben Fn. 48.

Bezeichnung ‚Anthropologie‘ lehrte, war weiterhin als theoretische Disziplin konzipiert. Deren Umwandlung in eine praktische bzw. pragmatische Disziplin kündigt Kant gegen Ende des Jahres 1773 in seinem berühmten Brief an Marcus Herz an. Hier berichtet er zum ersten Mal von seiner Absicht, aus der Anthropologie eine „Vorübung der Geschichtlichkeit der Klugheit und selbst der Weisheit vor die academische Jugend zu machen“, welche seiner Auffassung nach «nebst der physischen geographie von aller andern Unterweisungen unterschieden ist und die Kenntniss der Welt heissen kan“ (Br, AA 10: 138-139).

Die pragmatische Wende, der mit dieser Erklärung das Verständnis der Anthropologie unterzogen wird, steht also im Zusammenhang mit der programmatischen Entscheidung, die Anthropologie und die physische Geographie als komplementäre Disziplinen aufzufassen, ihre jeweiligen Aufgabenstellungen unter der Überschrift der *Weltkenntnis* zusammenzuführen und sie der Perspektive des Weltbegriffs (*conceptus cosmicus*), bzw. der Philosophie „in weltbürgerlicher Absicht“ zuzuordnen. Besonders deutlich wird dies in der Vorlesungsankündigung des Jahres 1775:

Die physische Geographie [...] gehört zu einer Idee, welche ich von einem nützlichen akademischen Unterricht mache, den ich Vorübung in der *Kenntniß der Welt* nennen kann. Diese Weltkenntniß ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschichlichkeiten das *Pragmatische* zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die *Schule*, sondern für das *Leben* brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird. Hier liegt ein zwiefaches Feld vor ihm, wovon er einen vorläufigen Abriß nötig hat, um alle künftige Erfahrungen darin nach Regeln ordnen zu können: nämlich die *Natur* und der *Mensch*. Diese Stücke aber müssen darin *kosmologisch* erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im Einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physisch und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältnis im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, und anzumerken giebt. Die erstere Unterweisung nenne ich *physische Geographie* [...], die zweite *Anthropologie*. (VvRM, AA 02: 443)

Wie es die Herausgeber der 1997 im XXV. Band der *Akademie-Ausgabe* veröffentlichten *Vorlesungen über Anthropologie* prägnant formulieren, gelangte das Projekt einer Anthropologie «in pragmatischer Hinsicht» zur Reife mittels einer zweifachen Abtrennung: der Herauslösung der empirischen Psychologie aus dem Korpus der Metaphysik und ihrer anschließenden Ausgliederung aus den Schuldisziplinen.⁵² Die Disziplin, die Kant unter dem Namen Anthropologie im Wintersemester 1772/73 zu lehren begann, wurde dann programmatisch der physischen Geographie zur Seite gestellt und wurde so endgültig zu einer Disziplin, deren Aufgabe es war, zwischen Schule und Welt eine Brücke zu schlagen. Aus der vorläufig im Haus der Metaphysik untergekommenen empirischen Psychologie⁵³ entwickelte Kant also schrittweise die Idee einer Lehre, welche den Schüler in die Welt als den „Schauplatz seiner Bestimmung“ einführen sollte. Konzipiert als Vorübung der *Geschicklichkeit* des jungen Akademikers, seiner *Klugheit* und auch seiner *Weisheit* sollte die Anthropologie sich auf den gesamten Bereich menschlichen Agierens und Interagierens beziehen und die eigenen Beobachtungen innerhalb des Horizontes der dem Menschen als Weltbürger zugewiesenen Zwecke und Aufgaben umfassen.

Die Entstehungsgeschichte des Kantischen Projektes einer Anthropologie bedürfte zweifellos einer ausführlicheren Darstellung. Hier haben wir nur einige Grundzüge angesprochen, um insbesondere auf die Ursprünge der

52 Vgl R. Brandt - W. Stark, *Einleitung*, a.a.O., S. XLVI.

53 Bei der Verwendung dieses Ausdrucks beziehe ich mich auf die oft zitierte Stelle aus der *Architektonik der reinen Vernunft*, in der Kant sich bezüglich der Einordnung und Relevanz der empirischen Psychologie wie folgt äußert: «Also muß die empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet werden, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.“ (KrV, A 848 f./B 876 f.)

empirischen Psychologie in der Wolffschen Schule zu verweisen. Von dieser entfernte sich das Kantische Projekt freilich zunehmend, und mit der Auffassung der Anthropologie als einer weltpragmatischen Disziplin erfuhr es eine grundlegende Wende. Und doch beeinflusste der Kern, von dem aus es Gestalt anzunehmen begonnen hatte, seinen ganzen weiteren Entwicklungsgang, es prägte Kants Vorlesungen und schließlich auch den in Druck gegebenen Text nach Inhalt und Aufbau. Der ganze umfangreichste erste Teil der *Anthropologie* ist der Darstellung einer Vermögenstheorie gewidmet, welche sich dazu anbietet, eingehend mit Baumgartens Version in der empirischen Psychologie zu vergleichen. Die Theorie der Vermögen glaubte Kant als allgemeines Schema zur Einordnung der Beobachtungen und zu deren anthropologischem Verständnis verwenden zu können.⁵⁴ Von einer Bewertung dieser Entscheidung Kants wollen wir hier absehen. Auch geht es uns nicht darum, zu überprüfen, inwieweit die erzielten Ergebnisse seinem Programm einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht gerecht wurden. Wir wollen uns hier darauf beschränken, die angesprochene Wiedereinbringung der beobachtenden Methode und des vermögens-theoretischen Ansatzes festzustellen, um alsbald zum Vergleich der Kantischen Darstellung der Begehrungsvermögen mit der Theorie der Begierde in Baumgartens Kompendium zu kommen.

2.2. Die Erklärung der Struktur der Begierde durch die Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften

Ehe wir zur Analyse der Paragraphen 73 bis 86 der *Anthropologie* kommen, sind indes einige vorlaufende Bemerkungen bezüglich der unterschiedlichen Extension des jeweiligen Gegenstandsfeldes der Forschung bei der

54 So N. Hinske, „Kants Idee der Anthropologie“, a.a.O., S. 415 ff. Wieder aufgegriffen wird diese Feststellung in späteren Arbeiten dieses Autors und ausführlich diskutiert von S.B. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, a.a.O., S. 106 ff.

empirischen Psychologie Wolffs und Baumgartens im Vergleich mit der in der *Anthropologischen Didaktik* vorzugsweise betrachteten Perspektive angebracht. Während in der ersteren die höheren und die niederen Vermögen in etwa gleichgewichtig behandelt werden, gilt Kants Interesse vorzugsweise der Untersuchung der unteren Vermögen des Gemütes. Dies stimmt insbesondere für die Darstellung der Begehungsvermögen. Schon zu Beginn seiner Vorlesungen schließt Kant das obere Begehungsvermögen aus der anthropologischen Forschung aus.⁵⁵ Ebenso beschränkt er im dritten Buch der *Anthropologie*, nachdem er die oben angeführte Definition des allgemeinen Begriffs der Begierde geliefert hat, seine Untersuchung auf die Begehrensakte, welche den Grund ihrer Bestimmung in der Lust haben, mithin auf die Modalitäten einer pathologischen Bestimmung des Begehungsvermögens. Man darf daher erwarten, dass sich der Lektüre der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wichtige Elemente zur Vervollständigung des in den *Kritiken* definierten Schemas entnehmen lassen, ebenso wie auch zur Ergänzung der in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* vorgestellten Phänomänologie der Begehungsvermögen.

Zu Beginn dieser Arbeit wurde davon gesprochen, dass Kant in dieser Einleitung das als gesamtes Vermögen des Gemüts aufgefasste Begehungsvermögen unter Einbezug aller seiner Aspekte genau bestimmt. Die Aufmerksamkeit richtete sich dann auf eine Unterscheidung (nämlich die zwischen Wille und Willkür) innerhalb des höheren Begehungsvermögens, bezeichnet dort als „Begehungsvermögen nach Begriffen“ (MS, AA 06: 218). An diesem Punkt der Untersuchung ist es angebracht, das folgende zu verdeutlichen: Die an jenen Stellen vorzufindende Unterscheidung zwischen unteren und oberen Begehungsvermögen war stillschweigend eingeführt worden durch die Bestimmung zweier verschiedener möglicher Arten des Begehrens, nämlich dem auf Grund der Lust und demjenigen nach Begriffen.

55 So R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»*, cit., S. 367. Vgl. auch R. Brandt – W. Stark, *Einleitung*, a.a.O., S. XII f.

Ein Lustgefühl ist mit *jeder* Bestimmung des Begehrungsvermögens verbunden. Doch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen zwei verschiedenen Fällen, die den soeben genannten beiden Arten des Begehrens entsprechen: der Lust – welche sich als praktische Lust für das Subjekt in ein Interesse an der Existenz des Gegenstandes seiner Vorstellung wandelt – kann „Ursache oder Wirkung vom Begehren“ sein (vgl. MS, AA 06: 212). Der erste Fall betrifft die Bestimmung des *unteren* Begehrungsvermögens. Im zweiten Fall dagegen ist die Lust Folge eine „vorhergehende[n] Bestimmung des [*oberen*, S.D.G.] Begehrungsvermögens“ (vgl. *ibid.*). Unter Rückgriff auf in anderen Texten verwendete Termini lässt sich die Unterscheidung dieser beiden Fälle auch ausdrücken als die Differenzierung zwischen den beiden gegensätzlichen möglichen Bestimmungen *per stimulos* oder *per motiva*.

2.3. Zur Wurzel der Unterscheidung. Der Überlegungsprozess nach Kant

Gegenstand des im Rahmen der Anthropologie behandelten Begehrungsvermögens ist also das untere Begehrungsvermögen. Bei genauerer Lektüre stellt sich allerdings heraus, dass die *Vom Begehrungsvermögen* überschriebene Darstellung auch – und zwar bewusst – ein Stück von anderer Art enthält: die Thematik der Affekte. Ich sage „bewusst“, denn im Rahmen der Behandlung des Gefühls der Lust und Unlust, – genauer gesagt, im ersten Teil des zweiten Buches der Didaktik mit dem Titel *Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes* –, hatte Kant die folgende Anmerkung gemacht:

In diesem Abschnitte sollte nun auch von *Affecten*, als Gefühlen der Lust und Unlust, die die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten, gehandelt werden. Allein da diese mit den *Leidenschaften*, welche in einem

anderen Abschnitte, nämlich dem des Begehungsvermögens, vorkommen, oft vermengt zu werden pflegen und doch auch damit in naher Verwandtschaft stehen: so werde ich ihre Erörterung bei Gelegenheit dieses dritten Abschnittes vornehmen. (*Anth*, AA 07: 235)

Obwohl beide Phänomene in enger Beziehung zueinander stehen, gehören die Affekte nach Kant zum Gefühl der Lust und Unlust; die Leidenschaften hingegen entstehen aus dem Begehungsvermögen. Bevor wir uns damit beschäftigen, wie Kant diese deutliche Unterscheidung rechtfertigt, ist indes darauf hinzuweisen, dass die bedauerte Vermengung der Begriffe Affekt und Leidenschaft sich auch in dem Text findet, dem Kant die Struktur seiner *Anthropologischen Didaktik* entlehnt hat. In dem Abschnitt *Facultas appetitiva inferior* seiner *Metaphysica* erklärt Baumgarten, dass das Begehungsvermögen ein unteres ist, wenn es dem unteren bzw. sinnlichen Erkenntnisvermögen folgt und nennt *appetitiones sensitivae* die Bestimmungen, die daraus entstehen.⁵⁶ Es handelt sich um Begierden, die als Bewegursachen (*causae impulsivae*) *stimuli* haben, die also aus Triebfedern sinnlicher Natur entstehen. Genauer gesagt: *Stimuli* sind für Baumgarten dunkle oder verworrene Vorstellungen, die zum Grund des Begehrens bzw. Zurückweisens werden.⁵⁷ Die Bestimmungen, welche aus dunklen Vorstellungen bzw. aus dunklen Reizen entstehen, sind die Instinkte (*instinctus*),⁵⁸ während Baumgarten den aus verworrener Erkenntnis entstandenen Begierden und Zurückweisungen den Namen *affectus* gibt, wobei in der Anmerkung die deutsche Übersetzung "Leidenschaften" hinzufügt: „*appetitiones aversationesque (fortiores) ex confusa cognitione sunt affectus (passiones, affectiones, perturbationes animi)*.“⁵⁹

Affekte und Leidenschaften werden von Baumgarten also als äquivalente

56 Vgl. A. Baumgarten, *Metaphysica*, § 676 (AA 15: 48 f.).

57 Vgl. *ibd.*, § 677 (AA 15: 49).

58 Vgl. *ibd.*

59 *Ebd.*, § 678 (AA 15: 49).

Begriffe angesehen. Beide charakterisiert er als *stärkere* Begierden – oder Zurückweisungen – , insofern sie aus stärkerer sinnlicher Lust (*ex fortiori voluptate sensitiva*) entstehen.⁶⁰ Die von Kant bedauerte Vermengung muss daher als besonders an den Autor der *Metaphysica* gerichtete Bemerkung verstanden werden, eines Werkes, dem er gleichwohl die Gliederung des Stoffes und, wie wir noch sehen werden, selbst die entscheidende Instrumente zur Ablehnung der dort explizit vorgenommen Zusammenfassung der Begriffe Affekt und Leidenschaft verdankt.

Den Vorlesungsnachschriften lässt sich entnehmen, dass Hutcheson zu seiner Zeit der erste und einzige nach Kant war, der eine Unterscheidung der beiden Begriffe vorgenommen hatte, eine Unterscheidung, die Kant übrigens ausdrücklich als „ganz richtig“ bezeichnet.⁶¹ Nichtsdestoweniger folgen die Argumente, die Kant vorbringt, um seine These, wonach Leidenschaften und Affekte den Domänen zweier verschiedener Vermögen angehören – der des Begehrens und der der Lust und der Unlust – offenkundig gerade den von Baumgarten zu seiner Bestimmung des Grundbegriffs der Begierde verwendeten.

Bei der Untersuchung des Abschnitts *Facultas appetitiva* habe ich mich eingehend mit dem Zukunftsbezug beschäftigt, den Baumgarten als für jeden appetitiven Akt im eigentlichen Sinne konstitutiv erkennt. In der oben angeführten Definition, mit der Kant das dritte Buch der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eröffnet, nennt er Begierde (*appetitio*) die Bestimmung, die mittels der Vorstellung von etwas Künftigem betrachtet als Wirkung der eigenen Kraft des Subjekts dieser Bestimmung erfolgt (vgl.

60 *Ebd.*, § 679 (AA 15: 49).

61 So in der *Anthropologie Friedländer*: „Die Gemüths Bewegungen sind zwiefach. Affecten und Leidenschaften. Man hat dieses für einerley gehalten, allein Hutcheson machte hier zuerst einen ganz richtigen Unterschied“ (V-Anth/Fried AA 25: 589). Und auch in der *Menschenkunde*: „Affect ist ein Gefühl, das uns außer Fassung setzt, Leidenschaften hingegen eine Begierde, die sich unserer bemeistert, Hutcheson hat diesen Unterschied zuerst bemerkt“ (V-Menschenkunde, AA 25: 1115). Zu den Unterschieden zwischen Hutcheson und Kant bei der betreffenden Differenzierung vgl. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Leipzig 1938, S. 245 ff.

Anth, AA 07: 251). Wenn Kant in seinen Texten auf lateinische Termini zurückgreift, ist darin oft ein Hinweis dafür zu sehen, dass er sich auf eine bestimmte Stelle bei Baumgarten bezieht. Aus dem bisher zur Entstehungsgeschichte der Anthropologie Gesagten lässt sich daher mit einer gewissen Berechtigung vermuten, dass die vielen Interpolationen im dritten Buch der *Anthropologischen Didaktik* genaue Referenzen in den entsprechenden Abschnitten der *Metaphysica* Baumgartens finden. So lässt sich etwa bei der soeben genannten Definition eine deutliche Ähnlichkeit mit der konativen Charakterisierung feststellen, die Baumgarten dem Phänomen des Begehrens schon im Rahmen seiner empirisch-psychologische Untersuchungen gegeben hatte: Begehren bedeutet für Baumgarten sich auszurichten auf die *Hervorbringung* eines durch die eigene Kraft als *verwirklichbar* betrachteten *zukünftigen Sachverhalts*.

Der gemeinsame Bezug der spezifischen Bestimmungen des Begehrensvermögens auf die Zukunft gewinnt bei dem Vergleich der beiden Definitionen besondere Bedeutung. Gegenüber den in anderen Texten vorkommenden Kennzeichnungen ist dieser Zeitbezug in der Stelle aus dem dritten Buch der *Anthropologie* besonders markant, und er wird von Kant als Hauptkriterium der Differenzierung im Rahmen seiner Unterscheidung von Affekten und Leidenschaften herangezogen.⁶² Mit

62 Als besonders bemerkenswert betrachtet diesen Aspekt auch R. Brandt in seinem *Kritischen Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»*, a.a.O., S. 369: „Ohne daß dieser Differenzpunkt der Zeitbeziehung besonders herausgehoben wird, ist er der wesentliche.“ C. Schwaiger (*Kategorische und andere Imperative*, a.a.O., S. 135) stellt dagegen das „Unterscheidungskriterium“ der verschiedenen Dauer heraus, welche Kant bei Affekten und Leidenschaften beobachtet. An sich aber trifft diese Unterscheidung, – in der schon P. Manganaro (*L'antropologia di Kant*, Napoli 1983, S. 252 f.) eine Analogie zu Crusius (*Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig, Gleditsch 1744, Nachdruck in: Ders., *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, S. Carboni und R. Finster, Hildesheim 1964, Bd. I, § 78, S. 97 f.) gesehen hatte – meines Erachtens nicht den wesentlichen Punkt. Diesbezüglich ist es übrigens interessant, festzustellen, dass die Unterscheidung in der Zeitbeziehung, die Kant mit Baumgartenschen Instrumenten geltend macht, in der *Menschenkunde* Hutchesons zugeschrieben und mit der erwähnten „ganz richtigen“ identifiziert zu werden scheint. Die Fortsetzung des in der vorausgehenden Anmerkung angeführten Zitats aus der *Anthropologie* Friedländer lautet in der Tat: „Affect ist ein Gefühl,

Bezug darauf wird es nun möglich, die Gründe besser zu erläutern, aus welchen Gründen die Paragraphen des dritten Buchs der *Anthropologie* als Basis für den Vergleich der Bestimmung des allgemeinen Begehrensbegriffs bei Kant und Baumgarten ausgewählt wurden. Die von Kant in diesen Paragraphen festgestellten Unterschiede in der Struktur der Affekte einerseits und der Leidenschaften andererseits rechtfertigen ihre Zordnung zur Domäne zweier verschiedener Vermögen: der des Gefühl der Lust und der Unlust und der des Begehrensvermögens. Die Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften lässt jedoch einige der Züge hervortreten, welche Kant für jede Bestimmung des Begehrensvermögens für spezifisch hält: diese Züge werden den Begriffen der Leidenschaft und des Affektes zugeschrieben beziehungsweise abgesprochen. So lässt sich schließlich feststellen, dass die Gründe aus denen die Leidenschaften anders als die Affekte Begehrensakte darstellen, eine Entsprechung finden in den Merkmalen, die Baumgarten zur Charakterisierung des allgemeinen Begriffs der *appetitus* liefert, mithin zur Definition tragenden Struktur jeder Bestimmung der *facultas appetitiva*.

Kant definiert den Affekt als „das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt“ (Anth, AA 07: 251; die erste Hervorhebung von mir). Bei der Einführung verschiedener Arten von Affekten, denen die §§ 76–80 gewidmet sind, präzisiert er dann:

Das Gefühl, welches das Subject antreibt in dem Zustande, darin es ist, zu *bleiben*, ist *angenehm*; das aber, was antreibt, ihn zu *verlassen*, *unangenehm*. Mit Bewußtsein verbunden – fährt Kant fort –, heißt das erstere *Vergnügen* (*voluptas*), das zweite *Mißvergnügen* (*taedium*) (Anth, AA 07: 254)

wodurch wir aus der Faßung kommen, Leidenschaft aber eine Begierde, die uns aus der Faßung bringt. Die Begierde ist nicht eine Wahrnehmung deßen was wirklich ist, sondern bloß was möglich und künftig ist. Gefühl aber geht aufs gegenwärtige. Würckliche Affecten gehören also zum Gefühl und Leidenschaften zu den Begierden“ (V-Anth/Fried AA 25, 589).

Die lateinischen Interpolationen lassen einen interessanten Bezug auf die von Baumgarten dargestellte Theorie von Lust und Unlust vermuten. In diesem Zusammenhang verweise ich auf die oben vorgeschlagene Deutung der *voluptas* als eines Gemütszustandes, den man gegenüber einem Gegenstand empfindet, der in der Gegenwart gefällt, ohne dass die Möglichkeit seiner Existenz oder Realisierung in der Zukunft konkret in Betracht gezogen würde. Diese Kennzeichnung wird hingegen, wie gesehen, bei der Bestimmung jedes appetitiven Aktes, der auf die Hervorbringung des Gegenstandes seiner Vorstellung gerichtet ist, definitionsgemäß vorausgesetzt.⁶³

Dass sich die Affekte für Kant diesseits der Linie befinden, welche die Gegenwart von der Zukunft trennt, geht auch aus einer Stelle im zweiten Buch der *Didaktik* hervor. Dort schreibt Kant, nachdem er die „Lust durch den Sinn“ als Vergnügen und «was diesen belustigt» als *angenehm* definiert hat:

Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt meinen Zustand zu *verlassen* (aus ihm herauszugehen): ist *unangenehm* – es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu *erhalten* (in ihm zu bleiben): ist mir *angenehm*, es vergnügt mich. (Anth, AA 07: 231)

63 An dieser Stelle müsste ein schwer zu lösendes Problem angesprochen werden, nämlich, ob die Dreiheit der Vermögen, welche die Titel der drei Kritiken und das allgemeine Schema der *Anthropologischen Didaktik* bestimmt, als schon bei Baumgarten vorliegend angesehen werden kann. Abstand nehmend von der verbreiteten Meinung, nach der die Dreiteilung der Vermögen ein Originalertrag des Kantischen Denkens ist oder eventuell aus anderen Quellen – insbesondere Sulzer, Mendelson und Tetens – hergeleitet werden kann, schreiben R. Brandt und W. Stark (*Einleitung*, a.a.O., S. XXV): „Die triadische Gliederung von Erkennen, Fühlen und Begehren konnte Kant zwar nicht in völliger Klarheit in der empirischen Psychologie von Baumgarten finden, wohl aber in dessen *Ethica*.“ Ohne diese Frage hier eingehender diskutieren zu können werde ich im folgenden – wie ich glaube mit der gebotenen Vorsicht – von der Koexistenz zweier Theorien in der *Metaphysica* Baumgartens sprechen, nämlich einer der Lust und einer des Begehrens, welche zu einem Vergleich mit Kant bezüglich des Verhältnisses zwischen Lust und Begierde zahlreiche Ansatzpunkte bieten. Zu einer umfassenderen Diskussion des oben erwähnten Problems vgl. insbes. J. B. Meyer, *Kant's Psychologie*, Berlin 1870, S. 40–121; A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, Freiburg 1891, S. 45 ff.

Auf diese Erläuterung folgt eine Fragestellung und die Skizze einer Antwort, die auf Grund der dann vorgenommenen Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften besser verständlich wird:

Ob nun gleich das Verlassen des einen Zeitpunkts und das Eintreten in den anderen ein und derselbe Act (des Wechsels) ist, so ist doch in unserem Gedanken und dem Bewußtsein dieses Wechsels eine Zeitfolge; dem Verhältniß der Ursache und Wirkung gemäß. – Es fragt sich nun: ob das Bewußtsein des *Verlassens* des gegenwärtigen Zustandes, oder ob der Prospect des *Eintretens* in einen künftigen in uns die Empfindung des Vergnügens erwecke. Im ersten Fall ist das Vergnügen nichts anders als Aufhebung des Schmerzes und etwas Negatives; im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives sein. Es läßt sich aber auch schon zum Voraus errathen, daß das erstere allein statt finden werde; denn die Zeit schleppt uns vom gegenwärtigen zum künftigen (nicht umgekehrt), und daß wir zuerst genöthigt werden aus dem gegenwärtigen herauszugehen, unbestimmt *in welchen* anderen wir treten werden, nur so daß er doch ein anderer ist, das kann allein die Ursache des angenehmen Gefühls sein. (*ibd.*)

Affekte sind also Gefühle und als solche befinden sie sich in der Gegenwart. Leidenschaften sind für Kant hingegen *Neigungen*, d.h. habituelle sinnliche Begierden, also auf die Hervorbringung von etwas Zukünftigem gerichtete Bestimmungen (vgl. Anth, AA 07: 251). Affekte und Leidenschaften, so Kant, unterscheiden sich nicht durch ihre Intensität: Auch wenn von gleicher Heftigkeit, sind sie *qualitativ* verschieden (vgl. *ibd.*). Bei der Beschreibung ihrer Verschiedenheit spricht Kant von ihrer unterschiedlichen Dauer, indem die ersteren „überheilt“ und „unbesonnen“ sind, aber rasch vorübergehen, während die letzteren Zeit brauchen, um Gestalt anzunehmen, aber dann nur schwer oder überhaupt nicht mehr zu vertilgen sind (vgl. Anth, AA 07: 252). Und doch besteht der wesentliche Unterschied, durch den Affekte und Leidenschaften zu den Domänen verschiedener Vermögen gehören, nicht einfach in den eben genannten Aspekten, sondern er stellt sich dar durch den jeweils unterschiedlichen

Zeitbezug und die damit zusammenhängende Heranziehung des Begriff der Überlegung.⁶⁴

Der Affekt, schreibt Kant, lässt im Subjekt die Überlegung nicht aufkommen und „macht sich selbst unfähig, seinen eigenen Zweck zu verfolgen“ (vgl. Anth, AA 07: 251 u. 253). Um diese zweifache Charakterisierung zu erläutern, lässt Kant sich auf einige Beispiele ein, die einen gewissen Humor verraten, um dann festzustellen: «Die Leidenschaft hingegen (als zum Begehungsvermögen gehörige Gemüthstimmung) läßt sich Zeit und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen» (Anth, AA 07: 252). Was aber meint Kant damit genau? In welcher Weise bestimmt die Überlegung, welche die Leidenschaften begleitet und die den Affekten hingegen fehlt, die Zugehörigkeit beider zu verschiedenen Vermögen?

Brandt hat zweifellos recht, wenn er in seinem einflussreichen Kommentar darauf hinweist, dass der hier gemeinte Begriff nicht der der theoretischen *reflexio* ist, der sich beispielsweise in der ersten Kritik bei der *Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe* findet.⁶⁵ Und interessant ist sicher auch die Tatsache, dass er den Gebrauch dieses Begriffes und den anderer in Kants Anthropologie erscheinender Begriffe aus der empirischen Psychologie Baumgartens erklären möchte. Gleichwohl bin ich der Meinung, dass man seiner Deutung nicht im ganzen folgen kann: Den in dem Kantischen Text verwendeten Begriff der Überlegung auf den der *deliberatio* bei Baumgarten zurückführen zu wollen führt in die Irre. Es stimmt zwar, dass die Überlegung, die zum Wesen des Begehrens gehört,

64 Zu der Verbindung zwischen diesen Kennzeichnungen und deren Bedeutung für die Unterscheidung der Zugehörigkeitsdomänen von Affekten und Leidenschaften vergleiche man auch die folgenden Sätze aus der *Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectierenden Urtheile* (KU, AA 05: 272 Anm.): „*Affecten* sind von *Leidenschaften* specifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmlich und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt.“

65 Hierzu und zum folgenden vgl. R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»* (1798), a.a.O., S. 370 f. u. 376 f.

und die Kant als Bestandteil der Leidenschaften – nicht aber der Affekte – betrachtet, einen Bezug der gegenwärtigen Situation „auf das Leben im ganzen“ darstellt, wie Brandt schreibt. Dies aber entspricht nicht dem, was Baumgarten unter *deliberatio* verstand. Auch scheint mir dieser Begriff im Fortgang der Kantischen Argumente, auf die Brandt verweist, nicht vorzukommen – es sei denn, um verneint zu werden. Die Bedeutung dessen, das Kant im Kontext des dritten Buches der Überlegung zuweist, scheint mir vielmehr dem zu entsprechen, das ich bisher *Überlegungsprozess* genannt habe, ein Ausdruck mit dem ich mich auf die Elemente der *praevisio* und *praesagio*, die Baumgarten als konstitutiv für jeden Begehrensakt erachtet.

Wenn eine Leidenschaft überlegend ist, „um ihren Zweck zu erreichen“, so bedeutet dies meiner Ansicht nach, dass das von ihr betroffene Subjekt in der Lage ist, die Aussicht, den ersehnten Gegenstand auch wirklich zu erlangen, einzuschätzen – und sie auch *de facto* einschätzt – ebenso wie auch die Geeignetheit der Mittel, über die es hierzu verfügt. Die Überlegung bezüglich der Aussicht des Begehrens ist hingegen das, was dem Reichen aus Kants Beispiel fehlt, als er sich bei dem Verlust eines schönen und seltenen gläsernen Pokals, den ihm ein ungeschickter Diensthote zerbrochen hatte, seinem Schmerz hingibt: Der Protagonist des Beispiels vermag den Verlust eines Vergnügens nicht zu relativieren, indem er es «mit der Menge *aller* Vergnügens, die ihm sein glücklicher Zustand als eines reichen Mannes darbietet» vergleicht (vgl. Anth, AA 07: 254). Hingegen bleibt ein von einer Leidenschaft betroffenes Individuum dazu fähig, eine derartige Bewertung vorzunehmen, d.h. über seine allgemeine Lebenslage zu reflektieren und den auf sie einwirkenden Veränderungen das ihnen gebührende Gewicht beizumessen. Ferner vermag es die Auswahl der Mittel zu bestimmen, welche zur Erfüllung einer Neigung notwendig sind oder gegebenenfalls auch auf diese Erfüllung zu verzichten. Die von ihm aufgebene Handlungsabsicht erschiene in diesem Falle unvernünftig zu sein oder vermutlich jenseits der ihm zu Gebote stehenden Kräfte zu liegen. Die

Berücksichtigung der eigenen Lebenslage im Horizont von Voraussicht und Erwartung, die Einschätzung der vorhandenen oder erhofften Mittel ist indes noch nicht die Art des Vergleichs, die in einem Deliberationsprozess stattfindet.

Wie man im folgenden Abschnitt genauer sehen wird, besteht die *deliberatio* nach Baumgarten im Vergleich einer Mehrzahl von Handlungsalternativen und der betreffenden Bewegursachen. Die dazu nötigen Operationen bringen die Funktionen der freien Willkür ins Spiel. In dem deliberativen Prozess, der mit einem Entschluss (*decretum*) über eine Anzahl von Alternativen und Motivierungen zu Ende kommt, entfaltet sich die besondere Rolle, die die freie Willkür im Bereich der vernünftigen Begierden, d.h. der *volitiones* spielt. Blicken wir nun wieder auf Kant, so stellen wir fest, dass diese Art der vergleichenden Abwägung der Dynamik der Leidenschaften völlig fremd ist, und dass er diese Abwägung vielmehr bei seiner Darstellung ausdrücklich aus dem Begriff der Leidenschaft heraushalten will.

In § 80 definiert Kant die Leidenschaft als „die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen“ (Ant, AA 07: 265). Der Ausdruck „Summe aller Neigungen“ führt in der Anthropologie den Begriff des Glücks ein. Von diesem hatte Kant in der ersten Kritik bekanntlich die folgende Definition gegeben:

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl *extensive*, der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive*, dem Grade, und auch *protensive*, der Dauer nach). (KrV A 806/B 834)

In Hinsicht auf die pragmatischen Zwecke des Handelns, also bezüglich der *systematischen* Verwirklichung des Projekts des eigenen Glücks müssen sich die Leidenschaften als denkbar ungeeignet erweisen: Ausgelöst von einem sinnlichen Stimulus bündeln sie ihr Interesse ausschließlich auf ein

einziges Ziel und bedeuten damit eine Art Fixierung auf ein einzelnes Objekt der Neigung. Der von ihnen Beherrschte vermag eine Gesamtschau auf die vielfältigen Zwecke seiner Existenz nicht mehr zu bewahren und verliert damit seine freie lebensplanerische Fähigkeit. Das Subjekt einer Leidenschaft bewertet zwar seine Ausführungsmöglichkeiten und die Sinnhaltigkeit der Weiterverfolgung eines einmal ins Auge gefassten Zieles, aber es vermag dieses nicht in ein *organisches* Projekt der Glückseligkeit einzufügen – geschweige denn seine Handlung einer moralischen Beurteilung zu unterwerfen. In diesem Sinne ist es meiner Auffassung nach zu verstehen, wenn Kant die Leidenschaften „Krebsschäden für die reine praktische Vernunft“ nennt, in denen zudem eine extreme Form der Unklugheit oder «Thorheit» zutage tritt, um hier den Terminus zu verwenden, den Kant heranzieht, um jenen Widerspruch der Vernunft zu bezeichnen, zu dem sie durch ihren immanenten Drang hinführen, «den *Theil* seines Zwecks zum *Ganzen* zu machen (vgl. Anth, AA 07: 266).⁶⁶

66 Vgl. hierzu auch Otfried Höffe, „Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund (§§ 4–6, 27–30)“, in Id. (Hg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2003, S. 63–80, insbes. S. 72, und Ders. *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?*, München 2007, insbes. S. 110 ff. Der Wert der Leidenschaften und der Affekte in Bezug auf das Ganze des Glücks wird eingehend untersucht auch von Beatrix Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin–New York 2003, S. 166 ff. In dieser Studie wird der Text einer wichtigen Reflexion aus den 1780er Jahren kommentiert, in der Kant schreibt: „Man kan nicht glücklich sein, ohne nach seinem Begriffe von Glückseligkeit [...]. Vergnügen und Schmerz werden empfunden, ohne daß man den mindesten Begriff sich von ihnen machen könnte, denn sie sind unmittelbare Einflüsse auf das Bewustseyn des Lebens. Aber nur dadurch, daß ich die Summe meiner Vergnügungen und Schmerzen in einem Ganzen zusammenfasse und das Leben nach der Schetzung derselben wünschenswerth oder unerwünscht halte, dadurch daß ich mich über diese Vergnügen selbst freue oder über den Schmerz betrübe, halte ich mich vor glücklich oder unglücklich und bin ich es auch“ (Refl. 610, AA 15: 261). Das Verhältnis zwischen Affekten und Glück wird dann von Himmelmann ausgehend von der folgenden Definition aus der *Anthropologie* untersucht: «Überhaupt ist es nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affects ausmacht, sondern der Mangel der Überlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen» (Anth, AA 07: 254). In der *Anthropologie* erscheint der Begriff des Glücks also schon im Bereich der Begriffsbestimmung des Affekts. Es ist gleichwohl darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung von Affekten und Leidenschaften im Verhältnis zum Glück von Kant nicht als gleichwertig beschrieben wird. Unter einem Affekt bzw. Gefühls-

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Leidenschaften, obwohl überlegend bezüglich ihres Ausführungshorizontes, im Gegensatz zu allen Qualitäten stehen, deren vorbereitende Einübung die Anthropologie sich vorgenommen hat: *Geschicklichkeit*, *Klugheit*, *Weisheit* oder *Sittlichkeit*. Leidenschaften erstreben „den Besitz der Mittel [...], um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen“, d.h. das Ziel, das ihnen die jeweiligen Neigungen von Fall zu Fall vorgeben. Der Begriff der *Geschicklichkeit*, der in den untersuchten Paragraphen gleichfalls stillschweigend gegeben ist, umfasst hingegen die Fähigkeit, die Mittel „zu *beliebigen* Absichten“ aufzufinden und reicht daher „viel weiter als die auf eine einzelne Neigung und deren Befriedigung gerichtete Neigung“ (vgl. Anth, AA 07: 270). Was die Klugheit und die Sittlichkeit betrifft, so setzen ihre Kriterien den Gebrauch der praktischen und der reinen praktischen Vernunft voraus, deren sich die Leidenschaften nicht nur nicht bedienen, sondern der sie sich frontal entgegenstellen. Die pragmatisch-praktische Vernunft verfährt in der Tat, „nach dem dem Grundsatz: nicht Einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne“ (Anth, AA 07: 266).⁶⁷ Gleich nachdem er am

aufwallung kann ein Subjekt gegebenenfalls nicht in der Lage sein, den Zuwachs an Vergnügen bzw. Schmerz im eigenen Empfindungszustand im Verhältnis zu dem eigenen *Glücksbegriff* abzuschätzen, also im Vergleich zu den gesamten Bedingungen seiner vergangenen und zukünftigen Existenz sowie zu den eigenen Hoffnungen und Erwartungen für die Zukunft. Eine Leidenschaft hingegen behindert oder hemmt – *bei einer Wahlentscheidung* – ein adäquates Urteil bezüglich des einer bestimmten Begierde im Rahmen des gesamten *Glücksprojekts* zuzumessenden Wertes. Wer sich als Herr der eigenen Affekte erweist, wird bei unbedeutenden Alltagsereignissen weder einen Tobsuchtsanfall bekommen noch in Freudentaumel geraten, sondern gelassen und überlegt *reagieren*. Leidenschaften hingegen implizieren, insofern sie Begierden sind, einen *aktiven* Ausblick auf die eigene Existenz und stören zugleich durch die Verabsolutierung der jeweiligen Zwecke die Deliberation. Wer sie zu beherrschen vermag, verfügt also über den Vorteil, den eigenen Entscheidungen eine organische Richtung geben zu können, d.h. sie nach den Kriterien von Geschick, Klugheit und Moral abzuwägen.

67 Der Ausdruck „pragmatisch-praktische Vernunft“ steht nicht im Text, erscheint mir aber als korrekte Interpretation dessen, was Kant in dem Abschnitt schreibt, dem ich das Zitat entnommen habe und das ich nun um seinen Anfang ergänze: „Die Vernunft

Beispiel der Ehrbegierde erklärt hat, welche Form der Torheit dem Ausdruck jeder Leidenschaft gemeinsam ist, schreibt Kant im übrigen weiter:

Daher sind Leidenschaften nicht blos, wie die Affecten *unglückliche* Gemüthsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme *böse*, und die gutartige Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z.B. der Wohlthätigkeit, gehörthe, ist doch (der Form nach), so bald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht blos *pragmatisch* verderblich, sondern auch *moralisch* verwerflich. (Anth, AA 07: 267)

Die Themen des nächsten Abschnittes vorwegnehmend glaube ich am Ende dieser Analyse zusammenfassend sagen zu können, dass die Leidenschaften, wiewohl *überlegend*, sich doch nicht der Deliberation bedienen und vielmehr dazu geeignet sind, das freie Wählen der Willkür zu hemmen oder zu verhindern. Wie Kant an anderer Stelle ausdrücklich bemerkt sind die Leidenschafte „Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen“ (KU, AA 05: 272 Anm.).⁶⁸ Dies bedeutet, falls meine Interpretation korrekt ist, dass die Leidenschaften jede Bestimmung hemmen oder verhindern, die *systematisch* auf ein pragmatisches oder sittliches Handeln gerichtet ist. Mit anderen Worten: Insofern sie Begierden sind, enthalten sie zwar einen Überlegungsprozess und bezwecken die – zukünftige – Hervorbringung ihres Objekts; insofern sie Bestimmungen des *unteren* Begehrungsvermögens sind, sind sie jedoch nicht zugleich *deliberativ*, sondern verlaufen vielmehr konträr zur freien Wahl der Willkür, und zwar sowohl im pragmatischen als auch im moralischen Sinne.

geht auch im *Sinnlich-Praktischen* vom Allgemeinen zum Besonderen nach dem Grundsätze...“ (*ebd.*; Hervorhebung von mir).

68 Man vergleiche auch die schon zitierte Stelle aus § 80 der *Anthropologie*, wo Kant den Begriff der Wahl einführt: „Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die *Leidenschaft (passio animi)*“ (Anth, AA 07: 265).

KAPITEL II

BEGEHREN NACH BELIEBEN

Die Beschäftigung mit dem allgemeinen Begriff der Begierde, den Baumgarten in der empirischen Psychologie der *Metaphysica* umreißt, hat uns veranlasst, die Grundstruktur der Bestimmungen des Begehungsvermögens und das Verhältnis der verschiedenen innerhalb des Begehungsprozesses unterscheidbaren Momente zu untersuchen. Wie gesehen, enthält jede Begierde die Grundelemente Vorhersehung, Erwartung und Lust: „quae appeto 1) praevideo continenda in futuris perceptionum mearum totalium seriebus, 2) praesagio exstitura via mea ad eadem determinata, 3) placent.“⁶⁹ Bei der Untersuchung der spezifischen Bedeutung, welche der Lust als Bestandteil der Begierde zukommt, haben wir gesagt, dass diese für das Subjekt eine Motivation darstellt, um einen bestimmten Sachverhalt herzustellen: Im Begehren setzt sich die von einer Vorstellung erregte Lust mittels des Überlegungsprozesses in eine Bewegursache (*causa impulsiva*) um, das heißt in einen Grund, den dem vorgestellten Gegenstand entsprechenden Sachverhalt hervorzubringen.

In Hinsicht auf die verschiedenen Möglichkeiten der Bestimmung des Begehungsvermögens unterscheidet Baumgarten zwei verschiedene Klassen von Gründen: die sinnlichen Bewegursachen – die *stimuli* – und die

⁶⁹ Baumgarten, *Metaphysica*, § 664 (AA 15: 45).

vernünftigen Bewegursachen – die *motiva* –, die jeweils zur Grundlage der Bestimmungen des unteren bzw. des oberen Begehrungsvermögens werden. Zu den Bestimmungen der ersten Art zählt er die Affekte (*affectus*) und die Leidenschaften (*passiones*), ohne den Unterschied zwischen den beiden Begriffen festzustellen, den Kant hingegen auf die verschiedenen Bereiche des Gefühls der Lust und der Unlust und des Begehrungsvermögens zurückführt.⁷⁰ Der Erläuterung der Bestimmungen der zweiten Art, d.h. der *appetitiones per motiva*, widmet Baumgarten den Abschnitt XVII der *Metaphysica* mit dem Titel „*Facultas appetitiva superior*“.

Um die Art der motivierenden Annahme, die die Bestimmungen des oberen Begehrungsvermögens begleitet, zu beleuchten, wollen wir die besonderen Merkmale der Lust als konstitutiven Moments jedes Begehrungsphänomens noch einmal untersuchen, indem wir den Blick auf die Beziehung zwischen der Vorstellung eines Gegenstandes und der Entstehung einer auf seine Erzeugung als Effekt eines appetitiven Akts gerichteten Motivation lenken. Die Untersuchung der motivationalen Aspekte der Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens führt von daher zu der Frage nach den Modalitäten, nach denen die Bestimmungsgründe der Handlung im eigentlichen Sinne festgelegt werden, d.h. die Motive einer Bestimmung, die nicht durch irgendeine Art der Bewegursache bedingt ist und in der die praktische Freiheit der Willkür zu Tage tritt.

70 Genauer gesagt erscheint der Terminus *passio* unter den Synonymen, die Baumgarten einführt, um den Begriff *affectus* zu definieren: „*Appetitiones aversationesque (fortiores) ex confusa cognitione sunt affectus (passiones, affectiones, perturbationes animi).*“ Der Terminus *affectus* wird in der Fußnote auch durch die deutschen Entsprechungen *Gemütsbewegung*, *Beunruhigung* und *Leidenschaft* wiedergegeben (*ibd.*, § 678, AA 15: 49).

1. Die Sinnhaltigkeit der Begierden. Kant und Baumgarten über *praevisio und praesagatio*

Begehren bedeutet nach Baumgarten das Bemühen, etwas hervor-zubringen, von dem man vorhersieht, dass es Gefallen erregen wird, und von dem man erwartet, dass man die für seine Erzeugung nötigen Kräfte besitzt.⁷¹ Das begehrende Subjekt projiziert den begehrten Gegenstand auf seinen eigenen Vorstellungs- und Erwartungshorizont. Infolge des Überlegungsprozesses, der die zwei Momente der Vorhersehung (*praevisio*) und der Erwartung (*praesagium*) umfasst, bestimmt sich das Subjekt dazu, entweder durch die Ausübung eines Begehrensakts tätig einzugreifen, oder es gibt seine präreflexive Neigung auf und verzichtet auf den Versuch, den Gegenstand zu verwirklichen. Die konative Bestimmung der Begierde, ihre wesenhafte Ausrichtung auf die Zukunft und ihr Gebrauch des Überlegungsprozesses zur Überprüfung der ‚Appetibilität‘ ihres Gegenstandes finden sich wieder in der Erläuterung des allgemeinen Begriffs der Begierde, die Kant im dritten Buch der *Anthropologischen Didaktik* vornimmt: „Begierde (*appetitio*) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben“ (Anth, AA 07: 251).

In den entsprechenden Abschnitten lassen sich die wesentlichen Merkmale der Begierde aus der Gegenüberstellung der Begriffe Leidenschaft, die Begierde, und Affekt, der eine Äußerung des Gefühls von Lust oder Unlust ist, gewinnen. Diese Gegenüberstellung entwickelt Kant aus der unterschiedlichen Zeitbeziehung der beiden Begriffe, wonach eine Leidenschaft auf die Zukunft gerichtet ist, während die Entstehung eines Affekts in der Gegenwart verankert bleibt. Von der Leidenschaft behauptet

71 Vgl. *ebd.*, § 665 (AA 15: 45): „Lex facultatis appetitivae haec est: *Quae placentia praevidens exstitura nisu meo praesagio, nitor producere. Quae displicentia praevidens impedienda nisu meo praesagio, eorum opposita appeto.*“

Kant überdies, sie sei „überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen“ (*ibd.*, 252). Im vorigen Kapitel haben wir diese wichtige Kennzeichnung im Lichte von Baumgartens Begriffen der Vorhersehung und Erwartung interpretiert: Im Unterschied zum Affekt bedient sich die Leidenschaft eines Überlegungsprozesses, innerhalb dessen das begehrende Subjekt die Appetibilitätsbedingungen seines Gegenstandes vor dem Hintergrund seiner Vorhersehungen und Erwartungen für die Zukunft überprüft – wiewohl stets innerhalb der eingeengten Perspektive, zu der es seine auf die Verwirklichung eines einzelnen „von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke[s]“ (*ibd.*, 266) zielende Leidenschaft zwingt. Zur Stützung dieser Interpretation möchten wir nun weitere Elemente liefern.

Zu den in Kants Bestimmung der Begierde begrifflich präsenten Ausdrücken *praevision* und *praesagium*, finden sich im dritten Buch der *Anthropologischen Didaktik* keine unmittelbaren terminologischen Entsprechungen. Doch bietet das Kantische Werk zahlreiche Anknüpfungspunkte dieser Art, angefangen eben mit der *Anthropologie*: Ausdrücklich auf den lateinischen Terminus *praevision* zurückgreifend beschäftigt sich Kant mit dem Vorhersehungsvermögen im Rahmen seiner Behandlung des „unteren Erkenntnißvermögens“, welchem er einen guten Teil des ersten Buchs der *Anthropologischen Didaktik* widmet.⁷² Damit folgt Kant dem

72 Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile, in denen Kant handelt: vom Bewusstsein (§§ 1-6), von der „Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande“ (§§ 7-14); von der Sinnlichkeit oder dem unteren Erkenntnisvermögen (§§ 15-39), von dem Verstand oder dem oberen Erkenntnisvermögen oder dem oberen Erkenntnisvermögen (§§ 40-59). Diese Gliederung des Stoffes ist aus den Überschriften des von Kant rasch hingeworfenen Inhaltsverzeichnisses nicht zu ersehen (cfr. Anth, AA 07: 123), kann aber auf der Grundlage der im Verlauf der Abhandlung gemachten Angaben rekonstruiert werden; man vgl. dazu die Bemerkungen von R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»* (1798), a. a. O., S. 32 ff. Dass die Begriffe Sinnlichkeit und Verstand dem entsprechen, was die Leibniz-Wolffische Schule als unteres bzw. oberes Erkenntnisvermögen bezeichnete, macht Kant in der folgenden Weise explizit: „Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüth leidend verhält, durch welche also das Subject *afficirt* wird (dieses mag sich nun selbst *afficiren* oder von einem Object *afficirt* werden), gehören zum *sinnlichen*; diejenigen aber, welche ein bloßes *Thun* (das Denken) enthalten, zum *intellectuellen* Erkenntnißvermögen. Jenes wird auch das *untere*, dieses aber das *obere*

„Autor“ sowohl bei der Einordnung dieses Vermögens des Gemüts als auch bei dem zu seiner Bezeichnung gewählten Terminus, wie auch, wie wir noch sehen werden, darin, ihm eine entscheidende Rolle in Bezug auf die Bestimmung der Begehrensphänomene zuzuerkennen.

Das untere Erkenntnisvermögen gliedert Baumgarten in der *Metaphysica* in neun verschiedene Vermögen, deren jedem er einen Abschnitt der *Psychologia empirica* widmet: der Sinn (*sensus*), die Einbildungskraft (*phantasia*), die Feinsinnigkeit (*perspicacia*), das Gedächtnis (*memoria*), das Dichtungsvermögen (*facultas fingendi*), die Vorhersehungsvermögen (*praevisio*), das Urteilsvermögen (*iudicium*), das Erwartungsvermögen (*praesagatio*), das Bezeichnungsvermögen (*facultas characteristic*).⁷³ Diese Unterteilung in neun Vermögen, welche in der auf die beiden Vorreden des Werkes folgenden *Synopsis* explizit gemacht wird, findet keinen Präzedenzfall bei Wolff oder seinen Epigonen. Nicht genannt unter den Weisen der sinnlichen Erkenntnis sind in den Baumgarten vorliegenden Quellen insbesondere das Vorhersehungsvermögen und das Erwartungsvermögen.⁷⁴ Die von Baumgarten eingeführte Neuerung wird von Kant positiv aufgenommen. Im Rahmen der in der *Anthropologie*

Erkenntnisvermögen genannt“ (Anth, AA 07: 140). Das traditionelle Begriffspaar verwendet Kant allerdings nur ganz sporadisch, da er das in den Bezeichnungen „oberes“ bzw. „unteres“ Erkenntnisvermögen enthaltene Verhältnis der Unterordnung ablehnt. In einer erklärenden Anmerkung zu dem soeben angeführten Zitat wirft er der Schulphilosophie den Irrtum vor, die Sinnlichkeit nur in einem Mangel bestehen zu lassen: Es „war ein großer Fehler der Leibniz-Wolffischen Schule, nämlich die Sinnlichkeit bloß in einem *Mangel* (der Klarheit der Theilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvortellung in der Deutlichkeit; da jene doch etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz zu der letzteren ist, um ein Erkenntnis hervorzubringen“ (*ebd.*, 140, Anm. f.). In einem berühmten Abschnitt der ersten Kritik definiert Kant analog die Sinnlichkeit als „die *Rezeptivität* unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird“ und den Verstand als „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses“, und dann bemerkt er: „Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV, A51/B75).

73 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, Abschnitte III-XI, §§ 534-623.

74 Vgl. dazu M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, a. a. O., S. 168 ff.

dargestellten Vermögenstheorie erscheint die Behandlung des unteren Erkenntnisvermögens bzw. der Sinnlichkeit⁷⁵ aufgeteilt in zwei Hauptblöcke, die ihren zwei „Stücken“ entsprechen: „Die *Sinnlichkeit* im Erkenntnißvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den *Sinn* und die *Einbildungskraft*. – Das erstere ist das Vermögen der Anschauung *in* der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch *ohne* die Gegenwart desselben“ (*Anth*, AA 06: 153). Der Begriff des Vorhersehungsvermögens wird dann in dem Abschnitt „Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft“ eingeführt:

Das Vermögen sich vorsetzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen ist das *Erinnerungsvermögen* und das Vermögen sich etwas als zukünftig vorzustellen das *Vorhersehungsvermögen*. Beide gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die *Association* der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjects mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen *in der Zeit*, das, was nicht mehr ist, mit dem, was *noch nicht ist*, durch das, was *gegenwärtig* ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen. (*ibd.*, 182)

Eine Vorhersehung, ist also für Kant die Vorstellung eines künftigen Sachverhaltes, entstehend aus der Verknüpfung – aus der „Association“ –, welche das Subjekt vornimmt, zwischen dem, was es in dem gegenwärtigen Zustand wahrnimmt, und dem, das noch nicht ist, das aber gemeinsame Merkmale mit dem Gegenstand seiner gegenwärtigen oder auch vergangenen Erfahrung aufweist. In dieser ersten Darstellung des Vorhersehungsvermögens hält Kant sich ziemlich treu an die von Baumgarten in Abschnit VIII der *Psychologia empirica* gegebene Definition der *praevisio*, der zufolge eine Vorhersehung eine Vorstellung des künftigen Zustandes der Welt, folglich auch seines eigenen Zustandes, ist, beruhend auf dem folgenden Gesetz: „*Percepta sensatione et imaginatione*

75 Vgl. *oben*, Fn. 72.

*communem partialem perceptionem habentibus, prodit perceptio totalis futuri status, in quo partes sensationis imaginationisque diversae coniunguntur, i.e. Ex praesenti impregnato per praeteritum nascitur futurum*⁷⁶.

Ausführlicher vom Vorhersehungsvermögen handelt Kant dann im Punkt b) des untersuchten Abschnitts unter dem Titel „Von dem Vorhersehungsvermögen (*praevisio*)“. Die Einfügung des lateinischen Terminus verdeutlicht den Verweis auf die Überlegungen des Autors, ein Verfahren das Kant freilich mit einer gewissen Freiheit anwendet. Indem er sich den Begriff der *praevisio* zueigen macht, integriert er in seine Definition die Wesensmerkmale, die Baumgarten hingegen auf ein anderes Vermögen, die *praesagitio*, bezieht. Kant schreibt: „das empirische Voraussehen ist die *Erwartung ähnlicher Fälle (expectatio casuum similium)*“, beruhend auf der „Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeinlich auf einander folgen“ (Anth, AA 07: 186). Diese Charakterisierung ist offensichtlich eine Übernahme der Baumgartenschen Definition der *praesagitio sensitiva*, d.h. des Erwartungsvermögens im eigentlichen Sinne: „*Praesagitio sensitiva est expectatio casuum similium [die Erwartung ähnlicher Fälle]*“, schreibt Baumgarten im Abschnitt X der *Metaphysica*, nachdem er das Erwartungsvermögen als das Vermögen, sich die vorhergesehene Wahrnehmung so vorzustellen wie sie eines Tages wird wahrgenommen werden, definiert und präzisiert hat, dass die *praesagia* und das Vermögen, aus dem sie sich herleiten, streng genommen nur sinnlich sind.⁷⁷

Bei der Darstellung der Merkmale des Vorhersehungsvermögens bedient sich Kant also stillschweigend auch der von dem Autor dem Erwartungsvermögen zugeschriebenen Charakterisierung. Gleichwohl fehlt auch der Terminus „*praesagitio*“ in seinen Ausführungen nicht. Er wird vielmehr ausdrücklich eingeführt, um eine besondere Art der Vorhersehung zu

76 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 596 (AA 15: 21).

77 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 612 u. 610 (AA 15: 31 u. 30).

bezeichnen, die Kant gerade „Vorhererwartung (*praesagitio*)“ nennt, und die er definiert als „ein durch Reflexion über das Gesetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Causalität) erzeugtes Bewußtsein des Künftigen“ (Anth, AA 07: 187). Die *praesagitio* stellt sich dar als ein der *praevisio* untergeordneter Begriff. Von letzterer – und von der mit ihrer Definition verbundenen *expectatio* – schreibt Kant, sie bedürfe zu ihrem Bestehen nicht notwendig – wie die *praesagitio* – „[k]einer Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen“, da hinreichend für sie sei die schlichte „Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeinlich auf einander folgen“ (*ibd.*, 186). Ob sie sich nun auf die Erkenntnis einer Kausalbeziehung gründet oder die einfache Ideenassoziation, welche die wiederholte Erfahrung des Aufeinanderfolgens zweier Ereignisse bestimmt: die Erwartung eines zukünftigen Ereignisses ist jedenfalls so eng mit dem Phänomen der Vorhersehung verbunden, dass Kant sich veranlasst sieht, die *praevisio* und die *praesagitio* unter einem einzigen Vermögen zu vereinen.

Wenn in den Texten Kants das Vorhersehungsvermögen – und die ihm entsprechenden Phänomene, die Vorhersehungen – angesprochen werden, ist es also angemessen, sich die Tatsache zu vergegenwärtigen, dass in diesem Begriff Kants, die Merkmale der beiden von Baumgarten unterschiedenen Vermögen enthalten sind. Dieser Hinweis kann auch dazu beitragen, besser zu verstehen, warum Kant im Rahmen seiner Untersuchung der verschiedenen Formen der sinnlichen Erkenntnis dem Vorhersehungsvermögen einen besonderen Wert zuerkennt. Mit dem Besitz des Vorhersehungsvermögens ist nach Kant ein überragendes Interesse verbunden, das sich in der Relevanz seines Gebrauchs im allgemeinen Handlungsbereich begründet, d.h. in den verschiedenen Dimensionen der Praxis, auf die sich seine anthropologische Untersuchung ‚in pragmatischer Hinsicht‘ bezieht:

Dieses Vermögen zu besitzen interessiert mehr als jedes andere: weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke ist, worauf der Mensch den

Gebrauch seiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch diese möglich ist. (Anth, AA 07: 185 f.)

Diese Bemerkungen, die im Zusammenhang einer Abhandlung über die „Sinnlichkeit im Erkenntnißvermögen“ (*ebd.*, 153) ein wenig vorläufig, wo nicht auch redundant anmuten können, werden verständlicher, wenn man sie mit der von Baumgarten vorgelegten Struktur der Begehrungsphänomene vergleicht, insbesondere mit der Rolle, die er der *praesagitio* im zweiten Moment der Begierde zuweist: Wer begehrt, erwartet, den Gegenstand der *appetitio* durch den Einsatz der eigenen Kräfte verwirklichen zu können.⁷⁸ Anders als Baumgarten, der diese Aspekte in den dem Begehrungsvermögen gewidmeten Abschnitten der *Psychologia empirica* diskutiert, nimmt Kant im Rahmen seiner Untersuchung des Erkenntnisvermögens die praktische Bedeutung der *praevisio* vorweg und reichert sie um einige charakteristische Merkmale der *praesagitio* an: Seine Analyse öffnet sich von vornherein hin zu einer praktischen Perspektive, wodurch der Hauptanwendungsbereich des untersuchten zweifachen Vermögens abgesteckt wird. Gestützt wird dieser Ansatz durch das Wortfeld, aus dem Kant schöpft, um seine Definition des Vorhersehungs-(und Erwartungs-)vermögens zu erläutern: Im Verlauf der Darstellung gewinnt die *praevisio* eine Bedeutung, die in der Nähe der Voraussicht steht, wobei diese vor allem als die Fähigkeit betrachtet wird, „vorsichtig“ zu sein, d.h. das eigene Verhalten nach den vorausschaubaren Konsequenzen auszurichten. Über ein gutes Vorhersehungsvermögen zu verfügen, bedeutet, sich den künftigen Zustand vorstellen zu können, als wäre er bereits Gegenwart, ohne „in den Tag hinein“, d.h. „ohne Vorsicht und Besorgniß“ zu leben, wie hingegen der Karibe verführe, „der des Morgens seine Hangmatte verkauft und des Abends darüber betreten ist, daß er nicht weiß, wie er des Nachts schlafen

78 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 664 (AA 15:45): „Quae appeto [...] praesagio exstitura vi mea ad eadem determinata.“

wird“ (*ibd.*, 186).⁷⁹

Während der Bezug auf die Einschätzung der physischen Möglichkeit des begehrten Gegenstandes, d.h. der Möglichkeit, ihn mittels der eigenen Kräfte zu aktualisieren, es gestattet, die Kantische Definition des Vorhersehungsvermögens mit der Rolle zu assoziieren, die Baumgarten im Rahmen der Bestimmung des Begehrungsvermögens der *praesagitio* zuschreibt, so steht die letztere Ausprägung der praktischen Bedeutung der Vorhersehung vielleicht näher bei der ursprünglichen Bedeutung der *praevisio* als eines Vermögens, das darauf gerichtet ist, zu einer einsichtigen Gesamtvorstellung des zukünftigen Zustandes zu gelangen und lässt sich ohne weiteres vergleichen mit dem Wiederaufgreifen des Begriffs im ersten Moment der *appetitio*, d.h. im Moment der Projektion des begehrten Gegenstandes auf den Vorstellungs- und Erwartungshorizont des begehrenden Subjekts.⁸⁰

Die von Baumgarten gegebene und von Kant weiterentwickelte Charakterisierung der Begriffe Vorhersehung und Erwartung bereichern beträchtlich die Ausrichtung des Begehrens auf die Zukunft, welche Kant wie auch Baumgarten ins Zentrum der allgemeinen Bestimmung der Begierde stellen: Sich etwas Zukünftiges vorzustellen als ein Ziel, zu dem durch die Bestimmung eines appetitiven Aktes zu gelangen beabsichtigt, bedeutet nachzudenken über die Sinnhaltigkeit dieses Aktes, d.h. über die Wünschbarkeit seiner voraussehbaren Konsequenzen, und über die

79 Das Beispiel des Kariben stammt von Rousseau, der diesen im ersten Teil des *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (in: *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Bd. III, Paris 1969, S. 109–237: 144) durch seinen eklatanten Mangel an *prévoyance* charakterisiert. S. dazu R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798)*, a.a.O., S. 268 ff. Das Beispiel wird von Kant auch an anderen Stellen diskutiert, von denen man hier vor allem Refl. 381 vergleiche, die zu einer Gruppe von Reflexionen über das Vorhersehungsvermögen gehört (Refl. 377–388, AA 15: 150–157), die den in der *Anthropologie* durchgeführten Analysen besonders nahestehen.

80 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 664 (AA 15:45): „Quae appeto [...] praevideo continenda in futuris perceptionum mearum totalium seriebus.“

vernünftigerweise zu erwartende Verfügbarkeit der zu seiner erhofften Erlangung notwendigen und adäquaten Mittel. Die Kantischen Beschreibungen der Phänomene Affekt und Leidenschaft, welche wir im vorangegangenen Kapitel bereits angesprochen haben, zeigen die Unterschiede zwischen einem unüberlegten psychischen Phänomen und einem nach einem Überlegungsprozess vollzogenen Akt in eindringlicher Weise.

2. Vorhersehung und Wohlgefallen (*complacentia*)

Der den Begehrensphänomenen eigene Zukunftsbezug wird auch an vielen anderen Stellen des Kantischen Werkes ausdrücklich mit dem Begriff der Vorhersehung in Verbindung gebracht, von denen insbesondere ein Abschnitt aus der *Preisschrift* des Jahres 1764 unsere Aufmerksamkeit verdient. Im weiteren Kontext eines Vergleichs der Methode der Philosophie mit jener der Mathematik, in welcher stets mit der Definition der Begriffe angefangen wird, mit denen gearbeitet werden soll, zählt Kant einige Prädikate auf, die sich auf den Begriff der Begierde mit unmittelbarer Gewissheit beziehen lassen, ehe man eine erschöpfende Definition desselben besitzt:

Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine *Begierde* sei, so würde ich doch mit Gewißheit sagen können, daß eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, daß diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, daß mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei u. s. w. Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewußtsein der Begierde beständig wahr. (UDG, AA 02: 284)

Ausgehend von diesen „unmittelbar gewissen Merkmalen“ (*ibd.*), wollen

wir nun die Vorstellungsvoraussetzungen der Begierde und die Modalitäten der Verknüpfung zwischen der Vorhersehung eines Gegenstandes und dem Gefühl der Lust und der Unlust genauer untersuchen.

Jede Begierde, schreibt Kant, setzt eine „Vorstellung des Begehrten“, d.h. die „Vorhersehung“ eines künftigen Sachverhaltes voraus, aus welcher ein Gefühl der Lust entsteht, mithin, wie sich hinzufügen lässt, eine Motivation, um den als Effekt einer Bestimmung des Begehungsvermögens vorhergesehenen Sachverhalt herzustellen. Die Verwendung des Begriffs der Vorhersehung – in dem soeben zitierten Abschnitt der *Preisschrift*, wie auch in den zuvor kommentierten Stellen aus der *Anthropologie* – führt zu einer wichtigen Präzisierung der Bedeutung der Vorstellung, durch welche das Begehungsvermögen Ursache seiner Gegenstände wird, d.h. sich dazu bestimmt, Sachverhalte als Wirkungen seiner Kausalität hervorzubringen. Weder der Einbezug des Begriffs der Vorstellung in die allgemeinen Bestimmungsmerkmale der Begierde und des *Begehungsvermögens*⁸¹ noch die Präzisierung ihrer Bedeutung im Sinne der *praevisio* dürfen indes nicht als die Behauptung einer möglichen Ableitung des Begehungsvermögens und seiner Phänomene aus einer allgemeineren Grundkraft gelesen werden, welche etwa die *vis repraesentativa* der Wolffschen Definition der Seele sein könnte.⁸² Diese Ableitung anzunehmen käme in der Tat der Behauptung

81 Man vergleiche die schon angeführten Definitionen aus der *Anthropologie* (AA 07: 251), der Vorrede zur zweiten Kritik (KpV, AA 05: 9 n.) sowie der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* (MS, AA 06: 211).

82 Nach Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, a.a. O., S. 60 f., wäre ein Irrtum dieser Art H. Cohen unterlaufen, indem er Kant die Auffassung des Begehrens als einer Art des Vorstellens zuschriebe (*Kants Begründung der Ethik*, Hildesheim 32001, S. 315). Obwohl es die Vorstellung voraussetzt – oder besser, die Vorhersehung des hervorzubringenden Gegenstandes –, erschöpft sich das Begehren nicht im Vorstellen: Das Begehungsvermögen ist ein vom Erkenntnisvermögen verschiedenes Vermögen, und sein wesentliches Merkmal, wie Hegler zu recht betont, muss in einem unterschiedlichen Element der Kantischen Definition gesehen werden: in der Fähigkeit des Begehungsvermögens, Ursache der Gegenstände seiner Vorstellungen zu werden. Allerdings darf, wie wir noch sehen werden, auch das kausale Vermögen nicht als exklusives Merkmal des Begehungsvermögens und seiner Vorstellungen betrachtet werden.

gleich, das Begehrungsvermögen hinge vom Erkenntnisvermögen ab, was wiederum dazu führte, die Begierden als „Modificationen“ des letzteren Vermögens zu betrachten.⁸³

In offenem Gegensatz zu dem psychologischen Modell Wolffs, das die Existenz einer Vielheit von *facultates* annahm, sie aber alle aus einer einzigen *vis*, d.h. aus dem soeben erwähnten Allgemeinbegriff der Seele, für herleitbar hielt, lehnt Kant die Unterscheidung zwischen den Begriffen *vis* und *facultas* selbst ab und kommt nach und nach zu einer immer klareren Dreiteilung der Gemütsvermögen in Erkenntnisvermögen, Begehrungsvermögen, Gefühl der Lust und Unlust. Aufgefasst als seine Grundkräfte lassen sich die von Kant unterschiedenen Vermögen des Gemüts weder auf eine allgemeinere Grundkraft zurückführen noch im einzelnen voneinander ableiten. An verschiedenen Stellen und insbesondere in dem „Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths“ überschriebenen Abschnitt der *Ersten Einleitung* in die *Kritik der Urteilskraft*, betont Kant eindeutig den gemeinsamen Bezug der verschiedenen Vermögen auf die Vorstellungstätigkeit des Gemüts. Aber dieses gemeinsame Merkmal dient ihm nicht etwa dazu, die drei Vermögen auf eine weitere Einheit zurückzuführen, sondern vielmehr gerade dazu, ihre Unterschiedlichkeit und jeweilige Eigenständigkeit hervorzuheben. Dem Monismus des Wolffschen Modells stellt Kant eine klare Abgrenzung der unter den Begriff des Gemüts zu fassenden Funktionen gegenüber, die er in Form eines Vergleichs der sich

83 Wie wir noch sehen werden, formuliert Kant seine Kritik an der Vermögenstheorie Wolffs in dieser Weise in V-MP-K2/Heinze, AA 28: 741 und in V-MP/Dohna, AA 28: 674 f. Über das Verhältnis zwischen *appetitio* und *vis repraesentativa* bei Wolff vgl. z.B. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Deutsche Metaphysik)*, Halle 1751, § 878 ff. Die Definition der Seele als *vis repraesentativa* findet sich in Ders. *Psychologia empirica*, § 513: „*Anima est vis repraesentativa universi pro positu corporis sui*“. Aus ihr leitet Wolff in der *Psychologia rationalis* a priori alle in der *Psychologia empirica* als empirisch dargestellten Vermögen ab. Zur Wiederaufnahme der Hauptthesen der Wolffschen Psychologie bei Baumgarten verweise ich auf M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, a. a. O., 157 ff., welcher zeigt, dass der Autor der *Metaphysica* aus ihnen eine eher flüchtige Herleitung vornimmt, ohne sich ausschließlich an den vermittelnden Terminus der *vis repraesentativa* zu halten.

auf die drei Gebiete psychischer Tätigkeit beziehenden Vorstellungen darstellt:

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das *Erkenntnißvermögen*, das *Gefühl der Lust und Unlust* und das *Begehrungsvermögen*. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs bloße Erkenntnißvermögen zu bringen gesucht. Allein es läßt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, daß dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hineinzubringen, vergeblich sey. Denn es ist immer ein großer Unterschied zwischen Vorstellungen, so fern sie, bloß aufs Object und die Einheit des Bewußtseyns derselben bezogen, zum Erkenntniß gehören, imgleichen zwischen derjenigen objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursach der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloß aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloß zu erhalten und so fern im Verhältnisse zum Gefühl der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntniß ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag. (EE, AA 20: 205-206)

Jegliches psychische Phänomen ereignet sich auf der Basis von Vorstellungen, und in diesem Sinne ist es legitim, zu behaupten, dass der Ausübung jedes Vermögen das Erkenntnisvermögen zugrunde liegt.⁸⁴ Ist dies einmal festgestellt, so betont Kant aber unmissverständlich die Verschiedenheit der Vorstellungen, deren sich die verschiedenen Vermögen des Gemüts bedienen, um die eigene besondere Funktion auszuüben: die Vorstellungen des Erkenntnisvermögens sind einzig auf das Objekt gerichtet, *um es zu erkennen*; die Vorstellungen, deren sich das

84 Vgl. EE, AA 20: 245: „Der Ausübung aller [*scil.* Vermögen des Gemüts] liegt aber doch immer das Erkenntnißvermögen, ob zwar nicht immer Erkenntniß, (denn eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Vorstellung auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein) zum Grunde.“ Wenngleich diese Feststellung im Text der *Ersten Einleitung* erst später erscheint, so stellt sie doch, wie A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, a. a. O., S. 55, anmerkt, die Prämisse der von Kant in dem soeben zitierten Passus getroffenen Unterscheidungen dar.

Begehrungsvermögen bedient, werden Ursache der Wirklichkeit dessen, was sie darstellen, implizieren also eine Beziehung auf das Objekt, *um es hervorzubringen*; die Vorstellungen des Gefühls der Lust und der Unlust beziehen sich einzig auf das Subjekt, für das sie der Grund sind, in dem Vorstellungszustand, in dem es sich befindet, *zu verbleiben* (wofern er Lust auslöst) bzw. ihn *zu verlassen* (falls er Schmerz verschafft).⁸⁵

Die verschiedenen Vorstellungen werden also auf Grund ihres Bezuges auf das Subjekt oder auf das Objekt und der Rolle, welche sie als Vorstellungen des einen oder des anderen Vermögens spielen, unterschieden. Im Einklang mit der allgemeinen Definition des Begehrungsvermögens – „Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (MS, AA 06: 211; ebenso auch in KpV, AA 05: 9 Anm.) –, zeigen die Vorstellungen, auf die sich die Ausübung dieses Vermögens gründet, eine doppelte Besonderheit: Objektbezug und Kausalität. An dieser Stelle der Untersuchung gilt es darauf hinzuweisen, dass die Kausalität genau genommen ein Merkmal sowohl des Begehrungsvermögens wie auch des Gefühls der Lust und der Unlust ist, während die objektive Beziehung, welche das erste von dem zweiten unterscheidet, nur einen Aspekt der Vorstellungen des Begehrungsvermögens ausmacht, der für sich allein genommen, unzureichend zu seiner Bestimmung ist. Um einen auf die Hervorbringung eines Objektes – und nicht lediglich seine Erkenntnis – gerichteten Akt zu vollziehen, müssen die Vorstellungen zugleich eine Beziehung auf das Subjekt der Begierde enthalten, d.h. eine Beziehung zu dessen Gefühl der Lust und der Unlust: Eine Bestimmung des Begehrungsvermögens ist nach Kant das Ergebnis der „Verknüpfung zwischen dem Erkenntniß eines Gegenstandes und dem Gefühl der Lust und Unlust an der Existenz

85 So lösen wir die etwas verworrene Formulierung Kants auf, nach der die zu prüfenden Vorstellungen Gründe darstellten, sich selbst im Subjekt zu erhalten. Es ist im Übrigen evident, dass die mit Vorstellungen verbundene Lust das Subjekt dazu veranlassen kann, diese Vorstellungen zu erhalten, nicht aber die Vorstellungen selbst dazu zu bringen vermag, im Subjekte zu verbleiben.

desselben“ (EE, AA 20: 206).

Eine Begierde ist für Kant ein psychisches Phänomen, zu dessen Bestimmung die verschiedenen Vermögen des Gemütes beitragen, die sich darum aber nicht gegenseitig aufheben. Schon in Herders Nachschrift der Moral-Vorlesungen Kants (1762-64) findet sich diesbezüglich ein recht klarer Hinweis:

3 Hauptbegriffe in der Seele / 1) *Erkenntnis*. Phaenomena von wahr oder falsch halten [...] / 2) *Gefühl*: setzt Erkenntnis voraus Phaenomena lust und Unlust 3) Begierde setzt beides voraus a) Vorstellung b) beziehung auf lust und Unlust: das *besondere*: 1) die Praevision einer Möglichkeit durch meine Kraft (V-PP/Herder, AA 27: 12)

Der Passus benennt und verbindet die verschiedenen Kernpunkte der Kantschen Kennzeichnung der Begierde miteinander, mit der wir uns beschäftigt haben. Aus dem bisher Gesagten und aus dem Ertrag dieses Zitats lässt sich eine erste Schlussfolgerung bezüglich der Vorstellungsvoraussetzungen der Begierde ziehen: Der Typ der Erkenntnis, auf den sich eine Bestimmung des Begehrungsvermögens gründet, ist eine Vorstellung des Objektes, die durch den *terminus technicus* „Vorhersehung“ richtig bezeichnet werden kann, dessen Bedeutung sie vollständig bewahrt, die wir durch den Vergleich zwischen seinen Verwendungen in der Anthropologie Kants und der *Metaphysica* Baumgartens herauszustellen versucht haben. Die zweite der Voraussetzungen der Begierde und die Modalität ihrer „Verknüpfung“ mit der ersten Bedingung – der Vorstellung des Gegenstandes – bedürfen indes der weiteren Untersuchung, welche wir nun vornehmen wollen, und zwar in Beziehung zu einem gemeinsamen Merkmal, das Kant, wie erwähnt, den Vorstellungen des Begehrungsvermögens und des Gefühls der Lust zuschreibt: der Kausalität.

In den Metaphysik-Vorlesungen der frühen Neunziger Jahre wird die Behauptung bezüglich der kausalen Kraft der Vorstellungen als Argument

gegen den Wolffschen Monismus eingesetzt, um nämlich die darin enthaltene Auffassung zurückzuweisen, nach der Lust und Begierde letztlich nichts anderes seien als „Modificationen des Erkenntnisvermögens“: In dem Maße, in dem unsere Vorstellungen als wirkende Ursachen betrachtet werden können, sind diese keine Erkenntnisse im eigentlichen Sinne (V-MP-K2/Heinze, AA 28: 741; vgl. auch V-MP/Dohna, AA 28: 674 f.). Die Kausalität der Vorstellungen kann nach Kant von doppelter Art sein, und in beiden Fällen bedarf sie zu ihrer Entfaltung eines „consensus“ seitens des Subjektes:

Die Causalität der Vorstellungen sei entweder subjectiv in Ansehung der Lust d.h. bestrebend, sie selbst hervorzubringen, sie zu erhalten, oder objectiv, d.h. bestrebend, durch Vorstellungen Ursache von der Existenz der Gegenstände zu werden. /. Der consensus mit der subjectiven Causalität der Vorstellungen heisst das Gefühl der Lust, die Übereinstimmung mit der objectiven Causalität der Vorstellungen heisst das Begehrensvermögen. (V-MP-K2/Heinze, AA 28: 741)

Und in einem späteren Passus der gleichen *Metaphysik K2* finden wir:

Der consensus zur Causalität der Vorstellungen in Ansehung des Subjekts ist Gefühl der Lust. Der consensus zur Causalität der Vorstellungen in Ansehung des Objekts ist Begierde. (*ibd.*, 815)

Aber worin besteht der *consensus*, den Kant mit der Bestimmung der beiden verschiedenen Vermögen des Gemüts und ihrer jeweiligen Phänomene verbindet?

Von den Vorstellungen, die er miteinander vergleicht und die er auf Grund ihrer Kausalität dem spezifischen Bereich des Erkenntnisvermögens entziehen zu müssen glaubt, behauptet Kant nicht, dass sie eine Begierde oder ein Lustgefühl bestimmen, sondern dass sie wirkende Ursachen dieser

Phänomene *werden können*.⁸⁶ Die Vorstellungen, aus welchen eine Begierde oder ein Gefühl der Lust entsteht, zeigen ein kausales Vermögen, vorausgesetzt, es komme zu einem Einklang mit dem Subjekt, bzw. dass dieses seine Zustimmung zur Entfaltung ihrer Kausalität gebe, wie es das letztgenannte Zitat nahelegt.

Durch die Verwendung des Terminus ‚consensus‘ und der Varianten ‚consensus mit‘ und ‚consensus zu‘ scheint Kant bewusst eine zur Bezeichnung der vielfältigen Formen des Gefühls der Lust und der Unlust (im allgemeinen) und der verschiedenen Bedeutungen der Lust, die mit der Bestimmung eines Begehungsaktes verbunden ist, d.h. der praktischen Lust, nützliche Ambiguität zu bewahren. Bestätigt wird diese Vermutung durch eine Diskussion, die Kant im gleichen Zusammenhang um einen zentralen Begriff seiner Vermögenstheorie führt, der im *Lösen Blatt Henrici 155* folgendermaßen definiert wird:

Das Wohlgefallen (*complacentia*) ist der consensus [...] cum causalitate repraesentationum.⁸⁷

Die Verbindung der Begriffe und die Gleichsetzung der Termini in der zitierten Definition lassen vermuten, dass eine Unterscheidung der verschiedenen Formen der Kausalität der Vorstellungen einhergehen muss mit einer Differenzierung der Bedeutungen des *consensus* und mithin der Lust oder des Wohlgefallens, die mit den Phänomenen des Gefühls der Lust und der Unlust und den Bestimmungen des Begehungsvermögens verbunden sind. In dieser Richtung verläuft denn auch die Kantische

86 So in der Parallelstelle der *Metaphysik Dohna* (AA 28: 675): „Unsere Vorstellungen können selbst wirkende Ursachen werden (und sind insofern nicht Erkenntniß).“

87 Die Vorlesungsnotiz, die man auf Januar 1793 datiert, wurde erstmalig gedruckt und kommentiert von W. G. Bayerer, „Bemerkungen zu einer vergessenen Reflexion Kants über das „Gefühl der Lust und Unlust“, *Kant-Studien* 59 (1968), 266–272. Unsere Zitate beziehen sich auf die von der Universität Marburg im Internet zugänglich gemachte Fassung: http://www.online.uni-marburg.de/kant/webseitn/ka_n_hen.htm.

Argumentation.

In der zitierten Notiz folgt auf die allgemeine Bestimmung des Wohlgefallens die Unterscheidung zweier unterschiedlicher Finalitäten, auf die sich die Kausalität der Vorstellungen richten kann: die Erhaltung eines Vorstellungszustandes oder die Hervorbringung des vorgestellten Gegenstandes. Die beiden Formen der Kausalität, die Kant hier nochmals als subjektive und objektive Kausalität bezeichnet, werden als charakteristisch für die Gebiete des Gefühls der Lust und der Unlust auf der einen Seite und des Begehungsvermögens auf der anderen erkannt. Bezüglich des ersteren unterscheidet Kant drei grundlegende Formen der Lust: die Sinnenlust, den Geschmack, die intellektuelle Lust. Die letztere Form wird auch bezüglich des Begehungsvermögens genannt und ist die einzige Gestalt der Lust, die im Zusammenhang mit diesem Vermögen angeführt wird. In der hier behandelten Notiz liefert Kant denn auch kein vollständiges Bild der Bedeutungen, welche die Lust bezüglich der Begierde annehmen kann. Die intellektuelle Lust, die zur Bestimmung einiger von ihnen beiträgt, wird definiert als „*Lust an der caussalitaet des Verstandes und der Vernunft [...] in Ansehung ihrer Objecte*“. Ein wenig später, nachdem er der Kausalität der Vernunft in Ansehung der Gegenstände ihrer Vorstellungen, den Namen „*freihey*t“ gegeben hat, macht Kant die Bedeutung des zu definierenden Begriffs noch deutlicher, indem er feststellt, dass die *rein* intellektuelle Lust nur in der Lust an einem Gebrauch der Freiheit im Einklang mit den Gesetzen der Vernunft bestehen kann.⁸⁸ In dieser letzteren Bemerkung kann man einen Hinweis zur Beantwortung der Frage finden, welche Art der Übereinstimmung zur Ausübung eines Begehrens erforderlich ist, das dort genauer zu verstehen ist als Bestimmung des Willens aus Achtung für das Gesetz der reinen praktischen Vernunft.⁸⁹ In

88 „Folglich kann die rein intellectuelle Lust nur an dem mit Gesetzen der Vernunft *zusammenstimmenden* Gebrauch der freyheit bestehen.“ (meine Hervorhebung).

89 Die durch die Bezugnahme auf die rein intellektuelle Lust eingeführte Präzisierung lässt eine besondere Form der Lust identifizieren, für welche das moralische Gefühl empfänglich macht und die zur Grundlage der Handlungen ‚aus Pflicht‘ wird: „Das

ähnlicher Weise enthält auch Kants Charakterisierung des Geschmacks einen Hinweis auf die Bedeutung des *consensus*, welcher der kontemplativen Lust zugrunde liegt. Der Geschmack ist ein teils sinnliches, teils intellektuelles Gefühl,⁹⁰ für dem die vorliegende Reflexion das folgende Definitionspaar vorschlägt: „Wohlgefallen durch die schematisierende Einbildungskraft“ und „Lust aus der Reflexion [über] die *Einstimmung* der Vorstellung mit dem Gesetzen der Einbildungskraft und zugleich des Verstandes.“ Was nun die erste der drei oben genannten Formen der Lust, die Sinnenlust, angeht, so bezeichnet sie Kant auch durch das Binom *Vergnügen-Schmerz*, das er dem lateinischen Äquivalent *voluptas-tedium* zur Seite stellt.

Dieser letztere Form der Lust (und der Unlust) haben wir schon im vorigen Kapitel im Zusammenhang mit der *Psychologia empirica* der *Metaphysica* angesprochen, und zwar um zu betonen, dass in ihr eine von der Theorie des Begehrens verschiedene Theorie der Lust vorliegt und dann im Zusammenhang mit der Behandlung der Affekte, die Kant, angesichts ihrer üblichen Verwechslung mit den Leidenschaften, im dritten Buch der *Anthropologischen Didaktik* zu verorten beschließt. Der Vergleich dieser Phänomene und die Erläuterung der Gründe, aus denen ihre Zugehörigkeit zum Bereich zweier verschiedener Vermögen anerkannt werden sollte, hatte einige grundlegende Merkmale freigelegt, welche die Struktur der Begierde von der einer schlichten Äußerung des Gefühles der Lust oder Unlust unterscheiden.

Wie wir gesehen haben, ist der Affekt für Kant „das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande“ (Anth, AA 07: 251), welches das

moralische Gefühl“, schreibt Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre*, „ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze“ (MS, AA 06: 399). Ohne diese Präzisierung wird die intellektuelle Lust bzw. das „intellektuelle Wohlgefallen“ an anderen Stellen der allgemeinen Struktur des Begehrens *per motiva* zugeordnet, d.h. den heterogenen Möglichkeiten des Begehrens nach Begriffen des Nützlichen oder Guten.

90 So wird er definiert und diskutiert z.B. in Anth, AA 07: 239 ff.

Subjekt antreibt, in dem Zustand, darin es ist, zu verbleiben oder ihn zu verlassen (vgl. *ibd.*, 254). Genauer gesagt, entspringt ein Affekt aus dem Bewusstsein einer durch den Sinn bewirkten Lust oder Unlust, die Kant *Vergnügen* bzw. *Missvergnügen*, nennt und dabei auf die entsprechenden lateinischen Termini *voluptas* und *taedium* verweist (vgl. *ibd.*). Kurz gesagt ist ein Affekt nach Kant ein bloß sinnliches Phänomen, das seinen Ursprung in der Zeitdimension der Gegenwart: in einer Empfindung der Lust oder Unlust bzw. in einem angenehmen oder unangenehmen Gefühl hat.

Die Ursache eines Affekts ist also nicht in einem Sachverhalt zu finden, den das Subjekt als angenehm oder unangenehm voraussieht, sondern in dem, was es gegenwärtig als angenehm oder als unangenehm fühlt. Die alternative Möglichkeit, die Kant im Bereich der allgemeinen Psychologie der Lust und der Unlust von vornherein ausschließt (vgl. Anth, §§ 61-62) und die daher im Rahmen einer Untersuchung über den Ursprung der Affekte als Phänomen der Lust und der Unlust nicht verfügbar ist, ist hingegen gerade die Art von Erklärung, deren sich eine Darstellung der pathologisch-praktischen Lust bedienen kann, d.h. der Lust, die den sinnlichen Begierden zugrunde liegt: Ihr bestimmender Grund besteht in der Lust oder genauer in dem Vergnügen, welches das begehrende Subjekt sich von der *künftigen* Existenz eines Gegenstandes erwartet und das sich in diesem Sinne mit seiner Vorhersehung assoziiert.

Eine Erklärung dieser Art haben wir in der Tat im vorhergehenden Kapitel vorausgesetzt, indem wir festgestellt haben, dass die Analysen, die Kant im dritten Buch der *Anthropologischen Didaktik* entwickelt, den allgemeinen Begriff der Begierde und einige ihrer Modalitäten, die Leidenschaften, erläutern sollen, die spezifisch für das untere Begehungsvermögen sind. Eine Theorie der Lust, die im Zusammenhang stünde mit den Begierden im allgemeinen oder den sinnlichen Begierden im besonderen, fehlt in Wirklichkeit an dieser Stelle, wie auch im ganzen übrigen Werk: In der *Anthropologie* erstreckt Kant die im zweiten Buch dargestellte allgemeine Psychologie der Lust nicht auf die Definition der verschiedenen Formen der

praktischen Lust noch auf die der spezifischen Form der pathologisch-praktischen Lust. Desungeachtet gestattet es die Bestimmung der Leidenschaften als „überlegend“, wenn sie zudem noch im Lichte der Begriffe *praevisio* und *praesagio* untersucht wird, die Unterscheidung der Leidenschaften von den Affekten auch in Bezug auf die Art von Wohlgefallen zu fokussieren, die sich mit ihrer Bestimmung verbindet: Die Lust, auf die sich eine Leidenschaft – sowie jede andere sinnliche Begierde – gründet, bezieht sich nicht auf eine gegenwärtige Empfindung, sondern ist mit einer Vorhersehung in die Zukunft verbunden. Diese Verbindung zwischen Vorhersehung und Lust ist möglich, weil eine Vorhersehung eine Vorstellung ist, die zugleich das Subjekt und das Objekt der Begierde betrifft: Die Lust, die aus einer Vorhersehung entsteht und vermittels derer jene Verbindung sich mit den Bestimmungsgründen des Begehungsvermögens verknüpft, ist ein Wohlgefallen an einem Gegenstand, dessen künftigen Existenz das begehrende Subjekt sich in Verbindung mit seinem eigenen künftigen Zustand vorstellt. Anders gesagt: Die Vorhersehung führt die künftige Existenz des Objekts und des Subjekts der Begierde in eine einzige Vorstellung zusammen, wobei sie letzteres veranlasst, die konkreten Möglichkeiten der Realisierung dieser von ihr in Aussicht gestellten Verknüpfung zu überlegen. Aus dieser Überlegung kann sich eine hinreichende Motivation herleiten, ein bestimmtes Resultat herbeizuführen oder besser, eine schon in früheren analogen Fällen erfahrene Verknüpfung zu reproduzieren. Diese Motivation ist es schließlich, in der sich der „consensus zu“ äußert, aus welchem ein Begehungsakt entsteht.

Das Subjekt einer Leidenschaft wird nicht dazu veranlasst, in einem Zustand zu verbleiben, mit dem ein Gefühl der Lust verbunden ist – oder diesen zu verlassen, falls er ihm Schmerz bereitet –, sondern bestimmt es sich, einen Zustand herbeizuführen, der „ihm gefällt“, besser gesagt, einen Zustand, von dem es voraussieht, dass „er ihm gefallen wird“. Diese Formulierung hat ihre Entsprechung in der *lex facultatis appetitivae* Baumgartens und ist geeignet zur Bezeichnung dessen, das Kant als die

subjektive Bedingung einer jeden Begierde bezeichnet.⁹¹ So allgemein gefasst kann sie sich in der Tat nicht nur auf die sinnlichen Begierden beziehen, für welche die Leidenschaften ein Beispiel sind, sondern auf jede Bestimmung des Begehrungsvermögens überhaupt. In der Lust, von der sie spricht, sind jedoch Mehrdeutigkeiten enthalten, die es aufzulösen gilt, um die Besonderheit der praktischen Lust und ihrer verschiedenen Formen besser identifizieren zu können.

3. Wohlgefallen und Interesse

Was den *consensus* betrifft, dessen eine Vorstellung bedarf, um Ursache eines Gegenstandes zu werden, so weist Kant auf die Notwendigkeit hin, adäquate sprachliche Ausdrücke zu finden, um ihn von der Übereinstimmung zu unterscheiden, die zur Entfaltung von Phänomenen erforderlich, die von der Begierde verschieden sind, erforderlich ist, ebenso wie auch, um die unterschiedlichen Bedeutungen zu illustrieren, die er in Bezug auf die Bestimmungen des unteren und oberen Begehrungsvermögens jeweils annimmt.

Die Ausdrücke „gefällt“ oder „missfällt“ werden als zu weitgefasst angesehen, insofern sie sowohl auf die sinnliche als auch auf die intellektuelle Domäne anwendbar sind (vgl. AP, AA 07: 230), und weil sie auch innerhalb derselben Domänen, die tiefgreifende Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie bezogen werden, verdunkeln oder zumindest die unterschiedliche Art und Weise, in der das Subjekt sie sich vorstellt und von

91 Diese Bedingung wird in dem Abschnitt „Vom Begehrungsvermögen“ der *Metaphysik Morgovius* (AA 29: 894) wie folgt wieder aufgerufen: „Das Begehrungsvermögen beruht auf dem Grundsatz: Nihil appeto nisi quod placet. Vorstellungen können [...] nicht Ursache vom Object werden, wofern wir nicht Lust oder Unlust an demselben haben.“

daher auch die unterschiedliche Beziehung, die sich zwischen der Vorstellung jener Gegenstände und seinem Gefühl der Lust oder Unlust aufbaut (vgl. KU, AA 05: 209-210).

Um all diesen Unterschieden Rechnung zu tragen, führt Kant in der dritten Kritik wie auch im Rahmen vieler Vorlesungen und Reflexionen über den Text der *Metaphysica* drei Ausdrücke ein, welche die Bedeutung anderer spezifisch unterschiedlicher Formen des Wohlgefallens mit größerer Deutlichkeit wiedergeben:⁹² Von einem Gegenstand, der im allgemeinen gefällt, kann man genauer sagen, (a) dass er vergnügt, (b) dass er lediglich gefällt oder (c) dass er gebilligt wird. Es handelt sich um „sehr verschieden[e] und oft entgegengesetzt[e]“ Ausdrücke (V-Anth/Collins, AA 25: 167), wie denn auch die Gegenstände, auf welche sie gemeinhin bezogen werden, unterschiedlich sind sowie die Wirkungen, in denen sich ihr Verhältnis zum Gefühl der Lust und Unlust entfaltet:

Angenehm heißt jemandem das, was ihn *vergnügt*; *schön*, was ihm bloß *gefällt*; *gut*, was *geschätzt*, *gebilligt*, d.i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. (KU, AA 07: 210)

Dass Zitat stammt aus §5 der *Analytik des Schönen*, mit dem die Untersuchung des ersten Moments des Geschmacksurteils abgeschlossen wird. In den vorlaufenden Paragraphen finden sich die Definitionen zweier der drei möglichen Gegenstände des Wohlgefallens: des Angenehmen, definiert als „das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt“, und des Guten, das für Kant im allgemeinen das ist, „was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt“ (*ebd.*, 205 u. 207). Der Abschnitt schließt mit einer ersten Definition des Schönen, die aus der Subtraktion eines Merkmals von den möglichen Prädikaten des Schönen entsteht: ein

92 Im folgenden zitieren wir vorwiegend die *Anthropologie Collins* (Wintersemester 1772/73). Die Unterscheidungen, die wir hier anführen wollen, finden sich in fast allen folgenden Vorlesungen über Metaphysik und Anthropologie sowie in zahlreichen Reflexionen zu Themen der empirischen Psychologie Baumgartens.

Merkmal, das den Gegenständen des Wohlgefallen verstanden als Vergnügen oder Billigung gemeinsam ist. Schön ist nach Kant der Gegenstand eines Wohlgefallens „ohne alles Interesse“ (*ebd.*, 211). Das den Begriffen des Schönen und der kontemplativen Lust fremde Merkmal, also das Interesse, ist hingegen entscheidend für die Definition der praktischen Lust und somit auch zur Erläuterung der Beziehung zwischen der Vorstellung eines Gegenstandes und der Entstehung einer Motivation, ihn mittels der Ausübung eines Begehungsaktes zu verwirklichen.

Anders als das Schöne sind sowohl das Angenehme als auch das Gute mit einem Interesse verbunden, das Kant als ein Wohlgefallen an der Existenz dessen, das man als angenehm oder gut beurteilt, erklärt. Ist das Geschmacksurteil, das nichts anderes tut, als die Konstitution eines Gegenstandes mit dem Gefühl der Lust oder Unlust zu verknüpfen, lediglich kontemplativ, d.h. gegenüber dem Dasein seines Gegenstandes indifferent (*ebd.*, 209), so sind die Urteile mittels derer etwas als angenehm oder gut betrachtet wird, Ausdruck des Interesses selbst, welches das Subjekt an der Existenz eines Gegenstandes der Vorstellung hat (*ebd.*, 206–207 und 209). Die These von der Verbindung des Angenehmen und des Guten mit einem Interesse wird an dieser Stelle für die Zwecke unserer Untersuchung besonders relevant. Denn das durch jene Urteile ausgedrückte Wohlgefallen geht, insofern es sich auf die konkrete Existenz eines Gegenstandes bezieht, über die Grenzen des Gefühls der Lust und der Unlust hinaus und verbindet sich mit der Domäne des Begehungsvermögens und seiner Bestimmungsgründe:

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. (*ebd.*, 204)

Mit dem Begriff des Interesses identifiziert Kant einen Bereich der Lust, der zwei Formen des Wohlgefallens in sich beschließt, die, wiewohl ihrer Art nach verschieden, doch beide hinsichtlich der Bestimmung des Begehrens bedeutsam sind. Der sich hier abzeichnende Bereich fällt offenbar zusammen mit dem Bereich der praktischen Lust, die, wie man sich erinnern wird, Kant als eine besondere Weise, in der die Vorstellung eines Gegenstandes das Gefühl affiziert und als konstitutives Element der Struktur der Begierde definiert.⁹³ Mag sie nun aus dem „pathologischen Grunde der Annehmlichkeit“ oder aus dem „intellektuellen des vorgestellten Guten“ entspringen, die praktische Lust unterscheidet sich, wie Kant in § 12 der *Analytik des Schönen* feststellt, von der kontemplativen Lust, weil sie ein Interesse an der Existenz ihres Objekts bewirkt (KU, AA 06: 222).

Praktische Lust und Interesse stellen sich also in den Raum zwischen der Vorstellung eines Objekts und der Bestimmung eines Aktes, der darauf abzielt, es zu verwirklichen. Durch den ersten Begriff, den der praktischen Lust, verdeutlicht Kant die Bedeutung der Beziehung der Vorstellung auf das Subjekt und sein Gefühl der Lust und der Unlust, in welcher die zweite der beiden Bedingungen der Begierde besteht, wie wir gesehen haben. Mit dem zweiten, dem des Interesses, wird das Element bezeichnet, das für die Herstellung jener Verknüpfung zwischen den beiden Voraussetzungen der Begierde verantwortlich ist, welche die Begierde selbst zum Ergebnis hat. Aus den bisher herangezogenen Abschnitten der dritten Kritik geht indes noch nicht genügend klar hervor, wie sich jene Formen des Wohlgefallens,

93 Wir beziehen uns hier auf den schon teilweise kommentierten Abschnitt der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* (vgl. z.B. *oben*, S. 48), wo Kant das Gefühl im Allgemeinen definiert als „die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben“, und sodann die praktische von der bloß kontemplativen Lust unterscheidet. Die erste ist notwendigerweise verbunden mit der Struktur der Begierde, mithin an eine Bestimmung, die darauf gerichtet ist, den Gegenstand der Vorstellung hervorzubringen, während die zweite dieser notwendigen Verbindung ermangelt, insofern sie „im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet“. An derselben Stelle wird kontemplative Lust von Kant auch definiert als „unthätiges Wohlgefallen“ (vgl. MS, AA 06: 211 f.).

die in adäquater Weise als praktische Lust definiert werden, bestimmen lassen und worauf sie sich genau beziehen. Diesbezügliche Angaben macht Kant in besonders aufschlussreicher Weise eingangs des schon zitierten § 5 der *Analytik des Schönen*:

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologische-bedingtes (durch Anreize, *stimulos*), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. (*ibd.*, 209)

Die Lust, die sich mit den Bestimmungsgründen des Begehungsvermögens verbindet, wird bestimmt durch die Vorstellung eines Gegenstandes und durch die Beziehung seiner Existenz zum eigenen Zustand des Subjekts. Diese Erklärung, die anfangs eingeführt wurde, um das Wohlgefallen am Angenehmen zu verdeutlichen (vgl. *ibd.*, 206–207), wird nun sowohl für das Angenehme als auch für das Gute herangezogen, insofern das auf diese bezügliche Wohlgefallen der Bestimmungsgrund einer Begierde wird oder sich unauflöslich mit diesem verbindet. Um diese Erweiterung hin zu einer spezifisch praktischen Bedeutung des Wohlgefallens zu rechtfertigen, müssten jedoch Präzisierungen eingeführt werden, die in den Kantischen Texten oftmals ungesagt verbleiben. Deren Notwendigkeit aufzuweisen kann dazu dienen, die Problematik und zahlreichen Implikationen anzusprechen, die sich ergeben aus dem Einschluss so heterogener Formen des Wohlgefallens) in den Begriff der praktischen Lust: des Wohlgefallens am Angenehmen und des Wohlgefallens am Guten, seinerseits verstanden als Wohlgefallen an dem, was „wozu gut“, d.h. am Nützlichen, oder an dem, was „gut an sich“ ist.

Sieht man von seinen möglichen Verbindungen zu der Bestimmung einer Begierde ab, so kann man von dem Wohlgefallen am Angenehmen sagen, und Kant sagt es auch selbst, dass es die Beziehung der Existenz seines

Objekts zum eigenen Zustand voraussetz, insofern dieser von jenem Objekt affiziert wird (vgl. *ebd.* 204). So charakterisiert, drückt das Wohlgefallen am Angenehmen das Vergnügen aus, welches dem Subjekt die greifbare Anwesenheit des Gegenstandes einer gegenwärtigen Empfindung verschafft. Angenehm ist im übrigen seiner Grunddefinition nach „das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt“ (*ebd.*, 205). Die dieser gänzlich sinnlichen Art des Wohlgefallens eigene Unmittelbarkeit muss zwangsläufig erheblich umgedeutet werden, falls das Wohlgefallen an einem Gegenstand, welcher dieser auch sei, als Grund, d.h. als *causa impulsiva* einer möglichen Begierde aufgefasst wird: Das praktische Wohlgefallen bezieht sich auf einen Gegenstand, der noch nicht existiert, den aber das Subjekt als Wirkung des Begehrens zu realisieren beabsichtigt. Die hier vorausgesetzte Vorstellung bezieht sich also nicht auf ein Objekt der Sinne, sondern auf eines der Einbildungskraft und besteht, genauer gesagt, in der Vorhersehung der *möglichen Existenz* eines Objektes und seiner Verbindung mit dem *künftigen Zustand* des Subjektes des Begehrens. Angesichts der nötigen Distanzierung seines objektiven Referent lässt sich das Wohlgefallen, das Ursache des Begehrens werden kann, nicht auf das Vorhandensein einer angenehmen Empfindung beziehen, kann also nicht als Ausdruck eines gegenwärtigen Vergnügens verstanden werden, da es vielmehr die Erwartung (*expectatio*) eines Vergnügens ausdrückt, oder allgemeiner gesagt, die Erwartung eines Vorteils, den die Vorhersehung eines gewissen Sachverhaltes dem begehrenden Subjekt in Aussicht stellt.

Mit dieser vor allem durch die veränderte raum-zeitliche Stellung seines Gegenstandes notwendig gewordenen Präzisierungen kann das Wohlgefallen am Angenehmen nun tatsächlich eine praktische Bedeutung gewinnen. So neu bestimmt, kann es sich einreihen in die Dynamik der Bestimmung des Willens bzw. der Willkür, dieser den Bestimmungsgrund liefernd zu einer Handlung, die nach dem allgemeinen Prinzip der Selbstliebe, d.h. der eigenen Glückseligkeit sich gestaltet.

In analoger Weise wird die Verbindung zwischen Lust und Begierde in der

Analytik der zweiten Kritik beschrieben, und zwar im Rahmen der Diskussion über die Inadäquatheit, praktische Gesetze zu geben, welche, wie in *Lehrsatz I* ausgesagt, „alle[n] praktischen Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehungsvermögen als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen“ (KpV, AA 05: 22), gemeinsam ist. Die drei Grundformen des Wohlgefallens thematisiert Kant in diesem Kontext nicht, sondern er konzentriert sich faktisch auf eine von ihnen, indem er die Weise schildert, wie ein Begehren aus einer Lust entspringen kann, die aufgefasst wird als die „Annehmlichkeit“, d.h. als das Vergnügen), welches das Subjekt sich von der Verwirklichung eines Objekts erwartet. In offensichtlicher Analogie mit der Argumentation der dritten Kritik, nennt Kant „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ das Verhältnis, das sich ergibt zwischen der Vorstellung der Existenz einer Sache und der Empfänglichkeit des Subjekts und zwischen letzterem und seinem Begehungsvermögen, das auf diese Weise bestimmt wird zur Wirklichmachung des vorgestellten Gegenstandes (vgl. *ebd.*, 21 f.). Die „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ stellt sich also dar als das Bindeglied, mittels dessen das aus einer Vorstellung entsprungene Wohlgefallen operativ eine praktische Bedeutung erhält: Die Lust, die aus der Vorstellung der möglichen Existenz einer Sache hervorgeht, ist eine praktische Lust, sofern „die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehungsvermögen bestimmt“ (*ebd.*). Auf diese begriffliche Klärung der praktischen Lust folgt die berühmte Verallgemeinerung, nach der die praktischen Regeln, auf die sich eine Bestimmung der Willkür gründen kann, welche die Bedingung ihrer Möglichkeit in der Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes hat, d.h. in dem Vergnügen, das von seiner Verwirklichung erwartet wird, letztendlich „als solche insgesamt von einer und derselben Art [sind] und [...] unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit [gehören]“ (*ebd.*).

„Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ ist offenbar ein völlig analoger Ausdruck zu jenem „Wohlgefallen am Dasein eines Gegenstandes“,

vermöge dessen, wie Kant in der dritten Kritik argumentiert, „das Angenehme und Gute [...] beide eine Beziehung auf das Begehungsvermögen [haben]“ (KU, AA 06: 209). Die beiden Ausdrücke liefern die Definition ein und desselben Begriffs, dem des Interesses, der sich darstellt als das Mittelglied beim Übergang von der Vorstellung und dem Gefühl der Lust, das diese begleitet, hin zur tätigen Bestimmung der Begierde. In Bezug auf diesen Schlüsselbegriff tritt mit besonderer Evidenz die Schwierigkeit in Erscheinung, das Wohlgefallen am Angenehmen in der ganzen Unmittelbarkeit seiner Grunddefinition zu erfassen. Wie Kant im ersten Abschnitt der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* erklärt, kann die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen Interesse heißen, „sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurtheilt wird“ (MS, AA 06: 212). Auch wenn der letzte Ursprung der Lust und des Wohlgefallens in einer Anregung der Sinnlichkeit bestehen sollte, so lässt sich doch das Interesse, auf Grund dessen ein Subjekt sich zur Hervorbringung eines Objekts bestimmt, nicht einfach erklären als Automatismus von Reiz und Reaktion. Um zum Interesse zu werden, mithin angenommen zu werden als Bestimmungsgrund des Begehrens – oder mit diesem in Verbindung gebracht zu werden – , setzt ein Gefühl der Lust jedenfalls eine Bewertung nach dem Maßstab von Regeln voraus, welche schon als solche über die Singularität des präsenten Falls hinausreichen und implizieren eine Intellektualisierung, d.h. Konzeptualisierung) der betreffenden Lust in ihrer Verhältnis mit den allgemeineren Gründen seines Verhaltens. Begehren nach einem Interesse bedeutet mit anderen Worten: Handeln nach der Vorstellung einer Regel, welche die Fälle der persönlichen Erfahrung mit der Gesamtheit der eigenen Erwartungen für die Zukunft verbindet, und welche die Willkür daher als einen allgemeinen Grundsatz ihrer Bestimmungen annehmen kann.

4. Billigung, Zweck, Interesse. Die freie Willkür und die Gründe der Handlung

Der Begriff Interesse gestaltet sich ab der *Grundlegung* als ein für den gesamten Bereich der Praxis gültiger Terminus. In ihm identifiziert Kant ein jeder Bestimmung der freien Willkür – oder des freien Willens im weitesten Sinne – gemeinsames strukturelles Bestandteil. Gleiches lässt sich sagen von dem Begriff des Zwecks und der Bedeutung, die er insbesondere in der reifsten Phase von Kants praktischem Denken gewinnt.

„Praxis“ im eigentlichen Sinn ist nach Kant „nicht jede Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks [...], welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird“ (TP, AA 08: 275). Der von dieser Definition abgesteckte Geltungsbereich fällt zusammen mit der Sphäre des „Praktischen“, die für Kant „alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV, A 800/B 828) einschließt, also alles das, was mit der freien Willkür, „es sei als Grund oder Folge“, zusammenhängt (*ebd.*, A802/B 831).⁹⁴

Die Begriffe Zweck und Interesse werden mit zunehmender Klarheit als fundamental für das Verständnis des logischen Raums des freien Willens erkannt und daher auch für die Ausarbeitung einer auf die Ebene der menschlichen Erfahrung anwendbaren, wiewohl nicht auf die Anthropologie gegründete Moraltheorie. Nach der Darstellung in der Dialektik und im Kanon der ersten Kritik zeigt die menschliche Willkür operativ – in der

94 Wir haben den Terminus Praxis zunächst in einer etwas weiterer Bedeutung gebraucht, die sie sich auf jede Bestimmung des Begehungsvermögens beziehen lässt. (vgl. oben, Kap. II.1). In seiner Verwendung zur Bezeichnung des vorrangigen Interesses, das sich mit dem Besitz des zu „aller möglichen Praxis“ nötigen Vorhersehungsvermögens verbindet (Anth, AA 07: 185 f.), schien uns der Terminus in der Tat nicht exklusiv auf die spezifische Dimension der Bestimmungen des freien Willens zu referieren, auf die wir nun eingehen wollen.

Erfahrung, aber man kann auch schon sagen in der Praxis – eine Freiheit, die Kant „Freiheit im praktischen Verstande“ nennt oder einfacher „praktische Freiheit“. Die praktische Freiheit der Willkür besteht in der Unabhängigkeit ihrer Bestimmungen von der Nötigung sinnlicher Antriebe und, positiv gesehen, in dem Vermögen, sich durch Vorstellungen des Nützlichen oder des Guten, also nach den Prinzipien der Vernunft selbst zu bestimmen (vgl. KrV, A 534/B562 u. A802/B830). Die gleiche Bedeutung von Freiheit bildet auch den Hintergrund der Diskussionen über die Begriffe Zweck und Interesse und erfährt dadurch eine wichtige Vertiefung: Jede Bestimmung der menschlichen Willkür, die für Kant ein „*arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*“ ist (*ebd.*), hat als Grund einen Zweck und ein Interesse und als Folge die Handlung, also jene „Hantierung“, die im eigentlichen Sinne das freie Handeln *im praktischen Verstande* ist.⁹⁵

In den Paragraphen der dritten Kritik, auf die wir uns bisher bezogen haben, erscheinen die Begriffe Zweck und Interesse verbunden in der Definition des Guten und der besonderen Form des Wohlgefallens, der Billigung, die sich in den auf dieses bezüglichen Urteilen kundtut:

Gut ist das, was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges *wozu gut* (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *an sich gut*, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens

95 Zur Verwendung des Begriffs Interesse in der *Grundlegung* vgl. insbes. S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a. a. O., S. 131 ff., welcher die Gründe herausstellt, warum Kant bei der Annäherung an die Frage nach der moralischen Motivation gerade diesen dem ganzen Praxisbereich gemeinsamen Terminus ausgewählt hat. Was den Begriff des Zwecks angeht, so steht seine notwendige Verbindung mit jedweder Bestimmung der freien Willkür im Zentrum der Argumentation, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* zur Stützung der Deduktion der Tugendpflichten als Zwecke, die zugleich Pflichten sind, liefert. (vgl. MS, AA 06: 384 f.). Sowohl der Begriff des Interesses als auch der des Zwecks, letzterer freilich in noch ausgeprägterer Weise, werden in der dritten Kritik auf die spezifische Struktur der Bestimmungen des Willens bezogen. Letzterer im allgemeinsten Sinne fällt in diesem Werk, wie wir noch sehen werden, mit dem der freien Willkür zusammen.

möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am *Dasein* eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse, enthalten. (KU, AA 05: 207)

„Um etwas gut zu finden“, fährt Kant fort, „muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d.i. einen Begriff von demselben haben“. Das von einem Urteil über das Gute ausgedrückte Wohlgefallen bezieht sich nicht unmittelbar auf ein Objekt, sondern auf den Begriff jenes Objekts; es entsteht nicht aus einer Empfindung, wie im Falle des Angenehmen, sondern aus der Bewertung selbst, mittels derer etwas als nützlich oder als an sich gut betrachtet wird. Was gefällt, ist nicht ein Objekt der Sinne, sondern der Begriff, den das Subjekt sich von einer Sache macht, indem es sie mit den Prinzipien seiner Vernunft vergleicht. Das Verhältnis zwischen der Vorstellung jenes Dinges und seinem Gefühl der Lust oder der Unlust ist also durch die Vernunft vermittelt und lässt sich daher nicht daher, zumindest nicht direkt, als sinnliches Vergnügen verstehen. Das Wohlgefallen am Guten besteht vielmehr in der Anerkennung eines Wertes, d.h. in einem Akt der Billigung, der die praktische Bedeutung dieser Art des Wohlgefallens bestimmt: Was gebilligt wird, ist eine durch die Handlung hervorzubringende Wirkung oder die Handlung selbst, die diese erfolgreich hervorzubringen vermag. Die durch das Urteil ‚x ist gut‘ ausgedrückte Beziehung zum Subjekt greift so auf die Bestimmungsgründe seines Wollens über: Der Gegenstand eines Begriffs, der „vermitteltst der Vernunft“ gefällt, ist für das Begehungsvermögen der Zweck seiner möglichen Bestimmung.

Um den Übergang von dem Urteil über das Gute zur Bestimmung eines Aktes des Begehrens bzw. einer Handlung aufzuzeigen, bedient sich Kant der Begriffe „Zweck“ und „Interesse“ zugleich: In den Urteilen, durch welche irgendetwas als „gut wozu“ oder als „gut an sich gut“ erkannt wird, sagt er, „ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich [...] irgend ein Interesse [...] enthalten“ (KU, AA 05: 207). Bezogen auf das Wohlgefallen

am Guten, gewinnt der Begriff des Interesses jene ureigentliche Bedeutung, die Kant schon in der *Grundlegung* herausgestellt hatte. Die Definition des Begriffs des Interesses vertraut er in diesem Werk im wesentlichen dem Text zweier bedeutender Fußnoten an, von denen die eine im zweiten, die andere im dritten Abschnitt erscheint. „Interesse“ ist nach Kant „das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (GMS, AA 04: 459 Anm.). Im Interesse erweist sich die „Abhängigkeit“ des Willens von den Prinzipien der Vernunft und eigentlich, „von den Principien der Vernunft an sich selbst“ oder „von den Principien derselben zum Behuf der Neigung“ (GMS, AA 04: 413-414 Anm.). Ausgehend von dieser Klärung versucht Kant nun zwei divergierende Möglichkeiten zu artikulieren, in denen die Grundunterteilung der Modalitäten der Praxis in die Formen des moralischen und des technisch-pragmatischen Handelns zum Ausdruck gelangen sollte. Doch wird das Bild der Distinktionen an dieser Stelle deutlich komplizierter, der Status des Begriffs Interesse öffnet sich der Mehrdeutigkeit, und die Grenzen seiner Extension werden unklar. Der Handelnde, sagt Kant, kann Interesse an einer Handlung nehmen, die seine Vernunft ihm vorgibt, und an ihrem Prinzip: dem moralischen Gesetz,⁹⁶ oder aus Interesse handeln, d.h. unter dem Einfluss eines, „pathologischen Interesses am Gegenstande der Handlung“, und sich so, zur Verwirklichung eines für ihn angenehmen Gegenstandes bestimmen (GMS, AA 04: 413 f., Anm.). In dem soeben zitierten Abschnitt der dritten Kritik wird dieselbe Unterscheidung durch eine Disjunktion in dem Ausdruck „Wohlgefallen am Dasein eines Objekts oder einer Handlung“ beiläufig kenntlich gemacht (KU, AA 06: 207). Etwas weiter im Text sagt Kant, dass das, was unmittelbar gut ist, d.h. das Nützliche, „als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt“ (KU, AA 06: 209). Und diese Annehmlichkeit ist es offenbar, die das Subjekt letztlich interessiert, und um derentwillen es sich zum Handeln bestimmt.

In der *Grundlegung* ist die Verwendung des Begriffs Interesse in erster

96 So mit größerer Klarheit im dritten Abschnitt, vgl. GMS, AA 04: 459-461.

Linie darauf gerichtet, ein der Bestimmung jeder Handlung im eigentlichen Sinne gemeinsames und der Struktur des Begehrens *per stimulos* fremdes Element herauszustellen. In diesem Sinne kann man sagen, wie wir dies oben auch schon getan haben, dass Kant im Begriff des Interesses einen dem gesamten Bereich der Praxis gemeinsamen, d.h. für die Bestimmungen der freien Willkür oder des Willens überhaupt spezifischen Terminus sieht: Im Interesse drückt sich das Vermögen des Willens aus, sich nach Prinzipien zu bestimmen, besser gesagt, die wesentliche Abhängigkeit seiner Bestimmungen von Prinzipien der Vernunft. Trotz dieser klaren Charakterisierung aber greift Kant auf den Begriff des Interesses auch zurück, um die Struktur der Bestimmungen zu illustrieren, die sich von der Handlung im eigentlichen Sinne unterscheiden und bezieht diesen Begriff schließlich auf die Gesamtheit des Handelns aus Grundsätzen – das Handeln im eigentlichen Sinne – oder das aus sinnlichen Antrieben, wie im Falle der Leidenschaften. Diese erweiterte Anwendung des Begriffs Interesse gestattet es zwar, mit der Hilfe weiterer Unterscheidungen die substantielle Andersheit des moralischen Handelns gegenüber allen übrigen Möglichkeiten der Bestimmung aufzuzeigen, hat aber andererseits das missliche Ergebnis, dass das, was auf einer höheren Ebene der Allgemeinheit unterschieden wurde, substantiell wieder ineins gesetzt wird: Unter den vom moralischen Handeln verschiedenen Bestimmungsmöglichkeiten geht letztendlich die grundlegende Unterscheidung zwischen den Möglichkeiten des Begehrens aus Grundsätzen oder aus sinnlichen Antrieben verloren.

Die Definition des Begriffs Interesse, die als erste in der *Grundlegung* erscheint, soll die Unterscheidung zwischen den Bereichen des praktisch Guten und des Angenehmen klären, die Kant im Haupttext hinsichtlich der alternativen Möglichkeiten einer von der Vernunft vermittelten bzw. von der Empfindung veranlassten Willensbestimmung formuliert.

Praktisch gut ist [...], was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft [...] den Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden als demjenigen, was

nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjectiven Ursachen, die nur für dies oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat. (GMS AA, 04: 413)

Das ‚praktisch Gute‘ entspricht dem allgemeinen Begriff, dem beide, mit der Terminologie des Kanons das Gute und das Nützliche, angehören, bzw. das ‚wozu Gute‘ und das ‚an sich Gute‘, die in der dritten Kritik, wie gesehen, als Unterbegriffe des Guten, allgemein verstanden als „das, was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt“, eingeführt werden. Eingeführt als Anmerkung zu dem obigen Zitat, verstärkt die Definition des Begriffs des Interesses zunächst die Unterscheidung zwischen den Bereichen des praktisch Guten und des Angenehmen, indem sie auf ein Element hinweist, das der Struktur aller Bestimmungen, die aus der Vorstellung von dem, was zu tun gut ist, entstehen, gemeinsam ist, d. h. allen Bestimmungen, die sich auf den Willen im allgemeinen oder die freie Willkür zurückführen lassen: die Handlungen im eigentlichen Sinne. Das ihnen Gemeinsame ist nun gerade jene Abhängigkeit von Vernunftprinzipien, die Kant als Definition des Interesses vorschlägt: „Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens [...] von Principien der Vernunft heißt ein Interesse“ (GMS, AA 04: 413 Anm.). Jede Handlung im eigentlichen Sinne liegt ein Interesse zugrunde, mittels dessen eine Vorstellung des Guten und folglich die Vernunft selbst, die das, was zu tun gut ist, in einem Prinzip darstellt, eine den Willen bestimmende Ursache wird (vgl. GMS, AA 04: 459 Anm.). Ein Begehungsakt, der aus einer Neigung entsteht, ist hingegen keine Handlung im eigentlichen Sinne, sondern eine Wirkung des traditionell als ‚unteres‘ bezeichneten Begehungsvermögens: Es handelt sich um eine sinnliche Begierde, die von einer angenehmen Empfindung – und nicht von einem Prinzip der Vernunft – abhängig ist.

Die Grundalternative zwischen der Abhängigkeit eines Begehungsaktes von Vernunftprinzipien einerseits oder von Empfindungen andererseits und damit die Trennung der Bereiche des praktisch Guten und des Angenehmen

wird noch bekräftigt durch eine Unterscheidung innerhalb der Möglichkeiten des Begehrens aus Grundsätzen: Bei dessen Bestimmungen hängt der Wille ab von den Prinzipien der Vernunft selbst oder von vernünftigen Prinzipien im Dienste der Neigung. Der Versuch, diese zwei Möglichkeiten zu artikulieren, erfolgt indes nicht gänzlich innerhalb des Bereichs des praktisch Guten oder des Begehrens nach Prinzipien, also des Handelns im eigentlichen Sinne. Die Grundalternative zwischen vernünftiger Bestimmung des Willens und sinnlicher Bestimmung des unteren Begehrensvermögens wird de facto überwunden durch die vorgeschlagene Unterscheidung zweier verschiedener Ausprägungen des Begriffs Interesse: das praktische Interesse an der Handlung und das pathologische Interesse am Gegenstand der Handlung. Damit wird der zuvor bestimmten Scheidelinie eine andere Stellung zugewiesen: Statt auf die Unterschiede ‚diesseits‘ der Grenzlinie zwischen dem Begehren aus Grundsätzen und dem Begehren als Auswirkung von Antrieben einzugehen, bewertet Kant letztlich die Vernunftelemente nur des moralischen Handelns, wobei er die pathologischen Aspekte jeder anderen Bestimmung des Begehrensvermögens hervorhebt. Das praktische Interesse an der Handlung wird nämlich charakterisiert als Interesse an einer Handlung, die sich nicht auf irgendein Prinzip der Vernunft bezieht, sondern auf das moralische Gesetz. Erklärt durch den Begriff des „pathologische[n] Interesse[s] am Gegenstande der Handlung“ wird die Möglichkeit einer Bestimmung, die immer noch, obwohl diese in den Dienst der Neigung gestellt sind, aus rationalen Prinzipien entspringt, schließlich dem Bereich des Angenehmen einverleibt. Die Abhängigkeit von Prinzipien der Vernunft, die das Interesse in Bezug auf diese letzte Typologie von Bestimmungen definieren sollte, wird zu einer Abhängigkeit von der Empfindung umgeformt, die hingegen eher der entgegengesetzten Definition der Neigung entspricht.

Das praktische Interesse an der Handlung wird im dritten Abschnitt „Vernunftinteresse“ genannt. Diese Benennung behält Kant ausdrücklich der

Dimension des moralischen Handelns vor und bezeichnet damit das *unmittelbare* und daher *reine* Interesse, das die Vernunft an der Handlung „nur alsdann [nimmt], wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist“ (GMS, AA 04: 459-60). Das Vernunftinteresse betrifft „unmittelbar“ die Handlung bzw. die Allgemeingültigkeit der Maxime, auf welcher es beruht, kurz: auf dem moralischen Gesetz. Die „Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit interessiere“ (GMS, AA 04: 460) – die der Erklärung entsprechen würde „*wie* reine Vernunft praktisch sein könne“, oder „*wie Freiheit möglich sei*“ (*ebd.*, 459 u. 461) – befindet sich für Kant, in dieser Phase seines Denkens, jenseits der „äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“ (*ebd.*, 455). Nichtdestoweniger wird diese Erklärung durch das Theoretisieren eines rein vernünftigen Interesses umrissen, dessen Möglichkeit im „Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*“ liegt (*ebd.*, 460). Analog wird das „Vernunftinteresse“ in der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten*“ charakterisiert als ein Interesse, das sich „bloß auf reine Vernunftprincipien“ gründet. Ohne Einführung zwischengeordneter Termini stellt es Kant dem Begriff des „Interesses der Neigung“ gegenüber, mit dem er die Möglichkeit einer Bestimmung des Begehrungsvermögens verdeutlicht, welche zur Ursache die mit einer Empfindung assoziierte Lust hat (MS, AA 06: 212).

Die Schwierigkeit, eine allen verschiedenen Dimensionen der Praxis gemeinsame Charakterisierung zu liefern, ohne deren Grundbezugsbegriffe beim Übergang zur Differenzierung der spezifischen Strukturen des moralischen oder des technisch-pragmatischen Handelns revidieren zu müssen, erscheint auch bei der Gegenüberstellung der verschiedenen spezifischen Formen des Wohlgefallens, welcher § 5 der dritten Kritik gewidmet ist. In der „Billigung“ sieht Kant, wie erwähnt, den adäquatesten Terminus zum Ausdruck des Wohlgefallens am Guten, und er benutzt ihn zur Unterscheidung zwischen dem Wohlgefallen, das die Vorstellung des

Guten an sich und zugleich des Nützlichen betrifft, und dem Wohlgefallen am Schönen oder am Angenehmen. Nur wenige Zeilen später jedoch bemerkt Kant, das Wohlgefallen am Guten beziehe sich auf die „Achtung“ und das Wohlgefallen am Angenehmen auf die „Neigung“ (KU, AA 05: 210). Nun kann zwar „Achtung“ der zur Bezeichnung des Wohlgefallens am moralisch Guten adäquateste Terminus sein, sicherlich ungeeignet aber ist er für das Wohlgefallen hinsichtlich eines Begriffs des Nützlichen. Parallel werden auch in diesem Kontext die beiden möglichen Formen des Interesses, von denen die eine mit dem Wohlgefallen am Angenehmen, die andere mit dem Wohlgefallen am Guten verbunden ist, umdefiniert als ein Interesse der Sinne bzw. ein Interesse der Vernunft. Bei der Alternative zwischen Achtung und Neigung, Interesse der Vernunft und Interesse der Sinne, wird die Beschreibung der Struktur einer der Vorstellung des Nützlichen aufgeprägten Bestimmung unvermeidlich hingedrängt zu dem jeweils zweiten Glied der Oppositionen.

5. *Begehren nach Begriffen bzw. nach Zweckbegriffen*

Die Mehrdeutigkeit der Definition des Begriffs Interesse betreffen auch die allgemeinen Begriffe der Billigung und des Zwecks der Handlung. Im Falle einer Handlung ‚aus Interesse‘, d.h. einer solchen, die getragen ist von ihrem pathologischen Interesse an ihrem Gegenstand, gibt die Vernunft „nur die praktische Regel [...], wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (GMS, AA 04: 413). Mit anderen Worten: die Vernunft, zeigt dem Handelnden das Prinzip auf, an das er sich zu halten hat, um zu dem Vergnügen zu gelangen, das er sich von der Verwirklichung eines gewissen Gegenstandes erwartet. Eine Handlung aus Interesse wäre daher zweifellos eine auf Bewertungen und rationale Prinzipien gegründete Handlung, aber

„Billigung“ könnte das Wohlgefallen des Subjekts nur genannt werden mit Bezug auf jene Handlung als Mittel zum Zweck: Seine Handlung könnte eine ‚wozu gute‘ Handlung sein, aber das, um dessentwillen sie so beurteilt würde, wäre offensichtlich etwas Angenehmes, das per se gar nicht der vernünftigen Billigung, sondern nur dem Wohlgefallens, verstanden als sinnliche Befriedigung (*Vergnügen*), unterworfen ist. Wenn „gut“ nun ist, was von der Vernunft durch seinen Begriff gebilligt wird, und was – kraft dieser Billigung – sich dem Willen darstellt als ein von der Handlung zu verfolgender Zweck, so würde die mögliche Wirkung eines Begehrens der Billigung der Vernunft nicht unterwerfen zu können letztendlich bedeuten, sich diese Wirkung als Zweck der eigenen Bestimmung nicht vornehmen zu können.

„Zweck“ wird von Kant in der dritten Kritik definiert als „der Gegenstand eines *Begriffs*, sofern dieser die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird“ (KU, AA 06: 219 f.; vgl. auch *ebd.*, 227). Mittels der Vorstellung eines Zwecks, bestimmt sich der Wille, einen Gegenstand nach Prinzipien hervorzubringen, in denen die Verknüpfung zwischen dem Begriff jenes Gegenstandes und der Triebfeder zu seiner Hervorbringung formalisiert wird. Erstellt wird diese Verknüpfung, wie gesehen, durch das Mittelglied des Interesses am Dasein des vorgestellten Gegenstandes. Die Begriffe Zweck und Interesse, auf Grund deren das Wohlgefallen am Guten nicht einfach die Beziehung einer Vorstellung zum Gefühl der Lust oder der Unlust bezeichnet, sondern zugleich „das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen“ ausdrückt (KU, AA 05: 207), scheinen sich jedoch abzuheben von dem spezifischen Inhalt eines Urteils über das ‚wozu Gute‘, übrigens ohne eine adäquate Stellung innerhalb dessen zu finden, ‚weswegen‘ etwas von der Vernunft so beurteilt wird. Anders gesagt, sowohl der Zweck, wie auch das Interesse scheinen sich in diesem Falle der Billigung der Vernunft zu entziehen, um sich an das zu binden, weswegen eine Handlung zu vollziehen nützlich ist, und worin letztendlich ihre Triebfeder besteht. Kohärent könnte eine solche

Entziehung in Bezug auf Bestimmungen wie die Leidenschaften sein, bei denen der – uneigentlich verstandene – Zweck „von der Neigung vorgeschrieb[en]“ wird (vgl. AP, AA 07: 266) und die Überlegung sich darauf beschränkt, adäquate Mittel zu seiner Verwirklichung zu identifizieren (vgl. *ebd.*, 270). Doch diese Entziehung stünde offensichtlich im Widerspruch zum Vermögen, sich nach Zweckbegriffen zu bestimmen, das für Kant die Willkür selbst ist oder der Wille, verstanden in der weiten Bedeutung, die dieser insbesondere in einigen wichtigen Passagen der dritten Kritik hat.

Es gibt jedoch eine Weise, in der die Annahme eines Zwecks für die eigenen Handlungen der Rationalität des Handelnden und seiner praktischen Freiheit zurückgegeben werden kann, ohne dass jener Zweck notwendigerweise als Gegenstand eines Begriffs des Guten an sich verstanden werden müsste: Das Angenehme kann als Gegenstand des Willens gut genannt werden, wenn es „durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht [wird]“ oder, wenn es, wie sich Kant alternativ ausdrückt, durch die Vernunft auf Zwecke gerichtet wird (KU, AA 05: 208). In diesen Aussagen, die § 4 der *Analytik des Schönen* entnommen sind, zeigt sich die Möglichkeit, das der Billigung der Vernunft zu unterziehen, was öfter als Gegenstand eines unmittelbaren und bloß sinnlichen Wohlgefallens definiert wird, d.h. einer Lust, die den Sinnen und nicht Vernunft oder dem Intellekt angehört.⁹⁷ Zur Unterstützung seiner Argumentation führt Kant den Fall eines unmittelbar angenehmen Gegenstandes an, der mittelbar, wenn er durch die Vernunft betrachtet wird, missfällt. Und gleich darauf liefert er das Beispiel eines unmittelbar angenehmen Gegenstandes, der Gesundheit, von der man sagen kann, dass

97 S. z.B. KpV, AA 05: 22: „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf der *Empfänglichkeit* des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*; mithin gehört dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung *auf ein Objekt* nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt nach Gefühlen ausdrückt.“

sie etwas Gutes ist in Bezug auf die moralischen Zwecke der Existenz, d.h. wenn sie betrachtet wird als „ein Zustand, der uns zu allen unseren Geschäften aufgelegt macht“ (*ebd.*). Etwas, das in sich lediglich angenehm ist, kann sich also als nützliches Mittel eines weiterreichenden Zweckes herausstellen und so den Begriff von etwas (wenn auch nur mittelbar) Gutem restituieren. In dem Beispiel Kants wird dieser weiterreichende Zweck in moralischem Sinne dargestellt, aber es ließen sich leicht Beispiele konstruieren, in denen ein unmittelbar angenehmer oder unangenehmer Gegenstand im Hinblick auf pragmatische Zwecke als gut betrachtet oder selbst in einen im Rahmen des eigenen Glückseligkeitsprojekts zu verwirklichenden Zweck verwandelt werden könnte.

Obwohl anscheinend naheliegend, findet die Möglichkeit, die wir hier gerade zu thematisieren versuchen, in Kants Werken nur recht unsichere Anhaltspunkte. Die Dynamik des pragmatischen Handelns, deren Beschreibung fast stets zum Ziel hat, die spezifisch unterschiedliche Natur des moralischen Handelns herauszustellen, leiden nicht selten unter einer erdrückenden Gleichsetzung mit den Modalitäten der Bestimmung *per stimulus*. Auf der anderen Seite aber wird der rationale Charakter des pragmatischen Handelns gerade durch die Aufwertung der Begriffe Zweck und Interesse wiedergewonnen, die Kant mit der Struktur verbindet, die den Bestimmungen der freien Willkür oder des Willens, verstanden als ‘Teil’ des Begehrungsvermögens, spezifisch ist: Der Wille, sagt er, ist „das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d.h. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist“ (KU, AA 05: 220).

Durch die Bindung des Begriffs des Willens an die Möglichkeit einer zweckgerichteten Bestimmung präzisiert sich die Bedeutung der allgemeinen Charakterisierung, die Kant in der Einleitung zur dritten Kritik liefert, indem er den Willen als „eine von den mancherlei Naturursachen der Welt“ definiert, „nämlich [als] diejenige, welche nach Begriffen wirkt“ (KU, AA 05: 172). Auf die Bedeutung dieser Charakterisierung werden wir noch eingehen. Was wir dazu hier schon sagen wollen, ist, dass der Begriff des

Willens mit der Bedeutung, mit der er in den beiden soeben angeführten Definitionen erscheint, sich mit dem der Willkür identifizieren läßt, und dass beide in dieser Weise verstandenen Termini jenem „Teil“ des Begehrungsvermögens entsprechen, den die Schulphilosophie *facultas appetitiva superior* nannte. Außerhalb dieser Gleichsetzung verbleibt selbstverständlich der Begriff des reinen Willens bzw. der Begriff eines Willens, der sich nach den Bestimmungsgründen der reinen praktischen Vernunft bestimmt und dem allein nach Auffassung Kants jene traditionelle Bezeichnung zu Recht gebührt.⁹⁸ In der anderen Zuordnung der Bezeichnung ‚oberes Begehrungsvermögen‘ resümiert sich Kants Kritik an den psychologischen Grundlagen der Schulethik und vielleicht sogar das Ergebnis der kritischen Untersuchung, welcher Kant die Vernunft als praktisches Vermögen unterwirft, indem er sich fragt „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirischbedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne“ (KpV, AA 05: 15).

Mit den Zielen und Ergebnissen der *Kritik der praktischen Vernunft* – und vorherigen Versuchen der Moralbegründung – werden wir uns im letzten Kapitel beschäftigen. Die Bedeutung der *facultas appetitiva superior*, wie wir sie hier thematisieren wollen, wird von dieser Weiterentwicklung zunächst abgesehen und sich auf jene größere Extension beziehen, die ihr im Rahmen der Schulphilosophie zuerkannt wurde und auf die sich auch Kant selbst in vielen Kontexten weiterhin bezogen hat. In der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* zum Beispiel werden die Begriffe Wille und Willkür auf Grund einer präzisen Differenzierung ihrer jeweiligen Funktionen unterschieden. Doch bevor er diese Distinktionen vornimmt,

98 Vgl. KpV, AA 05: 24 f.: „Es gibt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen, oder *reine Vernunft* muß für sich allein praktisch sein, d.i. [...] durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft, nur sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist.“

führt Kant, wie wir eingangs schon gesehen haben, die allgemeinen Begriffe Wille und Willkür ein unter dem gemeinsamen Titel „Begehrungsvermögen nach Begriffen“ (MS, AA 06: 213). Im Verlauf des Werkes präzisiert sich diese Gesamtcharakterisierung durch die Definition der Willkür als eines Vermögens, das seine Wirkungen nach Zweckbegriffen hervorbringt. „Zweck“ ist für Kant „ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird“ (MS, AA 06: 381). In dieser Definition in der Einleitung zur *Tugendlehre* kann man eine Neuformulierung der allgemeinen Bestimmung des Begehrungsvermögens lesen, die geeignet ist, der Bedeutung zu entsprechen, die man traditionell dem Begriff der *facultas appetitiva superior* zuordnet: Wenn das Begehrungsvermögen im allgemeinen „das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (MS, AA 06: 211) ist, so entspricht das traditionell ‚oberes‘ genannte Begehrungsvermögen bei Kant dem Begriff eines Vermögens, das seine Wirkungen nach Begriffen bzw. nach Zweckbegriffen hervorbringt. Diese Präzisierung, die in der dritten Kritik mit Bezug auf die vorher widerrufenen allgemeinen Charakterisierung des Willens eingeführt wird,⁹⁹ betrifft in der *Metaphysik der Sitten* die Definition der Grundstruktur der Bestimmungen der freien Willkür, und der Bedeutung ihrer Freiheit: Jede Bestimmung der menschlichen Willkür, d.h. jede Handlung im eigentlichen Sinne ist auf einen Zweck gerichtet, und „da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür *selbst* zum Zweck zu machen, so ist ein Act der *Freiheit* des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der *Natur* irgend einen Zweck der Handlungen zu haben“ (MS, AA 06: 385, vgl. auch *ibd.*, 381).

Die Annahme eines Zwecks kann dem Handelnden nicht von anderen aufgezwungen werden, auch nicht durch die Anregungen seiner sinnlichen

⁹⁹ „Das Begehrungsvermögens, sofern es nur durch Begriffe, d.i. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille sein“ (KU, AA 05: 220).

Natur, sondern sie ist ein freier Akt, ja sie ist der Ausdruck der Freiheit der Willkür *im praktischen Verstande* selbst. Die Argumente, die wir hier wiedergeben, sind nicht drauf ausgerichtet, diese Bedeutung der Freiheit zu definieren, die gleichwohl dessen Ausgangsvoraussetzung darstellt. Die Anerkennung der Realität der praktischen Freiheit der Willkür ist eng verbunden mit dem „Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken“, zu dessen Rechtfertigung jene Argumente dienen: Da jede Handlung zweckgerichtet ist, müssen unter den möglichen Handlungszwecken auch einige sein, die zugleich Pflichten sind; andernfalls wäre ein kategorischer Imperativ nicht möglich (vgl. MS, AA 06: 384 f.).

Bei der Definition des Begriffs eines Zweckes, der zugleich Pflicht ist, erklärt Kant, dass der Akt der Freiheit, welcher einen Zweck dieser Art bestimmt, „ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel [...], sondern den Zweck selbst [...] gebietet“, ein Prinzip also, das „nicht bedingt“, sondern „unbedingt“ gebietet, d.h.: „ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft“ ist (MS, AA 06: 385). Aufgebaut ist die Argumentation offensichtlich auf der Gegenüberstellung der Handlungsbestimmung nach moralischen Gesetzen – besser gesagt: nach Tugendpflichten – und den Modalitäten der Zwecksetzung, die den übrigen Dimensionen der Praxis gemeinsam sein sollten. Der Umkehrschluss der Argumentation könnte wie folgt formuliert werden: Der Akt, der den Zweck bestimmt, ist ein Prinzip, der die Mittel und nicht den Zweck selbst bestimmt, d.h. ein hypothetischer Imperativ.

Beide Formulierungen erscheinen etwas verworren, insbesondere durch die vorab vollzogene Identifizierung des Akts der Zwecksetzung mit dem Prinzip, dem das Subjekt die Bestimmung seiner Handlung unterwirft. Die Formel, die wir extrapoliert haben, ist zudem nur schwer auf die Gesamtheit aller Bestimmungen der Willkür anwendbar, die vom Handeln nach Tugendpflichten verschieden sind und erscheint, zumindest bei einer ersten Prüfung, sogar in Bezug auf die Modalitäten der Setzung eines pragmatischen Zwecks kontradiktorisch und nichtssagend. Kontradiktorisch,

weil die Mittel, die ein Imperativ der Klugheit verlangt, die Beförderung der eigenen Glückseligkeit betreffen: Der Zweck, zu dem ein pragmatisches Prinzip bedingt ist, ist ein Zweck, an welchem jedes vernünftiges Wesen sein Handeln *de facto* ausrichtet, und welcher mithin von dem Prinzip, das ihn "bestimmen" sollte, nicht gesetzt, sondern nur vorausgesetzt werden könnte.¹⁰⁰ Nichtssagend ist die Erklärung ferner, weil ein hypothetischer Imperativ, sofern bezogen auf den unvermeidlichen Zweck der eigenen Glückseligkeit, nicht nur diesen Zweck nicht setzt, sondern auch über ihn nichts auszusagen.

Lässt man nun diese offensichtlich irrigen und abwegigen Vereinfachungen beiseite, ist zu sagen, dass der Zweck, der von einem Imperativ der Klugheit bestimmt ist, und der in der Protasis seiner hypothetischen Formulierung erscheinen kann, sich nicht identifizieren lässt mit dem Begriff der Glückseligkeit *tout court*, sondern eher ein Gegenstand ist, dessen Wirklichkeit ihrerseits begehrt sein kann, und zwar als ein nützliches Mittel im Rahmen des Gesamtprojekts der eigenen Glückseligkeit. Nach dem Modell des klugen Handelns, erhält die Hypothese, ein Objekt als Wirkung eines Begehrens hervorzubringen, den Beifall des Handelnden, wenn die Vorhersehung der Existenz dieses Objekts sich in kohärenter Weise auf sein Ideal von Glückseligkeit beziehen lässt. Dies beruht zwar nur empirischen Grundlagen, wird aber aufgefasst, zumindest von demjenigen, der in erhöhtem Grade über die Qualität der Klugheit verfügt, als eine strukturierte Gesamtheit aneinander wie das Bedingte an seine Bedingung gebundener Zwecke.¹⁰¹ Der allgemeine Zweck, auf welchen ein

100 In Abschnitt IV. der Einleitung zur *Tugendlehre* erklärt Kant, es sei widersprüchlich, die eigene Glückseligkeit als Zweck anzusehen, den der Handelnde sich zu setzen hat, da diese ein Zweck sei, den jedes rationale Wesen unvermeidlich, vermöge der Antriebe seiner sinnlicher Natur verfolgt (vgl. MS, AA 06: 386). Eben aus diesem Grunde scheint es uns widersprüchlich zu sein, die Setzung jenes Zweckes als einen „Act der Freiheit des handelnden Subjekts und nicht eine Wirkung der Natur“ (*ebd.*, 385) zu betrachten.

101 Vgl. dazu GMS, AA 04: 418 f.: „Glückseligkeit [ist] nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft [...], was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die

pragmatischer Imperativ bezogen wird, ist in diesem Sinne zerlegbar in eine unbestimmte Zahl relativer, miteinander verbundener Zwecke: Jeder der Imperative, nach denen der Handelnde sich bei der Beförderung seiner Glückseligkeit richtet, kann, zumindest in Abstraktion als ein Prinzip betrachtet werden, das die Verknüpfung eines Paares von Zwecken bezüglich eines Teils jenes Verfahrens herstellt, über welches der Handelnde weiterhin einen Überblick bewahrt. So aufgefasst enthält ein hypothetisches Imperativ der Klugheit, sowohl in der Protasis als auch in der Apodosis den Begriff eines Gegenstandes, den der Handelnde als etwas ‚wozu Gutes‘ billigen kann.

Obgleich Ergebnis einer Abstraktion, scheint diese Deutung die Problematik und den rationalen Charakter jeglicher Bestimmung des Begehungsvermögens adäquat zu erklären, die aus der freien Setzung eines Zweckes entsteht, d.h. aus einem Akt der Freiheit, der mit der Beziehung der Handlung und ihres Gegenstandes auf ein praktisches Prinzip der Vernunft zusammenfällt. Dieser Akt und dieses Prinzip „bestimmen“ den Zweck der Handlung, da sie die das Kausalverhältnis zwischen der auszuführenden Handlung und ihrer voraussehbaren Wirkung formalisieren, wobei sie aus diesem Verhältnis der Handlung und ihrem Ergebnis, zu dem diese führen sollen, Gegenstände einer Beurteilung und einer möglichen Billigung durch die Vernunft machen.

Falls das Prinzip, das den Zweck „bestimmt“ ein hypothetischer Imperativ ist, dann betrifft die Billigung der Vernunft zunächst die Gutheit der Handlung als eines angemessenen Mittels zur Hervorbringung des Gegenstandes, dessen Wirklichkeit seitens des Handelnden sozusagen ‚bereits‘ begehrt ist. Aber diese Billigung kann sich andererseits auch ausdehnen auf jenen Gegenstand selbst, und gerade dann kann man sagen, dass das Subjekt sich von jenem Gegenstand den eines Zweckes macht. Mit

Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde.“ Obwohl vergeblich, definiert diese Erwartung die Perspektive, in die sich die Bestimmung des pragmatischen Handelns de facto einreihet.

anderen Worten: Auch wenn ein Imperativ lediglich die Mittel zur Hervorbringung eines Gegenstandes vorgäbe, der ein unmittelbares Vergnügen verspricht, so könnte doch derselbe Gegenstand seinerseits als etwas ‚wozu Gutes‘ betrachtet und folglich als ein relativer Zweck der Handlung angenommen werden.

Diesen Fall haben wir zuvor bezüglich der Modalitäten der Setzung eines pragmatischen Zwecks behandelt, der als solcher ein relativer Zweck ist, weil er zum allgemeinen Zweck der eigenen Glückseligkeit bedingt ist. Mit der Annahme eines pragmatischen Zwecks, befördert der Handelnde diesen allgemeinen Zweck, indem er sich dazu bestimmt, einen Aspekt von diesem zu verwirklichen oder die Bedingungen dafür zu schaffen, die Verwirklichung weiterer Elemente des eigenen Ideals der Glückseligkeit verfolgen zu können. Zu sagen, ein pragmatischer Zweck sei für den Handelnden ein Bestandteil oder ein Mittel der eigenen Glückseligkeit, bedeutet letztendlich ein und dieselbe Aussage lediglich verschieden zu formulieren: Sich selbst einen derartigen Zweck frei vorzugeben bedeutet in jedem Fall, sich dazu zu bestimmen, das eigene Wohlbefinden zu maximieren oder die eigene Glückseligkeit, wie gesagt, *intensive*, *extensive* und *protensive* zu befördern.¹⁰² Was diese Bestimmung zu einer freien Bestimmung der Willkür macht, ist eben die vernünftige Billigung, welche erforderlich ist, um sich die Verwirklichung eines Gegenstands als einen Zweck und zwar als einen relativen Zweck der Handlung zu setzen. Der Akt der Zwecksetzung und die rationale Billigung, die er voraussetzt, unterscheiden eine Bestimmung der Willkür, d.h. die Handlung im eigentlichen Sinne, nicht nur vom unüberlegten Affekt, sondern auch von der Leidenschaft, die vom Vergleich ihres von der Neigung vorgeschriebenen Gegenstandes mit der Summe aller Neigungen absieht und, allgemeiner ausgedrückt, die Möglichkeit einer freien Wahl überhaupt

102 Ich beziehe mich hier auf die bereits kommentierte Definition der Glückseligkeit, die Kant im Kanon der ersten Kritik liefert: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl *extensive*, der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive*, dem Grade, und auch *protensive*, der Dauer nach“ (KrV, A 806/B 834).

verhindert (vgl. AP VI 265-266).

Der Annahme eines Zwecks, die nach Kant ein freier Akt der Willkür ist, liegt immer die Billigung der Vernunft zugrunde, welche die Freiheit dieses Aktes und der Willkür selbst qualifiziert, d.h. die Freiheit eines Vermögens, die sich die Objekte seiner Bestimmung von der Natur nicht aufnötigen lässt, sondern sie sich nach Durchführung eines Deliberationsprozesses über eine unbestimmte Gesamtheit von Handlungsmöglichkeiten und -gründen aktiv setzt.

6. Zwischen Lust und Billigung: das praktische Wohlgefallen

„Alle Bestimmung der Willkür“ schreibt Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre*, „geht [...] von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That“ (MS, AA 06: 399). Das Zitat nimmt die beiden Bedingungen des Begehrens auf, die wir bisher untersucht haben: die objektive Bedingung, welche in der Vorstellung des durch die Begierde hervorzubringenden Sachverhaltes besteht, und die subjektive Bedingung, die die Beziehung der Existenz des vorgestellten Gegenstandes auf das Subjekt, bzw. auf sein Gefühl der Lust und der Unlust betrifft. Der Hinweis auf die Dreiteilung des Begriffs Wohlgefallen hat uns dazu geführt, in der rationalen Billigung die Bedeutung derjenigen Lust zu sehen, die den Bestimmungen des traditionell ‚oberes‘ genannten Begehungsvermögens zugrunde liegt. Wir haben dann festgestellt, dass das, was die Schulphilosophie unter *facultas appetitiva superior* verstand und Kants Begriffe Wille und freie Willkür in ihrer weitesten Bedeutung, einander entsprechen.

In der dritten Kritik wird der Begriff der Billigung von Kant eingeführt,

um den besonderen Zusammenhang zu bezeichnen, der zwischen der Vorstellung des Guten und dem Gefühl der Lust und der Unlust entsteht (vgl. KU, § 5). Vom Wohlgefallen am Guten liefert Kant indes eine eingehendere Beschreibung, indem er es verortet in der Beziehung zwischen dem Begriff eines Gegenstandes, der Vernunft, die diesen als gut billigt, und dem Willen, der kraft dieser Billigung und des damit verbundenen Interesses an der Existenz des Vorstellungsinhalts sich jenen Gegenstand zum Zweck seiner Bestimmung setzt (vgl. KU, § 4). Die Untersuchung des Wohlgefallens am Guten führt so zur Identifizierung der Objekte der Billigung der Vernunft und der Zwecke der Willensbestimmung mit Begriffen des Guten, bzw. mit Vorstellungen von Sachverhalten, die der Handelnde als ‚gut an sich‘ oder ‚gut wozu‘ betrachtet und zu deren Verwirklichung mittels der Handlung er sich daher bestimmt. Die Gleichsetzung von praktischer Lust und rationaler Billigung verändert also in bedeutsamer Weise die Termini, mit denen die subjektive Bedingung der Begierde ausgedrückt wurde, und die sich auch in dem soeben angeführten Zitat aus der Einleitung zur *Tugendlehre* wiederfinden, ebenso wie auch in den Aussagen, mit denen Kant in § 5 der dritten Kritik die Ausdrücke einführt, die er als geeigneter betrachtet, die „Komplazenz“, also das Wohlgefallen am Angenehmen, am Schönen und am Guten zu bezeichnen.

Die Billigung der Vernunft aber erfüllt genau genommen nicht die gleiche Funktion wie jenes Gefühl der Lust, das am Inhalt einer Vorstellung Interesse nehmen lässt und das dadurch den Übergang zur Handlung anzeigt.¹⁰³ Wiewohl ungeeignet zur Klärung der strengeren motivationalen

103 Auf das Bewusstsein dieser Grundschwierigkeit sind vermutlich auch die Schwankungen in der Behandlung des Interesses und des Zwecks zurückzuführen, die in Urteilen über das Gute im allgemeinsten Sinne „enthalten“ sein sollten (vgl. KU, AA 06: 207). Im vorigen Paragraphen haben wir auf einen plötzlichen Perspektivwechsel in § 5 der dritten Kritik aufmerksam gemacht, indem dort Kant, um das Wohlgefallen am Guten zu bezeichnen, auf den Fachterminus ‚Achtung‘ zurückgreift. Schon im ersten Abschnitt der *Grundlegung* hatte sich die Untersuchung des allgemeinen Begriffs des *praktisch* Guten letztlich konzentriert auf die Definition dessen, was zu tun *moralisch* gut ist, d.h. des unmittelbaren Interesses, das die Vernunft an der Erfüllung einer Handlungspflicht und an dem Gesetz, das sie

Aspekte der Handlungsbestimmung, wird die Gleichsetzung von Lust und Billigung im Verlauf der Reflexionen und der Vorlesungen über den Text der *Metaphysica* Baumgartens wiederholt behauptet und stellt sich für die Definition des Begriffs der freien Willkür als zentraler Bezugspunkt dar. Im Folgenden sollen in Kürze einige Passagen der Argumentation in der *Metaphysik Mrongovius* (1782-83) durchgegangen werden, und zwar in den Abschnitten „Lust und Unlust“, „Vom Begehrungsvermögen“, „Von der Willkür“ und „Von der Freiheit“.

Die Lust am Gegenstand ist die subjektive Bedingung der Begierde, d.h. die Voraussetzung, ohne welche eine Vorstellung des Begehrungsvermögens ihre Kausalität nicht zu entfalten vermag (vgl. V-MP/Mron, AA 29: 894). „Alle Begierden sind, so wie Lust und Unlust, intellectuell oder sensitiv“ (*ibd.*). Letztere beruhen auf Bewegungsgründen der Sinnlichkeit – den *stimuli* – und das Wohlgefallen, welches ihre Bestimmung bedingt, besteht daher in dem Vergnügen, welches das Subjekt empfindet, oder besser, das es sich von der Verwirklichung von etwas Angenehmen erwartet (*ibd.*, 895). Erstere haben *motiva* zur Grundlage oder „*causae impulsivae intellectuales*“, „Begriffe des Guten“, „Dinge, die der Verstand billigt“ und wodurch Handlungszwecke bestimmt, „determinirt“, werden (*ibd.*, 896).

Die beiden parallelen Reihen von Äquivalenzen haben als Matrix die Grundeinteilung der Willkür, die Kant mittels zweier verschiedener Begriffspaare erläutert. Das *arbitrium*, sagt er, ist entweder *sensitivum* oder

vorschreibt, haben kann (vgl. GMS, AA 04: 413-414). Im dritten Abschnitt war dann die Erklärung der Möglichkeit eines „Wohlgefallen[s] an der Erfüllung der Pflicht“ durch den Hinweis auf den Begriff des moralischen Gefühls (*ibd.*, 460) skizziert worden. Die Begriffe „Achtung“ und „moralisches Gefühl“ entsprechen besser den Termini, mit denen Kant die subjektive Bedingung des Begehrens ausdrückt, d.h. den Übergang „durch das Gefühl der Lust oder Unlust“, der noch in der Einleitung zur *Tugendlehre* wieder aufgerufen wurde (MS, AA 06: 399). Obwohl sicher verwendbar zur Verdeutlichung der Dynamik des moralischen Handelns, lassen sich doch Achtung und moralisches Gefühl nicht auf den gesamten Bereich des praktisch Guten, d.h. des Guten an sich und zugleich des Nützlichen, beziehen. Die Schwierigkeiten, den Begriff des Interesses in Bezug auf den gesamten Bereich der Praxis aufzufassen, wiederholen sich, wie gesehen, auch für den Begriff des Zwecks.

intellectuale, wenn es „Dinge vorstellt“ – und sich zu deren Verwirklichung bestimmt – „die den Sinnen angenehm sind“ oder „Dinge, die der Verstand billigt“ (*ibd.*, 896). Besser ausgedrückt werden kann die gleiche Unterteilung nach Kant durch die Unterscheidung zwischen einem *arbitrium brutum*, „welches von stimulis determinirt oder neceßitirt wird“ und einem *arbitrium liberum*, das „durch motiva“ bestimmt werden kann (*ibd.*). Offensichtlich handelt es sich hier um Unterscheidungen, die im Kern der Begriffsdefinition der praktischen Freiheit stehen, und die für die Diskussion über deren transzendente Voraussetzungen die Grundlagen darstellen. Von besonderem Interesse in dieser Phase unserer Untersuchung sind sie für uns vor allem durch den Kontext, in dem sie stehen. In der *Metaphysik Mrongovius* erscheint die Klassifikation der verschiedenen Formen der Willkür – wie auch der Elemente, die ihre jeweiligen Bestimmungsstrukturen kennzeichnen – im Rahmen einer Argumentation, die sich, ausgehend von einem Definitionsversuch des Gefühls der Lust und der Unlust in seiner Verbindung mit den Bestimmungsgründen des Begehrungsvermögens, ohne durchgängige Lösungen entwickelt. Dieser Versuch wird präsentiert in Form einer Kritik an Baumgarten und an einem Begriffspaar seiner empirischen Psychologie, welchem „der Autor“ eine Funktion analog zu der, wie sie Kant auf das Gefühl der Lust und der Unlust beziehen möchte, beigemessen habe:

Lust oder Unlust kann man nicht definiren, wenn man nicht das Begehrungsvermögen voraussetzt. Durch das Gefühl der Lust oder Unlust ist das Erkenntniß Vermögen mit dem Begehrungs Vermögen verbunden. Der Autor nennt es voluptas und taedium. Das ist falsch, denn dies gilt nur vom sinnlichen Wohlgefallen. – Denn öfters kann der Verstand woran ein Mißfallen haben, was den Sinnen am besten gefällt. Man muß es facultas complacentia und displicentia nennen. (*ibd.*, 890)

An dieser Stelle ist die Frage angebracht, inwieweit Kants Kritik wirklich begründet ist, ob für Baumgarten die Verbindung zwischen der Vorstellung

eines Gegenstandes und der auf seine Verwirklichung gerichteten Bestimmung wirklich von der *voluptas*, verstanden als sinnliches Wohlgefallen (*Vergnügen*), vermittelt wird oder ob er zur Erklärung der Verbindung zwischen *perceptio* und *appetitio* nicht andere Instrumente verwendet, insbesondere im Falle der Bestimmungen *per motiva*. Allgemeiner wollen wir uns fragen, inwieweit es richtig ist, zu behaupten, *voluptas* und *taedium* erfüllten bei Baumgarten die gleiche Funktion, die Kant, unter Entlehnung des Terminus *complacentia* von Baumgarten, dem Gefühl der Lust und der Unlust im Rahmen seiner Untersuchung der Zusammenhänge des Wohlgefallens am Angenehmen oder Guten mit den Bestimmungsgründen des Begehrungsvermögens zuweist.

6.1. Die Kritik, die Kant gegen Wolff und seinen Versuch richtet, sämtliche Gemütsphänomene und dessen verschiedene Vermögen allein auf das Erkenntnisvermögen zu reduzieren, ist bereits diskutiert worden.¹⁰⁴ Da Wolff Lust und Begierde als bloße „Modificationen des Erkenntnisvermögens“ konzipiert hat, wäre er nicht in der Lage gewesen, zu erklären, auf welche Weise einer Vorstellung im Hinblick auf jene Bestimmungen eine kausale Kraft zukommen kann, d.h. wie aus einer Erkenntnis die Phänomene der Lust und der Begierde entstehen können. Unsere Vorstellungen, erklärt Kant, können zwar eine gewisse Kausalität bezüglich dieser Phänomene enthalten, doch diese Besonderheit bleibt unerklärlich, wenn man sich darauf beschränkt, die Vorstellungen als bloß theoretische Formen der Erkenntnis zu betrachten (vgl. V-MP/Dohna, AA 28: 674 f. e V-MPK2/ Heinze, AA 28: 741).

Im soeben zitierten Passus der *Metaphysik Mrongovius* (AA 29: 890) bezieht sich Kant hingegen auf Baumgarten, gerade um das Gefühl der Lust und der Unlust als ein besonderes Vermögen des Gemüts besser beschreiben

104 Siehe *oben*, Kap. II, 2.

zu können und um dessen Funktion als Bindeglied zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, zwischen ‚Erkenntnis‘ des Gegenstands und Begierde, tiefergehender zu untersuchen. Auch der Hinweis auf den „Autor“ ist durch einen kritischen Ton geprägt, doch der Haupteinwand, den Kant gegen ihn richtet, scheint anders oder zumindest teilweise alternativ im Vergleich zu der Kritik an Wolff und am Monismus seines psychologischen Modells zu sein, die deshalb nicht *tout court* auch auf Baumgarten ausgedehnt werden sollte. Letzterem scheint Kant vielmehr den Verdienst zuzuerkennen, die Unterschiedlichkeit der Elemente erfasst zu haben, die zur Bestimmung der Begehrensphänomene beitragen, und sich einem exakteren Verständnis der Natur und der Rolle der Lust zwischen ‚Erkenntnis‘ und Begierde genähert zu haben. Obwohl Baumgarten zu einem gewissen Grad das Problem der nicht-kognitiven Bedingungen des Begehrens und des Verabscheuens gesehen habe, habe er jedoch durch das Begriffspaar *voluptas-taedium* das Gefühl, das das Erkenntnisvermögen mit dem Begehrungsvermögen verknüpft, nur in seinen sinnlichen Formen konzipiert.

Zur Untersuchung des Gefühls der Lust und der Unlust in seinen diversen Beziehungen und in den sinnlichen und intellektuellen Formen, die es in Bezug auf das Begehrungsvermögen annimmt, hält Kant den Ausdruck „*facultas complacentia* und *displicentia*“ für besser geeignet.¹⁰⁵ *Complacentia* und *displicentia*, bzw. *Wohlgefallen* und *Missfallen*, sind also Kant zufolge die adäquatesten Termini zur Beschreibung der verschiedenen Beziehungen der Vorstellungen auf das Gefühl der Lust und der Unlust und der Vermittlungsfunktion, die diesem Vermögen insbesondere in der Bestimmung der Begehrensphänomene zukommt. Aber wenn dagegen

105 So auch noch, zum Beispiel, in Arnoldts Notizen zur Vorlesung über Metaphysik des Wintersemesters 1794-95: „Man drückt das *Gefühl der Lust und Unlust* durch *voluptas et taedium* aus. Beydes ist indeß bloß sinnlich: es läßt sich allgemeiner durch / *complacentia et dispilicentia*, / *Wohlgefallen* und *Mißfallen* / nach Herrn Kant bestimmen und darauf der Begriff von Begehren gründen.“ (V-MP-K3E/Arnoldt, AA 29: 1013)

voluptas und *taedium* richtigerweise nur die sinnlichen Formen dieser Vermittlung bezeichneten, dann wäre das, was Baumgarten nicht gelungen ist zu konzipieren – oder wenigstens durch jenes Begriffspaar auszudrücken –, der Begriff einer *intellektuellen praktischen* Lust oder Unlust: das Konzept der Billigung oder der Missbilligung der Vernunft, die zur Bestimmung der *appetitiones* und der *aversationes per motiva* beitragen.

Diesbezüglich ist vor allem zu präzisieren, dass *voluptas* und *taedium* für Baumgarten nicht jene bloß sinnliche Konnotation haben, die vielmehr Kant ihnen zuschreibt, indem er die *voluptas* mit der durch die Sinne hervorgebrachten Lust (Vergnügen) und das *taedium* mit dem sinnlichen Schmerz oder Unlust (Missvergnügen) zusammenfallen lässt.¹⁰⁶ In der allgemeinen Definition, mit der der Abschnitt „*Voluptas und taedium*“ der *Metaphysica* beginnt, hatte Baumgarten dagegen die Termini *complacentia* und *displacentia* als Synonyme von *voluptas* und *taedium* eingeführt, indem er überdies die Übereinstimmung von letzteren mit den äquivalenten deutschen Begriffen „Lust, Gefallen, Vergnügen“ und „Unlust, Missfallen, Missvergnügen“ angemerkt hatte¹⁰⁷. Alle in dieser ersten Definition der allgemeineren Konzepte der Lust und der Unlust angewandten Termini haben also Baumgarten zufolge denselben Grad an Allgemeinheit. Im darauffolgenden Paragraphen wurden sodann zumindest dem Namen nach drei verschiedene Formen der *voluptas* und des *taedium* unterschieden. Während die *voluptas* oder *complacentia* überhaupt der aus der anschau-

106 Für die Überlagerung dieser Termini vgl. u.a. die bereits kommentierten Stellen aus der Anthropologie, wo Kant erklärt: „Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt meinen Zustand zu *verlassen* (aus ihm herauszugehen): ist mir *unangenehm* – es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben): ist mir *angenehm*, es vergnügt mich.“ Daraufhin nennt er explizit „Vergnügen (*voluptas*)“ und „Mißvergnügen (*taedium*)“ die mit Bewusstsein verbundenen Gefühle des Angenehmen und des Unangenehmen (Anth, AA 07: 231 und 254). Der Terminus „*voluptas*“ ist darüber hinaus oft assoziiert mit dem deutschen Begriff „Sinnenlust“, so in den Vorlesungsnachschriften und den handschriftlichen Notizen; vgl. z.B. die Untergliederung der verschiedenen Formen des Gefühls der Lust und der Unlust in der *Metaphysik Dohna* (AA 28: 675) oder im *Lösen Blatt Henrici_115* (vg. oben, Fn. 87).

107 Baumgarten, *Metaphysica*, § 655.

enden Erkenntnis der Vollkommenheit entstehende Gemütszustand ist und das *taedium* bzw. *displiacentia* der „status animae ex intuitu [...] imperfetionis“,¹⁰⁸ bestimmt Baumgarten die sinnlichen *voluptas* und *taedium*, die der Sinne und die des Verstandes wie folgt:

Voluptas vel taedium [...] ex intuitu sensitivo *sensitiva** [*sinnliches Vergnügen und Missvergnügen], ex sensuali *voluptas taediumve sensuum** [*der Sinne], ex distincto *rationalia** [*des Verstandes] (intellectualia) sunt.¹⁰⁹

Auf die so eingeführten Unterscheidungen folgt aber keine ausdrücklichere Erklärung über den Ursprung und die spezifische Funktion der verschiedenen Formen von *voluptas* und *taedium*. Die Behandlung wird mit einigen, wie gewöhnlich knappen, Beobachtungen über die unterschiedlichen Intensitätsgrade dieser Phänomene fortgesetzt, die jedoch noch allgemein betrachtet werden, und über den Grenzzustand des Gleichgewichts, der entsteht, wenn das, was in einer Wahrnehmung gefällt, genauso stark ist wie das, was in ihr missfällt.¹¹⁰ Das, was *voluptas* verursacht, behauptet Baumgarten, erfreut, das, was sie vermehrt, ist angenehm (*iucundum*), was sie verringert, ist unangenehm (*incommodum*).¹¹¹

Im § 660 findet sich dann eine interessante Neuformulierung bezüglich des Ursprungs von *voluptas* und *taedium*, dessen Beschreibung bis dahin mit Fokus auf die Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit durchgeführt worden war. Das, was ich anschauend als *gut für mich* oder als *schlecht für mich* erkenne, erklärt nun Baumgarten, erregt größere Lust und

108 *Ebd.*

109 *Ebd.*, § 656.

110 Vgl. *ebd.* §§ 656 ff.

111 Vgl. *ebd.* § 658: „Voluptatis causa *delectat** [*ergötzt]. Voluptatem augens *iucundum** [*bequem, belustigend, angenehm] (*commodum*), minuens *incommodum** [*unangenehm] (*ingratum*), taedium augens *molestum** [*beschwehrlich], minuens *gratum** [*erquickend, nicht unangenehm] erit.“

Unlust als vieles andere, was sich als besser oder schlechter beurteilen ließe. Obwohl er in den entsprechenden Anmerkungen die Ausdrücke „mir gut“ und „mir böse“ für die Definitionen „*mihi bona sunt, quibus positus in me ponitur realitas*“ und „*mihi mala, quibus in me ponitur negatio latius sumpta*“ vorschlägt, geht aus diesen und der darauf folgenden Erläuterung nicht ausreichend deutlich hervor, ob die Konzepte *bonum* und *malum* in praktischem, praktisch-moralischem oder bloß physischem Sinne zu verstehen sind.¹¹² Relevant bleibt jedoch, dass der Akzent in der Entwicklung der Argumentation sich vom Begriff der Vollkommenheit auf denjenigen, wenn auch vagen, des Guten verschiebt. Die Anfangsbestimmungen der *voluptas* und des *taedium* bezogen den Ursprung dieser Phänomene auf die Wahrnehmung der Vollkommenheit oder der Unvollkommenheit, die sich in einem Objekt als dessen ontologische Eigenschaften finden. Jetzt dagegen werden dieselben Begriffe in Bezug auf das Subjekt erklärt, für das etwas *bonum* oder *malum* ist, und das etwas als besser oder schlechter als anderes beurteilt. Die Neudefinition der Begriffe *voluptas* und *taedium* führt dann zur folgenden Neuformulierung der Gleichgewichtsproblematik:

Si quid tantum, ut bonum intueor, inde oritur *pura voluptas*, si quid tantum, ut malum, inde oritur *merum taedium*, si quid, ut bonum malumque simul et aequaliter, inde oritur *status aequilibrii partialis*, respectu illius obiecti.¹¹³

112 Auf der Mehrdeutigkeit der lateinischen Termini *bonum* und *malum* wird Kant, wie bekannt ist, in der zweiten Kritik bestehen, um die Unterscheidung zwischen dem Angenehmen und dem Guten in Richtung auf die adäquateste Definition des Begriffs des *moralisch Guten*, d.h. des Guten als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft zu vertiefen (vgl. KpV, AA 05: 59 f.). Aus den Bestimmungen Baumgartens im § 660 der *Metaphysica* geht dagegen auch nicht deutlich genug hervor, ob *bonum* und *malum* allgemeiner im Sinne des *praktisch Guten* zu verstehen sind (vgl. GMS, AA 04: 413), oder ob sie nicht vor allem die Bedeutung haben, die Kant dem Angenehmen gibt, indem er es als „das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt“ (KU, AA 05: 205) bestimmt.

113 Baumgarten, *Metaphysica*, § 661.

Der Begriff der Vollkommenheit, der bei dieser Entwicklung der Argumentation zugunsten der Termini *bonum* und *malum* außen vor gelassen worden war, kommt im Schlussparagrafen des thematisierten Abschnitts wieder in den Vordergrund und erweist sich diesmal als funktional für die Definition der Begriffe des Schönen und des ästhetischen Geschmacks: Die Vollkommenheit, die man in einem Gegenstand antrifft, ist die Schönheit, und die anschauende Erkenntnis eines schönen Gegenstandes erfreut bzw. erregt eine *voluptas*, die jetzt unzweideutig die Bedeutung des kontemplativen Gefallens hat.¹¹⁴

Die terminologischen Variationen und die Perspektivwechsel, auf die wir die Aufmerksamkeit gerichtet haben, sind zwar präsent zu halten, ohne jedoch in übertriebener Weise auf Unterscheidungen zu insistieren, die den Texten nicht mit ausreichender Deutlichkeit zu entnehmen sind. Zur teilweisen Berichtigung dessen, was gerade hervorgehoben worden ist, ist zu präzisieren, dass die Anerkennung der Vollkommenheit eines Gegenstandes und seine Beurteilung als etwas Gutes für Baumgarten eng untereinander und mit dem subjektiven Ausdruck des Wohlgefallens verbunden sind: Das Objekt, dessen Vollkommenheit man anschaulich erkennt, gefällt, und das, was gefällt, wird anschaulich als etwas Gutes erkannt – schreibt Baumgarten im § 651, noch bevor er den Namen *voluptas* dem Gemütszustand verleiht, der aus der Anschauung einer Vollkommenheit resultiert (§ 665), aus der Anerkennung von etwas als „mihi bonum“ (§ 660) oder als Schönes (§ 622)¹¹⁵.

Eine gewisse Undeutlichkeit im Verständnis des vielgestaltigen Phänomens der *voluptas* ist auch im Übergang zur Theorie des Begehrens anzutreffen. Hier zeigt sich das Konzept von *voluptas* als verkoppelt mit dem von *elater animi*, jedoch ohne eine wünschenswerte Vertiefung der

114 Vgl. *ebd.*, § 662.

115 Dieselbe Verbindung von Konzepten und Phänomenen, so betont auch M. Casula, *La metafisica di Baumgarten*, a. a. O., S. 177, fand sich schon bei Wolff (vgl. *Psychologia empirica*, §§ 511, 518) und wurde wieder aufgenommen auch von den Wolffianern Reusch, Baumeister und Bilfinger.

Verbindung zwischen diesen beiden Begriffen und zwischen diesen und den Vorstellungsvoraussetzungen der Begierde. So wird insbesondere in der Behandlung der Problematik des Gleichgewichts zwischen Gründen des Begehrens und des Verabscheuens ein Ableitungsverhältnis zwischen Lust und Motivation kaum gestreift, das, wenn es eingehender untersucht worden wäre, es vielleicht erlaubt hätte, die praktische Konnotation der *voluptas* deutlicher zur Geltung zu bringen, die an der Bestimmung eines appetitiven Akts teilhat.¹¹⁶ Sporadisch und kaum explikativ sind schließlich die Hinweise auf die *voluptas sensitiva* und die *voluptas intellectualis*, die jeweils an der Bestimmung der *appetitiones per stimulos* bzw. *per motiva* teilhaben müssten.¹¹⁷

6.2. Von Beginn dieser Arbeit an ist versucht worden, den Begriff der praktischen Lust zu erläutern, indem die Beziehung, die zwischen der von einer Vorstellung erregten Lust und den beiden übrigen Elementen der Begierde entsteht, untersucht wurde: der Vorhersehung (*praevisio*) und der Erwartung (*praesagium*). Um Gegenstand einer *appetitio* zu werden, darf der Vorstellungsinhalt nicht nur gefallen, sondern muss aus einer streng subjektiven Perspektive als tatsächlich appetibel betrachtet werden. Die Lust, die aus einer Vorstellung entsteht, kann zur Bewegursache eines Begehrensaktes werden, wenn das vorgestellte Objekt sich kohärent im Horizont der eigenen Vorhersehungen und Erwartungen für die Zukunft

116 Vgl. § 670: „Status aequilibrii certi obiecti est status, ubi placet illud et displicet aequaliter. Hinc in statu talis aequilibrii aequales percipiuntur ad appetendum aliquid et aversandum aequaliter.» In dieselbe Richtung geht auch die folgende Beschreibung des *status superpondii* aus dem § 674: „In status superpondii inaequales percipiuntur ad appetendum et aversandum elateres. Ergo tantum fortior est appetitio aversatione in status superpondii, aut aversatio appetitione, quantum voluptas taedio, aut taedium voluptati praedominantur.“

117 Im Abschnitt „Facultas appetitiva inferior“ ruft Baumgarten den Begriff der *voluptas sensitiva* auf, um den Ursprung und die unterschiedliche Intensität der Affekte zu erklären (vgl. §§ 679 u. 681). Zur *voluptas intellectualis* findet man eine einzige Okkurrenz im Abschnitt „Facultas appetitiva superior“, § 694.

verorten lässt. Als Bestandteil einer Begierde wird der Lust durch das Urteil über die Vorhersehungs- und Ausführungsmöglichkeiten eines Gegenstandes ein entscheidendes Gewicht beigemessen und sie erhält eine praktische Bedeutung gerade innerhalb der Perspektive, aus der das Subjekt die effektiven Möglichkeiten, den Objekten seines Wohlgefallens Gestalt zu geben, beurteilt. Obwohl von kognitiver Natur sind also die Bestandteile der Vorhersehung und der Erwartung essentiell für die Bestimmung des motivationalen Anteils der Begierde und tragen bedeutend zu einem genaueren Verständnis jener Beziehung auf das Subjekt bei, die notwendige Bedingung für die Begierde ist.

Es wurde schon auch ein anderer Begriff betrachtet, der für Baumgarten eine viel größere Bedeutung hat, als ihm Wolff zuerkannt hatte: der Begriff der *cognitio viva*. In der Bestimmung ihrer verschiedenen Grade bemüht sich Baumgarten bis zur Spitzfindigkeit, doch das, was festgehalten werden muss, ist, dass für Baumgarten das Lebendige die Eigenschaft ist, die die Möglichkeit für eine Erkenntnis stiftet, Einfluss auf die Bestimmung eines appetitiven Akts zu haben, und dass diese Fähigkeit und ihre Stärke nur teilweise von ihrem Grad der Klarheit und Deutlichkeit abhängen. Dieselben Merkmale, die für eine Erkenntnis unter einem theoretischen Gesichtspunkt relevant sind, bestimmen nicht notwendig auch ihre praktische Bedeutung. Eine Erkenntnis, so vollkommen sie auch sei, kann der treibenden Kraft beraubt sein und folglich leere Spekulation bleiben: eine tote Erkenntnis, bloß theoretisch, ohne Folgen für das Handeln.¹¹⁸

Vielleicht aber ist die Betonung, die Baumgarten den bisher aufgerufenen Aspekten gibt, nicht hinreichend, um seine Begehrens- und Willenstheorie vor den Kritiken zu schützen, die Kant gegen Wolff richtet und die die Interpreten gewöhnlich auf seine ganze Schule ausweiten – sowie auf

118 Eine *cognitio viva* gibt dem Subjekt Triebfedern zur Bestimmung eines Begehrensaktes, deshalb wird sie von Baumgarten auch als *movens* oder *practica* bezeichnet. Eine Erkenntnis, der es an der treibenden Kraft fehlt, ist dagegen definiert als *iners, mortua, theoretica* – „et haec ceteroquin satis perfecta [...] *speculatio* (speculativa, vana, cassa) dicitur“ (§ 669).

denselben „Autor“, dem Kant vielmehr vorwarf, die Lust, die Erkenntnis und Begierde verknüpft, ausschließlich im Sinne der *voluptas sensitiva* bzw. des sinnlichen Vergnügens verstanden zu haben. Der auffallendste Mangel des Wolff'schen Ansatzes würde darin bestehen, den Gefühlsanteil der Phänomene des Begehrens im Allgemeinen und des moralischen Wollens im Besonderen vernachlässigt zu haben. Der ganze Bereich des Gefühls und damit die ganze Dimension des Begehrens und des Verabscheuens sei von Wolff und seinen Anhängern allein auf die Erkenntnisfähigkeit zurückgeführt worden.

Auf diesem Punkt hat Henrich besonders bestanden, demzufolge Wolff vergeblich versucht habe, eine sehr schwache Ableitung der Lust und des Willens von der Vernunft zu bekräftigen, indem er sich eines „Doppelsinn[s] im Begriff der Lust“ bediene. Sein Deduktionsversuch würde sich in der Tat auf die Basis der Äquivokation des Terminus *voluptas* stützen, der für die Bezeichnung des Wohlgefallens in der Anschauung eines Gegenstandes und gleichzeitig der Funktion der praktischen Lust benutzt wird. Doch die Lust, ausgehend von der anschauenden Erkenntnis der Vollkommenheit eines Gegenstandes erklärt, also als ein theoretischer Akt, lässt sich nicht mit der Lust identifizieren, die Ursache einer Begierde ist – und unterschiedlichen Phänomenen denselben Namen zu geben, reicht nicht aus, ihr Verhältnis zu verdeutlichen.¹¹⁹

Angeregt von der Alternative zum Wolff'schen Monismus, angeboten von Crusius' Konzeption der Seele als ein „System von Grundkräften“¹²⁰, habe

119 So D. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. v. G. Prauss, Köln 1973, S. 223-254: 236 f. Die Unterscheidung zwischen dem „Wohlgefallen als ‚Lust an etwas‘“ und der „praktische[n] Lust des ‚Begehrens von etwas‘“, worauf Henrich die Aufmerksamkeit lenkt, wird auf analoge Weise auch in den Passagen der Vorlesungen formuliert und diskutiert, wo Kant die verschiedenen Formen der *complacentia* oder des *Wohlgefallens* untersucht; vgl. z.B. V-MP-K3E/Arnoldt, AA 29: 1013: „Es differirt also das Wohlgefallen an der Anschauung des Objects vom Begehren deßelben darin, daß dieses dasjenige Verhältnis der Vorstellung zum Object betrifft, sofern sie Ursache von der Wirklichkeit deßelben seyn kann.“

120 Vgl. C. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den*

sich Kant von den psychologischen Grundlagen der Philosophie Wolffs distanziert, schon seit seiner frühesten Reflexion über moralische Fragen.¹²¹ Eines der ersten Anzeichen dieser Emanzipation ist Henrich zufolge in einem anderen Verständnis des Begriffs *libitus* zu finden. In der *Nova dilucidatio* habe Kant die Gleichheit der Begriffe *voluptas* und *libitus* behauptet. Noch präziser bemerkt Henrich, dass durch die Bestimmung des *libitus* in Bezug auf eine „Anlockung“ (*allectamentum*) des Willens durch das Objekt“ Kant auf ein Wort zurückgegriffen habe, „das in der Wolffischen Willenslehre keinen Platz finden kann“.¹²² Den Grund der praktischen Bestimmungen im *allectamentum* des Willens herauszustellen würde sicherlich eine alternative Vorgehensweise zur Möglichkeit der Erklärung der Willensphänomene ausgehend von der einfachen Erkenntnis eines Gegenstandes und der Vollkommenheit seiner Struktur darstellen. Anhand von Henrichs Beobachtungen ist dennoch nicht verständlich, ob die von Kant vorgenommene Korrektur am Verständnis des Begriffs *libitus* als

zufälligen entgegen gesetzt werden, Leipzig 1745, Nachdruck in Ders., *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. v. G. Tonelli, S. Carboncini u. Reinhard Finster, 4 Bde., Hildesheim 1964 ff., Bd. 2, 1964, insbes. §§ 70 ff. u. 449 ff. Die Einwände, die Kant gegen das psychologische Modell Wolffs vorbringt, und die unter anderem in dem schon mehrmals zitierten Absatz der *Metaphysik Dohna* zu finden sind – „Wolf wollte alles aus dem Erkenntnißvermögen ableiten, und definirte Lust und Unlust, als actus des Erkenntnißvermögens. Auch das Begehungsvermögen nannte er ein Spiel der Vorstellungen, also ebenfalls Modifikation des Erkenntnißvermögens. Hier glaubt man nun Einheit des Principis zu haben [...] – diese ist aber hier unmöglich.“ (AA, 28: 674) – wären Henrich zufolge („Der Begriff der sittlichen Einsicht“, a. a. O., S. 237) als eine ziemlich explizite Wiederaufnahme der Kritiken, die Crusius gegen Wolff und den Monismus seiner Seelenkonzeption richtet, zu lesen.

121 Im Folgenden werde ich mich vor allem beziehen auf D. Henrich, „Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion“, in: *Kant-Studien*, 54 (1963), S. 404-431). Zusammen mit der Monographie von J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, a. a. O., ist dieser Aufsatz eine der ersten Studien, die die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit gerichtet haben, die Entwicklung von Kants praktischem Denken ausgehend von der *Nova dilucidatio* zu untersuchen. Das „in der älteren Literatur“ verbreitete Verfahren, eine autonome Überlegung Kants zur praktischen Philosophie nicht vor der *Preisschrift* zu verorten (vgl. D. Henrich, „Über Kants früheste Ethik“, a. a. O., S. 407), ist dennoch in den folgenden Schriften vorherrschend geblieben. Auf dieses Problem ist neuerdings eingegangen E. Cafagna, „Principio di ragione e libertà del volere nella ‚Nova dilucidatio‘“, in: *Studi kantiani*, 19 (2006), S. 63-79.

122 Vgl. D. Henrich, „Über Kants früheste Ethik“, a. a. O., S. 412.

ein Revisionsversuch von Wolffs Interpretation der Willensphänomene in *voluntaristischem* oder schon in *sentimentalistischem* Sinne aufgefasst werden muss. Ein genauerer Hinweis auf den Bezugstext hätte vielleicht erlaubt, deutlicher hervorzuheben, inwieweit Kants Bestimmung des Begriffs *lubitus* der Struktur und der Dynamiken der praktischen Bestimmungen, wie sie für Wolffs intellektualistischen Ansatz charakteristisch waren, einen voluntaristischen Stempel aufdrückt.

In dem Absatz, auf den sich Henrich beruft, wird der Begriff *lubitus* nicht als *allectamentum* des Willens durch das Objekt bestimmt, sondern als „Zustimmung [acquiescentia] des Willens zu einem Gegenstand aufgrund der Anlockung, mittels der der Gegenstand den Willen anzieht“¹²³. In der *Nova dilucidatio* wird der so bestimmte Begriff des *lubitus* eingeführt, um innerhalb der Perspektive des Determinismus die Möglichkeit der Freiheit und der Zurechenbarkeit zu verteidigen. Dass in seiner Definition der Akzent auf der *acquiescentia* des Willens liegen muss, eher als auf dem vom Objekt ausgeübten *allectamentum*, ist auch aus den Textpassagen, die der Argumentation unmittelbar vorausgehen, evident. Dort erklärt Kant, dass – im Unterschied zu den psychomechanischen Bestimmungen – die Handlungen, die moralische Freiheit genießen, „nach einem zwar gewissen, aber doch *freiwilligen* Nexus“ bestimmt werden, „insofern der Mensch den Anlockungen der Vorstellungen *gern gehorcht* [lubenter obtemperat]“ (PND, AA 01: 400; meine Hervorhebung). Oder dass, weiterhin, das Vermögen, Handlungen auszuüben, die der blinden Naturnotwendigkeit nicht unterliegen, *allein durch die Ausrichtung der Einwilligung* auf die Anlockungen der Vorstellungen *bestimmt wird* [*sola... beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus oblata inclinatione determinari*]“ (*ibd.*, 400 f.; meine Hervorhebung).

An derselben Stellen findet man noch eine weitere Definition des Begriffs *lubitus*, die gleichfalls zur Verstärkung der These beiträgt, nach welcher eine

123 „Lubitus [...] est vero nonnisi voluntatis in obiecto pro ratione allectamenti, quo volutatem invitat, acquiescentia.“(PND, AA 01: 401).

freie Handlung oder, wie Kant nun präzisiert: eine Handlung, die anstelle von einer möglichen Alternative ausgeübt wird, eine „durch innere Gründe [per internas rationes] bestimmte“ – und nicht eine durch einen „ungebundenen Drang“ erzwungene Handlung ist (vgl. *ibd.*, 401). Der *lubitus*, schließt Kant, sei letztlich nichts anderes als die „Neigung des Willens“ – oder; besser: die „spontane Neigung der Willkür“ (*ibd.*, 400), die aufgrund der Anlockung des Gegenstandes mehr nach dieser oder mehr nach der entgegengesetzten Seite ausgelöst wird¹²⁴. Während eine vernunftlose, psychomechanische Handlung „aus Notwendigkeit, den äußeren Anreizen und Antrieben gemäß, erfolgt“, enthält der *lubitus* den Grund bzw. Komplex von ‚inneren‘ Gründen, aus welchen das Subjekt eine bestimmte Handlung anstatt einer möglichen Alternative auszuüben *wählt* (vgl. *ibd.*, 400 f., 404).

Eher als eine Gleichsetzung von *voluptas* und *lubitus* zu thematisieren, scheint die Diskussion im Neunten Satz der *Nova dilucidatio* also eine Aufspaltung im Begriff der Lust in den Vordergrund zu rücken, und zwar zwischen der durch den Gegenstand bewirkten Anlockung und der Zustimmung (*acquiescentia*) des Willens zu ihm, d.h. zwischen der durch die Vorstellungen erregten Lust und der Einwilligung (*beneplacitum*), die das Subjekt der einen oder anderen von der Vorstellung gebotenen Alternative und den Gründen, die deren Ausführung stützen können, erteilt. Gerade mit den Termini ‚*acquiescentia*‘ und ‚*beneplacitum*‘ identifiziert Kant den *lubitus*, indem er zugleich den Begriff einer freien und deswegen zurechenbaren Handlung erklärt: Eine freie Handlung ist für Kant eine durch innere Gründe bestimmte Handlung, insofern die Entscheidung, sie anstelle einer möglichen Alternative auszuüben, auf eine spontane Neigung der Willkür antwortet, d.h. auf eine Zustimmung des Willens zu bestimmten Motivationen oder Anlockungen. Der „sichere Nexus“, der jene

124 Vgl., *ibd.*, 401: „Quid enim est lubitus, nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius, quam oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum libet s. volupe est actionem per internas rationes determinata innuit.“

Bestimmung mit seinen Bewegursachen verbindet, ist also „freiwillig [voluntarius]“, da er der Ausdruck einer Einwilligung oder, in anderen Worten, eines *consensus* ist, den das Subjekt der Ausführung einer Handlung gewährt, deren Gründe es *billigt*.¹²⁵

Mit der Unterteilung, die Kant am Begriff der Lust vornimmt, zeichnet sich eine Unterscheidung zwischen zwei Ebenen oder zwei Momenten der praktischen Bestimmung ab, zwischen denen sich der Spielraum der freien Willkür ergibt. Vor einer tiefergehenden Untersuchung der Bedeutung, die Kant in dieser Phase der Freiheit der menschlichen Willkür zuspricht, ist es nützlich, einige der ‚Korrekturen‘ am Wolff’schen Modell anzusprechen, die mit der bis jetzt diskutierten Definition des Begriffs *lubitus* enger verbunden zu sein scheinen. Durch sie unterbricht Kant die Kontinuität, die in jenem Modell zwischen der Vorstellung der Vollkommenheit eines Objekts, dem Aufkommen eines Lustgefühls und der Bestimmung eines Begehrensaktes bestehen konnte.¹²⁶ Jene Definition löst die Zweideutigkeit in Wolffs Äquivokation des Terminus *voluptas* und vertieft zugleich den begrifflichen und sachlichen Abstand, der die Lust, die das Subjekt dazu geneigt stimmt, eine bestimmte Handlung auszuführen, von der Lust bzw. der Motivation, aus der heraus das Subjekt sich zu einer besonderen Verhaltensweise bestimmt, trennt.

Kants Definition des *lubitus* zeigt eine entschiedene Distanzierung von einem intellektualistischen Ansatz in der Untersuchung der Willensphänomene an. Hierzu drückt sich Henrich klar aus, setzt jedoch voraus, dass dieser Ansatz im selben Maß die empirisch-psychologischen Untersuchungen Wolffs und Baumgartens charakterisiert. Zwischen den psychologischen Bestimmungen, die diese den jeweiligen Behandlungen der Freiheit zugrunde legten – und daher vermutlich auch zwischen den

125 Zum Gebrauch der Begriffe ‚consensus‘ und ‚Billigung‘ vgl. *oben*, Kap. II, 2. und 3.

126 Vgl. diesbezüglich noch einmal D. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht“, a.a.O., S. 36, sowie dann die weitere Entwicklung, die der Diskussion zu diesem „kontinuierlichen Übergang“ D. Shimizu, *Freiheit und Zweck: Kants Grundlegung der Ethik in zwei Phasen*, Wien 1997, S. 57 ff. gegeben hat.

resultierenden Theorien – würde dann kein Unterschied bestehen oder zumindest keine bemerkenswerte Weiterentwicklung von Seiten Kants.¹²⁷ Auf diese Weise, in völliger Übereinstimmung mit diesem interpretativen Vorurteil, nähert Henrich die Hinweise auf die *Psychologia empirica* Wolffs und auf die *Metaphysica* Baumgartens auch bezüglich des Begriffs *lubitus* einander an, dessen Neubestimmung dann in der *Nova dilucidatio* den Übergang zu einem anderen Verständnis der Struktur und der Dynamiken der praktischen Bestimmungen stiftet.¹²⁸ Auf diese Annäherung folgt keine Präzisierung bezüglich der Tatsache, dass der *lubitus* erst bei Baumgarten zum *terminus technicus* und zu einem Begriff von außerordentlicher Relevanz für seine empirisch-psychologischen Untersuchungen sowie für die Entwicklung der Implikationen wird, die Baumgarten ausgehend von den dort festgelegten Voraussetzungen für die Bestimmung der Grundbegriffe der Ethik ziehen wird. Diese Entwicklungen für den Augenblick beiseite lassend, soll im Folgenden gezeigt werden, wie der Begriff des *lubitus* sich in der *Metaphysica* als der tragende Kern einer gründlichen Revision der Freiheitstheorie Wolffs gestaltet, deren Ergebnisse Kant schon seit der *Nova dilucidatio* gewiss präsent waren und die ein konstanter Bezugspunkt in seinen Untersuchungen über die Art und Weise, wie die Menschen wählen und handeln, blieben.

127 Vgl. „Über Kants früheste Ethik“, a.a.O., S. 412 u. 422.

128 Vgl. *ebd.*, S. 412.

KAPITEL III

DIE ROLLE DER WILLKÜR IN DEN ENTSCHEIDUNGSPROZESSEN

1. Die Willkür, Mittelglied zwischen spontaneitas und libertas

Ohne je eine explizite Definition des Begriffs *lubitus* zu geben, hatte sich Wolff in der *Psychologia empirica* darauf beschränkt, zu behaupten, dass „wir etwas gerne [lubenter] tun, wenn wir machen, was uns gefällt.“¹²⁹ Das Wort ‚lubitus‘ taucht weder im Sachregister des Werkes auf noch wird es je als Substantiv gebraucht, während die adverbiale Variante ‚lubenter‘ keine andere Funktion zu haben scheint als diejenige, den Gefühlszustand zu beschreiben, der die Ausführung einer Handlung begleitet, die auf die Verwirklichung dessen zielt, was uns am meisten gefällt. Im § 712 der *Metaphysica* von Baumgarten stößt man hingegen auf die folgende Definition:

*Lubitus** [*das Belieben] est cognitio, qua substantia pollet, ex qua secundum leges appetitionis aversationisque cognosci potest, cur sic, non aliter, se

129 Vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, § 938, S. 705: „*Lubenter facere* dicimus, quando facimus quod nobis placet.“ Auf die Entsprechung zwischen dem lateinischen ‚lubenter‘ und dem deutschen ‚gerne‘ weist Wolff selbst im folgenden § 939 hin: „*Anima lubenter vult, quicquid vult.* [...] Ich will es gerne / ich thue es gerne.“

determinet circa actionem liberam ratione exsecutionis.

Der *lubitus* ist eine Erkenntnis *sui generis*, die sich nicht auf das eigentliche Erkennen, d.h. auf einen theoretischen Akt, reduzieren lässt, der die Phänomene des Begehrens und der Lust im Allgemeinen nicht angemessen erklären könnte.¹³⁰ Was Baumgarten darlegt, ist ein stark in praktisch-subjektivem Sinne konnotierter Begriff, dessen Definition offenbar richtig interpretiert wird, wenn man behauptet, dass der *lubitus* den Grund bzw. die Gesamtheit der Gründe ausdrückt, aus welchen das Subjekt sich zu einer gewissen Handlung bestimmt, mit anderen Worten den Komplex der Motivationen, welcher deren effektive Ausübung unterstützen.

Im selben § 712 präzisiert Baumgarten, dass der *lubitus* aus *previsio*, *presagium*, *voluptas* und *taedium*, *stimuli* und *motiva* besteht. Aufgrund der inneren Verbindung, die zwischen diesen Konzepten als Bestandteilen der Begierde besteht, lässt sich die Aufzählung Baumgartens auf ihre letzten beiden Elemente reduzieren und daraus schließen, dass der *lubitus* die Bewegursachen der Handlung enthält, die ‚schon‘ durch den Überlegungsprozess¹³¹ – an die Möglichkeiten der Vorhersehung und der Verwirklichung des Gegenstandes der Begierde angepasst sind und daher vom Handelnden der eigenen Bestimmung zugrunde gelegt worden sind. Der *lubitus* schließt also zusammenfassend die *elateres animi* ein, die Motivationen, aus welchen man sich tatsächlich zur Ausführung einer gewissen Handlung *anstelle einer möglichen Alternative*¹³² bestimmt. Diese

130 Siehe diesbezüglich auch noch einmal die Passagen der Vorlesungen (V-MP/Dohna, AA 28: 674 f. u. V-MPK2/Heinze, AA 28: 741), wo Kant gegen Wolff behauptet, dass unsere Vorstellungen zwar eine Kausalität in Bezug auf die Lust und die Begierde haben können, sie aber als solche keine eigentlichen Erkenntnisse sind.

131 Vgl. *oben*, Kap. I, 1.2.

132 Wie schon gezeigt wurde, übersetzt Baumgarten ‚*elateres animi*‘ mit ‚Triebfedern des Gemüths‘ (vgl. *Metaphysica*, § 669). Im Hinblick auf die Bedeutung, die Kant dann dem Terminus ‚Triebfeder‘ geben wird, könnte man auch weiter auf dem subjektiven Charakter und auf der treibend-leitenden Funktion bestehen, die schon Baumgarten den *elateres animi* zuerkennen zu haben scheint. Teilweise in diese Richtung gehen die Beobachtungen von S. Buchenau, „Trieb“, „Antrieb“, „Triebfeder“ dans la philosophie

letzte Anmerkung bedarf nun einer weiteren Klärung.

Eine Handlung, die *pro libitu* ausgeführt werden kann, ist eine *actio libera ratione executionis*. Das bedeutet, dass für das Subjekt die reale Möglichkeit besteht, sie auszuführen oder nicht auszuführen: Sowohl die Handlung als auch ihr Gegenteil *stehen in der Gewalt* des Handelnden.¹³³ Die Handlungen, deren Gründe der *libitus* enthält, werden auch als physisch kontingent definiert, da sie frei sind von dem schlechthin äußeren Zwang und der inneren sowohl absoluten bzw. wesentlichen als auch physischen, natürlichen Nötigung.¹³⁴ Den Inhalt der *cognitio* zu untersuchen, die die Verwirklichung einer im genannten Sinne freien Handlung unterstützt, ist gleichzusetzen mit der Frage, *warum* ihr Subjekt sich so und nicht anders bestimmt – „*cur sic, non aliter, se determinet*“ – , und das unter Umständen, die die effektive Möglichkeit bieten, auf verschiedene Weise und aus unterschiedlichen Gründen zu handeln. Genau auf diese Frage antwortet der *libitus*. Der Begriff wird entscheidend für die Definition der Willkür, d.h. eines Terminus, der schon seiner Etymologie zufolge die gerade erwähnte Möglichkeit meint: das Vermögen, etwas anstatt etwas anderem zu wählen (*küeren*), eine bestimmte Handlung an der Stelle einer anderen möglichen Alternative willentlich (*Will-*) auszuführen.¹³⁵

morale prékantienne“, in: *Revue germanique internationale* 18 (2002), S. 11-24, die ihre Untersuchung über die Motivationstheorie bei Baumgarten mit einer Notiz über die Kantische Definition des Begriffs Triebfeder (KpV, AA 05: 71 ff.) schließt, die mit dieser Behauptung eingeführt wird: „Baumgarten montre notamment comment le motif qui donne lieu à l'action est ancré dans une psychologie individuelle, et à ce titre ‚subjectif‘“ (S. 20); mehr dazu *unten*, Kap. III, 2.3. Für eine Studie über die Quellen des Kantischen Begriffs der Triebfeder ist auch noch nützlich B. Käubler, *Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik*, Weida in Thüringen 1917 (Diss. Leipzig 1914), I Teil, vgl. insbes. S. 16 ff.

133 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 708.

134 Vgl. *ebd.*, §§ 709 ff. u. 469.

135 Siehe dazu den Artikel *Willkür* im *Deutschen Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, hrsg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 32 Bde., Leipzig 1854-1963, Bd. 14, Abt. II. Leipzig 1960, S. 204-212, 205.

1.1. „Willkühr“ in Walchs Philosophischem Lexicon

Die bisher aufgerufenen Charakterisierungen der *actio libera ratione exsecutionis* und des *lubitus*, der deren Gründe feststellt und kennen lässt,¹³⁶ bereiten die Prämissen für die folgende Schlussfolgerung:

Si *substantia* circa actionem liberam ratione exsecutionis ita vim suam determinat, sicut ex lubitu eius cognosci potest, *appetit vel aversatur pro lubitu*. [...] *Multa appeto, multa aversor pro lubito meo. Ergo habeo facultatem appetendi et aversandi pro lubito meo, i.e. arbitrium.*¹³⁷

Baumgarten übersetzt ‚arbitrium‘ mit ‚Willkür‘ und schon dies weist auf die Emanzipation seiner Freiheitstheorie von der Wolffs. In der *Deutschen Metaphysik* (1719) hatte Wolff den Terminus ‚Willkür‘ als Synonym des lateinischen ‚spontaneitas‘ gebraucht und hatte diese Gleichsetzung im Abschnitt „De libertate“ der *Psychologia empirica* (²1738, ¹1732) wiederholt. Die Begriffe der Spontaneität und der Willkür sollten dann in den Texten aller Wolffianer der ersten Generation ununterscheidbar bleiben.

136 In der *Metaphysica* – und exemplarisch in der bisher diskutierten Definition: „*lubitus* est cognitio, qua substantia pollet, ex qua [...] cognosci potest, cur sic, non aliter, se determinet circa actionem liberam ratione exsecutionis“ – hat der *lubitus* gleichzeitig die Bedeutung von *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* und behält somit die Ambiguität, die schon Crusius bemängelt hatte (PND, AA 01: 398; vgl. C. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, a.a.O., §§ 31 ff., S. 49 ff.), aufgrund derer Kant in der *Nova dilucidatio* zur Berichtigung der Formulierung des Satzes vom zureichenden Grund genötigt fühlte, die Wolff geliefert hatte (PND, 393; vgl. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia, methodo schientifica pertractata* [= *Ontologia*], Frankfurt a. M. – Leipzig, ²1736 (¹1730), Nachdruck in: WW, Bd. II.3, Hildesheim 1962, § 56, p. 39: „per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit“), und die Baumgarten ausführlicher erläuterte hatte (PND, 397; vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 20 ff.). Für eine genauere Untersuchung der im Zweiten Abschnitt der *Nova dilucidatio* diskutierten Einwände und der Berichtigungen, die Kant am Prinzip des zureichenden Grundes vorgenommen hatte vgl. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Torino 1959, S. 133 ff.

137 Baumgarten, *Metaphysica*, § 712.

Mit der Bezeichnung des Begriffs ‚Willkür‘ als Synonym von ‚arbitrium‘ und mit der Unterscheidung seines Konzepts von dem der bloßen Spontaneität, nahm Baumgarten Abstand von dieser Tradition, um sich auf eine Quelle zu berufen, die sich auch biografisch am Treffpunkt zwischen Wolffismus und Anti-Wolffismus verortet: der protestantische Theologe Friedrich Wagner (1693-1760). In seinem *Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit sey?* (1730), hatte Wagner die Willkür als ein besonderes Vermögen der Seele verstanden, dessen Definition die Spontaneität voraussetzt, jedoch deren Bedeutung gerade in Richtung auf eine genauere Charakterisierung der menschlichen Freiheit bereichert. Die Willkür – die keine bloße Spontaneität, aber noch nicht Freiheit ist – definiert Wagner als eine „Krafft, aus eigenem Triebe von selbst nach eigenem Verlangen mehrerley Handlungen vorzunehmen“¹³⁸.

Die Neuheit dieser Definition ist auch von den Wörterbüchern der Epoche registriert worden. Der Artikel *Willkühr* der ersten Auflage des *Philosophischen Lexicons* von Walch (1726) gibt die Definition wieder, die Wolff ihr in der *Deutschen Metaphysik* zugesprochen hatte, und wiederholt also die Identifikation mit dem Begriff der Spontaneität. Dieselbe Definition findet sich auch in der vierten Auflage des Lexikons (1775) wieder, der aber einigen wichtige Präzisierungen folgen, die deutlich von der Veränderung beeinflusst sind, die sich bereits im Verständnis und im Gebrauch der für lange Zeit für äquivalent gehaltenen Begriffe vollzogen hatte.¹³⁹ Im

138 F. Wagner, *Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit sey?*, Berlin 1730, § 30, S. 57. Hinsichtlich des Begriffs der Spontaneität, der dann in die Definition der Willkür übernommen wird, findet man im selben Paragraphen: „Spontaneität oder Selbstthätigkeit heist über haupt, eine Krafft, nicht durch Ursachen von aussen, sondern durch einen eigenen innerlichen Trieb zu handeln“ (S. 56).

139 Vgl. Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, Sp. 2915; Ders. *Philosophisches Lexicon*, hrsg v. J. C. Hennings, 2 Bde., Leipzig ⁴1775 (Nachdruck: Hildesheim 1968), Bd. 2, Sp. 1574. Darauf bezieht sich auch K. Kawamura: Der Kommentar des Artikels *Willkühr* und die Untersuchung der Unterschiede zwischen der ersten und der vierten Auflage des Lexikons von Walch ist integraler Bestandteil seiner Studie *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomielehre und seine historischen Wurzeln*, a.a.O.; vgl. S. 80 f. Zur Unterstützung seiner

Folgenden gebe ich den Text des Artikels "Willkür" wieder, wie er in der Auflage von 1775 erscheint, denn dies wird sich als besonders nützlich erweisen, um die Entwicklung zu verfolgen, die dieser Terminus in jenen Jahren erfahren hat, und um die Positionen zu fokussieren, die sich in der Auseinandersetzung zwischen Wolffianern und Anti-Wolffianern konfrontierten:

Willkühr,/ Ist diejenige Eigenschaft der Seele, so fern sie den Grund der Freyheit in sich selbst hat. Denn sie hat das Vermögen, durch Vorstellungen den Willen gegen eine Sache zu lenken, auch von derselbigen zurück zu ziehen, auf welches Vermögen die eigentliche Freyheit eines Menschen beruhet, und da er also den Grund der freyen Handlungen in seiner Seele selbst hat, so eignet man ihr deswegen eine Willkühr zu. [Man unterscheidet Selbstthätigkeit (*spontaneitas*) und Willkühr (*arbitrium*, welches aber auch von einigen *spontaneitas* genennt wird, sodaß das Wort *spontaneitas* zweideutig sey, und sowohl Selbstthätigkeit als auch Willkühr ausdrücke.) Die Selbstthätigkeit ist die Kraft, selbst etwas zu unternehmen, oder durch einen inneren Grund; so handeln die Pflanzen bey ihrem Wachsthum selbstthätig, oder sie schließen durch innere Kraft in die Höhe u.s.w. Auf solche Art nimmt auch Plinius das lateinische Wort *sponte*. Die Willkühr aber erfordert mehreres, indem diejenige Kraft, die in uns ist, und wodurch wir uns zu gänzlich verschiedenen Handlungen ohne Beyhülfe anderer äußerlichen wirkenden Ursachen

Rekonstruktion gibt Kawamura auch einige Stellen aus dem Lexikon von Zedler wieder (*Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde., Halle-Leipzig 1732-1750; Nachdruck: Graz 1961-1964.), wo Wagners Text für das Lemma *Spontaneität* (im 1744 erschienenen Bd. 39) und für das Lemma ‚Willkür‘ (im 1748 erschienenen Bd. 57) zitiert wird. Keinen von diesen Termini diskutiert D. von Wille, *Lessico filosofico della ‚Frühauflklärung‘. Christian Thomasius, Christian Wolff, Johan Georg Walch*, Roma 1991. Dieses Lexikon beruht auf der Auswertung der Begriffshäufung in der *Einleitung* und der *Ausübung zur Vernunft-Lehre* von Thomasius (beide erschienen 1691), auf der *Deutschen Logik* von Wolff (1713) und auf der ersten Auflage des *Philosophischen Lexicons* von Walch (1726). Für die Untersuchung der Terminologie der Freiheit von Wolff bis Kant ist nicht einmal das *Onomasticon philosophicum: latinoteutonicum et teutonicolatinum*, ed. K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, S. Yamauchi, Tokyo 1989, ein immer adäquates Hilfsmittel zur Rekonstruktion und zu erschöpfenden Vergleichen. Zwischen den deutschen Einträgen fehlt zum Beispiel das Stichwort ‚Belieben‘, während für ‚lubitus‘, verändert zu ‚libitus‘, nur auf §712 der *Metaphysica* Baumgartens Bezug genommen wird und nicht auch, beispielsweise, auf die Definitionen des *lubitus* in der *Nova dilucidatio* (AA 05: 411) oder der Willkür im zu Beginn kommentierten Abschnitt der *Einleitung* in die *Metaphysik der Sitten* (AA 06: 213; vgl. *oben*, S. 11 ff.).

bestimmen können, die Natur der der Willkühr ausdrucket. Man kann auch sagen, die Willkühr sei eine Kraft, sich nach Gefallen oder Belieben zu einer Handlung zu bestimmen; oder ein Vermögen, etwas zu thun und auch zu lassen. Diese Willkühr, wenn sie mit einer Ueberlegungskraft verknüpft ist, heist die Freyheit. Weil nun jedes verständige Wesen eine Ueberzeugungskraft besitzt, so kann man auch sagen, die Freyheit sey die Willkühr eines verständigen Wesens.]

Der Text in eckigen Klammern wurde in der Auflage von 1775 hinzugefügt. Der erste Teil des Artikels entspricht dagegen der ursprünglichen Version und gibt, wie schon erwähnt, die Definition der Willkür wieder, die ihr Wolff in der *Deutschen Metaphysik* (1719) zugesprochen hatte: „In so weit nun die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, in so weit eignet man ihr einen [sic!] *Willkühr* zu.“¹⁴⁰ Im Sachregister des Werks hatte Wolff als Synonym von ‚Willkür‘ die lateinische ‚spontaneitas‘ angegeben. Diese nicht nur terminologische, sondern konzeptuelle Überlagerung wurde unverändert in der *Psychologia empirica* (1738) aufrechterhalten, wo es heißt: „*Spontaneitas est principium sese ad agendum determinandi intrinsecum. Actiones dicuntur spontaneae, quatenus per principium sibi intrinsecum, sine principio determinandi extrinseco, agens easdem determinat.*“¹⁴¹ Ohne also die Begriffe Spontaneität und Willkür zu unterscheiden, wollte Wolff schließlich den Begriff der Freiheit selbst mit dem Vermögen identifizieren, unter mehreren Alternativen diejenige Möglichkeit *spontan* auszuwählen, die am meisten gefällt: „Die *Freyheit* nichts anders ist als das Vermögen der Seele durch eigenen [sic!] Willkühr aus zweyen gleich möglich Dingen dasjenige zu wehlen, was ihr am meisten gefället“¹⁴²; „*Animae libertas est*

140 Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 518, S. 317. Siehe auch die §§ 890-891, wo Wolff erklärt, inwiefern den Tieren schon eine Spontaneität – „Willkühr“ – zuerkannt werden kann, aber doch „keine wahre Freyheit“: „da die Thiere den Grund ihrer Handlungen in sich haben, das ist, zu ihren sinnlichen Begierden sich selbst determinieren [...]; so kan man ihnen eine Willkühr zueignen“; da sie aber des Verstandes und der Vernunft ermangeln, besitzen sie keinen Willen und keine Freiheit, die von diesen her stammen.

141 Wolff, *Psychologia empirica*, § 933, S. 702.

142 Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 519, S. 317.

facultas, ex pluribus possibilibus sponte eligenti, quod ipsi placet“¹⁴³. Genau gegen diese Reduktion der Freiheit auf die Spontaneität der Selbstbestimmung erhoben sich die Einwände derjenigen, Langes *in primis*, die Wolff vorwarfen, einen unangemessenen Begriff der Freiheit vorgestellt zu haben: Die wesentliche Gleichsetzung von Freiheit und Spontaneität würden dem spezifischen Unterschied nicht Rechnung tragen, der zwischen der Spontaneität des menschlichen Handelns und der der Pflanzen besteht, die in die Höhe schießen, der des Hundes, der dem Ruf seines Herrn ‚sponte‘ folgt, oder auch der der Uhr, die sich von selbst, ‚freiwillig‘ bewegt.¹⁴⁴

Diese Prämissen vorausgesetzt, scheint mir die geeignetste Interpretation der Entwicklungen, die die Freiheitsproblematik bei Wagner und Baumgarten – und, folglich, beim sogenannten vorkritischen Kant – erfährt, darin zu liegen, in ihnen den Versuch einer produktiven Vermittlung einer Kontroverse anzuerkennen, die durch immer übertriebenere Positionen ohnehin bereits unfruchtbar geworden war. Wie in dem von Kant in der *Nova dilucidatio* inszenierten Dialog (AA 02: 401 ff.), standen sich schließlich zwei duellierende Parteien gegenüber, die sich gegenseitig beschuldigten, den absurden Begriff einer Freiheit ohne Wahl oder einer Wahlfreiheit ohne Gründe zu verteidigen.¹⁴⁵

143 Wolff, *Psychologia empirica*, § 941, S. 706.

144 Das zweite Beispiel ist ein Zitat aus Aristoteles, das Wolff selbst einführt, um seine Definition der Spontaneität zu verdeutlichen (vgl. *Psychologia empirica*, § 933 [Scholion], S. 702). Das dritte Beispiel, das in den Texten von Lange häufiger vorkommt (vgl. dazu C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung in Wolff-Lange-Streit“, a.a.O., S. 87), wird von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder aufgenommen werden (vgl. AA 05: 96), kurz vor dem des Bratenwenders, der „wenn er einmal aufgezoogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (*ebd.*, 97).

145 Zu zeigen, dass die Freiheitstheorie Baumgartens als eine deutliche – wenngleich stillschweigende – Stellungnahme zur Kontroverse verstanden werden muss, die die Vertreter des Prinzips des bestimmenden Grundes und der *libertas indifferentiae* einander entgegengesetzte, ist das Hauptthema des Aufsatzes von C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung in Wolff-Lange-Streit“, a.a.O. Schon Wagners Werk, wie bereits gezeigt von K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomielehre und seine historischen Wurzeln*, a.a.O. S. 47 ff., wurde als Vermittlungsversuch in dieser Kontroverse rezipiert. Weder

1.2. *Spontaneitas, arbitrium, libertas*

Die Revision der Freiheitstheorie Wolffs beginnt bei Baumgarten mit einer anderen Gliederung des Stoffes, gegen die die Inhalte der Behandlung keinesfalls indifferent sind. Der langen Darlegung Wolffs in der *Psychologia empirica* unter dem Titel „De Libertate“ (§§ 926-946) entsprechen in der *Metaphysica* drei verschiedene Abschnitte: der XIX. „Spontaneitas“, der XX. „Arbitrium“, der XXI. „Libertas“. Im Anschluss an Wagner schlägt Baumgarten ein dreistufiges Modell der Freiheit vor, bestehend aus *spontaneitas* oder Selbsttätigkeit, *arbitrium* oder Willkür und schließlich *libertas* oder *liberum arbitrium*.

a) *Spontaneitas*

Im Abschnitt XIX der *Metaphysica* nennt Baumgarten „spontanea“ die Handlung, die von einem dem Handelnden innerlichen Prinzip, bzw. von einem *zureichenden* innerlichen Prinzip abhängt.¹⁴⁶ Im Unterschied zu anderen Bestimmungen, die gewöhnlich als Handlungen bezeichnet werden, obwohl sie eine passive Komponente enthalten, die sie von der Mitwirkung äußerer Kräfte abhängig macht, entspringt eine Handlung im eigentlichen

Schwaiger noch Kawamura schlagen dagegen eine analoge Interpretation für die *Nova dilucidatio* vor. Obwohl das Modell der Willensbestimmung, das Kant als gültig aus der Wiedergabe jenes Streits hervortreten lässt, so wichtige wie evidente Analogien zu den Definitionen der Willkür und der Freiheit darstellt, die in der *Metaphysica* erläutert werden, leugnet Kawamura vielmehr ausdrücklich den Einfluss Baumgartens auf den Kant der *Habilitationsschrift* (vgl. *ebd.* S. 84).

146 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 704: „Actio a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens est spontanea* [*eine selbstthätige Handlung]“. Siehe auch Friedrich Wagner, *Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit sey?*, § 30, S. 56: „Spontaneität oder Selbstthätigkeit heist über haupt, eine Krafft, nicht durch Ursachen von aussen, sondern durch einen eigenen innerlichen Trieb zu handeln.“

Sinne aus einem inneren Prinzip, das für ihre Bestimmung zureichend ist.¹⁴⁷ Viele menschliche Handlungen, d.h. alle Handlungen im eigentlichen Sinne, sind spontan in dem vom Attribut „zureichend“ bezeichneten und im Schlussparagrafen des Abschnitts weiter verdeutlichten Sinne, wo Baumgarten behauptet, dass alle Handlungen im eigentlichen Sinne – und die Seele, insofern sie spontan handelt – „liberae a coactione externa simpliciter tali“ sind, d.h. unabhängig von äußeren Kräften als effektiven Prinzipien ihrer Bestimmung.¹⁴⁸

Die Charakterisierung, die Baumgarten dem Begriff der Spontaneität verleiht, hindert ihn nicht daran, die Seele, insofern sie spontan handelt, als „automaton“ zu bezeichnen.¹⁴⁹ Den zureichenden Grund der spontanen Bestimmungen versteht Baumgarten nämlich nicht als ihren ersten Grund, sondern als einen seinerseits von einer vorhergehenden Bestimmung ableitbaren Grund. Der zureichende Grund einer spontanen Handlung kann sich demnach als in seinem Subjekt ‚programmiertes‘ Prinzip darstellen, wie in einer Maschine, die von da an spontan handelt, frei von der Mitwirkung

147 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*,. § 704: „Ergo actio proprie talis est spontanea. Quoniam tamen mutationes ex actionibus passionibusque compositae nonnumquam a potiori determinantur actiones, quatenus passionibus sunt, concipiuntur, ut non spontanea.“

148 Im § 707 erklärt Baumgarten, dass eine „necessitatio externa (coactio ab extra)“ von einer der Substanz äußeren Kraft ausgehen kann, die ihre Bestimmung notwendig macht, und das auf entweder ideale oder reale Weise. Im ersten Fall könnte die Handlung weder spontan noch, folglich, eine Handlung im eigentlichen Sinne sein, denn die von der äußeren Kraft ausgeübte Nötigung würde diese Handlung zu einer real passiven Bestimmung machen: „actio externe realiter necessitata non esset spontanea, nec proprie actio, red realis passio“ (*ibd.*). Die *necessitatio* oder *coactio externa simpliciter talis* ist für Baumgarten eben genau eine *necessitatio externa realis* (*ibd.*). Die äußere Nötigung oder, allgemeiner, der Einfluss einer Substanz auf eine andere, können dagegen nur ideal sein, wenn die Bestimmung, die daraus folgt, zugleich eine aktive Bestimmung der Substanz ist, die deren Einfluss ‚erleidet‘, also noch eine spontane Handlung ist. Für diese letzte Verdeutlichung bin ich Baumgartens Verweis auf die §§ 210 und 212 gefolgt (*Metaphysica, Ontologia*, Abschn. VIII: Status).

149 Vgl. § 705; „Multae actiones meae, immo omnes proprie dictae, hinc et actiones animae sunt spontaneae, adeoque vere tam illi, quam meae tribuitur spontaneitas. Si automaton dicatur se ipsum mutans, anima erit *automaton*.“

äußerer Kräfte.¹⁵⁰

b) *Arbitrium*

Das Verständnis des Begriffs der Handlung wird im Übergang zum folgenden Abschnitt weiter präzisiert und mit neuen Elementen bereichert. Hier definiert Baumgarten eine Handlung als „arbitraria“, zu welcher sich das Subjekt durch seine eigene Willkür bzw. *pro lubito suo* bestimmen kann: „Actiones, quas per arbitrium est in potestate alicuius substantiae positum, ipsi sunt *arbitrariae*“ – und die Willkür, wie schon gesehen, ist für Baumgarten das Vermögen, *pro lubito* zu begehren oder zu verabscheuen, indem das Subjekt sich zur Ausführung einer Handlung anstelle einer möglichen Alternative bestimmt.¹⁵¹

Wenn eine im Sinne der Spontaneität freie Handlung eine von einem zureichenden inneren Prinzip bestimmte Handlung ist, gestaltet sich der *lubitus* als das Prinzip einer Handlung, die im Rahmen einer Vielfalt von möglichen Handlungsalternativen möglich ist. Die Handlung, zu der sich der Handelnde *pro lubito* bestimmen kann, d.h. eben die *actio arbitraria*, bezeichnet einen spezifischeren Bereich des Handelns: Sie ist nicht nur frei von der *coactio externa simpliciter talis*, die schon auf der Ebene der bloßen Spontaneität ausgeschlossen war, sondern auch von der – sowohl absoluten bzw. wesentlichen als auch physischen, natürlichen – inneren Nötigung und

150 Vgl. dazu K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomielehre und seine historischen Wurzeln*, a.a.O., S. 53 ff. und C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung in Wolff-Lange-Streit“, a.a.O., S. 88 f., der, indem er sich auf Kawamuras Analyse der Bedeutung der Neuheit des Attributs ‚zureichend‘ im Vergleich zur Formulierung Wolffs beruft (vgl. *Psychologia empirica*, § 933, S. 702: „actiones dicuntur spontanee, quatenus per principium sibi intrinsecum, sine principio determinandi extrinseco, agens easdem determinat“), darauf hinweist, wie Baumgarten in der Definition der Spontaneität auf die „Rhetorik der Selbstdetermination“ verzichtet, von der Wolff dagegen Gebrauch gemacht hatte (so noch im § 933 der *Psychologia empirica*: „Spontaneitas est principium sese ad agendum determinandi intrinsecum“).

151 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 713.

ist daher *libera ratione exsecutionis*.¹⁵² Viele spontane Handlungen, behauptet Baumgarten, sind frei in diesem Sinne.¹⁵³ Ihre Verrichtung und schließlich auch die Gründe ihrer Ausführung stehen in Gewalt des Subjekts, das *pro lubitu* eine bestimmte Handlungsweise annimmt, indem es sich zu einer Handlung bestimmt, die „pro nunc et sic“ die gleiche physische Möglichkeit ihres Gegenteils bietet, zu einer Handlung also, die unter den gegebenen Umständen gleichgültig hinsichtlich ihrer Ausführung (*indifferens, qua exercitium actus*) ist.¹⁵⁴

Der *lubitus* – das, woraus eine Handlung anstelle einer möglichen Alternative ausgeführt wird – übernimmt auf diese Weise jenes Mehr an Bedeutung, aufgrund dessen die Willkür sich von der bloßen Spontaneität unterscheidet und die spezifische Form eines Wahlvermögens annimmt, d.h. eines dem Subjekt zukommenden Vermögens, etwas an der Stelle von etwas anderem zu tun, eine bestimmte Verhaltensweise im Angesicht anderer, ganz unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten ‚frei‘ vorzuziehen und anzunehmen.¹⁵⁵ Doch auch diese Bedeutung kann noch nicht völlig ausschöpfen, was der menschlichen Freiheit zuerkannt werden muss. Ihre Definition wird von Baumgarten auf einem noch höheren Niveau verortet, auf dem sich die Implikationen des Bruchs mit dem Modell Wolffs am besten ausdrücken, den die Einführung der Willkür als Bindeglied zwischen Spontaneität und Freiheit bedeutete.

152 Vgl. *ibd.*, § 710.

153 Vgl. *ibd.*, § 711: „Multae meae actiones, multae actiones spontanae sunt liberae ratione exsecutionis. Ergo et ipsis et animae, quatenus eas patrat, convenit libertas a coactione externa simpliciter tali et interna, tam absoluta, quam physica.“

154 Vgl. *ibd.*, §§ 708 u. 469.

155 Dazu siehe auch die Bestimmung der Willkür, die in der vierten Auflage des *Philosophischen Lexicon* von Walch, a.a.O., Bd. 2, Sp. 1574, eingeführt wird: „Die Willkühr aber erfordert mehreres, indem diejenige Kraft, die in uns ist, und wodurch wir uns zu gänzlich verschiedenen Handlungen ohne Beyhülfe anderer äußerlichen wirkenden Ursachen bestimmen können, die Natur der der Willkühr ausdrückt. Man kann auch sagen, die Willkühr sei eine Kraft, sich nach Gefallen oder Belieben zu einer Handlung zu bestimmen; oder ein Vermögen, etwas zu tun oder zu lassen.“

c) *Libertas*

Die Bestimmung des authentischeren Begriffs der Freiheit, die sich auf der Ebene des menschlichen Handelns entfaltet, setzt die in den vorherigen Schritten definierten Begriffe voraus und bekräftigt sie, ohne deswegen eine substantielle Gleichsetzung der verschiedenen Formen der Freiheit, die jeweils untersucht werden, zu erlauben: der *spontaneitas*, des *arbitrium* und schließlich der *libertas*. Vor allem der Begriff *libitus* bringt eine Bedeutung mit sich, die sich von der allgemeine Charakterisierung der Willkür als Wahlvermögen auf die endgültige Definition der Freiheit als eine besondere Form der Willkür überträgt. Die Freiheit ist nach Baumgarten das Vermögen *pro libitu* zu wollen oder nicht zu wollen: „*facultas volendi nolendive pro libitu suo est (liberum arbitrium) libertas (moralis, simpliciter sic dicta)*.“¹⁵⁶

Die gerade wieder aufgerufene Definition wird nämlich zwischen zwei anderen Begriffen verortet, die sich bald als inadäquat für die Charakterisierung der menschlichen Freiheit erweisen: „*Facultas appetendi aversandive pro libitu suo sensitive, est arbitrium sensitivum*“; „*Libertas pure volendi nolendive est libertas pura*“.¹⁵⁷ Die erste Definition stammt aus der Verbindung des Begriffs der Willkür mit dem unteren Begehungsvermögen und bezieht sich daher nur auf den Bereich der Bestimmungen *per stimulos*¹⁵⁸. Die menschliche Freiheit entfaltet sich jedoch nie in der Form der *libertas pura*, denn in all die *volitiones* und *nolitiones*, die den Menschen zum Subjekt haben, spielt immer eine sinnliche Komponente hinein.¹⁵⁹ Anders ausgedrückt nehmen an der

156 Baumgarten, *Metaphysica*, § 719.

157 *Ebd.*

158 Vgl. weiterhin im Abschnitt „*Facultas appetitiva inferior*“, §§ 676 f.: „*Quedam appeto et aversor sensitive repraesentata. Ergo habeo facultatem appetitivam inferiorem. Appetitiones aversationesque per illam actuandae sunt sensitivae*»; «*Appetitus aversationesquae sensitivae vel oriuntur ex repraesentationibus obscuris, vel ex confusis. Utraeque, quatenus appetendi aversandive causae impulsivae sunt stimuli*“.

159 Vgl. § 720: „*Omnibus meis volitionibus nolitionibusque sensitivi quid admixtum est. Hinc non convenit mihi pura libertas, in liberrimis meis actionibus arbitrio sensitivo mixta est libertas*.“

Bestimmung jeglicher vernünftiger Begierde (*volitio*) immer auch, über die *motiva* hinaus, sinnliche Bewegursachen (*stimuli*) teil.

1.3. *Zwischen volitio antecedens und volitio consequens: der Deliberationsprozess*

Dem Menschen gehören nach Baumgarten eine sinnliche und eine freie Willkür an. Aber nur letztere definiert die authentischere Bedeutung seiner Freiheit, die Baumgarten eben als das Vermögen, *pro lubitu* zu wollen oder nicht zu wollen, versteht.¹⁶⁰ Trotz des Bewusstseins, dass der Mensch nicht fähig zu *volitiones purae* ist, ist also dieses das Vermögen, das die menschliche Freiheit endgültig qualifiziert. Es erstaunt also nicht, dass im Abschnitt „Libertas“ die Definition der *actiones voluntariae* als Handlungen, die durch das obere Begehungsvermögen bestimmt werden, Raum findet und dass Baumgarten behauptet, dass alle Handlungen dieser Art frei seien.¹⁶¹ Recht undeutlich erscheint dagegen die unmittelbar darauf folgende Behauptung, der zufolge nicht alle freien Handlungen *voluntariae* sind: Gesetzt nämlich, erklärt Baumgarten, dass ich mich durch meine sinnliche Willkür bestimme, wo ich mich auch durch Freiheit hätte bestimmen können, dann ist meine Handlung nicht willentlich, aber dennoch frei.¹⁶² Eine freie Handlung ist nun eine Handlung, zu der der

160 Vgl. § 720: „Multa appeto aversorque sensitive pro lubitu meo. Ergo habeo arbitrium sensitivum. Multa volo noloque pro lubitu meo. Ergo habeo libertatem.“ Und die Freiheit ist definitionsgemäß die freie Willkür: „Facultas volendi nolendive pro lubitu suo est (liberum arbitrium) *libertas*.“ (§ 719)

161 Vgl. § 721.: „*Actiones voluntariae** [*Handlungen des Willens, die mit Willen geschehen] dicuntur [...] quaecumque per facultatem appetitivam superiorem determinantur [...]. Et hoc significatu omnes actiones voluntariae sunt liberae.“ Im Abschnitt XVII. war das obere Begehungsvermögen als das Vermögen zu wollen (*facultas volendi, voluntas*) oder nicht zu wollen (*facultas nolendi, noluntas*) definiert worden; seine Bestimmungen (*appetiones rationales* bzw. *volitiones* und *aversationes rationales* bzw. *nolitiones*) haben als Bewegursache die *motiva* (vgl. § 690).

162 Vgl. § 721: „Non omnes actiones liberae sunt voluntariae. Pone enim, me me ipsum

Handelnde sich durch seine Freiheit zu bestimmen vermag¹⁶³, d.h. durch sein Vermögen, *pro lubitu* zu wollen oder nicht zu wollen. Eine nicht willentliche Handlung – oder, wie es Baumgarten ausdrückt, eine „*actio involuntaria*“ – scheint dann als frei qualifizierbar zu sein nur kraft eines Vermögens, das nicht aktualisiert wird.¹⁶⁴

Trotz dieser Schwankungen, suggeriert die enge Verknüpfung, die Baumgarten zwischen dem freien Handlungen und der Bestimmung des oberen Begehungsvermögens stiftet, wo die Antwort auf eine Frage zu suchen ist, die in den behandelten Abschnitten offen bleibt, sodass an einen fehlenden Schritt in der sonst wohl überlegten Argumentationsstruktur der *Metaphysica* zu denken wäre: Wie kann es angesichts einer Pluralität von Handlungsmöglichkeiten geschehen, dass der Handelnde sich für eine bestimmte Verhaltensweise entscheidet?¹⁶⁵

determinare per arbitrium sensitivum, ubi me determinare per libertatem fuit in potestate mea positum, erit eiusmodi actio involuntaria, tamen libera.“ „Involuntaria“ ist für Baumgarten eine Handlung, die nicht vom oberen Begehungsvermögen bestimmt ist und die also nicht „mit Willen“ geschieht (*ibd.*).

163 Vgl. § 719: „*Actiones*, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicuius substantiae positum, *liberae* sunt.“

164 Entschieden zu befürworten ist die Formulierung aus dem Kanon und der Dialektik der ersten Kritik, wo Kant – indem er die Begriffe, die er bei Baumgarten gefunden hatte, kombiniert, aber den Begriff des *arbitrium sensitivum* von dem des *arbitrium brutum*, bloß tierisch, unterscheidet – die menschliche Willkür als ein *arbitrium sensitivum liberum* definiert: „Affiziert“, aber nicht „nezessitiert“ von sinnlichen Antrieben, besitzt der Mensch das Vermögen, sich von selbst (A 534/B 562) durch nur von der Vernunft vorgestellte Bewegursachen (A 802/B 830) zu bestimmen.

165 Einen fehlenden Schritt bei der Entwicklung der Freiheitstheorie erkennt M. Casula, *La metafisica di Baumgarten*, a.a.O., S. 184: „Ci si può [...] chiedere come fa la sostanza a determinarsi ad un'azione fisicamente possibile piuttosto che ad un'altra, dato che, per ipotesi, si danno delle azioni esenti da coazione esterna perché spontanee, ed immuni da coazione interna, perché fisicamente libere (tale ultimo passaggio è omesso da Baumgarten).“ Eigentlich wird nicht vollständig klar, welcher nach Casula der ausgelassene Schritt im Abschnitt „Arbitrium“ ist. Die Ausgangshypothese, auf die er verweist, befindet sich schon im Text: In der Erläuterung des Begriffs von *actio libera ratione executionis* der §§ 710 und 711, auf die sich unmittelbar, im folgenden Paragraphen, die Definition des *lubitus* bezieht. Dieser Schritt braucht daher keine Ergänzungen. Um auf seine Frage zu antworten, ruft Casula etwas flüchtig den Begriff *lubitus* auf, indem er behauptet, dass diese besondere Erkenntnis dasjenige ist, was zur Bestimmung einer *actio arbitraria*

Um sich zu einer Handlung zu bestimmen, von der angenommen wird, dass sie eine *libera ratione executionis* ist, wird, wie schon gesehen, eine besondere Erkenntnis erfordert: der *lubitus*. Baumgarten zählt seine Bestandteile auf, jedoch ohne die Dynamiken, nach denen der Inhalt dieser Erkenntnis Form annimmt, kontextuell zu erläutern, also ohne gleichzeitig eine ausführliche Antwort auf die im Begriff des *lubitus* schon enthaltene Frage zu liefern¹⁶⁶: Warum (*cur*) bestimmt sich das Subjekt „so und nicht anders“? Oder, in anderen Worten: Wie legen sich die Gründe seiner Wahl fest?

Baumgarten widmet einige der gedankenreichsten Seiten des Abschnitts „*Facultas appetitiva superior*“ – oder auch der ganzen *Metaphysica* – der Illustration der Deliberationsprozesse und der Problematisierung des Kontextes im Hintergrund von rationalen Wahlen. Die Beschreibung der verschiedenen Schritte, die zur Formulierung einer Wahl führen, folgt direkt auf einen kurzen Verweis auf die Gleichgewichtsproblematik, die schon im Abschnitt „*Voluptas und taedium*“ (§§ 656 und 661) behandelt worden war und dann im Rahmen der allgemeinen Begehrenstheorie (Abschnitt „*Facultas appetitiva*“, § 670) wieder aufgenommen wurde.

Dieses Thema erneut aufwerfend, das den Gegnern Wolffs besonders teuer war,¹⁶⁷ beschreibt Baumgarten jetzt in groben Umrissen einen Gleichgewichtszustand, den der Überlegungsprozess ungelöst gelassen hatte und in dem sich einerseits sinnliche Antriebe und andererseits weitere

verlangt ist. Die Dynamiken, nach welchen die Inhalte des *lubitus* zu Gründen der *actio arbitraria* werden, erläutert Baumgarten dagegen nicht in denselben Paragraphen noch werden sie von Casula rekonstruiert.

166 „*Lubitus est cognitio, qua substantia pollet, ex qua secundum leges appetitionis aversationisque cognosci potest, cur sic, non aliter se determinet circa actionem liberam ratione executionis.*“ (§ 712; meine Hervorhebung)

167 Vgl. dazu C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung im Wolff-Lange-Streit“, a.a.O., insbes. S. 92 ff.. Anders als Lange, glaubt Baumgarten, dass man sich angesichts eines Gegensatzpaars nie im Zustand der *indifferentia perfecti aequilibrii* wiederfinden kann. Dennoch zeigt er ein besonderes Interesse für die Gleichgewichtsproblematik, die in der *Metaphysica* die Entwicklung der Theorien der Lust, des Begehrens und zuletzt auch der Freiheit durchzieht.

Bewegursachen, darunter auch *motiva*, im Gleichgewicht befinden und entgegenstellen.¹⁶⁸ Kurz zuvor hatte Baumgarten unterstrichen, wie er dann im Abschnitt „Freiheit“ bekräftigen wird, dass in den menschlichen *volitiones* stets sinnliche Antriebe und vernünftige Motive mitanwesend sind. Wenn sich dem Zusammenhang dieser *causae impulsivae* keine *stimuli* anderen Zeichens entgegenstellen, entsteht eine Übereinstimmung (*consensus, armonia*) zwischen dem oberen und dem unteren Begehrungsvermögen. Andernfalls geraten die beiden Vermögen in Streit: „Quod si quidam stimuli motivis socii ad oppositum illi impellant, ad quod motiva determinant, oritur (dissensus) *lucta facultatis appetitivae inferioris et superioris* (appetitus sensitivi et rationalis, carnis et rationis).“¹⁶⁹ Aus der Auseinandersetzung der jeweiligen Instanzen kann eine vernünftige oder eine sinnliche Begierde resultieren, die dem einen oder dem anderen Vermögen zum Sieg verhelfen.

Der Gleichgewichtszustand, der im Anschluss an diese Prämissen kurz gestreift wird, würde demnach dem Fall entsprechen, in dem die ‚Gründe‘ des oberen Begehrungsvermögens die des unteren nicht überwiegen und *vice versa*. Die vernünftigen Motivationen, etwas zu tun oder nicht zu tun, verbunden mit einigen *stimuli*, wären aufgewogen durch einen Zusammenhang von Bewegursachen ausschließlich sinnlicher Natur, die jener *volitio* oder *nolitio* entgegenstehen. Vielleicht um diese Vereinfachung zu korrigieren oder wenigstens, um die Kasuistik der Gleichgewichte zu bereichern, die sich zwischen gegensätzlichen motivationalen Anstößen ereignen können, definiert Baumgarten als „incompletae“ die *causae*

168 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 694: „In statu aequilibrü, quod superstes sit etiam post praevisionem et praesagium obiecti, causae impulsivae, quibus motiva insunt, essent aequae fortis oppositis stimulis.“ In den vorhergehenden Paragraphen haben wir die Art und Weise untersucht, nach der die Überlegung über die Appetibilitätsbedingungen eines Gegenstandes – d.h. über die Möglichkeit, diesen im Horizont der eigenen Vorhersehungen und Erwartungen für die Zukunft zu verorten – einen ersten Ausweg aus dem Gleichgewichtszustand zwischen Gründen zu begehren oder zu verabscheuen darstellen kann.

169 *Ebd.*, § 693.

impulsivae, die zur Bestimmung eines appetitiven Aktes nicht vollständig zureichen und führt dann das Begriffspaar *volitio antecedens-volitio consequens* ein. Die *volitio antecedens* – „*praevia, inclinatoria, excitatoria*“ – gestaltet sich als eine Art von Prädisposition des Wollens, die noch nicht zur Handlung geworden ist, weil sie von einem Komplex von insgesamt unzureichenden Motiven getragen ist. Die *volitio consequens*, die Baumgarten auch als „*finalis, decisiva, decretoria*“ bezeichnet, beschreibt einen Folgezustand, in dem der Komplex von Bewegursachen einen zur Ausführung der *volitio* zureichenden Grad von Vollständigkeit erreicht hat. Zwischen diesen zwei Momenten spielt sich der Deliberationsprozess ab.

Die Bestimmung des Begriffs der Deliberation, die Baumgarten in den unmittelbar folgenden Paragraphen vorschlägt, kann als eine Weiterentwicklung der Gleichgewichtsthematik auf der Ebene der vernünftigen Begierden gelesen werden. Die Analyse der Deliberationsschritte lässt sich mit den schon für den Ausgang aus dem Zustand des Gleichgewichts aufgewiesenen Lösungen vergleichen, der zuvor schon auf der allgemeinen Ebene des Begehrens und des Verabscheuens untersucht worden war. Dennoch ist der Kontext, in den sich der Deliberationsprozess einfügt, vielfältiger als derjenige des *status aequilibrarii* und, zugleich, spezifischer als derjenige des Begehrens und Verabscheuens, der die sinnliche Begierde umfasst. Die Deliberation, die auch den Grenzzustand des Gleichgewichts zwischen entgegengesetzten Motivationen auflösen kann, ist ein Prozess, der die Formulierung jedweder vernünftiger Wahl leitet und der dagegen den Determinationsprozessen der bloß sinnlichen Begierden¹⁷⁰ fremd oder wenigstens äußerlich ist.

170 Darunter fallen, wie gesehen wurde, die *affectus* oder *passiones*. Nach der Diskussion der Kantischen Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen, haben wir versucht zu erklären, inwiefern die Leidenschaften überlegend sind, aber nicht auch ‚deliberativ‘ (vgl. *oben*, Kap. I, 2.3.). Die Deliberation, wie noch gezeigt wird (vgl., Kap. III, 2.3), umfasst die Momente des Überlegungsprozesses, von dem die Bestimmung jeglicher Begierde Gebrauch macht und den wir zuvor als einen möglichen Ausweg aus dem *status aequilibrarii* bezeichnet hatten. Die weiteren Schritte, in die sich die *deliberatio* gliedert, und die Besonderheit ihrer Funktion verknüpfen sie dagegen untrennbar mit einer höheren Stufe als der der sinnlichen Begierden.

Zur Verdeutlichung der Funktion, die Baumgarten der Deliberation zuspricht, lohnt sich ein weiterer Blick auf den Artikel *Willkühr* des Lexikons von Walch in der Auflage von 1775. Bei der Revision des Originaltextes hatte der Herausgeber Justus Christian Hennings tatsächlich die von Wagner erarbeitete und von Baumgarten wieder aufgenommene Unterscheidung zwischen den Begriffen *spontaneitas*, *arbitrium* und *libertas* wiedergegeben. Auch wenn es nicht zu gewagt wäre, einen direkten Bezug auf den *Versuch* oder auf die *Metaphysica* zu vermuten, beweisen doch die zur Originalauflage vorgenommenen Ergänzungen die Fortentwicklung, die das Verständnis und der Gebrauch dieser Termini in der Debatte der Epoche erfahren hat. Diese ist in hohem Maße der weiten Verbreitung dieser Werke verdankt. Es gilt nun, insbesondere den Schlussteil des Artikels wieder aufzurufen, wo Hennings die spezifische Bedeutung der Freiheit in der Verknüpfung zwischen der Willkür und der Überlegungskraft findet, über die jedes verständige Wesen verfügt: „Man kann auch sagen, die Willkühr sei eine Kraft, sich nach Gefallen oder Belieben zu einer Handlung zu bestimmen; oder ein Vermögen, etwas zu thun und auch zu lassen. Diese Willkühr, wenn sie mit einer Ueberlegungskraft verknüpft ist, heist die Freyheit.“¹⁷¹

Die Rolle, die die Definition Hennings' der Überlegungskraft zuspricht, scheint der von Baumgarten unter dem Begriff *deliberatio* thematisierten Funktion genau zu entsprechen. Wenn also der im Abschnitt „Libertas“ ausgelassene Schritt in der Beschreibung der Deliberationsprozesse im Abschnitt „Facultas appetitiva superior“ zu finden ist, dann legt dies die Annahme nahe, dass die Freiheit bzw. die freie Willkür für Baumgarten in der Fähigkeit besteht, *deliberativ* zu begehren, also im Begehren zufolge Motivationen, die im auf der Basis einer Pluralität von gegensätzlichen Handlungsgründen geführten Deliberationsprozess festgelegt werden. Die Deliberation wäre dann ein der Bestimmung der vernünftigen Begierden (*volitiones*) vollständig inhärenter Prozess, oder präziser: der Bestimmung

171 *Johann Georg Walchs philosophisches Lexicon* (1775), a.a.O., Bd. 2, Sp. 1574.

der freien Handlungen, d.h. der Handlungen, zu denen man sich *per libertatem*, durch die freie Willkür, entschließt.

2. Deliberation und Wahl (*prohairesis*)

Die Deliberation ist ein Prozess, der sich zwischen den Momenten der *volitio antecedens* und der *volitio consequens* abspielt. Baumgarten definiert sie als den Inbegriff der inneren Vorgänge, wodurch die *causae impulsivae* der Handlung bestimmt werden, zu welcher das Subjekt sich entscheiden kann:

Complexus actuum facultatis cognoscitivae circa motiva stimulosque decernendi est *deliberatio** [*das Bedencken].¹⁷²

Die Übersetzung von Georg Friedrich Meier erfasst den Sinn dieser Definition richtig. Deswegen wird sie der vorliegenden Interpretation zugrunde gelegt werden:

Das Bedenken (*deliberatio*) ist der Inbegriff aller Handlungen des Erkenntnißvermögens, wodurch die Bewegungsgründe und sinnlichen Triebfedern zu demjenigen, was beschlossen werden soll, bestimmt werden.¹⁷³

Die Auflösung der Mehrdeutigkeit des lateinischen ‚oberes‘ durch den Ausdruck ‚wodurch bestimmt werden‘ stimmt sehr gut überein mit

172 Baumgarten, *Metaphysica*, § 696.

173 Baumgarten, *Metaphysik*. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier. Nach dem Text der zweiten, von John. Aug. Eberhard besorgten Ausgabe 1783. Mit einer Einführung., einer Konkordanz und einer Bibliographie der Werke A. G. Baumgartens von Dagmar Mirbach (Tübingen), Jena 2004, § 515, S. 165.

Baumgartens Beschreibung der verschiedenen Passagen des Deliberationsprozesses. Dadurch wird auch die Spezifität der Funktion deutlich, die Baumgarten der *deliberatio* in der Bestimmung der vernünftigen Begierde (*volitiones*) zuspricht. Im Abschnitt „*Facultas appetitiva superior*“ beschreibt Baumgarten in zwei verschiedenen Schritten die Inhalte und Momente der Deliberation. Der soeben zitierten Definition folgt eine Liste der Fragen, auf welche der Deliberationsprozesses antwortet:

Ergo circa quodvis decernendum haec in determinationem veniunt: 1) estne ipsum et oppositum ipsius possibile? 2) estne mihi utrumque physice possibile, i.e. potestne meis viribus, non simpliciter solum, sed secundum quid? 3) quantis opus est ad actuandum ipsum, quantis ad actuandum oppositum viribus? 4) quot ex uno oppositum bona? 5) quot ex altero? 6) quot ex uno oppositorum mala? 7) quot ex altero? 8) quanta ex uno oppositorum bona? 9) quanta ex altero? 10) quanta ex uno oppositorum mala? 11) quanta ex altero? 12) quid melius?¹⁷⁴

Die Aufzählung der Fragen, die den Deliberationsprozess untergliedern, lässt bei dieser ersten Beschreibung dessen abschließende Schritte beiseite, indem sie an der Frage abbricht, welche Reihe von Gründen bei der Wahl vorzuziehen sei, d.h. welche der Alternativen, über die die Deliberation geführt wird, die beste durch die Handlung auszuführende sei: *quid melius?*

Die Beschreibung fährt im darauffolgenden Paragraf fort, und dringt diesmal bis zur kulminierenden Phase des Deliberationsprozesses vor, die darin besteht, dass eine Präferenz ausgedrückt und dann eine Wahl getroffen wird, die den Deliberationsprozess abschließt und den Übergang zur Handlung bildet:

Deliberans quatenus mathematicam cognitionem intendit, *rationes subducit* (calculat), dum considerat, quot bona, quot mala utrimque speranda sint, *causas*

174 Baumgarten, *Metaphysica*, § 696.

*impulsivas numerat, quas ponderat, dum quanta bona, quanta mala speranda sint iudicat, dum perpendit, quid sit melius, unum alteri praefert. Si praelatum decernat, eligit.*¹⁷⁵.

In beiden Beschreibungen – und noch ausgeprägter in der zweiten – wertet Baumgarten die etymologische Bedeutung auf, die das Wort ‚deliberare‘ im klassischen Latein hat: ‚deliberare‘ stammt von ‚libera‘ oder ‚libra‘ (Waage) und bezieht sich also auf den Akt, etwas auf die Waagschale zu legen, um sein ‚Gewicht‘ genauer zu bestimmen. Daher kommt der übertragene Sinn von *deliberare* als einem Abwägen der Gründe einer Wahl und ihrer möglichen Alternativen, als einem Erwägen der *pro* und *contra* der jeweiligen Optionen. Aus diesem Wortfeld schöpft Baumgarten wiederholt im § 697 der *Metaphysica*: Die Bedeutung von ‚deliberare‘ präzisiert sich hier durch die Beschreibung einer Reihenfolge von Handlungen, durch welche das Subjekt die vorhandenen Motivationen grob überschlägt, dann sie genauer erkennt, sie zusammenzählt, und dann erneut die Gründe erwägt, die die Ausführung einer bestimmten *volitio* unterstützen, oder die zu alternativen Handlungsweisen antreiben. Es wird dadurch deutlicher, in welchem Sinne die Deliberation die *causae impulsivae* einer möglichen Entscheidung – wie in Meiers Übersetzung – *bestimmt*: Durch die Deliberation legt das Subjekt das Gewicht der einander entgegengesetzten Gründe immer genauer fest, setzt sie zu kohärenten Serien zusammen, dann beurteilt es, welche Serie vorzuziehen ist, und schließlich wählt es eine geordnete Menge von Gründen zu Triebfedern seiner Handlung. Selbst die Beurteilung dessen, was besser ist, gestaltet sich als eine Art von genauerer Erwägung der in den verschiedenen Serien geordneten Gründen, aus welcher die Präferenz des Subjekts für die eine oder die andere Reihe von Motivationen resultiert: „dum quanta bona, quanta mala speranda sint, iudicat, dum perpendit, quid sit melius, unum alteri praefert.“

Nun ist es wichtig hervorzuheben, dass die Antwort auf die Frage „quid

175 *Ebd.* § 697.

melius?“ – also das Urteil darüber, was besser ist – nicht unmittelbar mit der Ausführung der Handlung verbunden ist. Die Präferenz, die das Subjekt einer bestimmten Handlungsalternative gibt, indem es diese als die bessere beurteilt, ist noch nicht die Entscheidung selbst. Die Entscheidung ist nämlich ein Beschluss, ein Dekret, das die durch das Urteil über das Bessere ausgedrückte Präferenz bestätigt oder wiederruft bzw. aufhebt: „*Si praelatum decernat, eligit.*“¹⁷⁶ ‚Decernere‘ woraus das Substantiv ‚decretum‘ stammt, bedeutet nämlich genau ‚entscheiden‘ oder, in stärkerer Bedeutung, ‚beschließen‘, ‚dekretieren‘. Baumgarten bedient sich dieser Bedeutungsnuancen geschickt. Bevor er die spezifischen Inhalte und die Reihenfolge der Schritte des Deliberationsprozesses definiert, behauptet er, dass die *volitio consequens*, zu welcher die Deliberation führt, der Entscheidung bzw. der Wahl entspricht, die Baumgarten „decretum“ oder auch „propositum“ und „proairesis“ nennt: „et volitio et nolitio consequens est decretum (propositum, proairesis late dictam).“¹⁷⁷

Die Entscheidung, die den Deliberationsprozess abschließt, gestaltet sich also als ein Beschluss über die Gründe, die der freien Handlung zugrunde gelegt werden sollen; als ein Dekret, das durch die Auswahl einiger Bewegursachen, über die deliberiert wurde, zu Triebfedern der effektiven Handlung wirksam wird. Mit der Auswahl bzw. mit der Erwählung (*electio*) der Triebfedern endet die Deliberation und kann die Ausführung der Handlung beginnen: Die Gesamtmenge der Bewegursachen, die im Laufe des Deliberationsprozesses abgewogen und ausgewählt wurden, hat schließlich die Vollständigkeit erreicht, die zur Ausführung eines volitiven Aktes erforderlich ist – oder, genauer: eine Reihe von vernünftigen Motiven und damit assoziierten sinnlichen Antrieben hat sich als eine Menge von Bewegursachen herausgestellt, die „completae“, also vollständig, und damit zureichend für eine *volitio* oder eine *nolitio plena* sind¹⁷⁸.

176 *Ebd.* Meine Hervorhebung.

177 *Ebd.*, § 695.

178 Vgl. *ebd.*

Das Ergebnis, welches die Deliberation mit der Wahl erreicht, beschreibt Baumgarten als den Versuch, dasjenige in die Tat zu umsetzen, welchem das Subjekt im Laufe des Deliberationsprozesses einen überwiegenden Wert zuerkennt bzw. zugesprochen hat¹⁷⁹. Die Richtigkeit des Deliberationskalküls kann noch in Frage gestellt werden. Das Subjekt der Deliberation vergleicht dann wieder die Größe (*magnitudo*) jeder einzelnen Motivation innerhalb einer Menge von Gründen oder in Bezug auf eine andere Menge, und entscheidet anschließend möglicherweise, die vorhandenen Motivationen anders ‚zusammenzurechnen‘.¹⁸⁰ Über die *connumeratio* als Methode der Deliberation wird weiter unten nochmals die Rede sein. Wie wir sehen werden, beruft sich Baumgarten in der *Initia philosophiae practicae* wieder auf diesen Begriff und gibt ihm dort eine große Bedeutung im Rahmen seiner Definition des Grundbegriffes der Verblindlichteit (*obligatio*). Im Augenblick interessiert uns die Einführung des Begriffs *connumeratio* jedoch in erster Linie wegen der Vertiefung, die sie der Beschreibung der Deliberationsprozesse im Rahmen der Theorie der vernünftigen Begierden oder *volitiones* liefert. Im folgenden soll die spezifische Funktion, die Baumgarten der Deliberation zuerkennt, indem er sie zwischen der *volitio antecedens* und der *volitio consequens* verortet, verdeutlicht werden. Hierzu werden wir, ausgehend von der komplexen Behandlung durch Aristoteles, einige Etappen durchgehen, die das Verständnis von Deliberation und Wahl in der Geschichte der Philosophie erfahren hat.

179 Dieser Versuch kann dem Subjekt zur Überprüfung seines effektiven Vermögens dienen, einen gewissen Sachverhalt hervorzubringen: „Si deliberans decernat aliquid, ut hoc experiatur, an vires suae, quataeque ad illud actuandum sufficient, *tentat*“ (*ibd.*, § 697). Auf der Basis der Ergebnisse seines Ausführungsversuchs wird dann das Subjekt, seine Wahl perfektionieren oder sie zugunsten einer anderen Handlungsweise aufgeben.

180 Vgl. *ibd.*: „Si singulas ponderati maiores visas causas impulsivas pro tot minimis habeat deliberans, quot magnitudinis singularum gradus cognoscit, et sic singulas comparet, causas impulsivas *connumerat** [*zusammenrechnen].“.

2.1. Die *Prohairesis* bei Aristoteles. Wahl der Zwecke oder nur der Mittel?

Um den Kontext, der bei Deliberationsprozessen im Hintergrund steht, sowie der spezifischen Funktion der Deliberation besser zu begreifen, bietet es sich an, die Termini zu betrachten, von denen Baumgarten Gebrauch macht, um die letzten Momente der Deliberation zu kennzeichnen. Unter diesen findet sich der griechische Ausdruck ‚*prohairesis*‘. Im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* hatte Aristoteles die wörtliche Bedeutung dieses Terminus angegeben. Demnach bezeichnet *prohairesis* „das, was anstelle von anderem gewählt wird [*pro heteron hairetōn*]“.¹⁸¹ Der Begriff ist aus einer etymologischen wie semantischen Sichtweise der deutschen ‚Willkür‘ nah: Beide verweisen auf den Akt des Auswählens einer Möglichkeit aus verschiedenen Alternativen, des Wählens von etwas, indem es anderem vorgezogen wird¹⁸². Um diese Bedeutung auszudrücken, besitzt das Latein

181 Vgl. EN III. 4, 1112 a 17-18.

182 Für die Etymologie von ‚Willkür‘ vgl. oben, vgl. oben, S. 130. Mehr als jeder andere hat P. Aubenque (vgl. insbes. Ders., *La prudence chez Aristote*, 31986 édition revue et augmentée (1963), S. 119 ff.) die Bedeutung der *prohairesis* als Vorzugswahl betont und übersetzt dementsprechend „*pro heteron hairetōn*“ mit „ce qui est choisi de préférence à autre chose“ (ebd. S. 126). So auch C. Natali, der denselben Ausdruck mit „quello che viene scelto invece di altre cose“ wiedergibt (Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, 22001 (1999), S. 87). Wählen bedeutet also, etwas durch den Ausschluss anderer Optionen den Vorzug zu geben. Neuerdings ist die *prohairesis* als „präferentielle Wahl“ von C. Rapp („Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit“, in: *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 2010, 3. gegenüber der 2. (2006), bearbeiteten, unveränderte Auflage (1995), S. 109-133, vgl. insbes. 121 ff.) erörtert worden. Rapp hebt dabei weit mehr als Aubenque die dem Begriff des Vorziehens innewohnende Verknüpfung zwischen etwas für besser zu halten und dies in höherem Maße zu wollen oder zu erstreben hervor (vgl. ebd. S. 125 f.). Diese Akzentuierung, die zwar zur Vertiefung der Analogien zwischen *prohairesis* und *Willkür* besonder günstig wäre, setzt aber eine umfassende Diskussion über die Objekte voraus, die Aristoteles als der *prohairesis* spezifisch erkennt, der ich nicht im vollen Umfang folgen kann (vgl. unten, S. 167 f.).

das Verb ‚eligere‘ und das Substantiv ‚electio‘¹⁸³. Dieser Termini bedient sich einheitlich Thomas von Aquin, um sich in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* auf die *prohairesis* zu beziehen¹⁸⁴. Bei einer Neudurchsicht des aristotelischen Diskurses wird Leibniz, um vor allem auf der Verbindung zwischen Wahl und Beurteilung des Besseren zu bestehen, schreiben: „Eligere est proprie ex pluribus legere, sive capere, quod optimum videtur“¹⁸⁵. Und nicht nur wird Baumgarten bei der Verwendung des lateinischen ‚arbitrium‘ auf den deutschen Ausdruck ‚Willkür‘ als Äquivalent verweisen. Darüber hinaus thematisiert er auch die ausschlaggebenden Momente der Wahl, die der Ausführung der Handlung vorausgeht, als die *electio* von einigen Bewegursachen bzw. Handlungsgründen, die in den vorhergehenden Schritten der Deliberation beurteilt wurden.¹⁸⁶

Doch auch über die terminologischen Assonanzen hinaus, zeigt Baumgartens Begriff der Willkür bedeutende Analogien – und ebenso wichtige Unterschiede – gegenüber der Aristotelischen *prohairesis* sowie

183 ‚Eligere‘, Zusammensetzung der Partikel ‚e‘, die Trennung anzeigt, und ‚legere‘ (pflücken), bedeutet wörtlich ein bestimmtes Element auswählen, indem man es aus einer Menge herausnimmt. Das Wort bezieht sich nicht auf eine zufällige Handlung, sondern auf eine bewusste und überlegte Tat, die die *electio* zum Ausdruck einer durchdachten bzw. ‚delibrieren‘ Wahl eines gewissen Gegenstandes oder Sachverhaltes macht. Dass die *electio* das Vorhandensein einer Pluralität von alternativen Handlungsmöglichkeiten und die komparative Bewertung der jeweiligen Qualitäten bezeichnet, wird klar auch aus dem spezifischeren Gebrauch von ‚eligere‘ im Sinne des Erwählens von jemandem für ein Amt oder zu einer Würde.

184 Thomas von Aquin, *Sententia libri ethicorum*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, t. 47, voll. 1-2, Romae 1969. ‚Eligere‘ und ‚electio‘, dieser letztere in der archaischen Variante ‚eliccio‘, erschienen schon in der von Grosseteste redigierten Übersetzung sowie in ihrer Revision durch Moerbeke. Nach den Herausgebern der *Editio Leonina* habe sich jedoch Thomas einer weiteren, von einem Anonymus revidierten Übersetzung bedient (vgl. *Sententia libri ethicorum*, vol. 1, S. 264).

185 G. W. Leibniz, *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, in Ders., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Reihe 6.: *Philosophische Schriften [= A VI]*, Bd. 4. 1677 – Juni 1690, Berlin 1999, Teil B, S. 1383.

186 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 712 u. 697.

auch in Bezug auf die Entwicklung, die diese und die mit ihr verbundenen Begriffe bei Leibniz und dann bei Wolff erfahren werden. Durch ihre vertiefte Darstellung wird sich deutlicher erweisen, inwiefern für Baumgarten die Bestimmung einer freien Handlung, d.h. einer *volitio* bzw. *nolitio pro lubitu*, in dem Deliberationsmodell fest verankert ist, das er im Rahmen seiner Untersuchung des oberen Begehungsvermögens entwickelt. Der Vergleich mit dem aristotelischen Begriff der *prohairesis* wird ein besseres Verständnis dessen erlauben, was Baumgarten mit der Charakterisierung der Willkür – im Allgemeinen – als des Vermögens zu begehren oder zu verabscheuen *pro lubitu* bezeichnet. Die folgende Untersuchung zielt jedoch zunächst einmal vor allem auf die Verdeutlichung, inwieweit die in §§ 696-697 der *Metaphysica* gelieferte Beschreibung der Deliberations- und Entscheidungsprozesse zur Beantwortung der Frage entscheidend ist, wie man sich angesichts mehrerer Handlungsalternativen dazu bestimmen kann, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, d.h. einen gewissen Sachverhalt *vernünftig* zu begehren oder zu verabscheuen. Denn nicht alle freien Handlungen sind das Ergebnis von Deliberation und darauf basierenden Wahlakten; jeglicher Bestimmung der freien Willkür, die Baumgarten nämlich gerade als *facultas volendi nolendive pro lubitu*, definiert, geht aber ein Deliberationsprozess voraus.

Die Anwesenheit mehrerer Alternativen, die die *prohairesis* zur Wahl von etwas anstelle von anderem macht¹⁸⁷, bezeichnet in etwa den Bereich, den Baumgarten – im Anschluss an Wagner – als für die Willkür spezifisch erkennen wird. Im Gegensatz zur bloßen Spontaneität, „erfordert“ die Willkür, wie man auch in der vierten Auflage von Walchs Lexikon lesen kann, „mehreres“, indem sie den Vergleich mit einer Mehrzahl von heterogenen Möglichkeiten voraussetzt. Entsprechend besteht sie im Vermögen eines Subjekts, sich zugunsten der einen oder der anderen

187 Vgl. EN III 4, 1112a 16-17.

Handlungsalternative „nach Gefallen oder Belieben“¹⁸⁸, d.h. „pro lubitu suo“¹⁸⁹ zu bestimmen. Analog hatte Aristoteles bei der Bestimmung des Begriffs *prohairesis* zunächst dessen unterschiedliche Extension gegenüber dem allgemeinen Begriff des *hekousion*, d.h. der spontanen Handlung, betont.¹⁹⁰

Spontan ist für Aristoteles eine Handlung, deren Prinzip im Handelnden liegt und deren Bestimmung die Kenntnis der Umstände, in denen sich seine Handlung verwirklicht, durch das handelnde Subjekt voraussetzt.¹⁹¹ Nicht spontan (*akousion*) ist dagegen das, was durch Zwang, d.h. als Ergebnis eines dem Handelnden äusseren Prinzip oder aus Unwissenheit geschieht.¹⁹²

188 Johann Georg Walchs *philosophisches Lexicon* (1775), a.a.O., Bd. 2, Sp. 1574.

189 Baumgarten, *Metaphysica*, § 712.

190 EN III 4: „Die Wahl [*prohairesis*] ist nun offensichtlich etwas Spontanes [*hekousion*], sie ist aber nicht mit dem Spontanen identisch, weil dies eine weitere Ausdehnung hat“ (1111 b 6-8); „Sie [*scil.* die Wahl] ist nun offensichtlich etwas Spontanes, aber nicht alles Spontane ist Gegenstand der Wahl.“ (1112 a 13-14)

191 Vgl. EN III 3, 1111a 22-24.

192 Vgl. EN III 1, 1110 a 1-4 u. III 2, 1110 b 31 ff. Aristoteles stellt also zwei unterschiedliche Kriterien fest, um das *hekousion* vom *akousion* zu unterscheiden. Nach dem ersteren unterscheiden sich die zwei Handlungsmodalitäten dadurch, dass ihre *archē* – verstanden als Prinzip der Bewegung, d.h. als Wirkursache – dem Handelnden innerlich oder äußerlich ist; vgl. dazu auch EN III 1 1110 a 15-17, b 1-3. Das zweite Kriterium bezieht sich auf die Kenntnis der einzelnen Bedingungen (*ta kat'hekasta*), d.h. der zur Bestimmung und zur Rechtfertigung der Handlung relevanten Umstände, die Aristoteles in EN III 2, 1110 b 31 ff. aufzählt. Die ungewöhnliche Entscheidung, ‚hekousion‘ durch ‚spontan‘ – ‚akousion‘ durch ‚nicht spontan‘ – wiederzugeben, bezieht sich auf den verbreiteten Nebeneinanderstellung, die die zwei Termini in der Neuzeit durch die Theoretiker und Kritiker der *libertas indifferentiae* erfuhren. Für die Kritiker insbesondere ging die Übersetzung von ‚hekousion‘ mit ‚spontaneum‘ einher mit der Isolierung und Verallgemeinerung des durch das erste der beiden Kriterien angegebenen Aspekts: Dass der Ursprung der Bewegung im Subjekt liegt. Vgl. dazu F. Piro („Leibniz et l'Ethique à Nicomaque“, in: *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität. Leibniz-Tagung Triest 11. bis 14. 5. 1992 / in Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, hrsg. v. R. Cristin, Stuttgart 1994, S. 179-196, hier S. 186), der J. Holster folgend (*Leibniz's Moral Philosophy*, New York 1975, S. 34-36) den allgemeinen, wenn nicht generischen Charakter hervorhebt, den der Leibniz'sche Begriff der Spontaneität gegenüber dem Aristotelischen annimmt: Nach Leibniz, der als spontan das definiert, dessen Prinzip dem Handelnden innerlich ist („*Spontaneum est, cujus principium est in agente*“, G.W. Leibniz *Essais de Théodicée*, in: Ders., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, Bd. 6 [= GP VI], Berlin 1885,

Auch eine durch Erregung (*thymos*) oder eine durch gegen die Vernunft rebellierende Begierde (*epithymia*) durchgeführte Handlung ist für Aristoteles spontan: Das Bewegungsprinzip ist in beiden Fällen dem Subjekt der Handlung intern und kann daher nicht als erzwungener bzw. Gewaltakt verstanden werden. In diesem Sinne agieren auch Tiere und Kinder spontan¹⁹³. Die Fähigkeit zur Wahl dagegen ist ihnen fremd; denn obwohl

Nachdruck: Hildesheim 1961, S. 296), lässt sich so (spontan) auch die Bewegung eines Körpers im freien Fall nennen (vgl. *Textes inédites d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publ. et ann. par G. Grua, Paris 1948, Bd. 2, 1679: S. 528). Obwohl Aristoteles explizit verneint, dass sich die natürliche Bewegung der Körper als spontan definieren lässt, (vgl. EE II 8, 1224a 4-6), wird sich auch Wolff auf Aristoteles berufen, um die *spontaneitas* – verstanden als „principium sese ad agendum determinandi intrinsecum“ – auch den unbelebten Körpern sowie den unvernünftigen Lebewesen zuzusprechen: „Hinc iam Aristoteles monuit spontaneitatem tribui etiam rebus inanimatis et animantibus brutis, quatenus nempe sine vi quadam externa; sola vi interna per se moveri videntur. Ita ignis sua sponte moveri dicitur, quod nulla appareat causa externa, quae morum eius producit. [...] Similiter canis audiens vocem domini sua sponte accurrere dicitur, quia sine causa externa in ipsum agente vi sibi initia motum pedum producit“ (*Psychologia empirica*, § 933, S. 702). In dieser Neuauslegung des Aristotelischen Begriffs des *hekousion* geht offensichtlich jede Beziehung auf die im zweiten Kriterium festgestellte Bedingung verloren: die Kenntnis der Handlungsumstände. Im Kommentar von Thomas wird ‚hekousion‘ mit ‚voluntarium‘ wiedergegeben. Interessant ist dabei, dass seit Thomas der Begriff des *hekousion* von dem der Spontaneität überlagert wird, verstanden in der weitesten Bedeutung, die der Begriff in den Definitionen Leibniz’, Wolffs sowie Baumgarten erlangen wird. Vgl. dazu die Okkurrenzen des Adverbs ‚sponte‘ im Thomas’ Kommentar zum dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* und insbesondere in der Stelle, die in der nachfolgenden Fußnote zitiert werden wird.

193 Vgl. EN III, 1111a 24-26. Wenn Leibniz und Wolff im Bezug auf den Aristotelischen Begriff von *hekousion* eine nur teilweise und generische Bedeutung des Begriffs gelten lassen, verdankt sich das in höherem Maße genau einer Radikalisierung der Aristotelischen These der Spontaneität des Handelns von Tieren und Kindern, sowie der Vertiefung der Analogien, die Aristoteles andeutet, indem er bemerkt, dass, wenn man zu Recht behaupten könnte, dass Taten aus *thymos* oder *epithymia* nicht spontan (*akousia*) sind, dann sollte man daraus schließen, dass auch Tiere und Kindern nicht spontan handeln (vgl. *ibd.*; den Implikationen dieser These wenden ich mich später wieder zu, vgl. *unten*, S. 164 f.). Schon Thomas hatte diesem Punkt besondere Aufmerksamkeit gewidmet, indem er die soeben wiedergegebene Behauptung Aristoteles’ wie folgt kommentierte: „Quaecumque operantur bruta animalia et etiam pueri, operantur secundum passionem appetitus sensitivi: non autem secundum appetitum intellectivum, quia carent usu rationis. Si ergo quae per iram et concupiscentiam et alias passiones appetitus sensitivi fiunt, essent involuntaria, sequeretur quod neque bruta animalia neque pueri voluntarie operarentur. Dicuntur

sie sicherlich etwas Spontanes ist, ist die *prohairesis* nicht mit dem *hekousion* identisch, denn letzteres – behauptet Aristoteles – „hat eine weitere Ausdehnung“¹⁹⁴.

Um das Spezifische der *prohairesis* zu bestimmen, fährt Aristoteles fort, die Unterschiede bezüglich einer Vielzahl von Konzepten zu analysieren, die sich gewissermaßen auf die Entscheidungssphäre zurückführen lassen. Besonders relevant für die Zwecke dieses Exkurses sind einige der Unterscheidungen, die beim Vergleich mit dem Begriff der Begierde (*boulēsis*) auftauchen. Aristoteles hebt zunächst hervor, dass es keine Wahl bezüglich des Unmöglichen gibt, obwohl es die Begierde danach geben kann¹⁹⁵. Eine Wahl hat nämlich eine unmittelbare Verbindung mit der Handlung; es kann sie daher nur von Gegenständen geben, die der Handelnde als durch den entsprechenden Akt realisierbar betrachtet.

Es wurde mehrmals in dieser Arbeit auf die Betonung hingewiesen, die Baumgarten bei der Bestimmung des allgemeinen Begriffs der Begierde (*appetitio*) auf die Begriffe von *praevisio* und *praesagio* legt: Die reale Appetibilität eines Gegenstandes, die der Handelnde im Laufe des Überlegungsprozesses abschätzt, ist die notwendige, wenn auch nicht zureichende Bedingung der Begierde im Allgemeinen und daher auch einer *actio arbitraria* oder *libera*. Auch Kant definiert die Begierde oder *appetitio* als eine Bestimmung, die auf die Hervorbringung eines Gegenstandes durch die eigenen Kräfte abzielt (vgl. AP, AA 07: 251). Anders als der bloße

autem voluntarie operari, non quia operentur ex voluntate [entspricht „secundum appetitum intellectivum“, S. D. G.], sed quia *proprio motu sponte agunt, ita quod a nullo exteriori moventur*.“ (*Sententia libri ethicorum*, vol. 1, S. 130, meine Hervorhebung) Wer „per iram et concupiscentiam“ handelt, d.h. „dia thymon he dia epithymian“ (EN, 1111a 25), bestimmt sich also nicht anders als Kinder oder Tiere, d.h. auf irrationale Weise, und dennoch „proprie motu“. In der weiteren Bedeutung, nach der es möglich ist, diesen Begriff auch auf Bestimmungsmodalitäten zu beziehen, die vom Gebrauch der Vernunft absehen, stellt also das *hekousion* angeblich nichts anders fest als die höchst vage Bedingung des Innerlich-Seins des Prinzips der Bewegung.

194 Vgl. EN III 4 1111b 6-9.

195 Vgl. EN III 4 1111b 20-23.

Wunsch, kann ein Begehrensakt daher von den Realisierungsbedingungen seines Gegenstandes nicht absehen. Dieser Gegensatz zum Wunsch wird, wie erwähnt, in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* wieder aufgerufen, und zwar im Rahmen der Bestimmung des Begriffs der Willkür und der Bedeutung ihres Verhältnisses mit der konkreten Ausführung der Handlung (vgl. MS, AA 06: 213). Die Charakterisierung des Begriffs der *prohairesis*, die sich aus dem Vergleich mit der *boulēsis* ergibt, lässt sich aber auch über relevantere Aspekte der Begriffe *arbitrium* und *liberum arbitrium* herausarbeiten, die Kant in Baumgartens *Metaphysica* hervorgehoben finden konnte, und die er allmählich in sein Denksystem integrierte.

Nach dem Ausschluss des Unmöglichen aus den Gegenständen, wovon es eine Wahl geben kann, präzisiert Aristoteles, dass eine Begierde bestehen kann, auch wenn derjenige, der begehrt, die Verwirklichung des Gegenstandes von anderen erwartet. Gegenstand einer Wahl sind hingegen Handlungen, die vom Handlungssubjekt selbst zu vollziehen sind: Wer etwas wählt, hält sich für fähig, es selbst zu realisieren, also den Gegenstand seiner Wahl durch seine eigene Kraft hervorzubringen.¹⁹⁶ Während darüber hinaus die Begierde sich primär auf den Zweck bezieht, vollzieht sich die *prohairesis* in der Wahl dessen, was zum Zweck hinführt (*ta pros to telos*).¹⁹⁷ Anders ausgedrückt, betrifft die *prohairesis* also die Anwendung der geeignetsten Mittel, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen oder, besser, um einen Zweck zu realisieren, der der Wahl vorausgesetzt ist, insofern man schon die Begierde danach hat. Die Untersuchung der behandelten Merkmale schließt mit einer Behauptung generellen Charakters, mit der Aristoteles, wie Thomas anmerken wird, „zur Wurzel des Unterschiedes zwischen Begierde und Wahl vordringt“¹⁹⁸: Die *prohairesis* betrifft Dinge, die von uns abhängen, die in unserer Gewalt stehen (*ta eph'hēmin*)¹⁹⁹. Auf

196 Vgl. EN III 4 1111 b 21-25.

197 Vgl. EN III 4 1111 b 25-27.

198 Thomas von Aquin, *Sententia libri ethicorum*, Sp. 133: „concludit radicem differentiae voluntatis et electionis.“

199 Vgl. EN III 4 1111b 29-30.

diese „Wurzel“ lassen sich alle bisher eingeführte Unterscheidungen zurückführen: Genau weil die Wahl nur von dem ist, was in unser Gewalt steht, „hat sie zum Gegenstand weder das Unmögliche noch das, was von anderen getan wird, noch den Zweck, der meistens von der Natur uns schon vorgegeben ist“²⁰⁰.

Die Charakterisierung des Gegenstandes der *prohairesis* als etwas, das in unserer Gewalt steht, nähert auf bemerkenswerte Weise den Aristotelischen Begriff der *prohairesis* dem Wirkungskreis dessen an, den Baumgarten als für die Willkür spezifisch anerkennt. Wie bereits erwähnt, sind die Handlungen, wozu man sich „per arbitrium“ bestimmt, „liberae ratione executionis“ und insofern „in potestate meae positae“.²⁰¹ Wenn die Willkür sich allgemein als das Vermögen definieren lässt, sich „zu gänzlich verschiedenen Handlungen“ zu bestimmen, impliziert das In-meiner-Gewalt-Sein einer bestimmten Handlung zumindest, dass sowohl ihre Ausführung als auch ihre Unterlassung mir möglich sind bzw. von mir abhängen.²⁰² Dass der Begriff des *eph'hēmin* die Macht – und die Verantwortlichkeit – des Tun und des Lassen bezeichnet, erklärt Aristoteles eindrucksvoll, wenn er behauptet, dass „wo das Tun in unserer Gewalt steht, da gilt dies auch für das Nichttun, und wo das Nein bei uns steht, da steht auch das Ja bei uns“.²⁰³

200 Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia libri ethicorum*, Sp. 134: „Deinde cum dicit universaliter autem etc., ponit radicem totius differentiae, ad quam universaliter omnes praedicatae differentiae referuntur. Et dicit, quod electio videtur esse circa ea quae sunt in potestate nostra. Et haec est causa quare nec est impossibile, neque eorum quae per alios fiunt, neque finis, qui ut plurimum praestituitur nobis a natura.“

201 Baumgarten, *Metaphysica*, § 708.

202 So auch im Artikel *Willkühr* in der vierten Auflage des Lexikon Walchs, a.a.O., Sp. 1574: „Die Willkühr aber erfordert mehreres, indem diejenige Kraft, die in uns ist, und wodurch wir uns zu gänzlich verschiedenen Handlungen ohne Beyhülfe anderer äußerlichen wirkenden Ursachen bestimmen können, die Natur der der Willkühr ausdrückt. Man kann auch sagen, die Willkühr sei eine Kraft, sich nach Gefallen oder Belieben zu einer Handlung zu bestimmen; oder ein Vermögen, etwas zu thun und auch zu lassen.“

203 EN III 7 1113b 7-8. Im Kommentar dieser Passage entwickelt Thomas folgende Argumentation: eine Handlung steht in unserer Gewalt, wenn es uns zugleich möglich ist, sie auszuüben oder nicht auszuüben. Wenn es nicht in unserer Gewalt stehen

Die *prohairesis* also betrifft das, was von uns abhängt, und setzt sich mit alternativen Bestimmungsmöglichkeiten auseinander. Die Analyse, die Aristoteles davon im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* anbietet, verortet sich im Kontext der Frage, welche Handlungen lobens- oder tadelnswert sind. Vor diesem problematischen Hintergrund, wird die Unterscheidung zwischen *hekousion* und *akousion* als dem Gesetzgeber nützlich dargestellt, um festzustellen, welches Verhalten zu belohnen oder zu bestrafen ist, und als nötig für diejenige, die den Bereich der Tugend erforschen wollen.²⁰⁴ Die Untersuchung des Begriffs der *prohairesis* wird ihrerseits mit der Behauptung ihrer engen Verbindung mit der Tugend eingeführt, aufgrund derer die Wahl „die Charaktere [*ēthē*] mehr noch als die Handlungen beurteilen lässt“.²⁰⁵ Zwar könnte man behaupten, dass bei Aristoteles die *prohairesis* mit Behauptungen dieser Art „evidentermaßen“ und „zweifellos“ die moralische Absicht ausdrückt.²⁰⁶ Jedoch scheint die Möglichkeit, auf der Basis der *prohairesis* eine Theorie der Willensfreiheit und der moralischen Verantwortlichkeit des Handelns zu rekonstruieren, sich aufzulösen, sobald man näher betrachtet, wie Aristoteles den Begriff des *eph'hēmin* an den der *prohairesis* bindet. Gerade der Gebrauch dieses Begriffs, der vielleicht mehr als jeder andere Begriff angemessen sein könnte, die Dimensionen der Freiheit und Zurechenbarkeit einzuführen, zeigt schließlich die Grenze von Interpretationen auf, die den Beitrag der *Nikomachischen Ethik* zum Verständnis der Grundstrukturen des Handelns unter dieser Perspektive aufwerten wollen. Auch unsere Untersuchung der

würde, eine Handlung A auszuüben, dann wäre auch die Unterlassung von A (nicht-A) unmöglich. So würde aber auch A zu tun nicht mehr in unserer Gewalt stehen: Jene Handlung auszuüben, würde nicht mehr von uns abhängen, sondern von der Notwendigkeit. Umgekehrt, wenn es in unserer Gewalt steht, eine Handlung zu unterlassen, dann muss in unserer Gewalt auch stehen, sie auszuüben: Andernfalls wäre es unmöglich, eine Handlung auszuüben, und notwendig, sie zu unterlassen (vgl. *Sententia libri ethicorum*, Sp. 150).

204 Vgl. EN III 1 1109b 30 ff.

205 Vgl. EN III 3 1111b 4-7.

206 So P. Gauthier – J. Y. Jolif, *Aristote. Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958-59, Bd. 2, S. 190 u. 195 f. (zu EN, 1111b 5-6 u. 1111b 29-30).

Analogien zwischen der Aristotelischen Behandlung der *prohairesis* und der Definition der Willkür und der freien Willkür bei Baumgarten stößt in folgendem Punkt auf schwer zu vermeidende Schwierigkeiten: Wie schon Thomas hervorhob, ist der Gegenstand der Wahl etwas, was von uns abhängt, gerade weil er nicht mit dem Zweck der Handlung übereinstimmt, sondern mit den Mitteln zu ihrer Verfolgung.²⁰⁷ Obwohl eine Wahl – als *orexis bouletikē*²⁰⁸ – für Aristoteles das Ergebnis des Zusammentreffens des Strebens nach einem Zweck und des Ermitteln der geeignetsten Mittel zu dessen Erreichung ist, sind es schließlich diese letzteren und nicht der Zweck, die durch die *prohairesis* ausgewählt werden, nachdem sie durch die Deliberation (*bouleusis*) festgelegt worden sind.²⁰⁹

207 Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia libri ethicorum*, Sp. 134, zitiert oben, S. 159 und Fn. 200.

208 EN VI 2, 1139a 23; vgl. auch EN III 5, 1113a 11.

209 Auch wenn er die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ‚ta eph'hēmin‘ unterstreicht, behauptet P. Aubenque (*La prudence chez Aristote*, a.a.O., S. 126, Anm. 3) entschieden, dass sich der Ausdruck im Rahmen der Untersuchungen der Deliberation und der Wahl (EN III, 4, 1111b 30-32; 5, 1112a 31; 1113a 10-11) auf die „condition de la puissance technique“ und nicht auf die der „responsabilité morale“ bezieht, welcher dagegen die Analyse des *hekousion* (EN 7 1113 b 7-27; 1114 a 18-29; 8 1114b 29) größere Bedeutung gegeben habe. Was bei einer Wahl – und in der Deliberation, die ihr vorangeht – ‚von uns abhängt‘, wäre also die Suche nach den geeignetsten Mitteln und deren Anwendung zur Erlangung eines Ziels. Diese Bemerkungen stützen die These, nach welcher „aborder la notion de *proairésis* dans la perspective du problème de la ‚liberté de la volonté‘, c'est se condamner à attendre de ces textes aristotéliens [sc. die *Nikomachischen Ethik* aber schließlich auch die *Eudemische Ethik*] ce qui ne s'y trouve pas et à négliger ce qu'y se trouve. Ce qui ne s'y trouve pas, c'est une doctrine de la liberté et de la responsabilité. Ce qui s'y trouve, c'est une nouvelle contribution à une ontologie et à une anthropologie de l'action“ (ebd., S. 125 f. mit Hinweise auf die anderen Interpretationen von R. Walzer, *Magna Moralia und Aristotelische Ethik*, Neue philologische Untersuchungen, H. 7, Berlin, 1929, S. 139 ff.; E. Kullmann, *Beiträge zum aristotelischen Begriff der Prohairesis*, Diss., Basel, 1943, insbes. S. 1 u. 121; L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944, insbes. S. 265; M. H. Kuhn, „Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik“, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. von D. Henrich u.a., Tübingen, 1960, S. 123-140). Die Originalität von Aristoteles' Beitrag bestehe nach Aubenque genau darin, dass er einen im populären Gebrauch bereits vorhandenen moralneutralen Begriff in einer philosophischen Theorie gefasst habe (*La prudence chez Aristote*, S. 127). Wenn im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* jedoch eine Bedeutung der *prohairesis* als „choix-intention“ und als Grundlage der Zurechnung vorherrscht, so ist dies nach

Wie für Baumgarten verortet sich die Wahl nach Aristoteles am Berührungspunkt zwischen Deliberation und Ausführung der Handlung. Doch auch unter diesem Gesichtspunkt erweisen sich die Unterschiede zwischen den beiden Modellen letztlich als bedeutender als die Analogien. Wo Baumgarten in der Beschreibung des Deliberationsprozesses eine Zäsur zwischen dem Urteil darüber, was zu tun vorzuziehen ist, und der eigentlichen Entscheidung anzeigt – „*si praelatum decernat, eligit*“²¹⁰ –, da verweist für Aristoteles die Wahl zwar auf ein der Deliberation folgendes Moment, aber so, dass sie mit dieser unmittelbar verbunden scheint, indem sie sich darauf beschränkt, die Ergebnisse der Deliberation zu übernehmen: „was schon vorher, aufgrund der Deliberation, beurteilt worden ist, das wird gewählt“²¹¹. Was ist nun der Gegenstand der Deliberation? Derselbe wie der der Wahl, abgesehen davon, dass das, was gewählt wird, durch die Deliberation bereits bestimmt worden ist.²¹²

Der Versuch, den Begriff der *prohairesis* voluntaristisch zu interpretieren, muss sich überdies damit auseinandersetzen, dass er der Erwartung nicht genügt, mit der Beschreibung des Deliberationsprozesses konsistent zu sein. Die *bouleusis* ist nämlich nach Aristoteles weder Abwägung von konkurrierenden Motivationen noch ein Urteil über den Wert der Handlungsziele. Er definiert sie vielmehr als eine Art von Forschung

Aubenque ein Überrest sokratischen und platonischen Denkens, von dem sich dann Aristoteles im dritten Buch befreit habe, „pour revenir au sens étymologique, et, en réalité, proprement aristotélicien de ‚choix des moyens‘“ (*La prudence chez Aristote*, S.141). Von der Bedeutung der *prohairesis* als Wahl von etwas anstelle von anderem (*pro heterōn hairēton*, EN III 4 1112a 14-15) bzw. der geeignetsten Mitteln zur Verwirklichung eines Zwecks, verliert sich nach Aristoteles für lange Zeit die Spur in der Geschichte der Philosophie. Die auf ihn folgende Entwicklung des Begriffs wird eher durch die der Rückkehr zur älteren Bedeutung als Wahl-Absicht, als „engagement libre (et par là, moralement qualifiable) de la volonté“ (*La prudence chez Aristote*, S. 129). geprägt. Diese Tendenz vollendet sich im Stoizismus. Vgl. dazu neuerdings die Arbeit von C. Gasser, *Freiheit und Determinismus in der stoischen Philosophie*, Diss., Gießen 2011, insbes. S. 277 ff. für die schrittweise Vertiefung des Begriffs von *eph'hēmin* in Bezug auf die Bestimmung des Freiheitsbegriffs.

210 Baumgarten, *Metaphysica*, § 697; meine Hervorhebung.

211 EN III 5 1113 a 3-4.

212 EN III 5 1113 a 2-3.

(*zētēsis*), die nach einer analytisch-regressiven Methode vorgeht: Das Subjekt der Deliberation sucht *ausgehend vom Zweck* die geeignetsten Mittel zu dessen Erlangung, „verfolgt die Wirkungs-Ursachen-Kette so weit rückwärts, bis er jene erste Ursache findet, die das gewünschte Ziel bewirkt“²¹³. Der Übergang von der Deliberation zur Handlung kann dann durch eine bloße Umkehrung der Analyserichtung und durch den Beginn eines Prozesses vollbracht werden, der den Zweck durch den Einsatz der in der deliberativen Untersuchung gewonnenen Mittel hervorbringt: „der letzte Schritt in der Analyse“ – behauptet Aristoteles – „ist der erste im Prozess der Verwirklichung“²¹⁴.

Aus der soeben verwendeten Beschreibung entnimmt man, dass die Funktion der *bouleusis* nicht darin besteht, zu bestimmen, welche Zwecke einer Handlung zu setzen sind. Durch die Deliberation kommt nicht ein Werturteil über eine Mehrzahl von möglichen Zwecken zum Ausdruck. Die Deliberation bereitet also die Wahl nicht dergestalt vor, dass sie eine Art von Hierarchie der ‚wählbaren‘ Zwecke bestimmt, sondern sie sucht die Mittel für einen als gewünscht vorausgesetzten Zweck. Der Deliberationsvorgang scheint darüber hinaus überhaupt nicht auf die Qualität des Zwecks, zu dem man die Mittel sucht, zu achten. Tatsächlich scheint selbst diese Untersuchung keinem weiteren Kriterium als dem der bloßen Nützlichkeit und in zweiter Instanz der größeren instrumentellen Wirksamkeit genügen zu wollen²¹⁵. Auch bei der Erläuterung, warum der Deliberationsprozess

213 So O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin ³2008 bearb. Aufl. (¹1971), S. 124 zu EN III 5 1112 b 12 ff.; vgl. auch EN VI 10 1142 a 32 f. Ähnlicher Weise auch P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, a.a.O., S. 108 ff. In beiden Arbeiten wird die Methode der Deliberation als Erforschung der Mittel ausgehend von dem Zweck erläutert. Wenn aber Höffe zugleich Nachdruck auf die Bedeutung der *bouleusis* als Beurteilung der Handlungsumstände im Hinblick auf das allgemeine Ziel – und schließt: „In der Überlegung [sc. *bouleusis*] wird das allgemeine Ziel mit der jeweiligen Lage vermittelt und erhält kraft dieser Vermittlung seine konkrete Gestalt“ (S. 125) –, hält Aubenque die Bedeutung, die Aristoteles der *euboulia* als Deliberation im Hinblick auf das Gute überhaupt nur zu allerletzt zuspricht, für artifiziell (S. 118 u. 124). Vgl. dazu unten, S. 166 ff.

214 EN III 5 1112 b 23 f.

215 Vgl. EN III 5 112 b 15-19.

zuweilen mit der Folge abbricht, dass auf die Verfolgung des erstrebten Ziels verzichtet wird, führt Aristoteles nur rein technische Gründe an, nämlich nicht etwa die Ablehnung der Anwendung verwerflicher Mittel, sondern schlicht die Unmöglichkeit, die zur Durchführung des Zwecks nötigen Mittel zu erlangen: „Wenn man auf etwas Unmögliches stößt, so gibt man auf, zum Beispiel wenn Geld benötigt wird, es aber nicht beschafft werden kann; erweist es sich dagegen als möglich, so unternimmt man die Handlung“.²¹⁶

In der Beschreibung der Methode der Deliberation sowie in der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Wahl macht Aristoteles also Gebrauch von Kategorien, die „auffallend entmoralisiert“²¹⁷ scheinen: Der Deliberationsprozess verwendet eine Rationalität technisch-instrumenteller Arts und die Wahl selbst scheint sich schließlich in der Annahme der als am effektivsten beurteilten Mittel aufzulösen, ohne Instanzen anderer – moralischer oder normativer – Art gelten zu lassen. Nichtsdestoweniger bildet ihre Verbindung mit der Deliberation, die der Wahl jegliche Autonomie bezüglich der Ergebnisse des deliberativen Kalküls zu entziehen scheint, den spezifischen Unterschied innerhalb des Oberbegriffs *hekousion*. Wenn Kinder und Tiere spontan, aber ohne zu wählen handeln, ist das der Tatsache geschuldet, dass die Bestimmung ihrer Handlungen nicht von einem Deliberationsprozess unterstützt wird – und das könnte auch gar nicht anders sein, da sowohl die einen als auch die anderen des Gebrauchs der Vernunft ermangeln²¹⁸. Wahrscheinlich in Bezug auf diese These, schreibt

216 EN III 1112 b 24-27.

217 So O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, a.a.O., S. 120.

218 Im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* faßt Aristoteles, wie bereits gesehen (vgl. oben, S. 153 f.), unter dem Oberbegriff *hekousion* die Handlungen aus *thymos* und *epithymia*, welche Bestimmungsmodalitäten unterliegen, die denen der Handlungen von Tieren und Kindern analog sind (EN III 3 1111 a 22 ff.). Er merkt darüber hinaus an, dass die Wahl, anders als *thymos* und *epithymia*, sich nicht bei vernunftlosen Wesen (*alogoi*) finden; Tiere und Kinder handeln spontan, nicht aber aufgrund einer Wahl (EN 4 1111 b 8-15). Die Untersuchung über das Spezifische der *prohairesis* im Verhältnis zum Allgemeineren des *hekousion* erfolgt also über den Verweis auf deren Verbindung mit der *bouleusis* (EN 4 1112 a 13ff.), die wiederum bekräftigt wird in der

Leibniz Aristoteles die Unterscheidung zwischen dem Konzept der Spontaneität und der Freiheit zu, wobei Leibniz erstere allgemein als Vermögen versteht, aufgrund eines inneren Prinzips zu handeln, während letztere zu dieser Bedingung die Intelligenz hinzufügt, die von Deliberation und Wahl verlangt wird²¹⁹. Aber, noch einmal, was kann nach Aristoteles von der Deliberation, von der Wahl und von der damit verbundenen

Schlußdefinition der *prohairesis* als *orexis bouleutikē* (EN III 5 1113 a 13). Die Bestimmung des Nexus von *prohairesis* und *bouleusis* hebt von Anfang an das Element der Vernünftigkeit hervor, das das Kennzeichen des deliberations- und wahlgestützten Handelns innerhalb des *hekousion* ist. Noch bevor Aristoteles die Methode der Deliberation beschreibt, fügt er der Definition des Gegenstands der *prohairesis* als *to prebebouleumenon*, also als das, was bereits durch Deliberation bestimmt wurde, hinzu: „Denn die Wahl geht mit Überlegung [*logos*] und Denken [*dianoia*] einher“ (EN 4 1112 a 13 ff.). Siehe hierzu auch Thomas' Kommentar zu EN 4 1111b 8 und 1112a 13 ff. (*Sententia libri ethicorum*, vol. 1, Sp. 132 und 137 f.): „Pueri et alia animalia communicant ipso voluntario, in quantum scilicet proprio motu aliquid sponte operantur [...]. Non autem communicant electione, quia non operantur ex deliberatione, quod requiritur ad electionem. Ergo voluntario est in plus quam electio“; „Deinde cum dicit: *Quid igitur* etc., ostendit quid sit electio. Et dicit quod [...] oportet considerare quid sit, secundum genus, vel quale quid est, secundum differentiam. Et quantum ad genus, videtur quod sit voluntarium. Non tamen omne voluntarium est eligibile, [...] sed voluntarium praeconsiliatum. Et quod haec differentia sit addenda, manifestat per hoc quod consilium est actus rationis et ipsa electio oportet quod sit cum actu rationis et intellectus“. Streben und Vernunft (*dianoia*, *nous*) sind die wesentlichen Bestandteile der Wahl; im sechsten Buch gibt Aristoteles deren doppelte Definition als strebende Vernunft (*orektikos nous*) und vernünftiges Streben (*orexis dianoētikē*) (EN VI 2 1139 b 4-5), die Thomas folgendermaßen kommentiert: „Quia enim electio est principium actus et electionis principia sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens quae mediante electione sunt principia actus, consequens est quod electio vel sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu“ (*Sententia libri ethicorum*, vol. 2, Sp. 338).

- 219 „Etiam Aristoteles *spontaneum* definivit cum principium agendi in agente est, et *liberum* spontaneum cum electione.“ (*Confessio philosophi*, A VI, Bd. 3. 1672 – 1676, Berlin 1981, S. 133); „Apud Veteres liberum a spontaneo differt, ut species a genere, nimirum libertas est spontaneitas rationalis“ (*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, A VI, Bd. 3, a.a.O., S. 1380); „les deux conditions de la Liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la *spontanéité* et l'*intelligence*, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération, au lieu que les bestes manquent de la seconde condition“ (*Essais de Théodicée*, GP VI, S. 296). Die Passagen zitiert auch F. Piro, „Leibniz et l'Ethique à Nicomaque“, a. a. O., S. 185 f., der zu Recht folgendes hervorhebt: „Dire que la raison, l'intelligence ou le choix sont l'élément fondamental de l'acte libre constitue un développement de la conception scolastique de la volonté comme

Rationalität abhängen?

Zu diesen Themen kehrt Aristoteles im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* zurück²²⁰. Hier wird für die *prohairesis* ein zweifaches Kriterium der Richtigkeit angegeben: Die Qualität einer Wahl als deliberatives Streben (*orexis bouleutike*) hängt von der Richtigkeit seiner beiden wesentlichen Komponenten ab, d.h. von der Richtigkeit der Deliberation, die die Mittel zum gewünschten Zweck sucht, und von der des Strebens selbst und also des Zwecks, zu dessen Verwirklichung man eine Deliberation durchführt.²²¹ Die gute Deliberation (*euboulia*) kann also, Aristoteles zufolge, zweifach, als gut in einem besonderen Sinne und als überhaupt gut verstanden werden. Im ersten Sinne handelt es sich um eine Richtigkeit (*orthotēs*) bezüglich dessen, was zu einem bestimmten Zweck, im zweiten bezüglich dessen, was Zweck überhaupt ist, nützlich ist.²²² In der zweiten Bedeutung verstanden wird die *euboulia* von Aristoteles als besonderes Kennzeichen des *phronimos*: Dessen Vermögen zu einer guten Deliberation ist nicht auf besondere Bereiche eingegrenzt, sondern bezieht sich auf das, was für das gute Leben überhaupt (*pros to eu zēn holōs*) gut und nützlich ist.²²³ Die Suche nach den Mitteln, in der die Deliberation besteht, ist also für den *phronimos* in der weiteren Perspektive der Verwirklichung des allgemeinen Zwecks der menschlichen Existenz im

appetitus rationalis, qui est à son tour une reprise de la définition aristotélique de la *prohairesis* comme *ōrexis dianoetikē* à la lumière de la doctrine scolastique de la volonté comme faculté de l'âme rationnelle.“ (*ibd.*, S. 186 f.)

220 Einige Interpreten argumentieren, dass diese zweite Untersuchung vor der im dritten Buch getätigten verfasst wurde, so zum Beispiel P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, a.a.O., S. 141, und A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978, S. 1 ff. Diese These hat sich aber nicht endgültig gegen die Meinung durchgesetzt, nach der die sogenannten gemeinsamen Bücher der *Nikomachischen* (Bücher V-VII) und der *Eudemischen Ethik* (Bücher IV-VI) letzterer angehängt wurden und auf die letzten Lebensjahre des Philosophen zu datieren seien. Vgl. dazu C. Natali in seiner Einleitung zu *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari 1999, S. IV f.

221 Vgl. EN VI 2 1139 a 22 ff.

222 Vgl. EN VI 10 1142 b 28 ff.

223 Vgl. EN VI 5 1140 a 25 ff.

Ganzen verortet.²²⁴

Betrachtet man diesen Fortgang der Behandlung, so scheint es möglich zu behaupten, dass die Deliberation für Aristoteles keine einfache Suche nach den Mitteln ist, sondern zugleich die Bewertung der möglichen Handlungszwecke mit einschließt – und dass die Wahl, die darauf folgt, schließlich eine Wahl der relativen Zwecke ist, die der Handlung hinsichtlich der Verwirklichung des letzten Ziels zu setzen sind, der Glückseligkeit bzw. des guten Lebens.²²⁵ Und dennoch finden sich für eine solche Interpretation nicht genügend Belege im Text, noch scheint die Idee, dass ein Zweck vom Handelnden durch einen Deliberations- und

224 In Bezug auf die Deliberation des *phronimos*, die darauf gerichtet ist, zu bestimmen „what sorts of things promote living well in general“, erinnert T. Irwin (*Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis 1999, S. 242) an die Gleichsetzung von *eu zēn* und *eudaimonia* und behauptet dann: „The prudent person does not simply find means to ends that are taken for granted. He begins with the very indefinite conception of the end as ‚living well‘, and his deliberation shows him fine actions and states that living well consists in.“ Der *phronimos* scheint also über den Deliberationsprozess schrittweise eine immer genauere Vorstellung des der menschlichen Existenz eigenen Ziels zu entwickeln. Unterstützung findet eine derartige Lektüre in einer außerordentlich umstrittenen Stelle (EN VI 10 1142b 31-33), in welcher Aristoteles nach einigen Interpreten (vor allem J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, vol. 2, S. 83 und P. Gauthier schon seit dem mit J.Y. Jolif herausgegebenen Kommentar, *Aristote. Ethique à Nicomaque*, a.a.O., vol. 2, S. 518 f.) die Klugheit als eine richtige Apperzeption des Zwecks überhaupt, d.h. des guten Lebens insgesamt, definiert. Die Legitimität dieser Interpretation bestreitet insbesondere P. Aubenque, „La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?“, in: *Revue des Études grecques* 78 (1965), S. 40-51, als Antwort auf P. Gauthier, „Comptes rendus bibliographiques“, in: *Revue des Études grecques* 76 (1962), S. 265-268.

225 So versucht z.B. C. Rapp, „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit“, a.a.O., dem Handelnden die Verantwortung für die Wahl der Handlungszwecke zurückzugeben, indem er argumentiert, dass der Zweck einer Bestimmung bei einer anderen als Mittel zu einem übergeordneten Zweck gewählt werden kann (vgl. *ebd.*, S. 128 u. 133.). Unter Zuhilfenahme einer ähnlichen Interpretation habe ich oben (vgl. *oben*, Kap. II, 5.) versucht, die Mehrdeutigkeiten aufzulösen, die sich in der Kantischen Definition des Begriffs des Zwecks, und insbesondere in dessen Gebrauch im Rahmen der Erläuterung der Dynamik pragmatischen Handelns, finden. Wir werden in Kürze sehen, inwieweit ein analoges Verständnis des Verhältnisses von Zweck und Mittel, das mir in Bezug auf das Modell des deliberativen Handelns bei Aristoteles schwer verwendbar scheint, den Kern der Wolff’schen Definition der Weisheit ausmacht.

Entscheidungsprozess *gesetzt* wird, dem „Modell des Aristoteles“ angemessen.²²⁶ Auch dort, wo er besonders die Korrelation zwischen Deliberation und Zweck unterstreicht, zwischen Klugheit (*phronēsis*) und Tugend (*aretē*), wiederholt Aristoteles die Charakterisierung der Deliberation als eine Prozedur, die auf die Gewinnung der effizienten Mittel für etwas ausgerichtet ist, das nicht sie selbst festlegt. Wenn dann die Suche nach und die Anwendung bestimmter Mittel in eine besondere Verwirklichung des höchsten Ziels in einer bestimmten Situation umgesetzt wird, so kann dies nicht anders als unter der Voraussetzung eines tugendhaften *ēthos* geschehen. Die Richtigkeit der Wahl – so schließt die Behandlung im sechsten Buch – setzt *aretē* und *phronēsis* voraus: Erstere setzt das Ziel, letztere das, was zum Ziel führt (*ta pros to telos*)²²⁷.

Das Vermögen zur guten Deliberation erweist sich, zusammenfassend, als eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für eine gute Wahl. Für letztere ist eine ‚Richtigkeit‘ des Zwecks und also des Strebens gefordert²²⁸, das vom Ethos der Person, eher noch als von jener deliberativen Intelligenz abhängt, in der Leibniz das Fundament der Freiheit sehen wird.²²⁹

226 In Bezug auf diesen Punkt hat O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, a.a.O., S. 127 ff. deutlich gemacht, dass es sich hierbei um eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Modellen handelt: Wo es Kant möglich ist, einen Begriff des Willens als eines Zwecksetzungsvermögens herauszuarbeiten, fehlt im Modell des Aristoteles jene „Distanz des Strebens“, die für die Konzipierung der Handlungszwecke als Gegenstände von Deliberation und Wahl nötig ist.

227 EN VI 13 1145 a 4-6.

228 Vgl. EN VI 2 1139 a 24.

229 Vgl. *oben*, S. 164 f.. Über das Verhältnis zwischen Tugend und Klugheit verweise ich auf K.-H. Volkman-Schluck, „Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles“, in: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, hrsg. von P. Engelhardt, Mainz 1963, S. 56-68. Über die „Gegebenheit der Handlungsziele durch den Charakter“ und über die mit Deliberations- und Entscheidungsprozessen verbundene Rationalität vgl. F. Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles: Handlung, Vernunft und Rede in „Nikomachischer Ethik“, „Rhetorik“ und „Politik“*, Tübingen 2003, S. 99 ff. u. 103 ff.; aber auch C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989, S. 103 ff. Über die „logique de la sagesse“ bei Leibniz nachdenkend, problematisiert F. Piro, „Leibniz et l'Ethique à Nicomaque“, a.a.O., S. 192 ff., das Verhältnis zwischen Intelligenz und Willen im Rahmen der Deliberations- und Entscheidungsprozesse,

2.2. Weisheit und Klugheit nach Wolff

Ausgehend von der Aristotelischen Konzeption des guten Lebens, aber in radikaler Transformation der von Aristoteles zur Bestimmung des dem Menschen möglichen Guten (und von dessen Erkennbarkeit und Umsetzbarkeit in Handlungen) gebrauchten Kategorien, wird Wolff unter dem Namen der ‚Weisheit‘ den Begriff einer Fertigkeit oder einer Wissenschaft der Zweckausrichtung entwickeln, dergestalt, dass ein Zweck zum Mittel für einen anderen wird, und dass alle zusammengenommen ein Mittel zur Erlangung des letzten Zwecks der menschlichen Vollkommenheit werden.²³⁰ Aber welches Verständnis der Struktur der praktischen Bestimmungen liegt einer solchen Theorie zugrunde? Und welche Implikationen können sich für die Bestimmung einer adäquateren Bedeutung der menschlichen Freiheit hieraus ergeben?

Im Anschluss an Leibniz, radikalisiert Wolff grundlegend die scholastische Konzeption des Willens als einer vernünftigen Begierde und stellt die Dichotomie *appetitus sensitivus-appetitus rationalis* in den Mittelpunkt seiner Theorie. Der erste gibt die den Phänomenen innewohnende

indem er hervorhebt, dass auch die Weisheitslehre Leibniz' nicht in der Lage sein wird, den Gegensatz zwischen den zwei Aristotelischen Definitionen der *prohairesis* als *orektikos nous* und *orexis dianoētikē* zu überwinden.

230 Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 914; *Deutsche Ethik*, §§ 139-146, 314. Über die Beweggründe für diese Revision und deren wichtigste Ergebnisse vgl. V. Gessa-Kurotschka, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della filosofia pratica in Germania*, Milano 1996, insbes. S. 32 ff. u. 60 ff.; „Abitudine, senso morale e norma. Christian Wolff e Immanuel Kant“, in: G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser und M. Sanna (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a.a.O., S. 295-321, 308 ff. Für eine Rekonstruktion des Wolff'schen Begriffs der besonderen Weisheit im Hinblick auf dessen Verhältnis zu seinem Leibniz'schen Vorläufer vgl. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 188 ff.

mechanische Kausalität wieder, der zweite bezieht sich auf eine teleologische, an der Verwirklichung des von der Vernunft erkannten Guten orientierten Handlungsweise. Die sinnliche Begierde entstammt den Sinnen und der Einbildungskraft, der Wille der Vernunft, und dies ist für Wolff gleichbedeutend damit, dass der ersten eine undeutliche Erkenntnis des Guten zugrundeliegt, während ein Willensakt eine deutliche Vorstellung des Guten voraussetzt.²³¹ Obwohl der Mensch nicht über einen „vollkommensten Willen“ und die damit verbundene Fähigkeit verfügt, sein ganzes Leben zu überschauen, um aus dem Zusammenhang all seiner Handlungen und Unterlassungen das Beste abzuwägen²³², ist er als vernünftiges Wesen im Stande, aus Zwecken zu handeln und diese so zu ordnen, dass der Zweck einer jeden Handlung den Grund einer Folgehandlung enthält und zu deren Mittel wird.²³³

Das wesensgemäße Leben des Menschen ist auf die Verwirklichung der eigenen Vervollkommnung ausgerichtet, und in der Setzung der eigenen Vollkommenheit als letztem Zweck der eigenen Handlungen besteht die Art, in der ein Mensch die Erreichung der eigenen Glückseligkeit im Verlauf seines Lebens verfolgen kann.²³⁴ Aber Wolff macht deutlich, dass diese dem Menschen nicht dadurch möglich wird, dass er einfach all seine freien Handlungen an einer bestimmten Absicht ausrichtet, sondern nur, indem er zugleich alle besonderen Absichten miteinander so verbindet, dass „immer eine ein Mittel zur andern und endlich alle insgesamt ein Mittel zur Haupt-Absicht sind.“²³⁵ Die Weisheit besteht also in der Fertigkeit zur Verbindung der größtmöglichen Menge besonderer Zwecke im Hinblick auf

231 Vgl. unter anderem §§ 434 ff., 491 f., 888 f. u. 911 der *Deutschen Metaphysik*.

232 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 907-909.

233 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 913-914; *Deutsche Ethik*, § 142.

234 Vgl. *Deutsche Ethik*, § 139.

235 Vgl. *Deutsche Ethik*, § 140. Zur Zweckordnung des menschlichen Wandels und zur letzten Absicht als Grund dieser Ordnung, vgl. C. Schöer, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1988, S. 84 ff.

den letzten Zweck.²³⁶ Töricht handelt im Gegenteil, wer „seine Absichten dergestalt einrichtet, daß eine der andern zuwider ist“ und als Mittel Handlungsweisen auswählt, die ihn auf dem Weg der Verwirklichung der eigenen Vervollkommnung und damit der eigenen Glückseligkeit behindern.²³⁷

In Wolff finden sich also ziemlich klare Aussagen in Bezug auf die Dialektik von Mittel und Zweck: Für den weise Handelnden bedeutet das Setzen des Zwecks einer Handlung, die Gründe einer Folgehandlung vorzubereiten, welche die Ergebnisse der ersten als Mittel zu einem weiteren Zweck gebraucht. In Anbetracht dieser Prämisse könnte man eine daran anschließende Definition der guten oder weisen ‚weisen‘ Deliberation als einer Prozedur zur Bestimmung der Mittel und Zwecke für eine Reihe untereinander verbundener Handlungen erwarten. Wolff widmet der Definition der Begriffe von Deliberation und Wahl zwar keine besondere Behandlung, er gibt jedoch einige recht bedeutsame Hinweise bezüglich der Funktion der Weisheit im Hinblick auf deliberative und Entscheidungsprozesse.

Wie bereits erwähnt, ist das Handeln aus Zwecken für Wolff eine Eigenheit des Menschen als vernunftbegabtes Wesen: „so handelt ein vernünftiger Mensch stets aus Absichten“.²³⁸ Derjenige hingegen handelt wie die Tiere *ohne Zwecke*, der Sklave seiner eigenen Affekte ist, d.h. von Bestimmungen, die aus einer undeutlichen Erkenntnis der Sinne oder der Einbildungskraft heraus entstehen.²³⁹ Sich von den Affekten beherrschen zu lassen bedeutet, *ohne Überlegung* zu handeln, also *ohne Gewalt über die eigenen Handlungen zu besitzen*. Die Verbindung zwischen dem Vermögen, eine Handlung zu tun oder zu unterlassen, und der Fähigkeit überlegt – oder

236 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 914; *Deutsche Ethik*, §§ 140 f., 144, 314 und 325.

237 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 915; *Deutsche Ethik*, § 145. Zur ähnlichen Entgegensetzung von Torheit und zweckgerichtetem Handeln bei Kant vgl. *oben*, Kap. I, 2.3.

238 *Deutsche Metaphysik*, § 911.

239 Vgl. *Deutsche Metaphysik* §§ 911 u. 491 mit Hinweisen auf §§ 434 ff.

besser: deliberativ – zu handeln, formuliert Wolff schließlich ausdrücklich in § 491 der *Deutschen Metaphysik*. Hier erklärt er folgendermaßen den Begriff der Sklaverei, den er in § 911 wieder verwenden wird, um ihm dort die Definition vernünftigen Handelns als zweckgerichtetem Handeln entgegenzusetzen:

Da nun aber bey den Affecten der Mensch nicht bedencket, was er thut, und er demnach seine Handlungen nicht mehr in seiner Gewalt hat; so wird er gleichsam gezwungen zu thun und zu lassen, was er sonst nicht thun, noch lassen würde, wenn er deutlich begriffe, was es wäre. Derowegen weil die Affecten von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft herrühren; so macht die Herrschaft der Sinnen, der Einbildungs-Kraft und Affecten die *Slavery* des Menschen aus. Und nennet man dannenhero auch *Slaven* diejenigen, welche sich ihre Affecten regieren lassen und bloß bey der undeutlichen Erkänntniß der Sinnen und Einbildungs-Kraft verbleiben.²⁴⁰

Aus Zwecken zu handeln bedeutet dagegen die Verwirklichung dessen zu verfolgen, was die Vernunft – und entsprechend eine klare und deutliche Erkenntnis – als gut, d.h. als beste Handlungsoption anzeigt.²⁴¹ Die für das zweckgerichtete Handeln bzw. das *Wollen* erforderte Rationalität, drückt sich in Deliberations- und Entscheidungsprozessen aus, in deren Verlauf das Subjekt über die Zwecke der eigenen Handlungen überlegt, die Mittel zu deren Verwirklichung sucht und schließlich unter diesen jene auswählt, die ihm für die besten hält. Diese Vorgänge sind untereinander eng verbunden.

240 Unter den wenigen Stellen, an denen sich der Terminus ‚Bedenken‘ bei Wolff findet, sei hingewiesen auf den § 173 der *Deutschen Ethik*, wo er in Verbform verwendet wird in Bezug auf die Bewertung der Verknüpfung einer möglichen Handlung „mit der letzten Absicht unseres Lebens, das ist, mit der Vollkommenheit unseres innerlichen und äusserlichen Zustandes.“

241 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 910: „Und demnach ist die *Absicht* dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedencken, und pflegen wir dannenhero nicht ohne Grund zu sagen: Der Wille strebe nach der Absicht, und suche sie zu erreichen.“ Wenn „die sinnliche Begierde aus den Sinnen und der Einbildungs-Kraft herstammet“, entsteht der Wille im eigentlichen Sinn „aus dem Verstande und der Vernunft, und erfordert demnach eine deutliche Vorstellung des Guten.“ (*ebd.* § 889). Eine analoge Definition des Willens findet sich auch im § 492 desselben Werkes, wo sie eingeführt wird als Gegensatz zur soeben erwähnten Definition der Sklaverei.

Damit alles auf angemessene Weise geschieht, bedarf jeder Schritt der Weisheit.²⁴² „Geschickte Wahl der Mittel“ und „Richtigkeit der Absichten“ sind für Wolff zwei untrennbare Aspekte des Handelns aus Weisheit.²⁴³ Auf diese Fertigkeit bzw. Wissenschaft, die besonderen Zwecke im Hinblick auf den letzten Zweck auszurichten²⁴⁴, führt Wolff die zwei Bedingungen der richtigen Wahl zurück, die Aristoteles je auf die Gebiete der Tugend und der Klugheit²⁴⁵, des Strebens und der Deliberation bezieht.²⁴⁶ Nichtsdestoweniger stellt Wolff neben die umfassende Definition der Weisheit als Fertigkeit, *Zwecke und Mittel* richtig auszuwählen, die Charakterisierung der Klugheit als die Fertigkeit, weise gewählte Mittel anzuwenden, also als bloß ausführende Fähigkeit, als „Kunst“ der Ausführung.²⁴⁷ Dem klugen Menschen spricht Wolff die Fertigkeit zu, die genauen Umstände einer Handlung sorgfältig zu prüfen, sowie die daraus folgende Fähigkeit, sich der tatsächlich vorhandenen Mittel zu seinem größten Vorteil zu bedienen.²⁴⁸

242 Vgl. *Deutsche Ethik*, § 326: „Wenn wir die Absichten überlegen, die Mittel untersuchen und beurtheilen; so *rathschlagen* wir, oder *gehen zu Rathe*; wenn wir aus verschiedenen Mitteln diejenigen erwehlen, welche wir für die besten halten; so *beschliessen* wir den *Rath*. Wo nun beydes geschehen soll, wie sichs gebühret, da wird Weisheit erfordert.“ Bereits im § 317 hatte Wolff erklärt, dass von Weisheit nicht die Rede sein kann, wenn man Zwecke oder Mittel wählt, die dem letzten Zweck widersprechen.

243 Vgl. *Deutsche Ethik*, § 323.

244 Dies ist die schon mehrmals erwähnte Definition der Weisheit, die Wolff gibt in § 914 der *Deutschen Metaphysik* gibt, um dann in den §§ 139 ff. und 314 ff. der *Deutschen Ethik* umfangreicher auszuführen.

245 Vgl. EN VI 13 1144 a 6-9 u. 1145 a 4-6.

246 Vgl. EN VI 2 1139 a 23-26.

247 Vgl. *Deutsche Ethik*, § 327: „Die Fertigkeit weislich erwehlte Mittel wohl auszuführen ist dasjenige, welches wir die *Klugheit* nennen. [...] Ich mache zwischen der Klugheit und Weisheit eben den Unterscheid, der sich zwischen der Kunst und der Wissenschaft von der Kunst in Ansehung der Handgriffe befindet.“

248 Vgl. *Deutsche Ethik*, §§ 328 ff. Vielleicht als Vertiefung dieser Bemerkungen wird Baumgarten den allgemeinen Begriff der Weisheit (*sapientia*) als eine Fähigkeit definieren, die Verhältnisse zwischen Mitteln und Zwecken zu begreifen, um später dem Verständnis des Nexus zwischen Zwecken bzw. zwischen Mitteln jeweils die spezifischeren Bedeutungen der Weisheit und der Klugheit (*prudencia*) zuzusprechen: „*Sapientia* nexus finalis *generatim** [*Weisheit überhaupt] est perspiscientia, et quidem finium *sapientia speciatim*, remediorum *prudencia** [*Klugheit].“

2.2.1. Die Deliberationswaage und der Grund, der den Ausschlag gibt

Wolffs Wiederaufnahme Aristotelischer Begriffe und Thematiken führt zu einer bedeutsamen Vertiefung der Verhältnisse, die der Dynamik der praktischen Bestimmungen innewohnen. Diese Vertiefung nutzt er jedoch nicht zu einer deckungsgleichen Definition der Freiheit, die sich in einer vernünftigen Wahl äußern. In der *Deutschen Metaphysik* wie später in der *Psychologia empirica*, wird die Darstellung der Freiheitstheorie durch Hinweise auf ein äußerst starres Deliberationsmodell eingeführt, in der die Wahl die Gestalt einer Art von Automatismus anzunehmen scheint. Wolff wiederholt die Ableitung der Willensakte aus deutlichen Vorstellungen des Guten und beharrt auf der Funktion des *motivum* als zureichendem Grund der Willensbestimmung.²⁴⁹ Die systematische Absicht der Ableitung aller

(*Metaphysica*, § 882). So auch in dem § 225 der *Ethica* schreibt Baumgarten: „Sapientia quum sit perspicientia connexorum finium mediorumque prudentia“ Zur Bedeutung dieser Evolutionen oder ‚Metamorphosen‘ des Begriffs der Klugheit im Hinblick auf seine Fortentwicklung bei Kant vgl. Schwaiger, „Klugheit bei Kant. Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie“, in: *Aufklärung* 14 (2002), S. 147-159, 149 ff. Auf Wolff bezugnehmend weist Schwaiger unter anderem darauf hin, dass dieser die Abgrenzung zwischen Weisheit und Klugheit in seinen Lateinischen Schriften verstärkt, indem er gleichzeitig mit größerer Deutlichkeit die „kairologische Begabung“ der letzteren aufweist (S. 151): „prudentiam definimus per habitum sapienter decreta rite exequendi“ (*Jus naturae*, § 257, Scholion); „Prudentia est habitus in determinanda actione sua rationem habendi circumstantiarum alienarum praesentium“ (*ibd.*, § 256). Zum Wolff’schen Begriff der Klugheit siehe auch E. Komar, „La virtud de la prudencia en la ética de Christian Wolff“, in: *Sapientia* 17 (1962), S. 89-111; F. L. Marcolungo, „‚Perfectio‘ e ‚prudentia‘ in Christian Wolff“, in: *Imperativo e saggezza. Contributi al XLII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate*, Genova 1990, S. 107-132.

249 Hierzu ist hinzuweisen auf einen Unterschied zwischen der Behandlung in der *Deutschen Metaphysik* (§§ 492 ff.) und in der *Psychologia empirica* (Abschn. II, Kap. I „De Voluntate ac Noluntate“ und II „De libertate“), der jedoch auf die Entwicklung der hauptsächlichen Argumentationslinien keine Auswirkungen hat. In der *Deutschen Metaphysik* nennt Wolff die Gründe des Wollens und des Nicht-Wollens „Bestimmungsgründe“, welcher er mit deutlichen oder verworrenen Vorstellungen der Guten und des Bösen gleichsetzt (vgl. insbes. §§ 496 u. 502). An derselben Stelle wird

Seelentätigkeit aus der *vis repraesentativa* erweist sich hier endgültig als seine brennendste Sorge. Die deterministische Tendenz und die kognitivistische Prägung²⁵⁰ der Wolff'schen Handlungstheorie verstärken sich auf Kosten von einer ausreichend ausformulierten Rekonstruktion der Prozesse der Willensbestimmung. Verschwunden ist die Perspektive auf das weise Handeln, das Wollen wird als singulärer, scharf eingegrenzter Akt betrachtet, der weder die Geschichte des Individuums noch den Komplex von dessen Zukunftserwartungen in den Blick nimmt. Die Planmäßigkeit des zweckgerichteten und insgesamt an der fortschreitenden Vervollkommnung des eigenen Zustands orientierten Handelns wird durch ein Modell der Willensbestimmung ersetzt, das mit der Funktionsweise einer Waage vergleichbar ist.²⁵¹

Durch die Hervorhebung der etymologische Bedeutung von *deliberatio* suggeriert auch Baumgarten dasselbe Bild in § 697 der *Metaphysik*.²⁵² Jedoch weisen der Grad der Vertiefung, die Voraussetzungen und die

der Wille noch überwiegend im breiten Sinne verstanden, während seine Unterscheidung von der sinnlichen Begierde noch keine vollständige Gültigkeit besitzt, eine Unterscheidung, auf die sich Wolff später wieder berufen wird, um das dem vernünftigen Menschen eigene Handeln zu definieren als ein zweckgerichtetes und vom Kriterium der Weisheit geprägtes Handeln (vgl. die Hinweise von § 911 auf § 889 und von dort auf § 492). Die unterschiedliche Gliederung der *Psychologia empirica* erlaubt dagegen die Behandlung ausgehend von der Gleichsetzung des Willens mit der vernünftigen Begierde zu entwickeln und von Anfang an auf den Ursprung und den zureichenden Grund des Willensaktes in einer deutlichen Vorstellung des Guten, d.h. in einem Motiv hinzuweisen (vgl. §§ 880, 887, 890; im § 882 präzisiert Wolff überdies die Unterscheidung zwischen der *voluntas* als Vermögen und der *volitio* als Akt). Jedoch distanziert sich diese zweite Behandlung nur unwesentlich von der vorhergehenden, wovon er nicht nur die argumentative Hauptpassage übernimmt, sondern selbst die Beispiele und die erläuternden Bilder. Daher wird im folgenden die Argumentation in beiden Werken parallel nachgezeichnet werden, wobei die Terminologie mehr dem zweiten Werk folgen wird.

250 Siehe hierzu insbesondere den § 929 der *Psychologia empirica*, wo Wolff bekräftigt, das man, um etwas zu begehren, den entsprechenden Gegenstand vor allem kennen muss, indem er in der Anmerkung auf Ovids Motto „ignoti nulla cupido“ verweist. Ein *motivum*, als deutliche Vorstellung des Guten, ist für Wolff zunächst vor allem ein Gegenstand der Erkenntnis.

251 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 508 ff.; *Psychologia empirica*, § 925.

252 Vgl. *oben*, S. 149.

Implikationen seiner Rekonstruktion der Deliberationsprozesse einen großen Abstand auf zu Wolffs Vereinfachungen in den entsprechenden Passagen der *Psychologia empirica* ebenso wie zuvor im dritten Kapitel der *Deutschen Metaphysik*. Dort verwendet Wolff das Bild der Waage nicht, um den Deliberationsprozess als eine Gesamtheit von Vergleichsvorgängen zu erläutern, wodurch das Subjekt alternative Handlungsmöglichkeiten bewertet, Pro und Kontra abwägt, sie in zusammenhängende Reihen ordnet, um dann ein Urteil über strukturierte Mengen von Gründen auszudrücken. Was wir hier sehen, ist vielmehr eine „fatale Erstarrung des Motivs zu etwas Bestimmtem, Konkretem, Äußerlichem“²⁵³: Es gibt keine Wahl ohne Motiv und dieses Axiom zu leugnen führte zu einem „falsche[n] Begriff von der Freyheit“.²⁵⁴ Wie es unmöglich ist, dass eine Waage den Ausschlag gibt ohne ein Gewicht, das ihn verursacht, so benötigt man für das Wollen oder Nicht-Wollen ein Motiv oder, im Fall der Entscheidung zwischen widerstreitender Bestimmungen, einen Grund, der die Gesamtheit der Motive für die eine oder die andere Alternative überwiegen läßt.²⁵⁵ Wie bestimmt sich aber der zum Handeln nötige Ausschlag genauer? Wie verhält sich das Subjekt zum Konflikt der Motivationen? Welche Rolle spielt es bei dessen Lösung?

Diese wichtigen Fragen finden in Wolffs Denken keine angemessene Entwicklung. Was in seiner Rekonstruktion fehlt, ist genau eine ausreichende Problematisierung des Widerstreits zwischen entgegengesetzten Motivationen, der Stellung des Subjekts diesen gegenüber, sowie der aktiven Rolle, die diesem zugesprochen werden sollte bei der Anordnung, Aussonderung und Auswahl der Handlungsgründe. Um von einem Gleichgewichtszustand auszugehen oder – besser – *um dafür zu sorgen*, dass der Handelnde sich zugunsten der einen oder der anderen Handlungsalternative bestimmt, reicht es aus, ein Gewicht auf eine der Schalen der

253 So M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 2 Bde. (ND: Hildesheim-New York 1980, in WW III.9), Bd. 1, S. 383; meine Übersetzung.

254 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 511.

255 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 496 und 511; *Psychologia empirica*, § 925.

Waage zu legen, d.h. ihm zusätzliche Motivationen zur Ausführung oder Unterlassung einer Handlung zu geben.²⁵⁶

So sehr Wolff sich bemüht zu betonen, dass die Motive die Handlungen nicht notwendig machen, und dass der Wille keinem äußeren Zwang unterworfen ist:²⁵⁷ Was er beschreibt ist evidentermaßen ein mechanistisches Modell der Willensbestimmung. Dies zeigt sich besonders deutlich aus dem Gebrauch des Begriffspaares *volitio antecedens-volitio consequens* in beiden hier betrachteten Texten. Anders als Baumgarten bezeichnet Wolff mit diesen Ausdrücken nicht den Anfangs- und den Schlusspunkt der Deliberation. Nach Wolff repräsentieren *volitio antecedens* und *volitio consequens* vielmehr aufeinanderfolgende Bestimmungen, die beide bereits durch eine Entscheidung festgelegt wurden. Was zwischen der einen und der anderen geschieht, ist das Hinzutreten zusätzlicher Motive, wie beispielsweise die Androhung einer Strafe, die das Vorzeichen der ersten Bestimmung in das Gegenteil verändert.²⁵⁸ Wiederum tritt durch die Beschreibung nicht ein Subjekt in den Vordergrund, das alternative Handlungsmöglichkeiten vor dem Hintergrund seiner gesamten Existenz bedenkt und gegebenenfalls überdenkt. Vielmehr konzentriert diese Beschreibung sich auf einzelne Willensakte unabhängig von deren Vorher und Danach, um schließlich wieder das abgenutzte Bild der Waage und des ihr den Ausschlag gebenden Gewichts bemüht.

Atomisierung der Wahl, also, und Veräußerung der Motive, sind die Ergebnisse von Wolffs „unerbittlich rationalischer Anwendung des Prinzips

256 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 509 f.; *Psychologia empirica*, § 925.

257 Man betrachte die Diskussionen der §§ 509-510 der *Deutschen Metaphysik*, wieder aufgenommen in § 522 unter dem Titel „Der Wille des Menschen kan nicht gezwungen werden“. So findet man auch in der *Psychologia empirica*, nun aber bereits im Rahmen der Diskussion „De libertate“: „*Voluntas et Noluntas non potest cogi*“ – der Wille kann nicht von einer äußeren Kraft dazu bestimmt werden, etwas zu begehren oder zu verabscheuen (vgl. §§ 926 f.).

258 Vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 504 f., 517 und 523 f.; *Psychologia empirica*, §§ 920 f. und 928.

des zureichenden Grundes auf das psychologische und moralische Leben“.²⁵⁹ Ein derartiger Ansatz muss sich unvermeidlich auf die Art der Freiheit auswirken, die bei der vernünftigen Wahl statt hat.

Die *Deutsche Metaphysik* definiert die Freiheit als „das Vermögen der Seele durch eigenen Willkühr [lies: Spontaneität] aus zweyen möglich Dingen dasjenige zu wehlen, was ihr am meisten gefället“.²⁶⁰ Dieselbe Definition kehrt in der *Psychologie empirica* wieder: „*Animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet*“ bzw. „quod plurium possibilium maxime placet“²⁶¹. Hier begegnet uns darüber hinaus der Versuch, zwei unterschiedliche Aspekte zu isolieren, die sich nach Wolff in der Definition der Freiheit verbunden finden. Er behauptet, dass freies Handeln *spontaneitas* und *lubentia* erfordert.²⁶² Was aber diese zweite Bedingung der ersten hinzufügt und was die Freiheit im Grunde von der bloßen Spontaneität unterscheidet, bleibt vollkommen unklar. Wenig nützlich ist auch die Bemühung, die Bestimmung der freien Handlung an das Urteil über das Bessere und an den Vorzug für das von der einen oder der anderen Handlungsalternative erwarteten Guten anzuknüpfen.²⁶³ Dieser letzte Versuch, der Wahlfreiheit ihre Konsistenz und dem Subjekt die

259 M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, a.a.O., S. 385; meine Übersetzung.

260 *Deutsche Metaphysik*, § 519. Wir sahen bereits, dass ‚Willkür‘ in der *Deutschen Metaphysik* als Synonym für ‚spontaneitas‘ verwendet wird und dass diese Gleichsetzung im entsprechenden Abschnitt „De libertate“ der *Psychologia empirica* unverändert bleibt; vgl. *oben*, S. 129 ff. Siehe hierzu auch die §§ 890-891 der *Deutschen Metaphysik*, wo Wolff behauptet: „Thiere haben eine Willkühr“ – da sie „den Grund ihrer Handlungen in sich haben, das ist, zu ihren sinnlichen Begierden sich selbst determinieren“ –, „aber keine wahre Freyheit“, weil sie der Vernunft ermangeln und sich daher vielmehr in einem Zustand der Sklaverei in Bezug auf ihre sinnlichen Begierden befinden.

261 *Psychologia empirica*, §§ 941 f.

262 So im Scholion zu § 941. Man bemerke auch das zögerliche Nebeneinanderstellen des Begriffs der freien Wahl und der Möglichkeit, etwas gerne (*lubenter*) zu wollen und zu tun, das sich in den der Definition der Freiheit vorangehenden Paragrafen findet: „*Lubenter facere dicimus, quando facimus quod nobis placet*“ (§ 938); „*Enimvero qui facit, quod placet, is lubenter id facit*“ (§ 939).

263 Vgl. *Psychologia empirica*, §§ 898 und 937.

Urheberschaft seiner vernünftigen Bestimmungen zurückzugeben, stolpert noch einmal über dieselben Vereinfachungen, ohne ausreichend strukturierten Formen von deliberativer Rationalität oder rein volitiven Instanzen Spielraum zu geben.²⁶⁴ Die Wolff'schen Definition der Freiheit bleibt unrettbar von dem Modell der Deliberation getrennt, welches im Rahmen der Darstellung der Weisheitstheorie gestreift wurde. Die Konturen des vernünftigen freien Willens bleiben bei Wolff daher letztlich extrem unscharf.

2.3. *Deliberation und Wahl. Der Spielraum der freien Willkür*

Kehren wir nun zur Behandlung der Begriffe der Deliberation und der Wahl zurück, die Baumgarten in der *Metaphysica* entwickelt, so können wir diverse relevante Aspekte besser würdigen, ausgehend bereits von der Verortung des Deliberationsprozesses zwischen den Momente der *volitio antecedens*, „*praevia, inclinatoria, excitatoria*“, und der *volitio consequens*, „*finalis, decisiva, decretoria*“: Die Deliberation beginnt für Baumgarten in einem Zustand, in welchem Gründe vorliegen, einen bestimmten Sachverhalt zu wollen, die den Willen geneigt machen, aber nicht determinieren. Die Bestimmung der Willens reift während des Deliberationsprozesses und nimmt in der Wahl eine endgültige Form an. Diese bezeichnet Baumgarten mit dem Aristotelischen Terminus „*proairesis*“ und begreift sie als ein vom Handelnden gegebenes Dekret zugunsten einer bestimmten Handlung unter verschiedenen möglichen

²⁶⁴ Im Rahmen des § 937 der *Psychologia empirica*, der der Erklärung gewidmet ist, „*cur anima velit vel nolit*“, wird beispielsweise auf § 898 hingewiesen, in welchem Wolff zur Erläuterung, wie das Urteil über das Bessere zustande kommt und wie man dazu kommt, etwas vorzuziehen, kein besseres Beispiel findet als das der Wahl zwischen zwei anscheinend gleichen Münzen, das er bereits in der *Deutschen Metaphysik* (§ 498) zur Rechtfertigung der Anwendung des Prinzips des zureichenden Grundes bei der *Willensbestimmung* verwendet hatte.

Alternativen.²⁶⁵

Liest man die Analyse der Deliberations- und Entscheidungsprozesse im Lichte der darauffolgenden Darstellung der Theorie der Freiheit, wird deutlich, dass die Handlungen, zu welchen sich das Subjekt infolge der Deliberation und Wahl bestimmt, genau eine Bestimmung seiner freien Willkür, d.h. eine freie Handlung ist. Die Freiheit bzw. die freie Willkür besteht nach Baumgarten im Vermögen, etwas *pro lubito* zu wollen oder nicht zu wollen, d.h. im Vermögen, sich auf der Grundlage jener Erkenntnis *sui generis*, nämlich des *lubitus*, zu einer vernünftigen Begierde – anstelle einer möglichen Alternative – determinieren zu können.²⁶⁶ Diese Erkenntnis hat zum Inhalt eine Gesamtheit von Faktoren, die zusammengenommen erklären sollten, *warum* der Handelnde sich zu einer bestimmten Handlung determiniert, zu der er weder von äußeren Kräften noch von seinen wesenhaften oder natürlichen Bestimmungen gezwungen wird.²⁶⁷ Gemäß Baumgartens Definition handelt es sich um eine Erkenntnis, über die der Handelnde verfügen kann²⁶⁸, und dies, wie mir scheint, in dem doppelten Sinn, dass der Handelnde eine Kenntnis ihrer Inhalte besitzt und dass diese in seiner Gewalt stehen: Die Handlung, zu der sich ein Mensch mittels seiner Willkür bestimmt, steht in seiner Gewalt, weil die Gründe, sie auszuführen oder zu unterlassen, in seiner Gewalt stehen.²⁶⁹ Dennoch

265 Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 695-697, S. 250 f.

266 Vgl. *ibd.*, § 719, S. 281: „Facultas volendi nolendive pro lubitu suo est (liberum arbitrium) *libertas* [...]. *Actiones*, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicuius substantiae positum, *liberae* sunt.“

267 Vgl. *ibd.*, §§ 710 ff., S. 276 ff. Für die allgemeine Charakterisierung der Begierde *pro lubitu* als *actio arbitraria* und für eine Analyse der Unterschiede bloß spontaner Handlungen im Vergleich zu Handlungen, die im eigentlichen Sinne frei sind, vgl. auch *oben*, S. 134 ff.

268 Vgl. *ibd.*, § 712, S. 277: „Lubitus est cognitio, *qua substantia pollet*, ex qua [...] cognosci potest, cur sic, non aliter, se determinet circa actionem liberam rationae executionis“; meine Hervorhebung.

269 Vgl. *ibd.*: „Si *substantia* circa actionem liberam ratione executionis ita vim suam determinat, sicut ex *lubitus* eius cognosci potest, *appetit vel aversatur pro lubitu* [...]. *Multa appeto, multa aversor pro lubitu meo. Ergo habeo facultatem appetendi et aversando pro lubitu meo, i.e. arbitrium. Actiones*, quas per arbitrium determinare est

scheint es nicht unmittelbar klar zu sein, wie die Inhalte des *lubitus* Gestalt annehmen und wie der Handelnde über sie verfügen kann.

Obwohl Baumgarten dies nicht ausdrücklich formuliert, kann man annehmen, dass am Ursprung einer Bestimmung der sinnlichen Willkür²⁷⁰ die gleichen Bewertungen stehen, wie diejenigen die der Bestimmung einer beliebigen Begierde vorausgehen. D.h., auch die Bestimmungen der sinnlichen Begierden setzen einen Überlegungsprozess voraus: Die Gewalt, die der Handelnde über seine sinnlichen Begierden besitzt, bestünde also darin, die Bedingungen der Appetibilität ihrer Gegenstände zu bewerten, die wirksamsten Mittel zu ihrer Verwirklichung zu erforschen, und sich schließlich zu derjenigen Begierde zu bestimmen, für die stärkere Stimuli und günstigere Verwirklichungschancen gegeben sind. Was die freie Willkür betrifft, so findet sich die angemessenste Erklärung der Art und Weise, wie das Subjekt sich zu einer freien Handlung bestimmt, in der Erläuterung der Deliberations- und Entscheidungsprozesse, die Baumgarten in den Abschlussparagrafen des Abschnitts „*Facultas appetitiva superior*“ vorstellt. Von dieser Hypothese ging meine Untersuchung der Begriffe der Deliberation und der Wahl aus, die nun durch die Bezugnahme auf die historische Entwicklung erhärtet werden kann, von der ich bisher einige Hauptschritte nachvollzogen habe.

Zu den Baumgarten am nächsten stehenden und für diese Erklärung relevantesten Quellen zählt sicherlich Leibniz, der, Bezug nehmend auf Aristoteles, die Definition der Freiheit ausdrücklich mit dem Begriff der Deliberation verbindet und ihn auf der Grundlage dieser Verbindung vom Begriff der bloßen Spontaneität unterscheidet.²⁷¹ Weit mehr als von Wolff

in potestate alicuius substantiae positum, ipsi sunt *arbitrariae*“. Die *actio arbitraria* ist, wie bereits gesehen, eine „*actio libera ratione executionis*“, d.h., dass es in der Gewalt des Handelnden liegt – oder, mit anderen Worten, *von ihm abhängt* –, sie auszuführen oder nicht auszuführen (vgl. *ebd.*, § 708, S. 274 f.).

270 Vgl. *ebd.*, § 719: „*Facultas appetendi aversandive pro lubitu suo sensitive, est arbitrium sensitivum** [*das sinnliche Willkür]“.

271 Vgl. *oben*, S. 164 f.

wird dieser Verbindung später von Wagner vertieft werden, dieses Mal im Rahmen der Darstellung eines dreistufigen Modells der Freiheit, in dem die Freiheit im eigentlichen Sinne mit der freien Willkür gleichgesetzt werden wird.²⁷² Was diese ‚wahre Freiheit‘ von der bloßen Spontaneität und auch von der simplen Willkür unterscheidet, ist für Wagner der durch Überlegung gewonnene Erwerb einer *intelligentia actionis*, d.i. einer subjektiven Erkenntnis der moralischen Qualität der eigenen Bestimmungen, ohne die ein freies Handeln nicht möglich ist: „Denn könnten wir unsere Handlungen nicht *überlegen*, könnten wir nicht bedenken, ob sie *Gut* oder *Böse* wären, so könnten wir sie auch nicht *aus* oder *nach innerer Beliebung wollen*.“²⁷³ Die Überlegung erlaubt dem Subjekt also, die Gründe zugunsten der Ausführung einer Vielzahl von Handlungsalternativen zu begreifen. Schon allein ausgehend von diesem Verständnis kann man sich dazu determinieren, etwas anstelle von etwas anderem zu *wollen* und demzufolge frei zu handeln.

Nach Wagner sind an der Überlegung und folglich an der Determination einer freien Handlung, „Wissen und Willen“ gemeinsame beteiligt:

272 So definiert Wagner die drei Stufen der Freiheit in § 30 seiner Schrift *Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit sey?* und diskutiert sie im Laufe seines gesamten Werkes: „Spontaneität oder Selbstthätigkeit heist über haupt, eine Krafft, nicht durch Ursachen von aussen, sondern durch einen eigenen innerlichen Trieb zu handeln.“ (S. 56) „Willkühr heist überhaupt eine Krafft, aus eigenem Triebe von selbst nach eigenem Verlangen mehrerley Handlungen vorzunehmen. Geschicht nun solches ohne Wissen und Willen, so ist es ein blosses Willkühr. Wir nennen es schlecht und mit einem Worte Willkühr. Kan es aber überdis auch mit Wissen und Willen geschehen, so heist es freyes Willkühr. Wir nennen es mit einem Worte Freyheit.“ (S. 57 f.)

273 Vgl. *ebd.*, § 137 S. 359 f. Zusammen mit *spontaneitas* und *indifferentia*, bildet die *intelligentia actionis* für Wagner „das Wesen der Freyheit“ (*ebd.*, 357 f.). *Spontaneitas* und *indifferentia* sind Merkmale, die Wagner aus den unteren Stufen übernimmt, um den „wahre(n) Begriff von der Freyheit“ zu definieren, die sich auf der Ebene der vernünftigen Wahl äußert: Die *spontaneitas* schließt aus, dass die Handlung eine passive Bestimmung sei, deren Anlass in einer äußeren Bewegursache besteht; die *indifferentia* schließt aus, dass wir „physice et unice“ von einer inneren Bewegursache determiniert werden, eröffnet also die Möglichkeit alternativer Handlungsoptionen, die die essentielle Bedingung der *actio arbitraria* ist (*ebd.*, S. 358). Ähnlich sind die Bedingungen, auf deren Grundlage, wie wir sahen, Baumgarten die Begriffe von *spontaneitas* und *arbitrium*, von *actio spontanea* und *actio arbitraria* definiert.

Erkenntnis- und Begehrungsvermögen lenken zusammen den Überlegungsprozess, wodurch die Gründe, aus denen das Subjekt sich zur Durchführung einer freien Handlung bestimmt, Gestalt annehmen.²⁷⁴ In Wagners Verständnis der Dynamik des Überlegungsprozesses und in seiner Vertiefung der Verbindung von Überlegung und freier Handlung finden sich einige zentrale Aspekte der Untersuchung, die Baumgarten über Deliberation und Wahl führt.²⁷⁵ Diese nicht-Wolffianische Quelle war Baumgarten sicherlich gegenwärtig, als er ein Modell der Deliberation entwarf, das in besonderer Weise adäquat war für die Entwicklung seiner motivationalen Theorie der Freiheit – und später der Verbindlichkeit – sowie zur Konzipierung der freien Willkür als eines *Wahlvermögens* und ihrer Bestimmungen als *deliberierter* Wahlhandlungen.

Deliberation und Wahl geschehen in Anwesenheit von gegensätzlichen *motiva* und *stimuli*. Genauer gesagt, sind die *causae impulsivae* nach Baumgarten der spezifische Gegenstand der Deliberation. Und die Entscheidung, die diese abschließt, besteht letztlich in der Erwählung einer strukturierten Gesamtheit von Gründen für Triebfedern der tatsächlichen Handlung. Die gesamte Analyse, die Baumgarten über die Struktur der Deliberations- und Entscheidungsprozesse durchführt, lässt sich als eine schrittweise Erklärung seiner Definition der *deliberatio* als Inbegriffes der Handlungen verstehen, wodurch die *causae impulsivae* der Handlung bestimmt werden, zu welcher das Subjekt sich entscheiden kann.²⁷⁶ In dieser

274 Man vergleiche wiederum die *oben*, Fn. 264, wiedergegebene Definitionen der Willkür und der freien Willkür. Zur Teilhabe kognitiver und volitiver Faktoren am Überlegungsprozess vgl. das gesamte Kap. X von Wagners Schrift, insbes. §§ 137-146 (S. 357-374) und die darauffolgende Behandlung des Begriffs der Maxime (§§ 149 ff., S. 387 f.).

275 Was wir im Rahmen der Untersuchung von Baumgartens Theorie des Begehrens sowie beim Versuch der Erläuterung der Kantischen Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften bisher ‚Überlegungsprozess‘ genannt haben, entspricht in keiner Weise dem, was Wagner unter ‚Überlegung‘ versteht. Funktion und Bedeutung, die diesem Ausdruck im Rahmen von Wagners Versuch einer Bestimmung, „welches der wahre Begriff von der Freyheit sey“ zukommt, stimmt eher mit dem überein, was Baumgarten unter dem Ausdruck ‚deliberatio‘ abhandelt.

276 Vgl. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 696.

Definition und in der darauffolgenden Beschreibung der Schritte von Deliberation und Wahl entsteht eine enge Verbindung von Beurteilungs- und motivationalen Aspekten der Bestimmung des Willens – oder besser, der freien Willkür –, welche das deliberierende Subjekt und den ‚subjektiven‘ Charakter der Motive, die die Bestimmung von dessen freien Handlungen stützen, in den Vordergrund rückt.

Unter *causae impulsivae* versteht Baumgarten die Gründe der Absicht, einen bestimmten Sachverhalt hervorzubringen.²⁷⁷ Die Absicht bzw. *intentio* wiederum bezeichnet er als die Vorstellung des Zwecks, d.h. des Guten, das durch die Anwendung von adäquaten Mitteln zu verwirklichen ist.²⁷⁸ Dass die Deliberation und daher die Wahl die *causae impulsivae* zum Gegenstand haben, bedeutet folglich, dass sich durch sie die Absicht entwickelt, die Handlung auf einen bestimmten Zweck auszurichten. Auch aus der Beschreibung der Schritte des Deliberationsprozesses lässt sich deutlich entnehmen, dass im Laufe der Deliberation nicht nur die bloße Angemessenheit der *Mittel* zu einen beehrten Zweck beurteilt wird, sondern gerade die Qualität unterschiedlichen *Zwecke* und entsprechend die *treibende Kraft* der Motive zugunsten der einen oder der anderen Willensbestimmung. Die *intentio* als Vorstellung des durch die Handlung hervorzubringenden Zwecks kann zwar nicht von einer Beurteilung der Mittel und folglich der für die Erreichung des Zwecks angemessenen Handlungsweise absehen. Konzentriert sich aber der Überlegungsprozess in erster Linie auf die Prüfung der verfügbaren Mittel und auf die Bestimmung des Umfangs der zur Zielerreichung nötigen Anstrengung, so übernimmt die Deliberation die Fragen der Überlegung²⁷⁹, um sich schließlich zum Urteil

277 Vgl. *Metaphysica*, §§ 342 u. 669.

278 Vgl. *ebd.*, § 341. Im Folgeparagrafen findet sich eine weitere Definition des Zwecks als „*effectus actionis et mediorum, quibus agens utitur vel abutitur*“. Das Verhältnis zwischen diesen Termini erklärt Baumgarten auch als eine Beziehung der Identität oder Proportionalität: „*Hinc finis plenus est aequalis actioni et mediis. Media et actio sunt aequalia (proportionata) fini pleno*“ (*ebd.*, § 342).

279 Baumgarten erwähnt sie wieder unter den ersten Fragen, die sich das Subjekt im Laufe des Deliberationsprozesses stellt, d.i. 1) ob ein Gegenstand und sein Gegenteil beide

über die Gegenstände möglicher Handlungen selbst zu erweitern. Und auch wenn sich das Urteil darüber, worin das beste zu verfolgende Ziel besteht – *quid melius?* – , bei Baumgarten schließlich als ein Kalkül der möglichen Gründe zugunsten der verschiedenen Bestimmungen beschreiben lässt, so verbleibt doch eine große Entfernung zwischen seinem Deliberationsmodell und Wolffs Bild der Waage und des Ausschlag gebenden Gewichts.

Die Entscheidung über die auszuführende Handlung verortet sich nach Baumgarten in der Kulmination eines Deliberationsprozesses, in welchem sowohl die „quot“ als auch die „quanta“, die die verschiedenen Handlungsalternativen erwarten lassen, in Betracht gezogen werden²⁸⁰ und in welchem das Gewicht der zum Vergleich stehenden Motive nicht sozusagen prästabiliert oder auf einer einzigen Skala gemessen wird²⁸¹, sondern wo das deliberierende Subjekt den möglichen Gründen seiner Bestimmungen selbst das Gewicht zuweist. Im Lauf der Deliberation wird nicht etwa eine Gesamtheit von Gründen auf der Basis einer bloßen numerischen Prävalenz seiner Elemente als gewichtiger beurteilt: Der Deliberationskalkül sieht durchaus nicht von einem *qualitativen* Vergleich der Bewegursachen ab, die in den den verschiedenen Handlungsalternativen entsprechenden Mengen zusammengezählt werden. Die *connumeratio* der Bewegursachen hingegen betrachtet sowohl deren Zahl als auch deren *magnitudo* – und die Bestimmung der relativen Größe der im Laufe des Deliberationsprozesses verglichenen Elemente gestaltet sich zugleich als

möglich sind; 2) ob er imstande ist, sie beide durch seine eigene Kraft zustandezubringen und 3) wieviel Anstrengung in jedem der Fälle erforderlich ist (vgl. *Metaphysica*, § 696).

280 Die Aufzählung der im § 696 übernommenen Fragen fährt mit denjenigen fort, die sich auf das ‚Wieviele‘ (*quot*) und das ‚Wie groß‘ (*quanta*) der *bona* und *mala* beziehen, die die verschiedenen Handlungsoptionen, über die man deliberiert, erwarten lassen: „4) quot ex uno oppositorum bona? 5) quot ex altero? 6) quot ex uno oppositorum mala? 7) quot ex altero? 8) quanta ex uno oppositorum bona? 9) quanta ex altero? 10) quanta ex uno oppositorum mala? 11) quanta ex altero?“ So spricht auch der folgende Paragraf von der Aufzählung der *bona* und *mala* und vom Urteil, *quanta bona* und *quanta mala* in den verschiedenen Fällen sich ergeben können.

281 So M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, a.a.O., S. 385, über Wolffs Deliberationsmodell.

eine Beurteilung über ihren axiologischen Wert und als eine Einschätzung ihrer treibenden Kraft. Diese zwei Faktoren sind vielmehr wechselseitig bedingt und ihr Maß ist letztlich das deliberierende und wählende Subjekt: Bei der Deliberation stellt das Subjekt fest, ob einigen Gründen, zusammen oder einzeln genommen, anderen gegenüber mehr oder weniger Geltung zukommt, und die Anerkennung ihres relativen Werts verleiht jenen Bewegursachen eine größere oder geringere Motivationsfähigkeit. Auf der anderen Seite kann man sagen, dass ein Grund ohne Bezugnahme auf die Antriebskraft, die er im spezifischen Kontext jeder Deliberation und Wahl auf das Subjekt ausübt, keinen relevanten Wert für eine Wahl besitzt. Ein Wert anerkennen bedeutet, zusammenfassend, die Aktivierung der treibenden Kraft einiger der Gründe, die das Subjekt in der prädeliberativen Phase zu der einen oder der anderen Handlungsalternative geneigt machen, und die infolge der Wahl zu den Gründen der Ausführung einer bestimmten Handlung werden.²⁸²

3. Maximen der Willkür

Die Paragraphen, in denen Baumgarten die *deliberatio* definiert und in der oben erwähnten Reihe von Schritten zergliedert, stellt den Leser vor zum Teil alternative Interpretationsmöglichkeiten. Bei meiner bisherigen Auseinandersetzung habe ich noch nicht auf den Umstand hingewiesen, dass Baumgarten den Inbegriff der Handlungen, worin die *deliberatio* besteht, ausdrücklich dem Erkenntnisvermögen zuschreibt: „complexus actuum *facultatis cognoscitivae* circa motiva stimulusque decernendi est

282 In diesem Sinne kann man behaupten, dass einerseits eine freie Wahl sicher nicht ohne Gründe geschieht, und dass andererseits die vor der Wahl existierenden Motive den Willen oder besser die freie Willkür geneigt machen, ohne sie zu bestimmen.

deliberatio.“²⁸³ Im Lichte dieser Zuschreibung sollte man möglicherweise die kognitiven Elemente stärker betonen, die sich ohnehin aus der darauffolgenden Erläuterung des Deliberationsprozesses ergeben. Dies gilt sicherlich für die Definition seiner Anfangsmomente, die er mit dem Überlegungsprozess gemeinsam hat, aber auch in Teilen für die Entwicklung seiner mittleren Fragen, durch die das Urteil über das Bessere Gestalt annimmt. Und dennoch, um das von Baumgarten entworfene Modell als ‚intellektualistisch‘ zu verstehen, müsste man zahlreiche und höchst bedeutsame Hinweise, die das Gegenteil bezeugen, kleinreden. Diese finden sich verteilt über die gesamte Darstellung der Begehrens- und der Freiheitstheorie und sie fließen zusammen in der Untersuchung über Deliberation und Wahl.²⁸⁴ Eine entsprechende Lesart müsste schließlich den hypothetischen Satz ignorieren, der die Deliberation mit der Wahl verbindet, oder sich in eine gegenteilige, dezidiert voluntaristische Interpretation umwandeln.

„Si praelatum decernat, *eligit*“.²⁸⁵ Je mehr man die Aspekte betont, die eine Rückbindung der Deliberation an die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens

283 *Metaphysica*, § 696; meine Hervorhebung.

284 Die gesamte Behandlung Baumgartens über die Dynamik der praktischen Bestimmungen wurde lang als von einem Wolff'schen intellektualistischen Determinismus geprägt verstanden, so z.B. von M. Küenburg, *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants*, a.a.O., S. 88 f. und J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, a.a.O., S. 26 ff. Beide lassen sich aber nicht auf eine Analyse von Baumgartens Deliberationsmodell ein, so dass sie die innere Verbindung übersehen, die nicht nur für Baumgarten zwischen den Begriffen der Freiheit und der Deliberation besteht. Dieselben Unzulänglichkeiten zeichnet die Interpretation von M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, a.a.O., aus, für den Baumgarten Wolffs Freiheitsbegriff sogar weiter intellektualisiert (vgl. *ibd.*, S. 187). Größere Aufmerksamkeit widmen den voluntaristischen Aspekten von Baumgartens Freiheitstheorie dagegen A. Lamacchia, „Libertà e motivazione in Baumgarten“, a.a.O., und später C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung im Wolff-Lange-Streit“, a.a.O., vgl. insbes. S. 85 u. 95. Für beide ist es Baumgarten gelungen, „una vera libertà, che si allontana chiaramente dal determinismo psicologico wolffiano“ zu entwickeln (so A. Lamacchia, *Libertà e motivazione in Baumgarten*, S. 90 f., auf dessen Urteil sich Schwaiger ausdrücklich beruft).

285 *Metaphysica*, § 697.

erlauben, um so tiefer scheint der Sprung von der Präferenz zur Wahl. Die am ausgeprägtesten volitiven Aspekte müssten im Laufe der Deliberation unausgedrückt bleiben, um sich im Moment der Wahl zu konzentrieren, womit diese Charakter einer willkürlichen Handlung annähme, ‚ohne Gründe‘ oder zumindest unabhängig vom Vorgang der deliberativen Untersuchung. Ausgehend hiervon würde die Deliberation als ein Vorgang der Klärung der infrage stehenden Gründe charakterisiert, als eine Prozedur zur Erreichung einer möglichst objektiven und vollständigen Erkenntnis der Handlungsumstände und der Motive zugunsten der jeweiligen möglichen Bestimmungen.²⁸⁶ Das Urteil über das Bessere könnte dann zwar von allen persönlichen Präferenzen abstrahieren, der Wahl jedoch würde immerhin die ‚Freiheit‘ bleiben, die Ergebnisse des deliberativen Kalküls umzukehren und entsprechend dessen Sinn und Nutzen zu entwerfen.

Dies war aber sicherlich nicht die Bedeutung, die Baumgarten der menschlichen Freiheit geben wollte, indem er sie als ein Vermögen, *pro lubitu* zu wollen oder nicht zu wollen, charakterisiert hatte. Seine Analyse der Deliberationsprozesse bereitet nicht den Weg für eine Definition der menschlichen Freiheit als *libertas indifferentiae*. Nichtsdestoweniger deutet der Sprung, den die Formulierung „si praelatum decernat“ anzeigt, auf eine deutliche Öffnung Baumgartens gegenüber den Positionen der hartnäckigsten Kritiker eines intellektualistischen Determinismus Wolff’scher

286 Im Rahmen einer Lesart, die die kognitiven Aspekte im von Baumgarten erläuterten Deliberationsmodell betonen will, könnte man die Deliberation also wesentlich als Erkenntnistätigkeit verstehen, die auf die Klärung und Verdeutlichung dessen abzielt, was sich in der vordeliberativen Phase in einem Zustand der ‚Verwirrung‘ befindet. Eine solche Interpretation könnte sich auf eine andere Etymologie des Ausdrucks ‚deliberare‘ als ‚befreien von‘ berufen (vgl. *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen von Friedrich Diez*, Bonn 1878, S. 195), in unserem Fall von der Unsicherheit und der Verwirrung, in der sich vor der Deliberation die Gründe zur Bestimmung zu der einen oder anderen Handlung befinden. Die Deliberation besäße daher die Aufgabe, die Gegenstände der gegensätzlichen Neigungen von der Unsicherheit und Verwirrung zu befreien. Wir sahen aber bereits, wie sehr in Baumgartens Beschreibung die Bedeutung der Deliberation als Abwägen von Gründen zugunsten entgegengesetzter Bestimmungen die Vorstellung einer Befreiung aus einem Durcheinander von Unsicherheit und Verwirrung überwiegt.

Prägung hin. In einer Passage der *Anweisung* betont Crusius besonders wirkungsvoll: „Demnach ist die Freyheit nicht nothwendig eine Kraft, nach den besten Vorstellungen des Verstandes zu handeln, sondern da, wo unter den vorgestellten Handlungen wirklich eine die beste ist, da *soll* sie nur eine Kraft seyn, das beste erwehlen zu können.“²⁸⁷

Nun scheint mir, dass die mit der Bestimmung der vernünftigen Begierden verbundenen volitiven Aspekten nicht nur im Moment der Wahl auftauchen, sondern während des gesamten Deliberationsprozesses. Baumgarten beschreibt die Deliberation als eine in der ersten Person durchgeführte Prozedur, in welcher natürlich die Geschichte des Individuums, der Komplex seiner Neigungen und Präferenzen, seine moralische Identität von Anfang an im Spiel sind²⁸⁸. Durch das wiederholte Vergleichen und Abwägen, Auswählen und Ordnen, im Laufe der Deliberation bilden sich die Inhalte jener ganz besonderen Erkenntnis, des *lubitus*, heraus, die zugleich *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* der eigenen freien Bestimmungen ist. Um diesen Schlüsselterminus herum konstruiert Baumgarten die Begriffe der Willkür und der freien Willkür und identifiziert die letztere, also das Vermögen, *pro lubitu* zu wollen oder nicht zu wollen, als die authentischsten Bedeutung der menschlichen Freiheit.

Mehr als auf einen rechnenden Intellekt lässt sich der Komplex der Vorgänge, die einer freien Wahl vorausgehen, auf die Tätigkeit einer Vernunft zurückführen, die vom Willen nicht etwa unabhängig ist, sondern vielmehr gemeinsam mit diesem die Deliberation lenkt. Die *magnitudo* der verglichenen Gründe wird nicht vom Intellekt ‚berechnet‘, und das Urteil

287 C.A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Leipzig, 1744, § 52, S. 64 f. (= Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. v. G. Tonelli, Bd. I, Hildsheim-New York, 1969).

288 Vgl. nochmal dazu S. Buchenau, „‚Trieb‘, ‚Antrieb‘, ‚Triebfeder‘ dans la philosophie morale prékantienne“, a.a.O. S. 20: „Baumgarten montre notamment comment le motif qui donne lieu à l'action est ancré dans une psychologie individuelle, et à ce titre ‚subjectif‘.“

selbst über das Bessere verweist letztlich auf ein Kriterium, das vom Willen des deliberierenden Subjekts gesetzt wird.²⁸⁹ Die Präferenz, die das Subjekt infolge seines Urteils einer bestimmten geordneten Menge von Gründen zuweist, ist nicht das Ergebnis einer algebraischen Summe objektiver, durch die Deliberation erhellten Daten, sondern drückt vielmehr die *acquiescentia* des Willens gegenüber bestimmter Motive oder, wenn man will, die Billigung seitens einer bereits stark praktisch konnotierten Vernunft für ein bestimmtes Gut, aus.²⁹⁰ Die Charakterisierung der Wahl als eines *decretum* verstärkt noch einmal die Rolle des Willens bzw. der freien Willkür im Rahmen der Deliberations- und Entscheidungsprozesse. Die Wahl gestaltet sich als der Ausdruck einer abschließenden Stellungnahme bezüglich des Bereiches der Werte: die *bona* und *mala*, die Objekte der Deliberation sind. In dieser Hinsicht bietet sich ein Verweis auf die Dreiteilung der praktischen Eigenschaften an, die Baumgarten einführt, indem er mit unterschiedlichen Adjektiven die Charakterzüge beschreibt, die sich aus jeweils besonders ausgeprägten Fähigkeiten zur Deliberation, zur Entscheidung oder zur Ausführung von Entscheidungen ergeben:

289 So A. Lamacchia, „Libertà e motivazione in Baumgarten“, a.a.O., S. 94 u. 96, die aber ihre Interpretation am Ende dadurch abschwächt, dass sie die Grenze von Baumgartens Freiheitstheorie darin sieht, dass er die Entscheidung darüber, was als das Bessere zu präferieren und auszuwählen ist, nicht deutlicher dem Willen statt der Vernunft zugeschlagen habe (vgl. *ibd.*, S. 97). Hierzu ist es auch interessant anzumerken, dass Baumgarten die *volitio* bzw. den *appetitus rationalis* als „Willens-Meinung“ definiert (vgl. *Metaphysica*, § 690). S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 201, unterstreicht die Relevanz dieser Charakterisierung im Hinblick auf Kant, der sich ihrer in der zweiten Kritik bedienen wird (AA 05: 66), um die Maximen zu bezeichnen: „con questo termine [sc. *Willensmeinung*], ripreso ancora una volta da Baumgarten, istituendo un legame del tutto nuovo, Kant indicava allo stesso tempo la concretezza della determinazione (la volizione) e l'assunzione di una posizione morale (la *Meinung*, la „opinione“ sul bene che orienta e muove la volontà)“.

290 Ich verwende hier absichtlich die Begriffe, die Kant in der *Nova dilucidatio* zur Definition des *lubitus* (PND, AA 01: 401: „Lubitus [...] est vero nonnisi voluntatis in obiecto pro ratione allectamenti, quo voluntatem invitat, acquiescentia“) und später zur Bezeichnung der Form des Wohlgefallens am Grunde der vernünftigen Bestimmungen benutzt: die Billigung des An-sich-Guten oder des Wozu-Guten, d.h. des Nützlichen; vgl. u.a. die schon mehrmals zitierte Stelle der dritten Kritik (AA 05: 207 ff.).

Qui pollet habitu deliberandi, est *circumspectus* (consideratus), cui est habitus sine deliberatione appetendi vel aversandi, *inconsideratus* est. Circumspectus difficulter decernens est *anceps* (indeterminatus), facile decernens est *promptus* (determinatus), maiores suas propositiones syllogismorum practicorum s. *maximas* saepe mutans est *variabilis* (inconstans, varius), rarius mutans bonas *constans*, malas *pertinax* est. In tentando iustum virium gradum adhibens est *strenuus*, peccans in excessu *vehemens*, in defectu *languidus* (nimis remissus).²⁹¹

Ergibt sich aus dem Ausdruck ‚circumspectus‘ auch nur eine unscharfe Beschreibung einer Person mit einer besonders ausgeprägten Fähigkeit zur Deliberation, so ist es doch bemerkenswert, dass, wer unverzüglich wählt, für Baumgarten jemand ist, der in seinen moralischen Einstellungen beständig bleibt, indem er die Obersätze seiner praktischen Syllogismen bzw. seine Maxime nicht häufig wechselt, oder der zumindest eine gewisse Resolutheit bei der Feststellung der Prinzipien aufweist, an denen er seine Entscheidungen orientiert. Baumgarten nennt diese Prinzipien „maximae“ und erläutert in der entsprechenden Anmerkung, dass die Maximen „jemandes gewöhnliche Gesinnungen“ sind, nämlich Stellungnahmen, die die moralische Identität einer Person charakterisieren, indem sie deren gewöhnliche Einstellungen gegenüber Gut und Böse zum Ausdruck bringen. Diese Verdeutlichung verrät einen Hinweis auf Wagner, der der Bestimmung der freien Handlungen den Bezug auf eine Maxime, d.h. auf einen „Grund-Urtheil“ zugrunde legt, über das das Subjekt zur Beurteilung dessen, was für ihn gut oder böse ist, verfügt.²⁹²

291 *Metaphysica*, § 699.

292 Vgl. Wagner, *Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freyheit sey?*, § 151, S. 391f.: „Ein solches *Grund-Urtheil*, dadurch man sein Gutes oder Böses beurteilt, pflegt man wohl mit einem Worte eine *Maxim* zu nennen. Folglich kann man wohl sagen, es komme bey den freyen Handlungen hauptsächlich und ultimo auf die *Maxim* an, die einer hat, sein Gutes und Böses zu beurtheilen.“ Vgl. diesbezüglich K. Kawamura, „Eine begriffsgeschichtliche Skizze der „Willkür“ im 18. Jahrhundert – Wolff, Wagner, Feder und Kant“, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. Rohden,

3.1. Prinzipien der Handlung oder des Urteils?

Der Bezug der Handlung auf eine Maxime als auf den letzten Grund ihrer Bestimmung ist für Wagner ein wesentliches Erfordernis der freien Handlung und ein entscheidender Aspekt für das Verständnis der wahren Natur der menschlichen Freiheit.²⁹³ Dass der Mensch in seinen freien Handlungen keinerlei Nötigung unterliegt, sondern auf der Basis eines inneren (Willens)prinzips handelt, ist für Wagner evident schon daraus, dass er sein eigenes Handeln nach den Maximen ausrichtet, die er “hat” oder, besser, die er *angenommen* bzw. *erwählt hat*, seiner Handlung zu Grunde zu legen.²⁹⁴ Die Maxime scheint daher für Wagner genau mit dem Prinzip der freien Handlung übereinzustimmen und sich so als adäquatester Begriff herauszustellen, um den Grund oder besser die Gesamtheit der Gründe auszudrücken, aus denen eine bestimmte Handlung anstatt einer möglichen Alternative – „nach Wissen und Willen“ – ausgeübt wird.²⁹⁵ Aber sehen wir uns genauer an, welche Elemente diese Lektüre unterstützen können, nach der dem von Wagner erarbeiteten Begriff der Maxime eine besondere

R. R. Terra, G. A. de Almeida u. M. Ruffing, Bd. 3, Berlin – New York 2008, S. 173-181, insb. S. 176f.

293 Vgl. *Versuch*, § 152, S. 392: „Diese Wahrheit und die Betrachtung derselben dient ungemein, um die Natur der wahren Freyheit zu erkennen, und recht *augenscheinlich* zu sehen, wie der Mensch frey sey ab omni *Necessitate externa & interna*. Denn solcher gestalt wird klar, daß *der Grund unsers freyen Wollens ganz und gar in uns ist*, wie *physische* also *moraliter*. Denn wir richten uns lediglich nach unserer *eigenen Maxim*, die wir angenommen haben.“

294 So jeweils in Punkt 1. des § 152 (S. 391): „es komme bey den freyen Handlungen hauptsächlich und ultimo auf die Maxime an, *die einer hat*“; im darauffolgenden Punkt 2. (S. 392): „wir richten uns lediglich nach unserer eigenen Maxim, *die wir angenommen haben*“; und im Punkt 5. desselben Paragraphen, wo Wagner von der Fehlmöglichkeit spricht, die mit der Wahl oder „Erwählung“ (S. 394) einer Maxime verbunden ist.

295 Vgl. auch noch einmal die Definitionen der Willkür und der freien Willkür, bzw. der Freiheit Wagner im § 30 des *Versuchs* (S. 56ff.)

Relevanz bezüglich der weiteren Entwicklungen zukäme, die derselbe Begriff, durch die Vermittlung Baumgartens, bei Kant erfährt, bis zur Etablierung der Maxime zur zentralen Figur in der Ausarbeitung seiner Moraltheorie.

Auf der Spur der Wolff'schen Tradition beschreibt Wagner die Maximen als gewöhnliche Urteilsmaßstäbe (1) und als Bezugswerte, die zum *habitus* des Subjektes gehören (2). Diese zweifache Charakterisierung muss jedoch mit Vorsicht betrachtet werden, um deren Diskontinuität bezüglich der Bedeutung zu erkennen, die dem Begriff der Maxime von Wolff zugesprochen wurde.

1. Der Wille, verstanden als vernünftige Begierde, bestimmt sich, das zu tun (oder zu lassen), wovon die Vernunft ihm eine deutliche Vorstellung als etwas Gutes (oder nicht Gutes) liefert. Um jedoch zu *beurteilen*, ob etwas gut oder schlecht ist, erklärt Wolff, ist eine Maxime verlangt.²⁹⁶ Die Maximen werden also von Wolff als allgemeine Regeln konzipiert, nach denen wir gewohnt sind, das Gute und das Böse zu beurteilen.²⁹⁷ An Regeln dieser Art orientieren wir in der Tat die Handlung, *auch ohne davon eine deutliche Wahrnehmung* zu haben, d.h. ohne dessen ganz bewusst zu sein, dass unser Urteil über den vorliegenden Fall das Resultat der Anwendung eines allgemeinen Beurteilungsprinzips ist, aus dem wir durch einen Syllogismus das besondere Urteil über das spezifische Objekt der Handlung entnehmen: seine Vorstellung als etwas Gutes (oder Schlechtes).²⁹⁸

Das *praktische* Urteil über die *moralische* Beschaffenheit des Gegenstands der Vorstellung, aus der ihrerseits die Motivationen zu (oder gegen) seiner Umsetzung entspringen, wird also von Wolff auf Grundannahmen allgemeinen Charakters zurückgeführt, deren Anwendung, nicht anders als

296 Vgl. Wolff, *Deutsche Ethik* § 190.

297 Vgl. *ibd.*, § 191.

298 Vgl. *ibd.*, § 190: „So muß auch der Mensch gewisse Maximen haben, darnach er sein Thun und Lassen einrichtet, *ob er sie gleich selbst nicht deutlich erkennt*“ (meine Hervorhebung); und den Verweis am Ende dieses Paragraphen auf § 349 der *Deutschen Metaphysik*.

im theoretischen Bereich, von Einbildungskraft und Gedächtnis geleitet ist, d.h. von zwei der vier Hauptteilen des unteren Erkenntnisvermögens: Die Einbildungskraft bringt eine schon in ähnlichen Fällen angewandte Maxime vor, das Gedächtnis bestätigt uns das tatsächliche Bestehen der Analogie und dies genügt, damit wir uns das vorliegende, gegenwärtige Objekt als etwas Gutes oder Böses vorstellen und daraus die notwendige Motivation erhalten, es zu begehren (oder zu verabscheuen).²⁹⁹ Das praktische Urteil folgt also für Wolff einem dem theoretischen Urteil grundsätzlich gleichen Ablauf. Es gestaltet sich ferner wohl kaum als ein besonderes Moment der Bestimmung der vernünftigen Begierden, sondern wird eher beschrieben als ein gemeinsames Element der Struktur der Bestimmungen des oberen und des unteren Begehrensvermögens. *Sowohl den Affekten als auch den volitiones* liegt ein zufolge eines Syllogismus formuliertes Urteil zu Grunde, der als Obersatz die Maxime und als Untersatz die Erfahrungsgegebenheit hat, d.h. die Erfahrung, die wir von der vorliegenden Sache als etwas haben, das von derselben Art ist wie das Objekt der Maxime, die uns *daher* eingefallen.³⁰⁰

2. Die menschlichen Handlungen – und Charaktere – unterscheiden sich durch die Motive, aus denen sie entstehen und, *folglich*, durch die Maxime, nach denen man gewohnt ist, das Gute und das Böse zu beurteilen; wenn

299 Vgl. *ebd.* § 192: „Die Einbildungs-Kraft bringet die allgemeine Maxime vor, darnach wir urtheilen, ob etwas gut oder böse sey und das Gedächtniß vergewissert uns derselben; und darauf stellen wir uns die gegenwärtige Sache oder Begebenheit als gut oder böse.“ Die Stelle bezieht sich auf die Affekte, der dort beschriebene Ablauf ist aber grundsätzlich identisch mit der Vorgehensweise, der man, wie Wolff selbst hervorhebt, bei der Beurteilung der Handlungen im eigentlichen Sinne folgt, zu denen man sich durch den freien Willen bestimmt: „Fast eine gleiche Bewandniß, wie mit den Affecten, hat es auch mit dem Handlungen der Menschen, wenn wir daraus die Maximen erforschen wollen, nach welchen der Mensch das Gute und Böse beurtheilet.“ (*ebd.*, § 198). Zum analogen Ablauf des theoretischen Urteils vgl. insb. die §§ 337 und 342 der *Deutschen Metaphysik*, auf die Wolff selbst in den zu untersuchenden Paragraphen der Deutschen Ethik verweist. Vgl. darüber hinaus die Verweise auf die §§ 238 und 249 der *Deutschen Metaphysik* für die Erläuterung der „Regel der Einbildungen“ bzw. des Begriffs des Gedächtnisses.

300 Vgl. *Deutsche Ethik*, §§ 192 u. 198.

wir die Maximen seiner Urteile kennen könnten, behauptet Wolff, könnten wir auch wissen, zu welchen Tugenden und Lastern ein Mensch neigt.³⁰¹ Aus der Beobachtung seines Verhaltens ist es vice versa möglich, jeweils auf die Maxime zurückzugreifen, die der Handelnde „hat“ und die er beim Urteilen angewendet hat, indem man also rückwärts den Schritten folgt, die ihn zur endgültigen Beurteilung geführt haben, woraus er sich zur Ausführung oder Unterlassung einer gewissen Handlung bestimmt hat.³⁰²

Die Behauptung dieses Nexus zwischen Maxime und moralischem Charakter der Handlung – sowie der Person – begegnet auch bei Wagner wieder, wird jedoch anders verstanden, denn verschieden sind die Verhältnisse, die Wagner zwischen Urteil und Bestimmung des Willens findet, und *daher* auch die spezifische Funktion, die er den Maximen zuerkennt. Was bei Wolff als mentale, der Deliberation vorhergehende Entitäten, als abstrakte Regeln auftritt, die in der moralischen Bewertung aus einem Automatismus der Gewohnheit ins Spiel kommen und die befolgt werden, auch ohne explizit gemacht werden zu müssen³⁰³, gestaltet sich bei

301 Vgl. ebd., § 191.

302 Vgl. ebd., §§ 192 e 198ff., zusammen mit der Ankündigung, die dem im § 191 vorausgeht: „Unser gegenwärtiges Vorhaben geht demnach darin, wie wir die Maximen entdecken, nach welchen einer gewohnt ist das Gute und Böse zu beurtheilen.“

303 Vgl. diesbezüglich auch die §§ 82 und 829-830 der *Philosophia practica universalis*. Im Rahmen seiner Rekonstruktion des gewöhnlichen Gebrauchs des Begriffs „Maxime“ in der Sprache der Philosophie und der modernen europäischen Kultur allgemein hat auf diesem Aspekt insbesondere bestanden S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 185, der richtigerweise den Beschreibungen Wolffs der Struktur des praktischen Syllogismus den folgenden Abschnitt der Abhandlung über die Evidenz von Mendelssohn annähert (Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften, Berlin 1764; in: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsaufgabe*, vol. II, hrsg. v. F. Bamberger – L. Strauss, Berlin 1932¹, rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972), S. 269-330): „Bei einer jeden rechtschaffenen Handlung, die der Mensch unternimmt, macht er *stillschweigend* folgenden Vernunftschluß: Wo die Eigenschaft A anzutreffen ist, da erfordert die Pflicht B zu thun. Diese vorkommende Fall hat die Eigenschaften A; also u.s.w. Der Obersatz dieses Vernunftschlusses ist die Maxime, eine allgemeine Lebensregel, welche wir *zu einer andern Zeit* angenommen, und die bey Gelegenheit des gegenwärtigen Falles natürlicher Weise in das Gedächtnis zurückkommen muß“ (S. 315, meine Hervorhebung). Von seiner Rekonstruktion werde ich mich jedoch, was Baumgarten

Wagner – und noch deutlicher bei Baumgarten – eher als Prinzipien, bei deren Annahme sich die freie und bewusste Zustimmung des Subjektes zu einem Wert, welchen er in der Handlung zu realisieren *entscheidet*. Während sich für Wolff sowohl die sinnlichen als auch die vernünftigen Begierden auf eine Maxime zurückführen lassen, und dieses Prinzip durch einen unreflektierten und unfreiwilligen Mechanismus, durch ein Zusammenspiel von Einbildung und Erinnerung in den Sinn kommt, sieht Wagner in den Maximen den letzten Grund der freien Handlungen und behauptet *expressis verbis*, dass gerade die Untersuchung dieses Grundes entscheidend für das Verständnis der „Natur der wahren Freyheit“³⁰⁴ sei, die bereits definiert wurde als die Fähigkeit, sich nach dem eigenen Verlangen, vernünftig und willentlich – „mit Wissen und Willen“ – zur Durchführung von verschiedenen Handlungen zu bestimmen.³⁰⁵ Von den drei für die Wahl relevanten Parametern – die „Beschaffenheit der Sache“, d.h. des Objekts der Handlung; die Kenntnis, die man davon hat (die „Einsicht in die Sache“) und das Prinzip, aus welchem wir es als etwas Gutes, Auszuführendes (oder Schlechtes, zu Vermeidendes) betrachten – blickt dieses letzte, d.h. die Maxime, das „Grund-Urtheil“, auf die volitiv ausgeprägteste Komponente der Bestimmung des freien Handelns, insofern sie dasjenige bezeichnet, was in einer Handlung nicht vom „Wissen“ abhängt, das man von einer Sache hat, sondern vom Willen, für den diese Sache einen durch die Handlung zu realisierenden Wert darstellt.³⁰⁶ Wenn „Wissen und Willen“, Wagner zufolge,

betrifft, im Folgenden distanzieren, dessen Verständnis Bacin zu eng an das Wolffs knüpft.

304 Wagner, *Versuch*, § 152, S. 391 f.

305 *Ebd.*, § 30, S. 57 f.

306 „Die *Einsicht* ist in der *Vernunft*, die *Freyheit* aber im *Willen*“ (*Versuch*, § 148, S. 386) – so führt Wagner die Behandlung der Maximen ein, d.h. des dritten und wichtigsten Aspekts für die Bestimmung der freien Handlung, die schon in § 141 (S. 369) erwähnt wurden und später in § 151 wieder aufgerufen worden waren, wie folgt: „Ich glaube, es brauche nicht mehr, um zu zeigen, wie es in der *Erfahrung* gegründet sey, daß es bey *freyen Handlungen* nicht eigentlich allein auf die *Beschaffenheit* der Sachen, auch nicht allein auf die *Einsicht* in die Sache, sondern endlich noch auf ein *Grund-Urtheil* ankomme, nach *welchem* wir die *Sache* unter unserer *Einsicht* als *Gut* oder *Böse*

zusammen die Formulierung einer freien Wahl leiten, fügt die Annahme einer Maxime der eigentlichen Kenntnis des Objektes nichts hinzu, sondern erklärt vielmehr, warum jenes Objekt für das Subjekt einen bestimmten Wert hat und welcher dieser ist, d.h. warum er die Handlung unternehmen *will*, die seine Verwirklichung zum Ziel hat. Anstatt auf der Festigung der Maximen durch die Gewöhnung zu bestehen, betont Wagner darüber hinaus, dass die Maximen selbst Objekt einer bewussten Wahl durch den Handelnden sind.³⁰⁷ Nachdem er ein Grund-Urteil angenommen hat, wird er zwar dazu neigen, es auf analoge Fälle anzuwenden, doch diese Anwendung wird jedes Mal Ausdruck der erneuten Zustimmung seines Willens zu einem Wert sein, der sich in jenem Urteil äußert, da die Möglichkeit immer offen bleibt, sich zum Austausch eines zuvor, als Grund des Urteils und Anleitung zur Ausführung, angenommenen Prinzips zu entscheiden.

Dazu kann man sich auf die Beispiele berufen, deren Wagner sich bedient, um die Charakterisierung der Maxime als wesentliches Element der Struktur der freien Bestimmungen und als deren letzter Grund zu erläutern. Im ersten Beispiel erwähnt Wagner zwei Subjekte, die sich gegenüber demselben Gegenstand („einerley Sache“), den sie gleichermaßen kennen („einerley Einsicht“), entscheiden, anders zu wollen und anders zu handeln. Dies geschieht, weil ihren Entscheidungen Prinzipien zugrundeliegen, aus denen die möglichen Handlungsalternativen für jeden der beiden eine völlig andere Bedeutung haben (§§ 150-151, 388): Die beiden Subjekte handeln unterschiedlich, weil sie im Urteil verschiedene Prinzipien annehmen („nicht einerley Grund-Urtheil“) und also mit der Wahl den heterogenen Werten zustimmen, die diese enthalten.³⁰⁸ Zu einer ähnlichen

ansehen.“

307 Ausdrücklich wird von der „Erwählung“ der Maximen gesprochen im § 152 des *Versuchs*, S. 39, wo darüber hinaus betont wird, dass wenn man eine Maxime verändert, sich auch der Wille bezüglich der Sache ändert.

308 Vgl. ebd. §§ 150f., S. 388-391. Die beiden Subjekte sind in dem Beispiel zwei Soldaten, die sich angesichts einer drohenden blutigen Schlacht, der sie sich jedoch durch Fahnenflucht entziehen können, von denen sich der eine dazu entscheidet, sich zu stellen, um seine Ehre zu retten, und der andere zu desertieren, um sein Leben zu

Schlussfolgerung führt auch ein weiteres Beispiel, in dem Wagner ein einziges Subjekt anführt, das sich bezüglich derselben Umstände zu unterschiedlichen Zeitpunkten für die eine oder die andere Handlungsalternative entscheidet, indem es nach einander zwei verschiedene, auf gegensätzliche Zwecke blickende Prinzipien geltend macht.³⁰⁹ Obwohl in jedem der diskutierten Beispiele Individuen angetroffen werden, die sich unter denselben Umständen zu gegensätzlichen Handlungen entscheiden, scheint dies keinesfalls auszuschließen, dass auch der Ausführung (oder Unterlassung) derselben Handlung verschiedene Maxime zugrundeliegen können, in denen also die realen Zwecke Ausdruck finden, die man mit der Handlung zu erreichen beabsichtigt, und daher auch die effektiven Motivationen, aus denen das Subjekt seiner Handlung einen bestimmten Zweck gibt.

3.2. *Maxima und Gesinnung. Über die Äquivalenz von zwei Schlüsselbegriffen bei Baumgarten und Kant*

Diese soeben bei der Untersuchung des Begriffs der Maxime bei Wagner hervorgehobenen Aspekte erfahren bei Baumgarten eine weitere Vertiefung. Obwohl Baumgarten dem Begriff der Maxime keine eigene Auseinandersetzung widmet und seine Definition auf wenige Worte beschränkt bleibt, verdienen wenigstens drei Aspekte eine angemessene Betrachtung: der allgemeine Kontext (1), in dem der Begriff eingeführt wird, die spezifische Verortung (2), die Baumgarten ihm innerhalb der Behandlung gibt, und schließlich die Umschreibungen, mit denen er die Bedeutung erläutert (3).

retten.

309 So im Punkt 2. des § 150, S. 390 f., wo das unterschiedliche Verhalten des Subjekts ausdrücklich bezogen ist auf die Tatsache, dass es das Grund-Urteil, das es zuvor angenommen hat, verändert hat.

1. In der *Metaphysica* taucht der Begriff „Maxime“ nur ein einziges Mal in der bereits zitierten Stelle auf, mit dem die Ausführung der Begehrenstheorie schließt. Genauer gesagt erscheint der Begriff im letzten von einer Reihe von Paragraphen des Abschnitts „*Facultas appetitiva superior*“, die den Übergang zur Freiheitstheorie vorbereitet. In der Form einer Entwicklung der Problematik des Gleichgewichts zwischen gegensätzlichen Handlungsgründen diskutiert Baumgarten in diesen Paragraphen den Begriff der Deliberation, indem er dessen Ablauf zwischen den äußeren Punkten der *volitio antecedens* und der *volitio consequens* erläutert. Dies kann bereits als ein ausreichend deutlicher Beweis gelten für den spezifischen und ausschließlichen Bezug der Maximen auf die Struktur der vernünftigen Bestimmungen oder, besser, für ihre Zugehörigkeit zur inneren Gestaltung der Bestimmungen der freien Willkür.

2. Dagegen kann der Versuch Schwierigkeiten mit sich bringen, eine richtige Interpretation der exakten Stelle zu leisten, an der der Begriff der Maxime in die Argumentation eingeführt wird. Die Bedeutung der genauen Verortung dieses Begriffs im Bereich der Rekonstruktion der Deliberations- und Entscheidungsprozesse verstehen zu wollen, entspricht dem Anliegen, die spezifische Funktion zu begreifen, die die Maximen in ihnen innehaben, ihre operative Bedeutung für das Treffen einer Entscheidung nachzuvollziehen. Zu diesem Zweck ist es zwar notwendig, auch einen Abschnitt aus der *Ethica philosophica* zu betrachten, in dem im Rahmen der Ausführung der Pflichten gegen sich selbst, im ersten der Paragraphen über die „*cura voluntatis*“, die Maximen als Prinzipien allgemeinen Charakters vorgestellt werden, deren man sich vergewissern soll, um zur Deliberation bereit und darauf vorbereitet zu sein, mit Resoluthet zu wählen: „*Fuge tamen animum ancipitem et indeterminatum habitualiter, amator promptitudinis in eligendo. Hanc multum iuuabit 1) bene praeparatum esse pectus ad deliberationem accessurum bonis maioribus propositionibus syllogismorum practicorum, quas maximas vocant.*“³¹⁰ So sehr man diesem

310 Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 246.

Hinweis Bedeutung verleihen will, darf man sich m.E. dessen nicht bedienen, um über die Maßen auf der Leitungsfunktion der Maxime bestehen („valore di guida delle massime“)³¹¹, wenn damit suggeriert werden soll, dass die Maxime *am Anfang des Deliberationsprozesses* verortet ist, um die Beurteilung in eine eindeutige Richtung zu leiten und eine dem konsequente Entscheidung zu veranlassen: Die Deliberation wäre damit reduziert auf eine einfache Subsumptionshandlung des vorliegenden Falls unter ein gegebenes Prinzip und würde sich also auflösen in der Formulierung eines Urteils zu einer Ja-Nein-Antwort auf die Frage, ob die Ausführung einer bestimmten Handlung bedeutet, gemäß oder entgegen den Verhaltensanweisungen zu handeln, die die Maxime *des Urteils* enthält. Eine Rekonstruktion dieser Art stünde in starkem Kontrast zum Deliberationsmodell, wie es in der *Metaphysica* beschrieben wird, und müsste überdies den bedeutenden Hinweis ignorieren, den Baumgarten dem Leser gibt, indem er den Begriff der Maxime in Beziehung zum *Entscheidungs*-Akt setzt, der die Deliberation *schließt* und den Übergang zur Handlung stiftet: „Qui pollet habitu *deliberandi*, est circumspectus [...]. Circumspectus difficulter *decernens* est anceps (indeterminatus), facile decernens est promptus (determinatus), maiores suas propositiones syllogismorum practicorum s. maximas saepe mutans est variabilis [...]“ (incostans, varius), rarius mutans bonas constans, malas pertinax est.“³¹²

Wie schon gezeigt, beschreibt Baumgarten die Deliberation nicht als einen Prozess, durch den ein bestimmtes intellektuelles Beurteilungskriterium erhellt wird, um eindeutig zu bestimmen, welches das zu bevorzugende und mit der Handlung zu verwirklichende Gute ist. Die Deliberation gliedert sich stattdessen in eine Reihe von Handlungen, durch die das Gewicht der mit einer Vielzahl von möglichen Alternativen und mit den jeweils voraussehbaren Konsequenzen verbundenen Motive immer präziser festgelegt

311 So, in Bezug auf die zitierte Stelle, S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 186 f., der die Unterscheidung zwischen Deliberation (*deliberatio*) und Entscheidung oder Wahl (*decretum, proaeresis, electio*) zu übersehen scheint.

312 Baumgarten, *Metaphysica*, § 699.

wird.

Das Urteil über das Bessere wird also den ganzen Komplex der Gründe in Betracht ziehen, die in die verschiedenen Reihen geordnet und vermutlich auch auf genauso viele Handlungsregeln allgemeinen Charakters zurückgeführt worden sind. Die Entscheidung, die das Urteil in eine Handlung verwandelt, wird dann beschrieben als eine freie Tat, durch die die Triebfedern – *und die Maxime* – gewählt werden, die der effektiven Handlung zugrunde gelegt werden sollen.

Eben in Bezug auf den Entscheidungsakt erklärt sich die operative Bedeutung, die den Maximen spezifisch eigen ist als Prinzipien der freien Handlung, der *actio libera ratione executionis*: Durch die Auswahl der Handlungsgründe wählt das Subjekt zugleich, an welchem Prinzip es sein Verhalten orientieren will und bestimmt sich dann tatsächlich nach der Maxime zu handeln, für deren Annahme er sich entschieden hat. Diese Maxime wird deswegen die realen Gründe seiner Handlung ausdrücken, die Gesinnung, auf der ihre Bestimmung beruht. In anderen Worten, was am Ende des Deliberationsprozesses entschieden wird, ist, einen bestimmten Wert als überwiegend gelten zu lassen, der vielleicht bereits zum Charakter des Subjekts gehört, den es im Laufe seiner vorherigen Erfahrungen herausgebildet hat, zu dem es jedoch nichtsdestoweniger seine Zustimmung im spezifischen Kontext seiner gegenwärtigen Bestimmung erneuern muss. Bezüglich einer Vielfalt von Werten – die *bona* (und die *mala*), die Objekt der Deliberation waren – wird der Entscheidungsakt jeweils als ein Dekret festlegen, welcher von diesen mit der Handlung zu realisieren ist, indem er ihn alternativen Werten vorzieht, an denen der Handelnde seine Wahl ebenso gut hätte orientieren können. In diesem Fall hätte er sich dazu bestimmt, anders und aus anderen Gründen zu handeln, d.h. auf der Grundlage eines Prinzips, einer Maxime, die einen anderen Begriff des Guten, einen anderen Wert als Gegenstand hat. Sich zur Ausführung einer bestimmten Handlung an Stelle einer möglichen Alternative zu entscheiden, wird schließlich bedeuten, als Prinzip *der Handlung* eine gewisse Maxime anzunehmen, und

sich also die Hervorbringung eines Gegenstands als Zweck zu setzen, der dem Begriff des Guten, dem in ihr ausgedrückten ‚Wert‘, konform ist.

Eher als die Maximen bei Baumgarten als bloße Leitprinzipien der Beurteilung zu verstehen, scheint es also vielmehr plausibel zu sein, dass der Terminus ‚Maxime‘, der in jener Bedeutung bereits bei Wolff auftaucht, für Baumgarten dennoch der angemessenste sein musste, um die spezifischen Inhalte auszudrücken, die ein Mensch seinen *freien Handlungen* geben kann. Im Übrigen findet sich im selben § 246 der *Ethica philosophica*, in einem deutschen Zusatz in der dritten Auflage, folgende Definition der Maximen: „die Regeln des freyen Verhaltens die man sich angewöhnt hat“, wo die Bezugnahme auf die Gewohnheit nichts anderes meint, als dass die Maximen durch die Erfahrung angenommen und verstärkt werden, aber – noch einmal – nicht so sehr als Kriterien oder Modelle des Urteils, sondern vor allem als Prinzipien von freien Handlungen, als Regeln, nach denen man jeweils infolge der Deliberation und Wahl handelt.

3. „Jemandes gewöhnliche Gesinnungen“; „Regeln des freyen Verhaltens die man sich angewöhnt hat“³¹³. Die Umschreibungen, die Baumgarten gebraucht, um die Maximen zu bezeichnen, sind auch Interpreten wie Lehmann und Landucci dem kantischen Begriff der Maxime so nahe erschienen, dass sie sogar für Bemerkungen von Kant selbst gehalten worden sind.³¹⁴ Obwohl nicht einmal der Kant der Vorlesungen sich als ein

313 So jeweils in den Anmerkungen zum § 660 der *Metaphysica* und zum § 246 der *Ethica philosophica*.

314 In Bezug auf § 246 der *Ethica philosophica*, schreibt G. Lehmann, *Kants Tugenden*, in Ders., *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin-New York 1980, S. 59-95, 87, Fn. 93: „Hier treten (Kants) Maximen auf als ‚Regeln des freyen Verhaltens die man sich angewöhnt hat‘, während S. Landucci, *Sull'Etica di Kant*, Milano 1994, S. 167, Fn. 10, Kant die deutsche Erklärung des Worts „maxima“ im § 699 der *Metaphysica* zuerkennt: „Anche la nozione di “massima” deriva dal Baumgarten, *Metaphysica*, § 699 [...]; e già quivi, Kant parafrasava: ‚jemandes gewöhnliche Gesinnungen‘“. Auf dieses Versehen weist hin S. Bacin, *Il senso dell'etica*, S. 187, Fn. 31, der jedoch, um Baumgartens Konzeption der Maxime von der Bedeutung zu unterscheiden, die sie bei Kant haben,

einfacher Interpret von Baumgarten lesen lässt, ist es dennoch von großer Bedeutung, dass Kant gerade in Bezug auf die genannten Stellen der *Metaphysica* und der *Ethica philosophica* in den Vorlesungen zur Metaphysik und zur Moral, kanonische Gegensätze wie die zwischen dem Handeln aus Grundsätzen, d.h. nach Maximen, und aus Antrieben, einführt.

Bereits in den Metaphysik-Vorlesungen von 1762-64 behauptet er, dass man einen Menschen als „erectus“ bezeichnen kann, der sich „nach Deliberation, nach Grundsätzen“ bestimmt (V-MP/Herder, AA 28: 100; vgl. V-MP-N/Herder, AA 28: 886). Die Beobachtung geht von den kurz vorher in den Nachschriften ausgeführten Gegensätzen aus, wonach ein Mensch über die Beweggründe der eigenen Handlungen „nachdenken“ kann, während die Tiere sich der Gründe, die sie zu bestimmten Verhaltensweisen treiben, nicht bewusst sind (vgl. V-MP/Herder, 99; V-MP-N/Herder, 884). Bereits in diesen Vorlesungen sieht Kant in den Maximen den Grund von moralischem Wert und Unwert der Handlungen: „Der wahre moralische Wert oder Unwert beruht auf Maximen“ (V-MP/Herder, 95; cfr. V-MP-N/Herder, 881). Mindestens seit den Vorlesungen zur Moralphilosophie aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre wird sich der Gebrauch des Begriffs „Gesinnung“ in ähnlichen Behauptungen festigen,³¹⁵ bis die *Grundlegung* die wesentliche Gleichwertigkeit der Begriffe „Gesinnung“ und „Maxime“ am deutlichsten herausstellen wird,³¹⁶ die

sich anstrengt, der Gesinnung aus dem Zitat die unwahrscheinliche Bedeutung einer Disposition, wenn nicht sogar eines Gefühlszustands zu geben, auf den letztendlich die Annahme einer Maxime als Urteilsprinzip zurückzuführen wäre (vgl. ebd., S. 186).

315 Vgl. z.B. in der *Praktischen Philosophie Powalski* (AA 27: 126 u. 138): „Der Geist des Gesetzes bedeutet die Gesinnung, mit welcher die Handlung, welche es befiehlt, soll gethan werden“; „Der Geist aller moralischen Gesetze bestehet also in den Gesinnungen.“

316 Vgl. GMS, AA 04: 435: „Treue im Versprechen, Wohlwollen *aus Grundsätzen* (*nicht aus Instinct*) haben einen innern Werth. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern *in den Gesinnungen, d. i. den Maximen* des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte.“ (Hervorhebungen von mir).

schon von Baumgarten als Synonyme nebeneinandergestellt wurden, der darüber hinaus unter den ersten der Frühaufklärung war, der das Substantiv ‚Gesinnung‘ im Kontext einer Handlungstheorie sowie auch im Rahmen der philosophischen Ethik benutzte.³¹⁷ Bezüglich des Bewusstseins, das man von Motiven und Prinzipien haben muss, um sich zu einer freien Handlung, im Sinne der praktischen Freiheit, zu entscheiden, ermüdet Kant nicht, dem Handeln im eigentlichen Sinne, d.h. aufgrund von bewussten und

317 In der *Ethica philosophica*, am Ende der Darstellung der Pflichten gegen Gott ist zu finden: „*Veritas moralis** [*sittliche Wahrheit] est conuenientia signorum *mentis tuae** [*deine Gesinnungen], (i. e. complexus eorum, quae ponis,) cum eadem“ (§ 149, AA 27: 909). Für die Verortung dieser Stelle und, allgemeiner, die Behandlung der natürlichen Religion im Rahmen der *Ethica* Baumgartens, vgl. E. Feil, *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2007, S. 83 ff. sowie die Hinweise, die Kant in den Moralvorlesungen gibt, z.B. in Vmo/Kaehler (Stark), ff. Es beschäftigt sich mit dem Begriff der moralischen Wahrheit, aber in Bezug auf Pudendorf, Thomasius und Wolff A. Martin, *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung: ein Beitrag zu Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1997, S. 25f. Bezüglich der Verbreitung des Begriffs „Gesinnung“ im philosophischen Wortschatz der Frühaufklärung ist hervorzuheben, dass der Begriff nicht im *Philosophischen Lexicon* Walchs erscheint, während das *Universal-Lexikon* von Zedler (Bd. 10, Leipzig 1735, Sp. 1289-1290) als Quelle für das Lemma „Gesinnet seyn“ den *Römerbrief* (8, 5-7) und dessen Bedeutung sehr vage und unsicher erläutert: „Gesynnet sey [...] heist nach dem Grund-Text auf etwas denken, sorgen, dichten und trachten; und geht das Grund-Wort eigentlich auf den Verstand, Sinne und Gedanken, doch müssen der Wille und die Begierden, ja alle Kräfte, alles Dichten und Trachten, nicht ausgeschlossen, sondern eben so wohl mit verstanden werden.“ In der Tat entstammt der Ausdruck „gesinnet sein“ der lutheranischen Bibelübersetzung, während der Neologismus „Gesinnung“ vielleicht von Lessing aus dem Französischen (als Entsprechung für das französische „sentiment“) in den philosophischen Wortschatz eingeführt wurde und folglich um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Bedeutung von „die geprüfte und überlegte Entschliebung über sein Verhalten“ annahm (J. C. Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches Der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1774-1786, 4 Bde., Bd. 2, Leipzig 1775; vgl. auch J. Grimm – W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854-1971, 36 Bde., Bd. 4.1.2, Leipzig 1897, Sp. 4118-4122; u. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, a.a.O., S. 165f.). Im *Onomasticon philosophicum: latinoteutonicum et teutonicumlatinum*, a.a.O., findet sich für „Gesinnung“ dagegen eine doppelte Entsprechung mit den lateinischen Termini „animus“ und „mens“, wofür jeweils auf die *Metaphysik der Sitten* Kants (auf den ersten Paragraphen der *Ethischen Methodenlehre*, AA 06:477) und auf die zitierte Stelle der *Ethica* Baumgartens verwiesen wird, während die Verweise auf Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 Bde., Halle 1748-50 (2. verb. Aufl. 1754-59), Bd. 1 Halle 21754 (1748), Nachdruck in Hildesheim-New York 1976, § 111,

überlegten Gründen, kurz, nach Maximen, die einzige Weise entgegenzusetzen, auf die sich die vernunftlosen Wesen zum ‚Handeln‘ bestimmen oder, besser, bestimmt werden. Noch in den Metaphysikvorlesungen der 90er Jahre wird Kant wiederholt den Mangel an Bewusstsein der Regeln hervorheben, die das tierische Verhalten aus Antrieben leiten, indem er als Gegensatz die *voluntas* als das Vermögen benennt, bewusst nach Regeln zu handeln, „nach Grundsätzen [...], die subjektiv sind, d.h. nach Maximen“.³¹⁸

Mit Hilfe eines ‚-ismus‘ benennt Albrecht diesbezüglich, was er für eine doppelte, fundamentale Neuerung der Kantischen Konzeption der Maximen hält: „Bei Kant ist die Maxime bzw. der Grundsatz von Anfang an a) eine bewußte Entscheidung, die b) von wenigen vollzogen und angewendet wird. Für den Wolffianismus dagegen behandelt a) jede Mensch allemal nach gewissen Maximen, die er sich b) gar nicht bewußt macht.“³¹⁹ Doch die Bezeichnung ‚Wolffianismus‘ erscheint hier mehr denn je allgemein und irreführend. Die intrinsische Verbindung, die bereits Baumgarten mit ausreichender Klarheit zwischen dem Entscheidungsakt und der Bezugnahme auf eine als Bestimmungsprinzip der willentlichen oder, besser, freien Handlungen zu verstehenden Maxime herausgestellt hatte, ist hier schon mehrfach betont worden. Doch sollte aus der Beschreibung der Deliberations- und Entscheidungsprozesse noch nicht deutlich genug geworden sein, dass es notwendig ist, sich der Motive und Prinzipien der eigenen Handlungen bewusst zu sein, wenn man sich eben genau durch Deliberation und Wahl bestimmt, kann man noch auf § 246 der *Ethica*

S. 233-234, für die Einträge „Gesittet“ u. „Gesittete Fabel“.

318 Vgl. z.B. V-MP-K2 /Heinze, AA 28: 746f.: „Voluntas sei da Vermögen, mit Bewusstsein nach Regeln zu handeln, dies setzte aber ein vernünftiges Wesen voraus; denn Thiere hätten keinen Willen, sondern nur Willkür, weil sie sich keiner Regel bewusst seien, obgleich sie ihr folgten“; „Es werden ferner besprochen die actio invita ob ignorantiam und die actio voluntaria, welche letzere nach Grundsätzen geschehen soll, die subjektiv sind, d.h. nach Maximen.“

319 M. Albrecht, „Kants Maximenethik und ihre Begründung“, in *Kant-Studien* 85 (1994), S. 129-146, S. 135.

philosophica zurückgreifen, wo eine interessante Bemerkung zu finden ist, die die Behauptung der Nützlichkeit, zu einer korrekten Deliberation und einer sicheren Wahl gute Maximen vor Augen zu haben, begleitet. Man muss von den Maximen, schreibt Baumgarten, „lebendig“ überzeugt sein, damit eine wünschbare Konstanz in ihrer Annahme nicht zur Starrköpfigkeit wird („de iis [scil. von den Maximen] tam viue coniuctum, ut constans sit sine pertinacia“), d.h. nicht zur sturen Anwendung von Regeln wird, „die man sich angewöhnt hat“, und das auch in Umständen, die die Anwendung eines anderen Prinzips erfordert hätten, d.h.: eine aufmerksamere Bewertung der Umstände und der ‚Werte‘, die im Spiel sind und, zugleich, eine größere Bereitschaft, die eigenen moralischen Überzeugungen, die gewohnten Grundannahmen bzgl. gut und böse zu revidieren.

3.3. *Von der empirischen Psychologie zur subjektiven praktischen Philosophie. Ein unterbrochener Übergang?*

In der empirischen Psychologie Baumgartens konnte Kant ausreichend viele Anregungen finden, um ein Konzept der Maximen auszuarbeiten oder, besser, zu überarbeiten und, allgemeiner, eine zumindest im Bereich einer Handlungstheorie nutzbare Bedeutung der Freiheit. Das im Laufe von Jahrzehnten der Lehrerfahrung gesammelte Material über die Texte Baumgartens (die Nachschriften der Vorlesungen und der *corpus* der Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlass), bezeugt die außerordentlich aufmerksame Lektüre der Schriften des ‚Autors‘, woraus deutlich die Hauptelemente hervortreten. Kant gelang es, auch über den Buchstabensinn hinaus argumentative Verbindungen zu würdigen, die einer cursorischen Lektüre verborgen bleiben und entgehen müssen, wenn die Einstellung zur Lektüre dem Vorurteil erlegen ist, in den Texten Baumgartens nichts anderes als die synoptische Wiederholung der Thesen

zu finden, die in den umfangreichen Schriften Wolffs entfaltet werden. Das gilt insbesondere für den Nexus, der bisher versucht wurde zu erläutern, indem in der Beschreibung der Deliberations- und Entscheidungsprozesse der *Metaphysica* die notwendige Klärung des Verständnisses der Definition der Freiheit bzw. der freien Willkür als *facultas volendi nolendive pro lubitu* gesucht wurde. Auf diesem Weg bleibend, ist es nützlich, die Kette der bereits durchgegangenen Entgegensetzungen fortzusetzen und dazu die in zwei Reflexionen Kants enthaltenen Beobachtungen zu kreuzen, die auf die Erläuterung der Theorie des Begehrens und auf die Schlussparagrafen des Abschnitts „Libertas“ der *Metaphysica* bezogen sind: „actus voluntatis (liberae) fiunt pro lubitu, actus arbitrii bruti pro instinctu“ (Refl. 1029, AA 15: 461); „involuntariae nicht nach maximen“ (Refl. 1018, AA 15: 454). Das Vorkommen des Begriffs *lubitus* schon seit der *Nova dilucidatio* von 1755 ist bereits diskutiert worden. Einige Jahre danach, in der *Optimismusschrift*³²⁰, wird Kant schreiben: „Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben.“³²¹ Aber das expliziteste Zeugnis der Wertschätzung für Baumgartens Freiheitsbegriff ist in den Nachschriften der Metaphysikvorlesung von 1762-64 zu finden, die auch einige Elemente zum tieferen Verständnis der im Aufsatz von 1759 zu lesenden Behauptung liefern: „Dies Belieben ist ein Belieben im Belieben und ist beim Menschen das Wesen der Freiheit“ und ist als solches anzuerkennen, andernfalls, sagt Kant, „könnte ich die Seele

320 Die Schrift diente als Ankündigung der Vorlesungen für das Wintersemester 1759-1760, für die auf das Bezugsmaterial hingewiesen wurden: „Ich werde in dem bevorstehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über *Meiern*, die Metaphysik über *Baumgarten*, über eben denselben auch die Ethik, die physische Geographie über meine eigene Handschrift, die reine Mathematik, die ich anfangs, in einer besondern, die mechanische Wissenschaften aber in einer andern Stunde, beide nach *Wolffen* vortragen.“ (VBO, AA 02: 35).

321 Das Zitat fährt fort mit der interessanten Annäherung auch in Hinsicht auf das schon Gezeigte (Kap. II, 3.-6.) über die praktische Lust – und die Billigung oder das Wohlgefallen am Guten als zentrales Moment der Bestimmung der rationalen Begierden: „Was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen und für vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte.“ (*ebd.*, 33f.).

nicht von den andern necessitirenden Gründen in der Natur unterscheiden“ (V-MP/Herder AA 28: 99; cfr. V-MP-N/Herder, AA 28: 884). Im selben Kontext, in dem, wie bereits gezeigt, die Möglichkeit, sich „nach Grundsätzen“ zu bestimmen, ausdrücklich mit dem Durchlaufen eines deliberativen Prozesses verbunden wird, findet man auch unerwartete und nicht leicht zu interpretierende Behauptungen. In jenen Vorlesungen erklärt Kant seine Unzufriedenheit bzgl. allen Behandlungen praktischer Philosophie seiner Zeit: „Die *philosophia practica*, die dies moraliter possibile abhandelt, könnte in subjective und objective abgetheilt werden. In allen Büchern ist sie objectiv: die subjective ist schwerer (ohne dies ist jene wenig nuz) aber wenig excolirt: wie die Menschen die Sachen erkennen, wie sie wählen etc.“³²²

Es gibt kaum bestreitbare Elemente für die Annahme, dass der polemische Hinweis gegen die praktische Philosophie, die „in allen Büchern“ behandelt wird, sich vor allem gegen die *Philosophia practica universalis* Wolffs richtet und noch direkter gegen die *Initia philosophiae practicae primae* Baumgartens, da Kant die Disziplin, deren Gründer Wolff war, vor allem aus der Überarbeitung Baumgartens in jenem Werk bekannt war. Nur teilweise nachvollziehbar erscheint dagegen die Meinung, derzufolge das Hauptziel, das Wolff dieser Disziplin gegeben habe, indem er sie als eine propädeutische Untersuchung zur Ethik konzipiert habe vor allem theoretischer Natur gewesen sei: der philosophischen Ethik eine größere systematische Strenge verleihen und ihre Grundprinzipien festigen.³²³ Wenn auch mit guten Argumenten vertretbar, stellt eine Lektüre dieser Art die realen Zwecke bei Seite, die der *philosophia practica universalis* – bzw.

322 Ich folge dem Text der *Metaphysik Herder* (AA 28: 97), nehme jedoch eine Variante an, die sich in den Nachträgen findet: „wie die Menschen die Sachen erkennen wie sie wählen etc.“, anstatt «wenn die Menschen die Sachen erklären, wenn sie wählen etc.» (AA 28: 883).

323 Vgl. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 264, für den weiterhin das theoretische vor dem praktischen Interesse in besonders deutlicher Weise in den *Initia* als überwiegend erscheint.

prima, wie Baumgarten sie lieber nannte - gegeben worden waren – ³²⁴, obwohl man dann legitimerweise diskutieren kann, ob die Intention, die Prämissen für die Konstruktion einer Moraltheorie festzulegen, die auf die Motive Einfluss nehmen kann, die die Menschen zum Handeln treiben, tatsächlich auf einfache programmatische Ankündigungen beschränkt geblieben ist. Zu behaupten, dass die praktische Schulphilosophie nur objektiv sei, insofern „sie nicht über Begriffsbestimmungen hinausging, die den Willen, die Willkür und ihren Handlungsspielraum nicht in Betracht ziehen“³²⁵, bedeutet auf der anderen Seite, sich treu an die Bewertung zu halten, die Kant in den Metaphysikvorlesungen von 1762-64 gab, insbesondere an die Behauptungen, die in der Nachschrift Herders, auf die gerade zitierte Stelle folgen und die auch einem einführenden Abschnitt in die Vorlesungen zur Moralphilosophie aus den gleichen Jahren entsprechen. Eine subjektive praktische Philosophie, die bis dahin unentwickelt geblieben war, hätte untersuchen sollen, wie die Menschen die Begehrungsgründe erkennen und wie sie nach ihnen handeln (vgl. V-PP/Herder, AA 27: 12); eine Art „Naturlehre des Wollens“ auszuarbeiten, um die Weisen deutlich zu machen, wie das Wollen sich bestimmen kann oder soll. (cfr. V-MP/Herder, AA 28: 97 sg.; V-MP-N/Herder, AA 28: 883). Die Möglichkeit, diese, der echten Morallehre propädeutische, Untersuchung angemessen zu entfalten, wurde dann von Kant mit der Voraussetzung einer „grosse[n] Zergliederung des Gefühls“ verbunden, anhand der Anregungen von Autoren wie Hume, Hutcheson und Shaftesbury (vgl. *ibd.*).

Zwar kann man die Relevanz dieser Autoren, wenigstens für die

324 Vgl. diesbezüglich F.L. Marcolungo, „‘Perfectio‘ e ‘prudencia‘ in Christian Wolff“, in *Imperativo e saggezza. Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate*, Genova 1990, S. 107-133; C. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative*, a.a.O., S.; Ders., *Christian Wolffs ‚Philosophia practica universalis‘. Zu ursprünglichem Gehalt und späterer Gestalt einer neuen Grundlagendisziplin*, in *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Gedenkband für Hans Werner Arndt*, hrsg. v. Luigi Cataldi Madonna [= Wolffiana I], Hildesheim – Zürich – New York 2005, S. 219–233.

325 So weiterhin S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 53.

Entstehungsphase von Kants praktischem Denken, nicht verneinen. Noch kann man leugnen, dass Kant in ihren Untersuchungen einen Kompensation für den Mangel an Aufmerksamkeit der Schulphilosophie bezüglich der Gefühlskomponente der praktischen Bestimmungen fand. Dennoch muss überdies betont werden, dass eine tiefere Untersuchung des Begehrungsvermögens, des Handlungsspielraums der freien Willkür, also der Grundstrukturen der Praxis, kurz: eine in allen ihren Teilen wohlausgeführte Theorie des Handelns, zwar sicherlich in den *Initia* nicht vorhanden war, das jedoch aus dem einfachen Grund, dass sie bereits in einem anderen Kontext ausgearbeitet worden war, nämlich in der empirischen Psychologie der *Metaphysica*, worauf Baumgarten in den wichtigsten Passagen der *Initia*, insbesondere im Rahmen der Bestimmung der Begriffe *obligatio* und *coatio moralis*, immer wieder zurückgreift. Das konnte sicherlich Kant nicht entgehen, der sich ständig auf die Theorie des Begehrens und der Freiheit aus der *Metaphysica* bezieht, in seinen Metaphysik- und Anthropologievorlesungen sowie in den Vorlesungen zur Moralphilosophie selbst. Zwar stillschweigende, aber spürbare Verweise auf alle drei Kompendien für jene Vorlesungen (die *Initia* und die *Ethik* für die Vorlesungen zur Moralphilosophie, die *Metaphysica* für die Metaphysik- und Anthropologievorlesungen), findet man beinahe in jeder über Themen der Ethik und der Anthropologie veröffentlichten Schrift, bis zur späteren Phase seiner intellektuellen Laufbahn. Wie bereits erwähnt, bestimmt die von Baumgarten in der *Metaphysica* behandelte Vermögenstheorie die Struktur und maßgeblich die Inhalte des ersten Teils der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Genaue Verweise auf die *Initia*, die *Ethica*, und die *Metaphysica* sind darüber hinaus noch in den Vorarbeiten zur *Metaphysik der Sitten* sowie in der darauffolgenden Publikation deutlich nachweisbar.

Ein vollständiges Bild der wichtigsten Berührungspunkte zwischen diesen Werken zu geben, geht selbstverständlich über die Grenzen der vorliegenden Arbeit hinaus. Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, die Aufmerksamkeit auf die von Kant in zwei Abschnitten der Einleitung in die

Metaphysik der Sitten behandelten Themen zu ziehen, die ich schon am Anfang als Grundlage für den Vergleich mit Baumgarten über die Begriffe von Freiheit und Willkür vorgeschlagen habe. Unter dem Titel „Von dem Verhältniß der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen“, fängt der Abschnitt I. mit der allgemeinen Definition des Begehrungsvermögens an, stellt darüber hinaus den Begriff der praktischen Lust vor, bzw. der Lust, die mit der Begierde als ihrer Ursache oder Wirkung verbunden ist. Damit verknüpft Kant den Begriff des Interesses, den er mit ähnlichen Worten im Rahmen der *Grundlegung* (vgl. AA 04: 413 f. und 459 f.) erläutert und weiterhin in den §§ 2 und 5 der dritten Kritik. Er bietet also eine Definition der freien Willkür, die vollkommen mit der von Baumgarten in der *Metaphysica* erarbeiteten Bestimmung der *libertas* und des *liberum arbitrium* übereinstimmt. Bevor er schließlich eine erste Demarkationslinie zwischen juridischen und ethischen Gesetzen zieht, erörtert er den Begriff der Willkür neu als Teil eines Zusammenspiels, in Bezug auf welches die positive Bedeutung der Freiheit als „das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“ endgültig definiert wird, ein Vermögen, das sich in der Anwendung der Willensgesetze oder *vice versa* in der Unterwerfung der Willkür (und ihrer Maxime) unter den Willen und seine Gesetze äußert.³²⁶ Außer der der Gesamtheit der

326 Vgl. MS, AA 06: 213 f.: „Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch *Neigung* (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde thierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *afficirt*, aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objects angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und, da die Maximen des Menschen aus

Moralgesetze innewohnenden Unterscheidung zwischen juristischen und ethischen Gesetzen – wofür sich ein gründlicher Vergleich mit dem zweiten Kapitel der *Initia* sowie mit der Darstellung der Pflichten in der *Ethica philosophica* lohnen würde – lassen sich alle weiteren Themen auf die empirische Psychologie der *Metaphysica* und auf die jahrzehntelange Arbeit zurückführen, die Kant den verschiedenen Abschnitten dieses Textes in seinen Vorlesungen und in den Reflexionen widmete.

Auf ähnliche Weise trägt der vierte Abschnitt derselben Einleitung den an sich schon vielsagenden Titel „Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten. (*Philosophia practica universalis*).“ und gibt entsprechend die Definition der Grundbegriffe, die bereits in den ersten Paragraphen der *Initia* ausgeführt werden. Darüber hinaus betrachtet dieser Abschnitt wieder die Begriffe des Willens und der Willkür sowie die auf letztere bezogene Bedeutung der Freiheit und führt darüber hinaus das Thema der moralischen Konflikte ein, die Baumgarten in den *Initia* behandelt. Dort erweitert Baumgarten die Gleichgewichtsproblematik, die bereits in der *Metaphysica* untersucht wurde, dort auf der Ebene von *voluptas* und *taedium* (§§ 657, 661), dann auf der von Begehren und Verabscheuen im Allgemeinen (§§ 669 f.), und schließlich auf der von *volitiones* und *nolitiones* insbesondere (§§ 693 ff.), das heißt der *aversationes* und *nolitiones per motiva*, um eine vierte Ebene der Behandlung der moralischen Konflikte als einer Pflichtenkollision (*collisio obligationum*).

Die bisher am Rande der Untersuchung gebliebenen Themen – die Bestimmung der Grundbegriffe von Verbindlichkeit und moralischer Nötigung, die Frage nach den moralischen Konflikten – werden Gegenstand des letzten Teiles dieser Arbeit sein³²⁷. Jetzt scheint es angebracht zu sein zu präzisieren, in welchem Maße und zu welchem Zweck Kant sich Baumgartens Begriffs der freien Willkür und seines Deliberationsmodells

subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.“

327 Vgl. unten, Kap. IV, 1. u. 3.

bedienen konnte.

In zwei Gruppen von Reflexionen über den Abschnitt „Libertas“ der *Metaphysica*³²⁸ definiert Kant die menschliche Willkür als eine „thätige Begierde“ oder, besser, „das Vermögen [praktisch] thätig zu begehren“ (Refl. 1028) und erklärt eine zweifache Bedeutung bezüglich dieser Charakterisierung. Die Willkür kann ‚tätig‘ genannt werden, insofern sie – anders als der bloße Wunsch, der definitionsgemäß ohne Verwirklichung, ‚untätig‘ bleibt – eine unmittelbare Beziehung auf die Handlung, auf ihre konkrete Ausführung³²⁹ hat. Andererseits lässt sich die menschliche Willkür als tätig definieren, da sie nicht determiniert bzw. passiv neccessitirt werden kann, weder *per stimulos* noch *per motiva*³³⁰. Für den Menschen, fährt Kant fort, besteht die Freiheit nicht „darin, [...] daß das Gegenteil uns hätte belieben können, sondern nur dass unser Belieben nicht passive genöthigt war“ (Refl. 4226).

Im Hintergrund der vernünftigen Wahlentscheidungen gibt es zwar *stimuli* und *motiva*, die das Subjekt zu gewissen Bestimmungen geneigt oder abgeneigt machen. Jedoch gilt: „die Menschliche Willkür ist niemals

328 Refl. 1021-1032 (AA 15: 457-462) und 4225-4227 (AA 17: 464-466). Die zweite Gruppe dieser Reflexionen ist gut auf die Zeit der *Dissertatio* (vgl. AA 14: XXXIX) zu datieren, die erste erstreckt sich einer längeren Zeitspanne, etwa zwischen 1771 und 1779.

329 So in Worten, die den Stellen MS, AA 06: 213 und AP 07: 251 vollständig analog sind, die Refl. 1021: „Alle Begierde ist entweder *practisch*, die den Grund der existenz des objects enthalten kan, oder müssig, die erste ist willkühr: das Vermögen zu begehren, was in unserer Gewalt ist“; Refl. 1028: „Es geht, was nicht in unsrer Gewalt ist, nach Wunsch, was darinn ist, nach Willkühr. Wünsche, da sie nur die Gesinnungen anzeigen, müssen nicht Bestrebungen seyn.“

330 Vgl. Refl. 1021: „Das arbitrium intellectuale wird (entweder) subjective auch neccessitirt durch motiva, und denn ist das subiect reine intelligenz: die idee eines arbitrii puri (wird nicht afficirt durch stimulos), oder wird motivirt, aber nicht neccessitirt (durch motiva), und durch stimulos eben so wohl afficirt, aber nicht neccessitirt. Das ist das arbitrium humanum als liberum. [...]Das arbitrium humanum ist nicht neccessitirt per stimulos, also nicht brutum, sondern liberum, aber als liberum subiectiv auch nicht neccessitirt durch Motiva, also nicht purum, sondern sensitiv, affectum stimulis“; oder auch Refl. 1032: „Der Mensch wird nicht neccessitirt (subiective) per stimulos [...], aber er wird auch nicht neccessitirt per motiva.“

passive determiniert“: ihre Bestimmungen – die Handlungen im eigentlichen Sinn – sind das Ergebnis einer freien Wahl.³³¹ Der Annahme eines beliebigen Handlungsgrundes geht eine delibериerte Entscheidung voraus, welche einer von konkurrierenden Motiven ein stärkeres Gewicht zuweist als den anderen – oder, exakter formuliert, einer der Gesamtheiten an Gründen, die im Laufe eines Deliberationsprozesses zum Vergleich gebracht und „abgewogen“ werden.

Ich glaube, daß man dieserart auch den Passus einer Metaphysik-Vorlesung aus den Neunziger Jahren interpretieren kann, in dem Kant im Rahmen seiner Erläuterung der *actio voluntaria* als einer Handlung, die „nach Grundsätzen geschehen soll, die subjectiv sind, d.h. nach Maximen“, und die daher frei genannt werden kann, Baumgartens Definition der freien Willkür übernimmt.³³² Frei zu handeln bedeutet, das Ausführen oder Unterlassen einer eigenen Handlung „physisch“ in der eigenen Gewalt zu haben, bzw. spezifischer: die Gründe der eigenen Handlungen in der eigenen Gewalt zu haben, „Urheber“ der Motive, die zur Handlung bestimmen, zu sein.³³³ Damit will Kant nicht behaupten, dass es in der Macht des Handelnden sei, zu begehren oder nicht zu begehren, d.h. eine vorreflexive und vordeliberative Neigung zu einem Gegenstand zu haben oder nicht zu haben: was in unserer Macht liegt, ist vielmehr einer bestimmten Neigung

331 Vgl. Refl. 4226: „Das arbitrium ist zu einer Handlung entweder thätig determiniert oder passiv determiniert. [] Die Menschliche Willkür ist niemals passive determiniert. [...] Seine willkür ist also eine zwar freye, aber unbestimmte Willkür (die göttliche ist bestimmt). Das arbitrium brutum ist determiniert secundum rationes sensitivas, das göttliche secundum intellectuales, das menschliche durch keines. [...] Alle stimuli der Sinnlichen Willkühr können das active des Menschen doch nicht zum passiven Machen. Die obere Willkühr entscheidet doch selbst [...]. Bei einem thätigen principio hat der Zustand gar keinen Einflus auf das subject, weder der Vergangene noch der Gegenwärtige, seine Handlung zu determiniren. Das subject ist jederzeit aus sich selbst der quell der Handlungen“.

332 Vgl. V-MP-K2 /Heinze, AA 28: 747: „Es werden ferner besprochen die actio invita ob ignorantiam und die actio voluntaria, welche letzere nach Grundsätzen geschehen soll, die subjectiv sind, d.h. nach Maximen. [...] Ein frei handelndes Wesen könne man nicht sein, ohne nach Maximen zu handeln“.

333 Vgl. *ebd.*, S. 746: „Es ist ein hoher Beweis der Freiheit, dass der Mensch es selbst ist, der durch Bewegungsgründe sich nöthigt, von denen er selbst der Urheber ist“.

gemäß zu handeln oder nicht zu handeln – in Folge einer deliberierten Wahl.³³⁴

In Bezug auf die eben erwähnten Reflexionen sehen einige Interpreten das Auftreten eines indeterministischen oder inkompatibilistischen Freiheitsbegriffs³³⁵: Kant habe begonnen, den Begriff der Willkür mit der (transzendentalen) Bedeutung der Freiheit als einer absoluten Spontaneität der Handlungsbestimmung zu verbinden³³⁶. Dabei handelt es sich um eine zweifellos spannende Deutungshypothese. Dennoch erscheint es mir klüger, zumindest für diejenigen Aspekte, die sich ziemlich direkt auf Baumgarten zurückführen lassen, die Entwicklungen der Bedeutung der menschlichen Willkür zuschreibbaren Freiheit weiterhin auf der empirischen Ebene der Handlungstheorie zu halten. Ausgehend von Baumgartens Untersuchungen im Rahmen der empirischen Psychologie konnte Kant die Grundstrukturen der Praxis ausführlich untersuchen und die Konstruktion einer Moraltheorie vorbereiten, die nicht bloß ‚spekulativ‘, sondern in der Lage sein würde, ohne dem Mitwirken egoistischer Motive bei der Anwendung der Normen Raum zu geben, diesen Grundstrukturen zu entsprechen und sich schließlich sogar als dem Willen jedes endlichen

334 Vgl. *ibd.*, S. 748: „Ich kann etwas thun nach meinem Belieben, heisse: die Unterlassung steht in meiner Gewalt, d. h. physisch. Moralisch könne ich es nicht unterlassen, da mir das Gesetz die Handlung gebiete. In unserm Belieben stehe es nicht, zu begehren und nicht zu begehren, sonder diesem Begehren gemäss zu handeln oder nicht“.

335 So bspw. A. E. Allison, *Kant's Theory of freedom*, a.a.O. S 60 f. und M. Forschner, „Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit“, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. N Fischer, S. 131-159: 146 Fn.

336 Siehe hierzu auch K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, a.a.O. S. 89-93, und D. Shimizu, *Freiheit und Zweck*, a.a.O. S. 59-63. In der Refl. 4225 findet man bspw.: „Die Freiheit ist eine vollständige selbstthätigkeit, ohne durch stimulos oder durch irgend etwas anderes, was das subjekt afficirt, bestimmt zu sein, so kommt es bey ihr nur auf die Gewisheit der Persönlichkeit an: daß sie nemlich (sich) bewust sey, sie handle aus eigener Willkür, der Wille sey thatig und nicht leidend, weder durch stimulos noch durch fremde Eindrücke. Sonst müste ich sagen: ich bin getrieben oder bewegt, so oder so zu handeln, welches so viel heißt als: ich bin nicht handelnd, sondern leidend“.

vernünftigen Wesens intrinsisch zu erweisen.

Das Begriffspaar eines Willens, von dem die Gesetze ausgehen, und einer Willkür, der die Maximen entspringen, reproduziert innerhalb des Wollens die Dialektik zwischen Moraltheorie und Praxis (vgl. insbes. MS, AA 06: 213 f. und 226)³³⁷. Lange Stücke des Wegs, der Kant zu diesen Ergebnissen führte, ging dieser natürlich unabhängig vom Autoren der *Metaphysica*. Seinem auf der *empirischen* Ebene der Handlungstheorie nutzbaren Begriff der freien Willkür stellt Kant den von dieser Quelle vollständig unabhängigen Begriff eines *reinen* Willens zur Seite, der der Gesetzgeber der moralischen Gesetze ist. Selbst den Begriff der Maxime, den Baumgarten bereits mit den Modalitäten der Bestimmung verbunden hatte, die spezifisch für das freie Handeln sind und genuin in den Bereich der Praxis gehören, stellt Kant in den Mittelpunkt seiner Moraltheorie, und macht sie – noch vor der *Tugendlehre* – zur zentralen Figur der Analytik der zweiten Kritik.³³⁸

Und es obläge Kant (und seinen Interpreten), das Verhältnis der (praktischen) Freiheit der Willkür, demonstrierbar durch Erfahrung, im Bezug auf eine weitere,³³⁹ für seine eigene Untersuchung der menschlichen Freiheit angemessensten Bedeutung gesetzten Ebene zu erläutern, nämlich die Ebene der transzendentalen Freiheit, der Autonomie der reinen praktischen Vernunft, die aus sich selbst, durch ihre eigenen Gesetze, den Willen oder besser, die freie Willkür bestimmt.³⁴⁰

337 Man betrachte auch Kants endgültige Definition der Ethik als „das System der *Zwecke* der reinen praktischen Vernunft“ (MS, AA 06: 381) und die darauf folgende Einführung des Begriffs der Maxime der Zwecke in der Formulierung des obersten Prinzips der Tugendlehre: „handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“ (*ibd.*, 395).

338 Mit der systematischen Bedeutung dieser Passage setzt sich am stringentesten und umfassendsten S. Bacin auseinander, *Il senso dell'etica*, a.a.O., vgl. insbes. S. 193-223, der die Analytik der reinen praktischen Vernunft als „una vera e propria dottrina degli elementi delle massime valide a priori“ (*ibd.*, S. 205) liest.

339 So K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, a.a.O., S. 23, 107-114, 162-169.

340 Unter den aktuellsten Beiträgen zu diesem Thema finden sich M. Foschner, *Freiheit als Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und*

KAPITEL IV

THEORIE UND PRAXIS

ÜBER DIE ANWENDBARKEIT EINER ETHIK FÜR MAXIMEN

Die bisher entwickelte Analyse stellt weniger den Versuch einer erschöpfenden Synthese dar als vielmehr den Ausgangspunkt für neue und weitere Untersuchungen über das Verständnis der Grundstrukturen der Praxis und über die Anwendbarkeitsbedingungen der Ethik. Im Bezug auf diese Strukturen und Anwendbarkeitsbedingungen findet Kant in Baumgarten einen scharfsinnigen Gesprächspartner, der raffinierter systematischer Synthesen fähig ist, aber auch die hauptsächliche Zielscheibe, gegen die er seine polemischen Angriffe über Grenzen und theoretische Unsicherheiten richtet, die aber in Wirklichkeit seine eigenen Überlegungen selbst über die neue Ordnung, die der philosophischen Ethik zu geben sei, lange Zeit auszeichneten. Diese Auseinandersetzung half ihm sicherlich bei der klareren Erfassung, wenn auch nicht bei der Überwindung dieser Grenzen und Unsicherheiten.

Im folgenden werde ich kurz über zwei in der Literatur vieldiskutierte Themen handeln: die historischen Wurzeln des Kantischen

praktische Freiheit, a.a.O.; J. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Freiburg 2005; und D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, unter Mitarb. v. S. Buchenau und D. Hogan, Berlin 2005.

Verbindlichkeitsbegriffs und die Untersuchung einer adäquaten Lösung des Problems der moralischen Motivation. In den Schlußabschnitten werde ich schließlich versuchen, eine neue Forschungsperspektive in Hinblick auf den Raum aufzuzeigen, den die Kantische Ethik auf der Ebene der Anwendung für die Möglichkeit von Dilemmata und des moralisch Bösen offen läßt.

1. Necessitatio practica und obligatio moralis

Um sich zur Annahme einer bestimmten Verhaltensweise zu bestimmen ist es notwendig, dass mit der Vorstellung der auszuführenden Handlung Motive verbunden werden, die diejenigen, die die Verwirklichung alternativer Bestimmungen unterstützen könnten, überwiegen. Der Verbindung von Motiven mit der Handlung als deren Ausführungsgründe gibt Kant den Namen *Gesinnung*.³⁴¹ Aber schon Baumgarten zeigt in der *Metaphysica*, dass in der Stiftung dieser Verknüpfung eine der freien Willkür spezifische Aufgabe besteht, der freien Willkür als des Vermögens *pro lubitu* zu wollen oder nicht zu wollen. Dies zeigt sich am deutlichsten in der Beschreibung des Phänomens der *coactio sui ipsius* im Abschnitt „Arbitrium“, auf den die Definitionen der *coactio moralis* im selben Werk (Abschn. „Libertas“) und später in den *Initia* (Kap. I, Abschn. II: „Coactio moralis“) verweisen.

Baumgarten erklärt, daß man eine Handlung *pro lubitu* auch im Angesicht vieler und bedeutender, zu entgegengesetzten Bestimmungen antreibender

341 So in einer wichtigen Passage der Ethik Kaehler im Rahmen der vorläufigen Betrachtungen zur Darstellung der Pflichten: „Die Ethic ist also eine Philosophie der Gesinnungen, und eben dadurch ist sie eine practische Philosophie, denn die Gesinnungen sind die Grundsätze unserer Handlungen, die Gesinnungen sind die Verknüpfung der Handlung mit den BewegungsGründen“ (V-Mo/Kaehler(Stark): 105; vgl. V-Mo/Collins, AA 27: 299).

Faktoren ausführen kann, und dass dementsprechend auch eine *actio invita* eine *actio arbitraria* sein kann. Ihre Bestimmung verwirklicht sich durch Verleihung oder, wörtlich, durch die Produktion eines *superpondium* zugunsten der Ausführung der Handlung, von der Abstand zu nehmen, eigentlich „multa etiam magna“ empfiehlt.³⁴² Die Handlungen, die *invitae* aber zugleich *arbitrariae* sind, nennt Baumgarten über den Rückgriff auf einen Neologismus auch *actiones necessitatae* (§ 715).

Aus den allgemeinen Begriffen der *necessitatio* und der *coactio sui ipsius* werden im Abschnitt „Libertas“ die Begriffe der *obligatio* und der *coactio moralis* deduziert: „Necessitatio moralis est obligatio. Obligatio ad actionem invita erit *coactio moralis*“ (§ 723). Die Verpflichtung, zeigt Baumgarten im selben Abschnitt (§ 724) und später in den *Initia philosophiae practicae primae* (§ 11), beseitigt nicht nur die Freiheit nicht, sondern ist ihr „rationatum et consecrarium“. Dementsprechend wird die Freiheit in § 51 der *Initia* als die *conditio sine qua non* der *coactio moralis* definiert, wo Baumgarten unter Freiheit weiterhin das schon im Rahmen der empirischen Psychologie untersuchte Vermögen versteht, *pro lubitu* zu wollen oder nicht zu wollen: die freie Willkür.

Bereits aus diesen knappen Passagen kann man erahnen, wie vage Kant der Verbindlichkeitsbegriffs erscheinen musste, den Baumgarten seiner Ethik zugrundelegt. Ausgehend von dem Begriff der *necessitatio moralis* und des eindimensionalen Begriffs der Praxis, der dieser vorausgesetzt war, unterscheidet Kant drei Grundformen der *necessitatio practica* – die *necessitatio problematica*, die *necessitatio pragmatica*, die *necessitatio moralis* –³⁴³ und drei verschiedene Typen von Imperativen – die technischen

342 So in den §§ 713 f.: „*Invitus* (illubenter, contra lubitum) appeto vel aversor, ubi non est admodum magnum in lubitu superpondium: seu, ubi ad oppositum eius, quod appeto vel aversor, multa etiam et magna videtur impellere. Ultimo significatu *invitus*, tamen appeto vel aversor pro lubitu, eoque significatu *invita actio* tamen est *arbitraria*“; „Si quid *invitus* ago pro lubitu ex § 713, superpondium eius, quod appeto vel aut a me productum consideratur, et *me ipse coegisse* dicor, aut ab alio extra me, et *actio* dicitur *invita* seu *coacta per coactionem externam secundum quid*“.

343 Besonders klar skizziert die *Metaphysik Pölitz* (1775-80), AA 28: 256-258 die

Imperative der Geschicklichkeit, die pragmatischen Imperative der Klugheit und die kategorischen Imperative der Sittlichkeit –, wobei nur das durch den kategorischen Imperativ ausgedrückte Sollen dem Verbindlichkeitsbegriff entsprechen konnte, auf den Kant seine Moraltheorie gründen wollte.³⁴⁴ Ein seinem ethischen Projekt angemessener Begriff von Verbindlichkeit musste ein völlig andersartiges ‚Necessitationsverhältnis‘ implizieren als jenes, das die anderen Imperative fordern und das bei Baumgartens Definition der Verbindlichkeit vorausgesetzt ist.

In den *Initia* erklärte Baumgarten, dass die Verbindlichkeit eine freie Bestimmung moralisch notwendig und ihr Gegenteil moralisch unmöglich macht. Hierzu ist erforderlich, dass man die Handlung, zu der man sich verbinden will, mit den *causae impulsivae potiores* verbindet: „Obligans determinationem liberam reddit moraliter necessariam, ergo eius oppositum moraliter impossibile“; „cuius cum determinationibus liberis causae impulsivae connectentur potiores, ille obligatur“ (§§ 12-14). Es wurde aber beileibe nicht deutlich gezeigt, aus welchem Prinzip, aus welcher Quelle diese besonderen *causae impulsivae* bzw. die überwiegenden Gründe zu entnehmen waren, aus denen die moralische Bestimmung hätte geschehen sollen.

Anstatt die Eigentümlichkeit der Gründe zur Ausführung einer Handlung, die einer Verbindlichkeit unterworfen ist, präzise zu definieren, scheint Baumgarten die Erklärung der grösseren Kraft oder des Überwiegens von

Unterscheidung dieser drei Formen der *necessitatio practica* heraus. Der Entsprechung des Kantischen Begriffs der ‚Praktischen‘ mit dem, was Baumgarten unter ‚moralisch‘ versteht, indem er die Verbindlichkeit als *necessitatio moralis* definiert, vgl. z.B., die Refl. 3870 (AA 17: 318), wo Kant im Bezug auf den § 723 der *Metaphyica* schreibt: „Practisch ist alles, was zu der Handlung nach Regeln gehört. Necessitatio est vel pathologica vel practica [...]. Praktisch wird etwas überhaupt betrachtet, so fern es nach Gesetzen der freyen Willkühr erwogen wird“.

344 Über die direktesten Einflüsse der Werke Baumgartens auf die praktische Philosophie Kants sowie über die deutliche Unterscheidung, die die Entstehung von Kants Theorie der Imperative und seine Bestimmung eines Begriffs von Verbindlichkeit kennzeichnet, der der Grundlegung einer Ethik adäquat ist, s. vor allem C. Schwaiger, vgl.: *oben*, S. 7, Fn. 7.

Bewegungsgründen geradezu in der schlichten Quantität, in der numerischen Prävalenz der in einer Reihe ‚zusammengezählten‘ Gründe zu sehen (vgl. *Initia*, §§ 17; 23). Oder zumindest verstand Kant ihn so, wie die scharfen Angriffe zeigen, die er gegen die Verfasser jener „allgemeinen praktischen Weltweisheit“ (*philosophia practica universalis*) richtet, von deren Programm er sich in seinem Projekt der Grundlegung einer Ethik aufs deutlichste absetzt:

„Denn die Verfasser jener Wissenschaft [...] unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder bloß *a posteriori* stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.“ (GMS AA 04: 391)³⁴⁵

345 So auch in der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der Anmerkung I zum Lehrsatz II, dieses Mal mit unmissverständlichen Anspielungen auf das Deliberationsmodell, das Baumgarten in der *Metaphysica* (§§ 696 f.) entwickelt: „Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem *unteren* und *oberen Begehrungsvermögen* darin zu finden glauben können, ob die *Vorstellungen*, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den *Sinnen*, oder dem *Verstande* ihren Ursprung haben“; „Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt) nicht allein so fern von einerlei Art, daß es jederzeit blos empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts als dem Grade verschieden sein kann. Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der *Größe* nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen?“; „so fragt kein Mensch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen sondern nur *wie viel und großes Vergnügen* sie ihm auf die längste Zeit verschaffen“ (AA 05: 22 f.).

Das Kriterium der *connumeratio* zurückzuweisen, bedeutete faktisch die Ablehnung des Versuchs einer Anpassung der moralischen Prinzipien an ein Deliberations- und Entscheidungsmodell, das im Rahmen einer empirischen Psychologie ausgearbeitet wurde – und von den entsprechenden Autoren dann schlicht in den Bereich der Definition der ethischen Grundbegriffe übertragen wurde. Die Aufgabe der Metaphysik der Sitten, andererseits, kann man sicher nicht auf die Begründung der Norm der richtigen Beurteilung in moralischen Fragen eingrenzen, ohne sich über ihre Anwendbarkeitsbedingungen ebenso Gedanken zu machen wie über die Stärke und Wirksamkeit, die das oberste Prinzip der Sittlichkeit zugleich als Ausführungsprinzip der Handlungen beweisen muss. Im Gegenteil, finden die zwei fundamentalen Fehler, vor denen der Versuch einer neuen Ordnung der philosophischen Ethik bewahrt werden muss, für Kant ihren Ausdruck in den Termini, die schon Baumgarten zur Bezeichnung von zwei der Hauptformen der *ethica imperfecta* verwendet hatte: die *ethica deceptrix* (oder *chimerica*) und die *ethica blandiens*.³⁴⁶ Der einzuschlagende Weg richtete sich auf die Suche nach einem obersten Prinzip der Sittlichkeit und, von dort, auf die Definition eines Normensystems, das sich nicht auf leere Spekulation reduzieren lässt, auf eine abstrakte Konstruktion ohne Nutzen für die Praxis. Aber um anwendbar zu sein, darf für Kant schon seit seiner frühesten Phase praktischen Denkens ein Prinzipiensystem nicht die Hinzufügung von Schmeicheleien tolerieren und Rückgriff auf extrinsische Motive nehmen, um eine effektive Anwendung möglich zu machen.

Die Zielsetzungen, die Kant seinem ethischen Projekt gibt, konkretisieren sich in der Definition eines formalen obersten Prinzips, das dem Willen

346 Vgl. *Ethica*, §§ 5 und 7; *De vi et efficacia*, §§ 38 f. Für den ersten dieser Termini vgl. auch unten, 2.2; für den zweiten, O. Thorndike, „*Ethica Deceptrix*. The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy“, in: Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin-New York 2008, S. 471-482.

jedes vernünftigen Wesens innerlich ist und in der Praxis tatsächlich wirksam wird, und dies als Beurteilungskriterium und als Ausführungsprinzip der konkreten Handlung zugleich. Im Laufe des Werdegangs, der in diese Ergebnisse mündet, wurde für Kant sukzessive klar, dass die beiden Ebenen, auf die notwendig eingegriffen werden musste, in Wirklichkeit untrennbar sind: die Definition eines widerspruchsfreien Kriteriums zur Beurteilung setzt die Suche einer adäquaten Lösung des Problems der moralischen Motivation voraus.

2. Zwischen *diiudicatio* und *executio* des moralischen Guten. *Ein fehlendes Bindeglied*

In der Perspektive, die ich in dieser Arbeit bevorzugt habe, erschien es mir sinnvoll, den Leitfaden der Kantischen Handlungstheorie ausgehend von der Untersuchung der Grundstruktur der Begierde zu rekonstruieren. Auch um das Thema der Motivation in Angriff zu nehmen, wird es nützlich sein, vom Grundbegriff der Begierde (*appetitio*) auszugehen, und damit Kants eigener Vorgehensweise zu folgen.

Im den ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit habe ich Kants allgemeine Definition der Begierde aus dem dritten Buch der *Anthropologie* im Vergleich mit denjenigen Bestimmungen desselben Begriffs analysiert, die in den entsprechenden Abschnitten von Baumgartens *Metaphysica* (*Psychologia empirica*, Sectiones XVI-XVII) zu finden sind. Der allgemeinen Bestimmung dessen, was Begehren bedeutet, sind auch die ersten Seiten der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* gewidmet: „Begehrungsvermögen“, so fängt Kant an, „ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (MS, AA 06: 211). „Mit dem Begehren“, so führt er weiter aus, „ist [...] jederzeit

Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden“ (ebd.). Die Lust ist für Kant im Allgemeinen „dasjenige Subjective [...] an einer Vorstellung, *was gar kein Erkenntnißstück werden kann* [...]; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung“ (KU, AA 05: 189; vgl. MS, AA 06: 212 Anm.). Was näher die Lust betrifft, die zu jeder Bestimmung des Begehrensphänomens beiträgt, schreibt Kant: „Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficiert) *nothwendig* verbunden ist, *praktische Lust* nennen: sie mag nun *Ursache* oder *Wirkung* vom Begehren sein“ (MS, AA 06: 212; meine Hervorhebung).

Die praktische Lust bezeichnet den subjektiven, sprich: den motivationalen Anteil des Begehrens, folglich eine ganz besondere Dimension dieses Phänomens, die sich durch die bloße Beziehung auf den Gegenstand und dessen ‚Erkenntnis‘ kaum begreifen lässt. Es bleibt noch, ein besseres Verständnis dessen zu entwickeln, was Kant mit dem Hinweis auf zwei unterschiedliche Fälle der Lust, die entweder *Ursache* oder *Wirkung* einer Bestimmung des Begehrensvermögens ist, betonen möchte. Die Gegenüberstellung entspricht der Unterscheidung, die in der Vorrede zur *Tugendlehre* skizziert wird. Dort nennt Kant „*pathologisch*“ die Lust, „welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde“ und „*moralisch*“ diejenige Lust, „vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde“ (AA 06: 378). Für eine Erklärung hierzu verweist Kant auf den Aufsatz *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, der kurz zuvor im Mai 1796 in der *Berlinische Monatsschrift* erschienen war (vgl. VT, AA 08: 395-396). Die erwähnte Unterscheidung taucht in Kants Schriften aus jenen Jahren immer wieder auf. Es handelt sich nämlich um eine fundamentale Errungenschaft der reifsten Phase von Kants praktischem Denken, entwickelt in der Analytik der zweiten Kritik³⁴⁷: Erst durch eine Analytik der reinen praktischen Vernunft gelingt es Kant, den motivationalen Anteil der

347 Hierzu und zum folgenden vgl. S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 226 u. 175 ff.

moralischen Willensbestimmung auf eine apriorische Struktur zurückzuführen, wodurch er in der Lage ist, die völlige Heterogenität des Gefühls der Achtung gegenüber aller anderen Formen der Lust geltend zu machen, „die wir von empirischen Gegenständen bekommen“.³⁴⁸ Kants endgültige Zweiteilung der praktischen Lust führt aber auch zu einer nicht unproblematischen Ineinssetzung: Alle anderen Bestimmungen des Begehrungsvermögens, die keine moralischen Handlungen sind, werden dadurch unter dem gemeinsamen Titel der pathologischen Bestimmung zusammengefaßt.

2.1. *Das moralische Gefühls in Kants praktischem Denken*

Die Fortentwicklung im Verständnis der Lust, die mit der moralischen Handlungsbestimmung assoziiert ist, findet bei Kant in drei Schritten statt, denen ebenso viele Hauptphasen in seiner Beschäftigung mit der philosophischen Ethik entsprechen. Diese lassen sich wie folgt einteilen: Der ganze Lauf der praktischen Philosophie Kants lässt sich anhand der Bedeutung unterscheiden, die er jeweils dem Gefühl zuerkennt, sowohl im Rahmen der Untersuchung der Grundstrukturen der Praxis, als auch in der eigentlichen Ausarbeitung seiner Moraltheorie. Einer Entstehungsphase (vor

348 Hierzu und zum folgenden vgl. S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 226 u. 175 ff. §12 der Kritik der Urteilskraft verweist ausdrücklich auf die zweite Kritik als Quelle dieser Errungenschaft: „Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache a priori auszumachen, ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein Causalverhältniß, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit a posteriori und vermittelt der Erfahrung selbst erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigenthümliche Modification dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten und eine Causalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjects beruhte, nämlich die der Freiheit, herbei rufen“ (AA 05: 221-222).

1769), in welcher Kant Reflexionsanregungen unterschiedlicher Herkunft rezipiert, folgt eine zentrale Phase der Entwicklung einer selbstständigen Position (1770-1785), die von einer Schlussphase der Vervollständigung seiner Moraltheorie (1787-1797) abgelöst wird.³⁴⁹

Trotz unterschiedlicher Akzentuierung ist die Forschung weitgehend einig darin, dass Kants früheste Ethik von einer besonderen Nähe zu den Positionen der *moral sense*-Theoretiker geprägt ist. Kants Hochschätzung der neuen Ausrichtung der moralphilosophischen Debatte durch „*Hutcheson* und andere“ (UDG, AA 02: 299) ist zunächst durch die vierte Betrachtung der *Preisschrift* belegt. Dort äußert sich Kant wie folgt über den damaligen Stand der moralphilosophischen Debatte:

Man hat es [nämlich] in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das *Wahre* vorzustellen, die *Erkenntniß*, dasjenige aber, das *Gute* zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniß, für sich, betrachtet angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen). Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. (*ibd.*, 299)

Bezüglich der (von Kant gewöhnlich als dem Problem der Modernen bezeichnete) Frage, durch welches Vermögen man das Gute erkennt³⁵⁰, neigt

349 In dieser Periodisierung folge ich nochmals S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O.

350 So z. B. in der Refl. 6819 u. 6880 (AA 19: 190): „Die Alte hatten systeme, welche die Mittel zum höchsten Gut Exsecutieren. Neuere diiudication“; „Die alten frugen nicht, (wie wir) wodurch: ob durch Verstand oder Gefühl wir die moralität beurtheilen, sondern: worin wir sie setzen, entweder im intellectuellen der tugend oder dem sensitiven der Wohlfahrt oder der Einfalt.“ Vgl. dazu S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 7, der anmerkt, inwieweit Kant dieses Schema regelmäßig in jeder philosophiegeschichtlichen Einführung verwendet, die er seinen Vorlesungen zur Moral voranstellt.

Kant der Position der Engländer zu. In dieser Phase scheint er überdies davon überzeugt zu sein, dass das moralische Gefühl außer eines gültigen Unterscheidungskriteriums für ‚Gut‘ und ‚Böse‘ noch einen konsistenten Grund zur Anwendung einer entsprechenden Richtschnur zu liefern vermag.³⁵¹

Kants anfängliche Zustimmung zum Modell der Engländer wird später zu einer schroffen Ablehnung des *moral sense* als Kriterium des Sittlichen.

351 Kants Herangehensweise gegenüber den Hauptpositionen seiner Epoche wurde richtigerweise als die eines selbständigen Eklektikers beschrieben: In der Auseinandersetzung mit anderen Denkrichtungen verfolgt Kant das allgemeine Prinzip, „das Gute von dort her zunehmen, wo es herkommt“ (V-Lo/Herder, AA 24: 7) und zu vermeiden, der eigenen oder anderen Positionen verhaftet zu bleiben (Br, AA 10: 74). Diese Merkmale der Kantischen Methode der philosophischen Forschung betont vor allem G. Tonelli, u.a. in *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Bd. I, Torino 1959, S. VIII-X, 140-141 und 209; in der Folge auch S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 2-5, 14-19, 50-55, dem ich die obigen Verweise auf die Logikkurse von 1762-64 und die Korrespondenz mit Herder verdanke. Nicht einmal für die Anfangsphase des Kantischen Denkens erscheint es sinnvoll, eine Hauptquelle herausfinden zu wollen. In dieser ersten Periode erhält Kant Anregungen verschiedensten Art und verfolgt zunächst die Absicht, die gegensätzlichen Positionen der Schulphilosophie und der Gefühlsethik in einer neuen Theorie zu verbinden. Diesbezüglich ist es nach M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge 2001, S. 183, auch von Bedeutung, dass Kant in jener Phase ein „eclectic“ and ‚Selbstdenker‘ in very much the same way as most of his contemporaries“ war. Gegen die gegenläufige Interpretation von D. Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht“, a.a.O., S. 236, der behauptet: „Die allgemeine Situation der Ethik in der Mitte des 18. Jahrhunderts war Kant in dem Gegensatz zwischen Wolffs *philosophia practica universalis* und Hutchesons System der Moralphilosophie deutlich geworden. Die erste eigenständige Form seiner Ethik ist vor allem aus einer Kritik dieser beiden Philosophen hervorgegangen“, unterstreicht Kuehn, dass für Kant kein vollständiger Gegensatz bestand zwischen den Positionen der Wolffianer und denen Hutchesons, und dass einige seiner eigenständigen Reflexionen über die Moral ihren Anfang in Form einer Kritik, nicht so sehr dieser beiden Denker, sondern eher an den zeitgenössischen Versuchen von deren Verbindung nimmt (hierfür und für das folgende s. auch Kuehn, *Kant. A Biography*, S. 183-187, sowie auch ders. „The Moral Dimension of Kant’s Inaugural Dissertation: A New Perspective on the ‚Great Light of 1769?‘“ in: *Proceedings of the Eighth International Kant-Congress (Memphis 1995)*, 373-392, insbes. 379-381). Viele deutsche Philosophen seiner Generation hatten in den neuen Denkrichtungen einen Ausgleich für die fehlende Wertschätzung der Dimension der Sinnlichkeit gesucht, die ihnen als die auffälligste Unzulänglichkeit der Schulphilosophie erschien. Anstatt das Wolff’sche System ganz zu verlassen, versuchten sie, die Beobachtungen der Engländer im Rahmen von dessen traditionellen Schemata zu verstehen. Aber ihre

Resultat dieser Sinnesänderung ist eine vollständige Neuordnung der Moraltheorie, die sich in der folgenden Passage seiner Inauguraldissertation zum Ausdruck bringt:

*Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, uti Shaftesbury et asseclae. (MSI, AA 02: 396)*³⁵²

In dieser Phase (1770-1785) reorganisiert Kant seine Beschäftigung mit der Frage der Moralbegründung um eine Unterscheidung herum, von welcher die zitierte Passage nur das erste Element wiedergibt, namentlich die Unterscheidung zwischen einem Dijudikations- und einem Executionsprinzip des moralisch Guten. Dadurch stiftet Kant eine Dichotomie, die alle empirische Untersuchung der Struktur der moralischen Beurteilung unmöglich macht: „Das oberste principium aller moralischen Beurteilung liegt im Verstande“ (V-Mo/Kaehler(Stark): 57; V-Mo/Collins, AA 27: 274), und zwar „im reinen Verstande“, wie schon in der *Dissertatio* gesagt wurde. Das moralische Gefühl, ausdrücklich verworfen als Dijudikationsprinzip der Verbindlichkeit, wird aber von Kant als subjektives

Versuche gelangen nur zu dem Preis, Sinnlichkeit und Verstand als zwei nur dem Anschein nach unterschiedene Vermögen zu denken und das moralische Gefühl letztlich auf rationale Prinzipien zurückzuführen. Kuehn hält mit guten Gründen dafür, dass sich Kants Position zur Zeit der *Preisschrift* von der einiger seiner Zeitgenossen nicht substantiell unterschied. Ungeachtet seines Versuchs zur Unterscheidung von Erkenntnisvermögen und Gefühl, akzeptierte Kant letztlich, was Kuehn die „continuity thesis“ von Sinnlichkeit und Verstand, von Empfindung und Erkenntnis nennt.

352 „Die Moralphilosophie wird mithin, sofern sie die ersten Grundsätze der Beurteilung an die Hand gibt, nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selber zur reinen Philosophie, und Epikur, der ihre Unterscheidungsmerkmale in das Gefühl der Lust und Unlust verlegt hat, wird mit höchstem Recht getadelt, zusammen mit gewissen Neueren, die ihm mit weitem Abstand bis zu einem bestimmten Punkt gefolgt sind, wie Shaftesbury und dessen Anhänger“ (WA, II: 39-42).

Executionsprinzip, d.h als Triebfeder der gesetzmäßigen Handlung wieder aufgenommen.³⁵³ Von diesem gibt Kant die folgende Definition: „Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit durch ein moralisches Urtheil affiziert zu werden“. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Annahme ergeben, erläutert er gleich darauf folgendermaßen:

Wenn ich durch den Verstand urtheile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung thue, von der ich so geurtheilt habe. Bewegt mich aber dieses Urtheil, die Handlung zu thun, so ist das das moralische Gefühl. Das kann und wird auch keiner einsehen, daß der Verstand sollte eine bewegende Kraft zu urtheilen haben. Urtheilen kann der Verstand frylich, aber diesem Verstandes-Urtheil eine Krafft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.(V-Mo/Kaehler(Stark): 68-69)

Doch war Kant genau auf der Suche nach einem derartigen „Stein der Weisen“. Daher darf man diese Redeweise nicht pejorativ-spöttisch verstehen.³⁵⁴ Kants Unterscheidung zwischen dem beurteilenden und dem motivierenden Anteil der Handlungsbestimmung – zwischen *quaestio diiudicationis* und *quaestio executionis* – war nicht als eine Trennung

353 Vgl. noch V-Mo/Kaehler(Stark): 57-59 (=V-Mo/Collins, AA 27: 274-276), dann V-Mo/Kaehler(Stark), 68: „Das subjektive principium, die Triebfeder der Handlung ist das moralische Gefühl [...], welches wir vorher in einem anderen Verstande verworfen haben.“

354 So meint Stark, der Herausgeber der Ethik Kaehler (vgl. V-Mo/Kaehler(Stark), 69-70, Anm.), gegen W. Krauß (Untersuchungen zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen, philos. Diss., Tübingen 1926, S. 71), D. Henrich („Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, hrsg. v. D. Henrich, Tübingen 1960, S. 77-115: 99; „Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus“, in Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, hrsg. v. P. Engelhardt, Mainz 1963, S. 350-386: 368) und spätere Vertreter der These, Kant hätte in den 70er Jahren zumindest den Bedarf gefühlt, einen inneren Nexus zwischen moralischem Urteil und Motivation zu bestimmen, obwohl er sich dazu noch nicht imstande sah. Für die Bedeutung der Folgen der mit dieser kontroversen Stelle verbundenen Interpretationen, vgl. auch H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, S. 68 ff.

gedacht: einen genauen Unterschied zwischen den zwei Dimensionen der moralische Bestimmung anzugeben war ihm genauso wichtig wie ihren Zusammenhang zu begreifen.³⁵⁵ Obwohl die theologisierenden Rückfälle seines Gedankengangs in der Ethikvorlesungen (vgl. V-Mo/Kaehler(Stark): 62) sowie noch im Kanon der ersten Kritik (vgl. A812-813 = B840-841) deutlich spürbar sind, ist es schwer zu glauben, dass Kant sich damit zufrieden geben konnte, den intellektuellen Charakter der moralischen Unterscheidungen zu behaupten und zugleich dem Motivationsproblems eine ‚externalistische‘ Lösung zu geben.

Sein ganzes Vorgehen war im Gegenteil von vornherhin darauf gerichtet, ein Grundprinzip der Moral zu finden, das ohne alle zusätzliche Motivation bestehen und zugleich handlungswirksam sein könnte. Schon in der ersten Phase hatte Kant nämlich Hutcheson und die „meinsten Deutschen“ für einen zu weiten Begriff von Verbindlichkeit getadelt: Ihre Moralprinzipien bekämen ihre bewegende Kraft nur von „sensitive iucunda“, d.h.. nur durch die Hinzufügung von Bewegungsgründen der bloßen Nützlichkeit (V-PP/Herder, AA 27: 3, 5 u. 14. In diesem Sinne wurde von Kant insbesondere Baumgartens Ethik – mit Baumgartens eigenen Worten³⁵⁶ – als „blandiens“ abgestempelt (*ibd.*, 14).

Dieselben Einwände gegen alle vorherigen Versuche der Moralbegründung kommen in den moralphilosophischen Vorlesungen der Siebzigerjahre wieder vor. Kant bezieht sich wieder auf Baumgartens Unterscheidung zwischen einer „schmeichelnden“ Ethik und einer „mürrischen“ Ethik³⁵⁷, um dann zu mahnen: „Die Bewegungsgründe der

355 So S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., S. 122.

356 So verstandt Baumgarten eine ethica blandies: „Ethica blandiens* *[eine schmeichelnde Sittenlehre] est sensitive iucundis solis ad sola sensitive iucunda obligans. Hominibus ergo ad sensitive molesta etiam, per sensitive molestas quoque caussas impulsivas obligandis, ethica blandiens est laxa, hinc imperfecta“ (Ethica philosophica, § 5, (AA 27: 873).

357 Vgl. *ibd.*, § 6 (AA 27: 874): „Ethica morosa* [*eine mürrische, rauhe Sittenlehre] (tetrica, acerba, tristis, rigoristica) est solis sensitue molestis ad sensitue molesta obligans. Hominibus ergo ad sensitue iucunda etiam, per sensitue iucundas quoque

Sittlichkeit müssen der Moralität anständig seyn, als sie sich mit ihr schicken, das heißt, sie müssen ihrer Würde gemäs seyn“ (*V-Mo/Kaehler(Stark)*: 110).

Den Sinn seines Beitrags zur ethischen Debatte sieht Kant in dem Versuch, die moralische Norm mit einer angemessenen Motivation zu verbinden, folglich also einen inneren Nexus zwischen Beurteilung und Ausübung der Verbindlichkeit, zwischen richtigem Urteil und richtiger Motivation festzustellen. Die Ethik, erklärt Kant, darf nicht durch Schmeicheleien angepriesen werden (*ebd.*). Und das nicht einfach nur darum, weil: „da ist der BewegungsGrund nicht moralisch, wenn man wegen Vortheil oder Vergnügen gute Handlungen ausübt“ und „eine gute Sache muß [...] nicht durch falsche Gründe unterstützt werden“ (*ebd.*). Bereits in den 70er Jahren zeigt sich Kant davon überzeugt, dass der „reine moralische Begriff“ mehr als alle sinnlichen Antriebe zu einer Handlung anreizt (*ebd.*, 112), und sogar, dass „die Ursach von der wenigen Wirkung der Moralität ist: Weil sie nicht rein vorgetragen worden“ (*ebd.*, 111). Die Ethik soll also „in ihrer Reinigkeit“ vorgetragen werden; nur dadurch „führt sie *Achtung* mit sich, und ist ein Gegenstand der höchsten Billigung und des höchsten Wunsches, und die Einschmeichelungen vermindern nur die Triebfedern, anstatt daß sie sie vermehren sollten“ (*ebd.*, meine Hervorhebung).

Derselbe Gedanke taucht bekanntlich im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* wieder auf. Dort bezeichnet Kant sein Projekt einer von allen anthropologischen und theologischen Voraussetzungen befreite Metaphysik der Sitten als „ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit“ *zum Zweck der effektiven Ausführung* („zur wirklichen Vollziehung“) der moralischen Gesetze; und erklärt:

Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebei zuerst inne

causas impulsivas obligandis, tristis etiam ethica imperfecta est.“

wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle andere Triebfedern die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß. (GMS, AA 04: 410-411)

Dennoch war Kant in dieser Phase noch nicht imstande, das Problem der moralischen Motivation einer endgültigen Lösung zuzuführen. Seine Moralbegründung war hier noch nicht vollendet, und ihre auffälligste Grenze zeigte sich gerade in der erklärten Unfähigkeit zu begründen, wie die reine Vernunft praktisch werden kann, d.h. wie das moralische Gesetz ein sowohl zur Beurteilung als auch zur Ausübung der Handlung zureichendes Prinzip liefern könnte. „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt“, schreibt Kant, ist „freilich“ ein Vermögen der (reinen) Vernunft gefordert, „ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*“ (GMS, AA 04: 460). Er sieht sich jedoch gezwungen, zu behaupten:

Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* *begreiflich zu machen*, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der wie von aller Causalität wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum *allein die Erfahrung befragen müssen* (*ebd*; meine Hervorhebung).

Zur Auflösung des Motivationsproblem wäre es also nötig gewesen, die Verknüpfung zwischen der reinen Vorstellung der Pflicht und dem Entstehen einer Lust bzw. eines Interesses an der Ausübung der pflichtgemäßen Handlung „*a priori* *begreiflich zu machen*“. Kant wird erst in der

Schlussphase seines praktischen Denkens (1787-1797) in den Besitz der dazu notwendigen theoretischen Mittel gelangen. Erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* wird er die Notwendigkeit, ein empirisches Lustgefühl am Grunde der Willensbestimmung einzuräumen, endgültig widerlegen können (vgl. KpV, AA 05: 9 Anm.). Erst in der zweiten Kritik wird Kant imstande sein, die lange beklagte Motivationslücke zwischen *diuudicatio* und *executio* des moralisch Guten auszufüllen, und triftig behaupten zu dürfen:

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject *vorher*, das auf Moralität gestimmt wäre. (KpV, AA 05: 411)

3. Zur Erschaffung moralischer Dilemmata. Kant und der Konflikt zwischen Gründen der Verbindlichkeit

Das Problem des Widerstreits von Pflichten erfährt in der zeitgenössischen moraltheoretischen Debatte ein wachsendes Interesse. Bei der Suche nach einer Strategie zur Auflösung dieser Dilemmata wendet man sich Kant zu, der aber die Möglichkeit eines Konflikts von Pflichten für undenkbar hält, womit er seine Theorie den Vorwürfen der Weltferne und der Nutzlosigkeit öffnet. Für seine Kritiker ignoriere die Kantische Moraltheorie den problematischen Charakter moralischer Erfahrung und gibt keine ausreichende Handlungsorientierung.

Unter der Voraussetzung, dass der kategorische Imperativ im Stande sein sollte, eindeutige Handlungsanweisungen für jeden Fall moralischer Erfahrung zu geben, misst man die Gültigkeit der Moraltheorie Kants an Dilemmata, deren Auflösung mitunter vom Zufall abhängt. Viele Beispiele moralischer Konflikte entnimmt man aus menschlichen Extremsituationen, die oft auch als sogenannte *symmetrical situations* auftreten, in denen ein und dieselbe Pflicht die Ausführung von inkompatiblen Handlungen erfordert. Bei den Versuchen, eine Kantische Antwort auf das genannte Problem zu rekonstruieren, überwiegt außerdem nicht selten ein kognitiver bzw. epistemischer Ansatz. Aus einer sorgfältigeren Überprüfung einer auf den ersten Blick scheinbar dilemmatischen Situation sollen deren moralisch relevante Aspekte klar zutage treten. Was zu tun Pflicht ist, wird zwar als Ergebnis einer Deliberation bestimmt; entscheidend zur Auflösung des Dilemmas wäre m. E. aber gerade jene quasi-theoretische Erkenntnis der moralischen Erfordernisse und nicht die Anwendung des kategorischen Imperativs.

Mein Beitrag versucht, die Problematik moralischer Konflikte unter dem Gesichtspunkt der Motivation zu thematisieren. Demgemäß soll den Diskrepanzen und der gegenseitigen Beeinflussung verschiedener mit der Willensbestimmung verbundener Aspekte Rechnung getragen werden: die Anerkennung der moralischen Erfordernisse, deren Annahme als Bestimmungsgründe der Handlung und schließlich deren Gebrauch als Nachweis des eigenen Verdienstes oder der Entlastung bei der Rechtfertigung der ausgeübten Handlung. Die hier angewendete Perspektive problematisiert moralische Konflikte vielleicht auf einem Niveau unterhalb moralischer Dilemmata. Doch ist vielleicht keine Theorie imstande das Tragische aus der moralischen Erfahrung zu eliminieren und wahrscheinlich gehörte dies auch nicht zu den Zielen des Kantischen Projekts der Ethik. Was dagegen Kants grundsätzlichen Überzeugungen zugeschrieben werden kann, ist, dass eine klare Beseitigung egoistischer Gründe aus dem Begriff der moralischen Verbindlichkeit eine unverzichtbare Voraussetzung bedeutet, sowohl für die Begründung der Ethik als auch für ihre Erweiterung zum Projekt der Methodenlehre: „unächte oder unlautere Triebfedern“ lassen „keine sichere[n] moralische[n] Grundsätze übrig [...], weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht“ (MS, AA 06: 217). Eine klare Erkenntnis dessen, was zu tun Pflicht ist, sowie die Entschlusskraft, diese auch auszuführen, gewinnt man dagegen gerade aus der reinen Vorstellung des moralischen Gesetzes.³⁵⁸

358 Für den vorliegenden Exkurs habe ich mich insbesondere mit den folgenden Texten auseinandergesetzt: M. Betzler, „Moralische Konflikte: Versuch einer kantischen Deutung“, in: R.-P. Horstmann – R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin-New York 2001, Bd. III, 141-151; A. Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, insbes. 258-328; ders., „Kant on solving moral conflicts“, in: M. Betzler (Hrsg.), *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin-New York 2008, 279-302; B. Herman, „Obligation and Performance“, in: ders., *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge (Mass.) 1993, 159-183; O. Höffe, „Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 (1990), 537-563; O. O'Neill, „Instituting Principles: Between Duty and Action“, in: M. Timmons (Hrsg.), *Kant's Metaphysics of Morals*.

3.1. *Rationes obligandi non obligantes*

In der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* erklärt Kant für undenkbar, dass Pflichten und Verbindlichkeiten einander widerstreiten können: Zwei einander entgegengesetzte Regeln könnten nicht *zugleich* notwendig sein, so dass, wenn nach einer derselben zu handeln Pflicht sei, nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig sei (vgl. MS, AA VI: 224). Worin nun nach Kant ein moralisches Dilemma bestehen könnte, erläutert er im Folgenden. Ich zitiere den Passus vollständig, da er besondere Aufmerksamkeit erfordert:

Es können aber gar wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subject und der Regel, die er sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. - Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*). (*ebd.*)

Zur Deutung dieses strittigen Passus sind insbesondere zwei Punkte festzuhalten. *Erstens*: Falls es einen Widerstreit zwischen moralischen Erfordernissen geben kann, dann ergibt er sich nur aus der Perspektive des handelnden Subjekts im Laufe der Entscheidungsprozesse, die zur Formulierung und Anwendung seiner Maxime führen.³⁵⁹ *Zweitens*:

Interpretative Essays, Oxford 2002, 331-347; J. Timmermann, „Kant und die Lüge aus Pflicht. Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 107 (2000), 267-283; ders. „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant’s Ethical Theory“, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95 (2013), S. 36-64.

359 Ein moralischer Konflikt ist ein spezifisches Problem der Praxis und der praktischen

Zumindest einer der Gründe, die das Subjekt in seiner Maxime zusammenzufassen versucht, und unter denen es schließlich eine Wahl treffen muss, ist „zur Verpflichtung nicht zureichend“, *folglich* drückt er gar keine Pflicht aus.

Die Gründe eines moralischen Konflikts bedeuten keine bloßen Gegebenheiten; sie bezeichnen keine Objekte einer möglichen neutralen Beschreibung. Ihr relatives Gewicht kann entsprechend nicht bloß als Resultat einer reiflicheren *Überlegung* der Umstände verstanden werden. Gegenstand des Konflikts sind vielmehr Gründe, denen das Subjekt ihren Wert als mögliche Bestimmungsgründe *seiner* Handlung *bereits* zuerkannt hat. Als ‚Gründe in einer Maxime‘, beziehen sich die *rationes obligandi* auf Begriffe des Guten, auf Vorstellungen von Objekten, zu dessen Hervorbringung der Handelnde sich in gewissem Maße verbunden fühlt. Die Art von Verbindlichkeit, die hier im Spiel ist, ist aber nicht leicht zu begreifen. Nimmt man nämlich die Definition Kants aus demselben Abschnitt der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*: „*Verbindlichkeit* ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft“ (MS, AA VI: 222), dann erhält man mit den *rationes obligandi non obligantes* einen scheinbar ambivalenten Begriff von Verbindlichkeit, der keine moralisch notwendige Handlungsweise vorschreibt.

Um diesem Engpass zu entkommen, ist vielleicht ein Schritt aus der Moralthorie Kants heraus nötig. Was von den *rationes obligandi* impliziert wird, ist m. E. eine *weite* Bedeutung von Verbindlichkeit, d. h. genau jene Bedeutung, die Kant in dem von Hutcheson und den „meisten Deutschen“ vorausgesetzten Begriff der Verbindlichkeit ablehnt, und die ihn

Urteils. Als solcher kann man sich mit ihm nicht adäquat im Bereich der Theorie auseinandersetzen, indem man eine Hierarchie von Pflichten abstrakt feststellt. Ich halte es daher nicht für plausibel, dass Kant mit der Formel *fortior obligandi ratio vincit* eine Art von Prioritätsregel zwischen Pflichten zum Ausdruck bringen wollte, mit der er einige Handlungsgründe als überwiegend bezeichnet, die auf die relativ engere Verpflichtungsgründe zurückzuführen sind – eine Absicht, für die die Formel *fortior obligatio vincit* angemessener gewesen wäre.

insbesondere die Ethik Baumgartens als „*blandiens*“ abstempeln ließ (V-PP/Herder, AA 27: 3 u. 14).

Schon in den 1760er Jahren sieht Kant die gemeinsame Grenze der Schul- und der Gefühlsethik darin, dass beide egoistische Motive als tatsächliche Beweggründe der Verbindlichkeit zulassen³⁶⁰. Es ist jetzt möglich zu zeigen, dass die *rationes obligandi non obligantes* eine weite Bedeutung der Verbindlichkeit aufweisen, nach der sie Gründe wären, deren Auswahl als Bestimmungsgründe der Handlung die unvermeidbare Mitwirkung egoistischer Triebfedern einschließen würde, und dass es vor allem diese Mischung von heterogenen Triebfedern ist, die einer *ratio obligandi* die Möglichkeit nimmt, die objektive, praktische Notwendigkeit einer bestimmten Handlung festzulegen, d.h. den Grund einer Pflicht zu stiften.

Die äußerste Knappheit, mit der Kant zur Frage moralischer Konflikte Stellung nimmt, die lateinischen Interpolationen sowie die unpersönliche Formulierung „so sagt die Praktische Philosophie“, legen nahe, dass Kant annahm, sich auf einen terminologischen und begrifflichen Apparat zu beziehen, den er bei seinen zeitgenössischen akademischen Lesern als bekannt voraussetzen konnte. Wenn dem so ist, dann haben wir es mit einer Art von theoretischer Entlastung zu tun, mit dem Verweis auf traditionelle Positionen, vor deren Hintergrund Kant durch Analogien und Kontraste die im zu untersuchenden Abschnitt ausgedrückte Position bestimmt. Zur Erklärung der von Kant angewendeten Fachtermini und Perspektive könnte dann ein Rekonstruktionsversuch der im Text impliziten Verweise hilfreich sein.

Weitere Hinweise zum Problem der Kollision von *rationes obligandi* kann man im handschriftlichen Nachlass sowie in den Nachschriften von Kants Vorlesungen finden. Dass man hier zahlreiche Bezüge auf Baumgarten entdecken kann, überrascht nicht: Kant verwendete dessen Werke für seine Vorlesungen, und bis zum letzten Kurs über Moralphilosophie ersetzte er nie

³⁶⁰ Für eine ausführlichere Behandlung des Themas verweise ich nochmals auf S. Bacin, *Il senso dell'etica*, a.a.O., 13 ff.

die *Initia philosophiae practicae primae* und die *Ethica philosophica* durch andere Kompendien. Aber auch abgesehen von diesem Umstand und den Zielen einer quellenorientierten Forschung ist die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Baumgarten zum Thema des – scheinbaren – Widerstreits der Verbindlichkeiten nicht zu unterschätzen. Sie läuft dann ganz innerhalb der von Baumgarten vorgezeichneten Motivationsperspektive ab, und dies trägt sehr zur Klärung bei, unter welchen Voraussetzungen sich nach Kant moralische Konflikte ergeben können. Mit dem folgenden knappen Exkurs will ich nicht behaupten, dass sich eine kantische Auflösung des Problems moralischer Konflikte bereits bei Baumgarten findet, sondern vielmehr, dass sich die Position Kants als Gegenbild zur von Baumgarten vorgenommenen Analyse ergeben kann³⁶¹.

Im Fall einer Kollision von Handlungsgründen hängt die Feststellung, worin die Verbindlichkeit liegt, nicht – oder nicht primär – von der Deutlichkeit der Vorstellungen des Guten oder Bösen ab, wie es noch bei Wolff hieß³⁶². Was eine Verbindlichkeit kennzeichnet – *und wirksam macht* –, ist nach Baumgarten eher die größere *Stärke* und *Anzahl* der Bewegungsursachen (*causae impulsivae*), die mit der Handlung verbunden werden und alle gegenteiligen Antriebe überwiegen: Eine Verbindlichkeit (*obligatio*) macht eine freie Bestimmung moralisch notwendig und deren Gegenteil moralisch unmöglich; worin sie liegt, kann aufgrund der Verknüpfung von *causae impulsivae potiores* an gewisse Bestimmungen des

361 Beim folgenden Vergleich Kants mit Baumgarten zum Thema der Kollision von Handlungsgründen stütze ich mich auf die methodologischen Hinweise, die C. Schwaiger, „Ein ‘missing link’ aus dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant“, a.a.O., S. 26, vorschlägt: „Wichtiger als die Feststellung direkter Übernahmen ist die Beobachtung, daß eine ganze Reihe entscheidender begrifflicher Differenzierungen Kants letztlich nur als Gegenreaktionen zu Baumgartens Position voll verständlich zu machen sind. Bei nicht wenigen der von Kant geprägten ethischen Fachtermini darf Baumgarten als heimlicher Gegenspieler im Hintergrund vermutet werden.“

362 Vgl. C. Wolff, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt a.M.-Leipzig, 21739 (1736), ND: Hildesheim-New York 1978, § 973, 942: „obligatio activa non est nisi connexio motivi cum actione“; und *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt a. M.-Leipzig 21738 (1732), ND: Hildesheim 1968, § 890, 670: „Motiva sunt repraesentatio boni ac mali distincta“.

Wollens festgestellt werden³⁶³. Stärke und *motivierende* Wirksamkeit sind zwei komplementäre Aspekte des Begriffs der Verbindlichkeit bei Baumgarten: Die *causae impulsivae potiores* sind in der Lage, einen im Vergleich zu den konkurrierenden Handlungsgründen größeren *lubitus* zu erregen; und aufgrund dieses Vermögens wählt sie der Akteur zu Motiven seiner Handlung aus, indem er damit die übrigen Handlungsalternativen ausschließt³⁶⁴.

Aus dem Vergleich einiger Abschnitte der Werke Baumgartens mit den darauf bezogenen Reflexionen und Passagen aus dem Nachlass sowie den Vorlesungen Kants ergibt sich eine interessante Parallele im jeweiligen Gebrauch der Termini *causae impulsivae* und *rationes obligandi*, die jedoch nicht auf eine genaue Kongruenz der entsprechenden Begriffe schließen lässt. Während Baumgarten als mögliche Bestimmungsgründe des Handelns auch sinnliche Antriebe in die Abwägung entgegengesetzter Motive einbezieht, sind sie für Kant dagegen „nur rationes impellentes, nicht aber als rationes obligandi anzusehen“ (V-MS/Vigil, AA XXVII: 509). Er hält es denn für „unstatthaft und unmöglich [...], daß causa impulsiva sensitive cum

363 Vgl. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760, § 13 (HN, AA XIX: 13): „Causas impulsivas potiores cum aliqua libera determinatione connectens eius oppositum reddit moraliter impossibile [...], ergo hanc determinationem liberam moraliter necessariam, adeoque ad eam obligat“; § 15 (HN, AA XIX: 13 ebd.): „Obligatio [...] potest definiri per connexionem [...] causarum impulsivarum potiorum cum libera determinatione“.

364 Vgl. *ibid.*, § 12 (AA 19: 13): „Si oppositum illius, ad quod obligare velis, reddendum est moraliter impossibile, excitandus est maior in determinationem liberam, ad quam obligare velis, lubitus. Causae impulsivae in liberam determinationem et eius oppositum, si connumerentur utrimque, [...] illi, cui plures sunt, potiores adscribuntur. Excitatur maiorem lubitum in aliquam determinationem liberam, quam in oppositum eius, cum ista causae impulsivae potiores connectendae sunt [...]. Ergo obligans cum libera determinatione causas impulsivas potiores connectit“. Zum Begriff *lubitus* im Verhältnis zu den Begriffen Freiheit und Verbindlichkeit bei Baumgarten vgl. M. Kühnburg, *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie*, Innsbruck 1925, insbes. 48 ff. und 87 ff.; A. Lamacchia, *Libertà e motivazione in Baumgarten*, in *Libertà e responsabilità*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Hrsg.), Padova 1967, 90-98; und C. Schwaiger, „Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung im Wolff-Lange-Streit“ (forthcoming).

causa morali, wenn beyde in Collision kommen können, bey einer Pflichthandlung in Verhältniß gesetzt werden“ (V-MS/Vigil, AA XXVII: 508). Beim unbedingten Pflichtgebot, fährt er fort, können die *stimula* „garnicht als rationes obligandi in Anregung kommen, ja nicht einmal dann mit aufgezählt werden“ (V-MS/Vigil, AA XXVII: 509).

Wie bereits erwähnt ist nach Kant eine Kollision von Pflichten gar nicht denkbar. Es kann lediglich angenommen werden, dass sich ein Widerstreit entgegengesetzter *rationes obligandi* ergibt. Diese scheinen jeweils entweder moralische oder pragmatische Handlungsgründe zu sein: „Rationum obligandi opposita sind vel moralia vel pragmatica“ (Refl. 6467, AA XIX: 15), so schreibt Kant am Rand des § 23 der *Initia philosophiae practicae primae*, wo Baumgarten die scheinbare Kollision von *obligationes ad utrumque* erörtert, die bei ihm durch die Zusammenzählung (*connumeratio*) entgegengesetzter Bewegungsursachen aufgelöst wird³⁶⁵. Wenn dies aber erklären soll, was man unter einer *ratio obligandi* bzw. einem Verpflichtungsgrund zu verstehen habe, könnte es reduktiv erscheinen, einen moralischen Konflikt auf einen Widerstreit moralischer und pragmatischer Motive zurückführen zu wollen, der im Willen eines vernünftigen endlichen Wesens bei jeder Pflichthandlung stattfinden kann. Und dennoch besteht zumindest in einigen relevanten Fällen ein moralischer Konflikt genau darin. Mit der Imperativentheorie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hebt Kant ein gemeinsames Merkmal aller Praxis

365 Vgl. *ivi*, § 23 (AA 19: 15): „Causarum impulsivarum ad opposita quamdiu nondum facta est connumeratio numerationem ponderationemque supponens [...], nunc causa impulsiva totalis ad unum, nunc causa impulsiva totalis ad alterum potest videri potior, et hinc obligationes ad utrumque collidentes [...]. Facta autem connumeratione si patet, quaenam causarum impulsivarum totalium ad opposita sit potior, tunc ad oppositum huic nulla est obligatio [...] et disparet obligationum collisio. Unde verae obligationes nunquam inter se colliduntur [...]. Causae tamen impulsivae totales ad utrumque oppositorum dum videntur obligationes, ambae si dicatur collidi, vera obligatio maior vocatur“. Zur Erklärung von „obligatio maior“ im Sinne einer stärkeren bzw. wirksameren Verbindlichkeit vgl. *ivi* § 16 (AA 19: 13): „Causae impulsivae potiores vim et efficaciam obligandi habet [...] nunc fortiozem, nunc debiliozem [...]. Unde ipsa *obligatio maior fortior*, minor *debilior* dicitur“.

hervor: Ob auf moralischen oder pflichtfremden Gründen beruhend, unterliegt die Bestimmung des menschlichen Handelns stets einer normativen Instanz – einem von einem Imperativ ausgedrückten Sollen –, d.h. sie folgt auf die Vorstellung eines rationalen Prinzips, das für den Willen zwingend ist. Um die in jeder eigentlichen praktischen Bestimmung implizite Normativität und die zwingende Bedeutung der Prinzipien, auf denen sie basiert, auszudrücken, leiht Kant von Baumgarten den Neologismus *necessitatio*. Die Anerkennung des nötigen Charakters, der den verschiedenen Typen von Imperativen gemeinsam ist, bezeichnet jedoch zugleich die größte Nähe und den weitesten Abstand zwischen beiden Denkern. Was bei Baumgarten nämlich fehlt, und was bei Kant dagegen die Grundlage seiner Moraltheorie ausmacht, ist eine genaue Unterscheidung des moralischen Bereichs vom praktischen im Allgemeinen, die eine ganze Reihe grundsätzlicher begrifflicher Unterschiede mit sich bringt. Für unser Argument bedeutender ist aber, dass die Trennung dieser Bereiche zur unmittelbaren Folge hat, dass Kant das Problem der Vielfältigkeit und Hierarchie der Motive dadurch lösen kann, dass er das Primat des Moralischen gegenüber dem Pragmatischen als Unterscheidungskriterium zur Geltung bringt³⁶⁶.

Selbst ein Imperativ der Klugheit drückt eine Form von *necessitatio practica* aus, insofern als die Annahme der entsprechenden Maximen das Subjekt zur Ausführung einer Handlung als Mittel zum Zweck verbindet (*necessitatio practica*). Zu einer Handlungsweise verbunden sein, oder dazu verpflichtet zu sein, ist aber nicht einerlei, und wenn alle möglichen Bestimmungsgründe bloß hypothetisch wären, dann gäbe es *stricto sensu* gar keine Verbindlichkeit (vgl. V-MS/Vigil, AA 27: 493 u. 506). Nur die moralischen Gesetze sind zum Ausdruck einer Verbindlichkeit (*necessitatio moralis*) angemessen, d.h. nur die Gesetze einer reinen Vernunft, die für sich allein praktisch wird, sofern sie einen hinreichenden Grund zur Beurteilung

366 So C. Schwaiger, „La teoria dell’obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant“, a.a.O., S. 338.

und zur Ausübung einer Handlung liefert. Wenn ein Grund der Verbindlichkeit „zur Verpflichtung nicht zureichend ist“, kann dies deswegen hauptsächlich wie folgt erklärt werden: Ein solcher Grund wäre zu einer *freien (im Sinne der Autonomie)* Willensbestimmung unzureichend, und könnte daher zu keiner als moralisch zu bezeichnenden Handlung führen, d.h. zu keiner Handlung *aus* Pflicht.³⁶⁷

Bei einem Widerstreit von Verpflichtungsgründen kann für Kant nicht mehr als eine Pflicht bestehen und das beinhaltet, dass die *ratio obligandi*, die sich ihr entgegen setzt, höchstens zu einer technisch-praktischen Regel dienen könnte, nicht aber zu einer moralisch-praktischen. Eine *ratio obligandi*, die anstelle zur *ratio obligans*, mit der sie kollidiert, angenommen wird, oder als ein im Vergleich zu dieser überwiegender Grund, könnte die Materie für eine Maxime der Selbstliebe, nicht aber für einen objektiven, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung geltenden Grundsatz liefern. Einige Fragen bleiben jedoch offen: Ist die *einzig*e wahre Verbindlichkeit immer als solche erkennbar und von den egoistischen Motiven leicht zu trennen? Und kann sie im Fall eines moralischen Konflikts tatsächlich hinreichende Kraft haben, um die konkurrierenden Motive zu verdrängen? Mit anderen Worten: Stellt in der Praxis eine *ratio obligans* zugleich die *fortior ratio obligandi* dar?

3.2 Wahrhaftigkeit und Wahl der Zwecke. Die Erschaffung moralischer Dilemmata

In der *Religionsschrift* erklärt Kant die „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der*

³⁶⁷ Zur einer wirkungsvollen Reformulierung der Frage nach dem Konflikt der Verpflichtungsgründe vgl. V-MS/Vigil, AA XXVII: 508: „Die Pflicht enthält jederzeit rationem obligantem oder einen *zur Pflichthandlung zureichenden verpflichtenden Grund*, diesem aber ist gerade entgegengesetzt ratio obligandi, d.i. jeder, wie wohl unzureichende, Grund, und der Satz bey der Collision: causa moralis potior vincit, heißt nichts mehr, als: der Grund der Obligation, der nicht zureichend ist, giebt noch keine Verbindlichkeit“ (Hervorhebung von mir).

Willkür“ (RGV, AA 06: 27) für einen Teil der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Der menschlichen Willkür wird aber zugleich ein Hang zur Maxime beigemessen, „die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen“ (RGV, AA 06: 30). Aus einer solchen Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern könnte wohl auch – zufällig – eine gesetzmäßige (legale) Handlung entspringen, die jedoch nicht als moralisch gute ausgezeichnet werden könnte.

Bei einer Handlung vergleicht der Mensch seine Maxime jederzeit mit dem eigenen reinen Willen (vgl. KpV, AA 05: 32). Er ist nie imstande, gegen das moralische Gesetz „rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams)“ zu handeln (RGV, AA 06: 36), nicht einmal aus bloßem Eigennutz³⁶⁸. Der Grund des Bösen in der menschlichen Natur kann denn nicht „in einer *Verderbniß* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden“ (RGV, AA 06: 35.9-10), und auch nicht bloß in den sinnlichen Neigungen, die „keine gerade Beziehung aufs Böse haben“ (RGV, AA 06: 34). Denn wenn sie mit dem sittlichen Vorsatz in Konflikt kommen, so nur dadurch, dass der Mensch selbst sie seinen Maximen als Hindernisse in den Weg legt (vgl. TL, AA 06: 394), indem er sie zu Triebfedern seiner Handlung macht. Der Mensch ist für Kant nun dadurch böse, dass er das moralische Gesetz *neben* dem der Selbstliebe in seine Maxime aufnimmt. Und da sie nebeneinander nicht bestehen können, macht er schließlich die Triebfeder der Selbstliebe zur *Bedingung der Befolgung* des moralischen Gesetzes (vgl. RGV, AA 06: 36).

Den Hang zur Umkehrung der Triebfedern erklärt Kant weiter durch einen Hang, „sich selbst blauen Dunst vorzumachen“ (RGV, AA 06: 38), bzw. sich selbst in der Deutung des moralischen Gesetzes und daher in Bezug auf

368 Vgl. dazu auch V-MP-K3E/Arnoldt, AA XXIX: 1015: „Eine, wenn auch nicht klare, Vorstellung des Pflicht Gesetzes concurrirt jederzeit dabei [bei einer Handlung] und man muß dies schon deshalb annehmen, weil man sonst den Menschen dem Vieh oder dem Teufel gleich machen würde, wenn man voraussetzen könnte, er könne alles aus Eigennutz thun“.

seine eigenen Gesinnungen vorsätzlich zu betrügen (vgl. RGV, AA 06: 42 Anm. und 38). Der Mensch neige dazu, gegen das Gesetz, dem er zugleich Ehrerbietung bezeuge, zugunsten seiner Selbstliebe zu vernünfteln, und das ist für Kant ein klares Zeichen einer Doppelzüngigkeit, die er woanders als einen Mangel an innerer Wahrhaftigkeit bzw. an Gewissenhaftigkeit bezeichnet³⁶⁹.

Die Umkehrung der Triebfedern beraubt also die Handlung ihres moralischen Wertes. Wie gesagt, kann sich diese Handlung jedoch als gesetzmäßig (legal) herausstellen. Diese Eventualität erschöpft aber freilich nicht den ganzen Bereich der Möglichkeiten. Es ist nämlich gar nicht selbstverständlich, dass man unter dem Antrieb einer ‘falschen’ Motivation immer auch die ‘richtige’ Handlung ausführen kann. Der Hang zum Bösen ist für Kant vielmehr „der formale Grund aller gesetzwidrigen *That* [...], welche *der Materie nach* demselben widerstreiten“ (RGV, AA 06: 31; die letztere Hervorhebung ist von mir). Man kann daher wohl vermuten, dass die Annahme egoistischer Triebfedern selbst auf die Gehaltsbestimmung der Maxime bedeutsam einwirken kann und folglich, dass die entsprechende Handlung sich auch von der Objektseite her von einer moralisch guten Handlung unterscheidet. Vergleicht man dann eine Maxime nicht nur mit *dem* moralischen Gesetz, sondern mit der Vielfalt von moralischen Pflichten, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* einführt, dann erscheint es sinnvoll, sich zu fragen, nicht nur ob eine Handlung gesetzmäßig sei, sondern auch in Bezug auf *welches* Gesetz.

In der *Metaphysik der Sitten* stellt Kant die Tugendpflichten als „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“ dar, und mit dem Zweckbegriff wird die Dimension des Praktischen, aller Bestimmung des Wollens gemeinsamen, wieder in den Vordergrund gerückt. Durch die Unterscheidung zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung ergibt sich außerdem, dass in den

369 Ich beziehe mich insbes. auf TL, AA 06: 429-431. Zum Verhältnis zwischen Gewissen und praktischem Urteil vgl. J. Timmermann, „Kant on Conscience, ‘Indirect’ Duty and Moral Error“, in: *International Philosophical Quarterly* 46 (2006), S. 293-308.

Zweckbegriff ein Motivationsaspekt miteingeschlossen ist, der nach der Dreiteilung der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* noch vom Objekt des Handelns verschieden bleibt.

Alle Handlungen sind zweckgerichtet, aber eine Zwecksetzung „kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirkt werden“ (RL, AA 06: 239). „Ein Anderer“ – erklärt Kant – „kann mich zwar *zwingen* etwas zu *thun*, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich *es mir zum Zweck mache*, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen“ (TL, AA 06: 381). Spiegelbildlich: ein Anderer kann „aus seinem Rechte“ wohl „Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern“ (TL, AA 06, 391)³⁷⁰.

Sich einen Zweck vorzusetzen ist „ein Act der *Freiheit* des handelnden Subjects“ (TL, AA 06, 385)³⁷¹, mit dem nur eine Form von Selbstzwang vereinbar sein kann, d.h. der Zwang des Handelnden nach Gesetzen seines eigenen Willens. Nur die ethische Gesetzgebung, die als Gesetzgebung der (reinen praktischen) Vernunft des Subjekts selbst gedacht wird, *und* die ihre Pflichten zugleich zu Triebfedern macht (vgl. MS, AA VI: 218-219), kann diese als Zwecke vorschreiben. Die juridische Gesetzgebung dagegen kann die Triebfeder in ihren Gesetzen nicht mit einschließen; sie lässt „auch eine andere Triebfeder als die der Pflicht selbst“ zu (MS, AA VI:218), und so

370 Vgl. auch RGV, AA 06: 23-24: „Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“.

371 Der auf dem Spiel stehende Freiheitsbegriff ist bis hierher der der Freiheit der Willkür als das von Zweckbegriffen geleitete Begehungsvermögen und noch nicht der positive Begriff als Autonomie des Willens, bzw. die Freiheit, verstanden als das „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“ (MS, AA 06: 214). Bei dem problematisierten Akt der Zwecksetzung bleibt nämlich noch unbestimmt, ob sich die Wahl der Willkür auf Zwecke richtet, die von der reinen Vernunft für sich allein oder als empirisch bedingte bestimmt sind.

zieht sie „die *Materie* der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat“ auch nicht in Erwägung (MS, AA VI: 230).

Zurückkommend auf das Thema moralischer Konflikte, dann kann aus obigem geschlossen werden, dass die entgegengesetzten *rationes obligandi* am besten als kollidierende Handlungszwecke zu verstehen sind, bzw. als alternative Maximen der Zwecke. Damit sich ein moralisches Dilemma ergibt, kann natürlich keine der Alternativen als ein „Zweck aus sinnlichen Antrieben“ offenkundig erscheinen: Jede muss zumindest einen Anschein von Moralität haben, der den ‚zur Verpflichtung unzureichenden Gründen‘ – so meine These – vom Subjekt selbst listigerweise verschafft wird, das sich durch diese List einer ihm zu beschwerlichen Pflicht entziehen will.

Die moralische Erfahrung kann den Handelnden mit einem breiten Spektrum von moralischen Erfordernissen konfrontieren, zu denen seine Neigungen sich als mehr oder weniger widerstreitend herausstellen können. Der Entschluss zum Handeln entsteht schließlich aus der Wahl eines der möglichen Handlungsgründe als Zweck der Handlung. Demgegenüber würde die List der Umkehrung der Triebfedern ein Mittel sein, um einen egoistischen Zweck als Grund der Verbindlichkeit auszugeben und dann eine scheinbar gute Handlung davon abzuleiten. Dieser Deutung nach ist also die Abweichung der Motivation vom Gesetz gar nicht ohne Folge für die Gehaltsbestimmung des Handelns denkbar: Durch sie gibt sich der Handelnde einen weiteren Zweck, und unterwirft seine Maxime einem anderen Prinzip, das seinem eigenen Vorteil besser dient. Selbst wenn die sich ergebende Handlung einem bestimmten Gesetz äußerlich gemäß ausfallen würde, läge ihr dennoch eine weitere Motivation, ein weiterer Zweck und schließlich eine andere Maxime zugrunde³⁷².

372 Für die hier eingenommene Perspektive stellt sich als besonders bedeutsam der folgende Aufsatz heraus: C. La Rocca, „L’etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale“, in: L. Fonnescu (Hrsg.), *Etica e mondo in Kant*, Bologna 2008, 119-143. Der potentiellen Undurchsichtigkeit (‚opacity‘, ‚opacità‘) der Maxime wird dort eine wichtige Rolle in Bezug auf die Deliberation, bzw. auf die

In einem moralischen Konflikt kann nicht mehr als eine Pflicht bestehen. In einem wichtigen Passus aus der *Einleitung zur Tugendlehre* behauptet Kant außerdem: „Für eine Pflicht kann auch nur ein *einzig* Grund der Verpflichtung gefunden werden“ (TL, AA 06: 403). Bei der Erläuterung dieses Satzes kann man eine deutliche Ablehnung des Kriteriums der Mitzählung (*connumeratio*) feststellen, welches für Baumgarten zur Auflösung scheinbarer Kollisionen von Verbindlichkeiten entscheidend war: Für eine Pflichthandlung kann man nur einen Beweis führen, andernfalls wird eine andere Pflicht bewiesen, die in der entsprechenden Situation nicht in Frage kommt. Der Behelf, eine Mehrheit von Beweisen für denselben Satz anzuführen, verrät nach Kant „Hinterlist und Unredlichkeit“: Bei einem solchen Behelf versuche man den Mangel an Gewicht und auch an Wahrscheinlichkeit der nebeneinander gestellten Gründe zu verdecken (vgl. TL 06: 423).

Wenn man bei einer Pflichthandlung egoistischen Motiven ein Übergewicht zugesteht, dann ergibt sich genau jene Abweichung der Motivation vom Gehalt der Handlung, die in der Ethik nicht zugelassen werden darf. Diese Abweichung kann sich dann in dem Umschwenken von einem Zweck zu einem anderen oder von einem Grund der Verbindlichkeit zu einem anderen zeigen, dem im jeweils vorliegenden Fall keine Pflicht entspricht. Die Tendenz, unwahrscheinliche Gründe und Rechtfertigungen zu den eigenen Handlungen zu suchen, kann schließlich als ein Hang interpretiert werden, sich durch das Einbeziehen unterschiedlicher Handlungsgründe den Anschein eines moralischen Dilemmas zu erschaffen, wo eine unparteiische Beurteilung klar erkennen ließe, was zu tun Pflicht wäre.

Zwecksetzung und die Wahl der Maximen zuerkannt.

BIBLIOGRAFIA

I testi di Kant sono citati facendo riferimento all'edizione degli scritti promossa dall'Accademia delle Scienze di Berlino (Berlin [poi: Berlin-New York], 1900 sgg.), di cui viene indicato il numero del volume, e all'edizione. Per la *Critica della ragion pura* si fa riferimento all'edizione Weischedel delle opere (Wiesbaden-Frankfurt/Main 1956-64; poi Frankfurt/Main 1974-77), dalla quale sono riprese le paginazioni delle edizioni originali (indicate con A e B, rispettivamente per la prima e per la seconda edizione). Viene citata inoltre l'*Ethik Kaehler* (I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, Berlin-New York 2004).

Altre fonti:

- ADELUNG, JOHANN CHRISTOPH, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches Der Hochdeutschen Mundart: mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Leipzig 1774-1786, 4 Bde.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. NATALI, Roma-Bari 1999.
- *Nikomachische Ethik*, übersetzt, eingeleitet un kommentiert von F. DIRLMEIER, Berlin 1957.
 - *Die Nikomachische Ethik*, Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erleuterungen versehen von O. GIGON, München 1991.
 - *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von U. WOLF, Hamburg 2006.
- BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB, *Metaphysica*, Halle 1739.
- *Metaphysica*, Halle 1757⁴ (1739¹), rist. in AA 27: 5-226 e AA 15: 5-54.
 - *Metaphysica*, Halle 1779⁷ (1739¹), rist. anast. Hildesheim 1963.

- *Ethica philosophica*, Halle 1751² (1740), rist. anast. Hildesheim 1969. Rist. in AA 27: 737-869.
- *Ethica philosophica*, Halle 1763³ (1740), rist. anast. Hildesheim 1969. Rist. in AA 27: 871-1028.
- (Praeses); SPALDING, SAMUEL WILHELM (Auctor): *De vi et efficacia ethices philosophicae*, Frankfurt a.d. Oder 1741 (zweisprachig im Juli 2003 hrsg. v. A. Emmel unter <http://www.ruhr-uni-bochum.de/aesth/Emmel/Spalding.pdf>).
- *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760, rist. in AA 19: 7-91.
- *Metaphysik*, übersetzt v. G. F. MEIER, neue vermehrte Aufl. v. J. A. EBERHARD, Halle ²1783 (¹1766).
- *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*. Übersetzt, eingeleitet und hrsg. v. G. GAWLICH u. L. KREIMENDAHL, Stuttgart-Bad-Bad Cannstatt 2011.
- CRUSIUS, CHRISTIAN AUGUST, *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig 1744, rist. anast. in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. v. G. TONELLI, S. CARBONCINI u. R. FINSTER, Bd. 1, 4 Bde., Hildesheim 1964 sgg., 1969.
- *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1745, rist. anast. in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. 2, 1964.
- GRIMM, JACOB – GRIMM, WILHELM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854-1971, 36 Bde.
- HUTCHESON, FRANCIS, *Letters Between the Late Mr. Gilbert Burnet, and Mr. Hutcheson [sic], Concerning the True Foundation of Virtue or Moral Goodness, Formerly published in the London Journal*, London, Wilkins, 1735 (1725¹), rist. anast. in HUTCHESON, *Opera minora*, Hildesheim 1971 («Collected Works of Francis Hutcheson», facsimile edition prepared by B. FABIAN, vol. VII). Trad. it. di G. GRANDIE M. SACCANI in HUTCHESON, *Saggio sulla condotta delle passioni*, Bologna 1997.
- *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*, London, J. Darby and T. Browne, 1728, rist. anast. Hildesheim 1971 («Collected Works of Francis Hutcheson», facsimile edition prepared by B. FABIAN, vol. II). Trad. it. die G. GRANDI e M. SACCANI, Bologna 1997. Trad. ted., *Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insonderheit*, übers. v. J.G. GELLIUS, Leipzig, Siegert, 1760.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Confessio philosophi*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Reihe 6.: Philosophische Schriften [= A VI], Bd. 3. 1672-1676, Berlin 1981.
- *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, in A VI, Bd. 4. 1677 – Juni 1690, Berlin 1999.
- *Essais de Théodicée*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. I. GERHARDT, Berlin 1875-1890, Bd. 6 [= GP VI], Berlin 1885, rist. Hildesheim 1961, p. 296.
- MEIER, GEORG FRIEDRICH, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 Bde, Halle 1748-50 (2. verbesserte Auflage, Halle, 1754-59), Bd. 1 Halle Hemmerde, 1759, rist. anast. Halle 1754² (1748¹), rist. anast. Hildesheim-New York 1976.

- MENDELSSOHN, MOSES, *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, Berlin, Haude u. Spener, 1764; in *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. II, hrsg. v. F. BAMBERGER – L. STRAUSS (Berlin 1931¹), rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, vol. III, Paris 1969, pp. 109-237. Trad. it. M. GARIN, in ROUSSEAU, *Scritti politici*, vol. I, Roma-Bari 1994, pp. 119-260.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Rezension von Kants Anthropologie*, in «Athenaeum» 2 (1799), pp. 300-306, rist. in I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. v. K. VORLANDER, pp. 339-343.
- TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri ethicorum*, cura et studium Fratrum praedicatorum, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 47, voll. 1-2.
- WAGNER, FRIEDRICH, *Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff der Wahrheit sey?*, Berlin 1730.
- WALCH, JOHANN GEORG, *Philosophisches Lexicon. Mit einer kurzen kritischen Geschichte der Philosophie von Justus Christian Hennings*, Leipzig, Gleditsch, 1775⁴; rist. Hildesheim 1968, 2 voll.
- WOLFF, CHRISTIAN, *Philosophia prima sive ontologia, methodo schientifica pertractata* [= *Ontologia*], Frankfurt a. M. – Leipzig, 1736² (1730¹), rist. in Id., *Gesammelte Werke* [=WW], hrsg. v. J. École et al. Hildesheim 1962, Bd. II.3
- *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata* [=*Psychologia empirica*], Frankfurt am Main-Leipzig 1738² (1732¹), rist. in WW, Bd. II.5.
 - *Psychologia rationalis methodo scientifico pertractata* [=*Psychologia rationalis*], Frankfurt am Main-Leipzig 1740² (1734¹) rist. in WW, Bd. II.6.
 - *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt a.M. - Leipzig 1739-1741² (1736-1737¹), rist. in WW, Bd. II.7-8
 - *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt* [=*Deutsche Metaphysik*], neue Auflage, hin und wieder vermehret, Halle im Magdeburgischen, Renger, 1751, rist. anast. in WW, Bd. I. 2; trad. it. di R. CIAFARDONE, Milano 1999 (Milano 2003²).
 - *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen (Deutsche Ethik)*, vierte Auflage, Franckfurt – Leipzig 1733, rist. anast. WW, Bd. I.4.
 - *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, Pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium, principia, a priori demonstrantur*, Francofurti et Lipsiae, Renger, 1738, rist. anast. in WW, II.10.
 - *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, Pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur*, Francofurti et Lipsiae, Renger, 1739, rist. anast. in WW, II.11.
- ZEDLER, JOHANN HEINRICH, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und*

Witz erfunden und verbessert worden [...], Halle-Leipzig, Zedler, 1732-54, 68 voll.

Letteratura consultata:

- ALBRECHT, MICHAEL, *Die Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1979.
- Recensione di C. SCHRÖER, *Naturbegriff und Moralbegründung*, «Kant-Studien», 83 (1992), pp. 97-100.
 - *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Studien», 85 (1994), pp. 129-46.
- ALLISON, HENRY E., *The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 68 (1986), pp. 96-115.
- *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.
 - *Ethics, Evil, and Anthropology in Kant. Remarks on Allen Wood's «Kant's Ethical Thoughts»*, «Ethics», 111 (2001), pp. 594-613.
- AMERIKS, KARL, *Kant's Deduction of Freedom and Morality*, «Journal of the History of Philosophy», 19 (1981), pp. 53-79.
- *Kant on the Good Will*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. O. HÖFFE, Frankfurt/Main, 1989, 2000³, pp. 45-65.
- AMERIKS, KARL – HÖFFE, OTTFRIED (hrsg. v.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge 2009, pp. 58–76.
- ANDERSON, GEORG, *Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffischen Schule*, «Kant-Studien», 28 (1923), pp. 41-61.
- ARNOLDT, EMIL, *Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlin 1908, pp. 346-373.
- ASO, KEN *et al.* (hrsg. v.), *Onomasticon philosophicum: latinoteutonicum et teutonicolatinum*, Tokyo, 1989.
- AUBENQUE, PIERRE, *La prudence chez Aristote*, 1986³ édition revue et augmentée d'une appendice sur La prudence chez Kant, Paris 1963.
- *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?*, «Revue des Études grecques» 78 (1965), pp. 40-51.
 - *La prudence chez Kant*, «Revue de métaphysique et de morale», 80 (1975), pp. 156-82.
- AUL, JOACHIM, *Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik*, in *Neue Hefte für Philosophie*, 22 (1983), pp. 62-94.
- BACIN, STEFANO, *Massime e principi pratici in Kant*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 16 (1999), pp. 323-62.

- *Die Lehre vom Begriff des Guten in der «Kritik der praktischen Vernunft»*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten ds IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol. III, pp. 131-40.
- *Sul rapporto tra riflessione e vita morale in Kant: le dottrine del metodo nella filosofia pratica*, «Studi kantiani», 15 (2002), pp. 65-91.
- *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Bologna 2006.
- *Imperativo*, Napoli 2011.
- BAGNOLI, CARLA, *Il costruttivismo kantiano*, in *Le ragioni dell'etica*, a c. di L. CERI – S.F. MAGNI, Pisa 2004, pp. 63-84.
- BARALE, MASSIMO, *Kant e il metodo della filosofia*, vol. I, *Sentire e intendere*, Pisa 1988.
- BARON, MARCIA W., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca-London 1995.
- *Kantian Ethics*, in M.W. BARON – P. PETITT – M. SLOTE, *Three Methods of Ethics*, Oxford 1997, pp. 3-91.
- BAUM, MANFRED, *Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 13 (2005), pp. 31-43.
- BAYERER, WOLFGANG G., *Bemerkungen zu einer vergessenen Reflexion Kants über das "Gefühl der Lust und Unlust"*, «Kant-Studien» 59 (1968), pp. 266-272.
- BECK, LEWIS W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago-London 1960.
- *The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics*, in ID., *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis 1965 (poi Westport 1981), pp. 200-14. Vers. ted.: *Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematike in der Ethik*, «Kant-Studien», 52 (1960-61), pp. 271-82.
- BERTANI, CORRADO, *Il concetto di 'pratico' nella «Kritik der reinen Vernunft»*, «Studi kantiani», 10 (1997), pp. 27-79.
- BERTI, ENRICO, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.
- BETZLER, MONIKA, *Moralische Konflikte: Versuch einer kantischen Deutung*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT - R.-P. HORSTMANN - R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol. III, pp. 141-151.
- BIANCO, BRUNO, *Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff*, in *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 15)*, hrsg. v. N. HINSKE, Heidelberg-Tübingen 1989, pp. 111-55.
- *Schulbegriff und Weltbegriff der Philosophie in der «Wiener Logik». Ein Beitrag zum Verständnis von Kants Philosophie- und Wissenschaftsbegriff*, in *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, hrsg. v. M. OBERHAUSEN, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 41-57.
- BITTNER, RÜDIGER, *Maximen*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. G. FUNKE, Berlin-New York 1974, vol. II. 1, pp. 485-98.
- *Handlungen und wirkungen*, in *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. G. PRAUSS, Frankfurt/Main 1986, pp. 13-26.

- BITTNER, RÜDIGER – CRAMER, KONRAD (Hg.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt/Main 1975.
- BOHATEC, JOSEF, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hamburg 1938 (rist. anast. Hildesheim 1968).
- BOJANOWSKI, JOCHEN, *Kants Theorie der Freiheit : Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Freiburg 2005.
- BRANDT, REINHARD, *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, hrsg. v. H. OBERER – G. SEEL, Würzburg 1988, pp. 169-91.
- *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798)* («Kant-Forschungen», 10), Hamburg 1999.
 - *Die Leitidee der Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, in *Erfahrung und Urteilskraft*, hrsg. v. R. ENSKAT, Würzburg 2000, pp. 27-40.
 - *«Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft»*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 153-72.
 - *Nochmals: Kants Philosophie der Klugheit*, in *Eredità kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, a c. di C. FERRINI, Napoli 2004, pp. 357-88.
- BRANDT, REINHARD – STARK, WERNER, *Einleitung*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. XXV, *Vorlesungen über Anthropologie*, Berlin-New York 1997, pp. VII-CLI.
- BROADIE, ALEXANDER – PYBUS, *Elizabeth M.*, *Kant and Weakness of Will*, «Kant-Studien», 73 (1982), pp. 406-12.
- BUBNER, RÜDIGER, *noch einmal Maximen*, «DeutscheZeitschrift für Philosophie», 46 (1998), pp. 551-61.
- *Another Look at Maxims*, in *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*, ed. by P. CICOVACKI, Rochester 2001, pp. 245-59.
- BUBNER, RÜDIGER – DIERSE, ULRICH, *Maxime*, in *Historisches Wörterbusch der Philosophie*, hrsg. v. J. RITTER – K. GRÜNDER, vol. V, Basel 1980, coll. 941-44.
- BUCHENAU, STEFANIE, *Trieb', 'antrieb', 'triebfeder' dans la philosophie morale prékantienne*, «Revue germanique internationale», 18 (2002), pp. 11-24.
- CACCIATORE, GIUSEPPE – GESSA-KUROTSCHKA, VANNA – POSER, HANS – SANNA, MANUELA (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Napoli 1999.
- CAFAGNA, EMANUELE, *Principio di ragione e libertà del volere nella 'Nova dilucidatio' di Kant*, «Studi kantiani», 19 (2006), pp. 63-79.
- CAMERA, FRANCESCO, *Obbligazione e dovere nel Kant precritico. La «Preisschrift» del 1762/64*, in *Prospettive della morale kantiana*, a c. di D. VENTURELLI, Acqui Terme 2001, pp. 7-73. (Ora in F. CAMERA, *Ermeneutica e filosofia trascendentale. Ricerche kantiane*, Genova 2003).
- CAMPO, MARIANO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 2 voll. (anche rist. anast. Hildesheim-New York 1980).
- *La genesi del criticismo kantiano. Parti I-II*, Varese 1954.
- CARBONCINI, SONIA, *Imperativo morale e religio nella filosofia pratica di Christian*

- August Crusius*, «Archivio di filosofia», 50 (1982), pp. 73-94.
- *‘Lumière’ e ‘Aufklärung’. A Proposito della presenza della filosofia di Christian Wolff nell’ ‘Encyclopédie’*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, 14 (1984), pp. 1297-1335.
 - *Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, in *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongress- Vorträge- Hannover, 14.-19. November 1988*, Hannover 1988, pp. 139-146.
- CARBONCINI, SONIA – CATALDI MADONNA, LUIGI (hrsg. v.), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim-Zürich-New York 1992, in: WWIII.31.
- CASTAÑEDA, HECTOR-NERI, *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*, Dordrecht 1982.
- CASULA, MARIO, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano 1973.
- *Die Beziehungen Wolff – Thomas – Carbo in der Metaphysica Latina. Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff*, «Studia Leibnitiana», 11 (1979), pp. 98-123.
- CATALDI MADONNA, LUIGI, *La metodologia empirica di Christian Wolff*, «Il Cannochiale», n° 1-2, (1984), pp. 59-93.
- CESA, CLAUDIO, *La filosofia di C. Wolff*, «Giornale critico della Filosofia italiana», 64 (1985), pp. 518-20.
- *La metafisica della morale?*, in *Kant e la morale*, Pisa-Roma 1999, pp. 17-40.
- CIAFARDONE, RAFFAELE, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Rieti 1978.
- COHEN, HERMANN, *Ethik des reinen Willens*, Berlin², [rist. in Id. *Werke*, Bd. 7. *System der Philosophie*, Teil 2., Hildesheim 1981], p. 161.
- *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin 1910. Trad. it. di G. GIGLIOTTI, Lecce 1983.
 - *Kants Begründung der Ethik*, Hildesheim 2001³.
- CRAMER, KONRAD, *Hypothetische Imperative?*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. v M. RIEDEL, vol. 1, Freiburg 1972, pp. 159-212.
- *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*, «Neue Hefte für Philosophie», 30/31 (1991), pp. 15-58 (anche in *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. v. G. SCHÖNRICH – Y. KATO, Frankfurt/Main 1996, pp. 280-325).
- DEL BOCA, SUSANNA, *Kant e i moralisti tedeschi. Wolff, Baumgarten, Crusius*, Napoli 1937.
- DELBOS, VICTOR, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1969 (1926¹).
- DÜSING, KLAUS, *Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie*, «Kant-Studien», 62 (1971), pp. 5-42. Trad. it. in *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, a c. di G. TOGNINI, Roma 1993, pp.115-40.
- *Spontaneità e libertà in Kant*, «Studi kantiani», 5 (1992), pp. 23-46. Versione tedesca in DÜSING, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 211-35.
- ÉCOLE, JEAN, *Introduction a: Christian Wolff, Philosophia rationalis sive logica*, Bd. 2, Hildesheim-Zürich-New York 1983, in: WWII 1.2, pp. V-CCXXXIII.

- *De la connaissance que Kant avait de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu des ouvrages métaphysiques de Wolff?*, «Archiv für die Geschichte der Philosophie», 73 (1991), pp. 261-76.
- *Préface a: Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, hrsg. v. S. CARBONCINI – L. CATALDI MADONNA, Hildesheim-Zürich-New York 1992, in: WW III.31, pp. 4-5 (unpaginiert).
- EISLER, RUDOLF, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlin 1930 (rist. Hildesheim-Zürich-New York 1989).
- ENGELHARDT, PAULUS (hrsg. v.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963.
- ERDMANN, BENNO, *Zur Geschichte des Textes*, in Id. (Hg.), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, vol. I, *Reflexionen Kants zur Anthropologie*, Leipzig 1882 (neu hrsg. v. N. HINSKE, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992), pp. 1-64.
- (hrsg. v.), *Reflexionen Kants zu Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Leipzig 1882.
- ESSER, ANDREA MARLEN, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- *Kant on solving moral conflicts*, in *Kant's Ethics of Virtue*, ed. by M. BETZLER, Berlin-New York 2008, pp. 279-302.
- FABRIS, ADRIANO, La «logica» del male radicale in Kant, in «Paradosso» 4 (1993), 45-71.
- «Come cerchi concentrici»: significati e implicazioni di una metafora kantiana, in N. PIRILLO (a cura di), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Aquis Terme 2003, 69-92
- *Il problema del senso e il concetto di 'bisogno' in alcuni testi kantiani*, in A. PIRNI-D. VENTURELLI (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Aquis Terme 2003, 69-92.
- FERRARIN, ALFREDO, *Saggezza, immaginazione, giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa 2004.
- FIRLA, MONIKA, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moral bei Kant*, Frankfurt/Main 1981.
- FISCHER, NORBERT, *Der formale Grund der bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der Praktischen Philosophie Kants*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 42 (1/1988), pp. 18 - 44.
- *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* («Kant-Forschungen», 15), hrsg. v. N. FISCHER, Hamburg 2004, pp. 111-30.
- (hrsg. v.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004.
- FONNESU, LUCA (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Milano 2008.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, München-Salzburg 1974.
- *Kants Dilemma einer Metaphysik des Willens*, «Philosophische Rundschau», 21

- (1974), 117-129.
- *Reine Morallehre und Anthropologie*, «Neue Hefte f. Philosophie», 22 (1983).
 - *Guter Wille und Haß der Vernunft*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. O. HÖFFE, Frankfurt/Main 1989, 2000³, pp. 62-82.
 - *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993.
 - *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. F. NORBERT, Hamburg 2004, pp. 131-159.
- GASSER, CORNELIA, *Freiheit und Determinismus in der stoischen Philosophie*, Diss. Gießen 2011.
- GAUTHIER, RENÉ ANTOINE, *Comptes rendus bibliographiques*, «Revue des Études grecques» 76 (1962), pp. 265-268.
- GAUTHIER, RENÉ ANTOINE – JOLIF, JEAN YVES, *Aristote. Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris 1958-59.
- GERHARDT, VOLKER, *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant*, in *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. G. PRAUSS, Frankfurt/Main 1986, pp. 98-131.
- GESSA-KUROTSCHKA, VANNA, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della filosofia pratica in Germania*, Milano 1996.
- *Abitudine, senso morale e norma. Christian Wolff e Immanuel Kant*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. CACCIATORE – V. GESSA-KUROTSCHKA – H. POSER – M. SANNA, Napoli 1999, pp. 275-321.
- GIGLIOTTI, GIANNA, *Naturale e artificiale: il problema del carattere in Kant*, «Rivista di filosofia», 92 (2001), pp. 411-33.
- GIORDANETTI, PIERO, *Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksgefühls. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft*, in *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hrsg. v. H.F. KLEMMER – B. LUSWIG – M. PAUEN – W. STARK, Würzburg 1999, pp. 171-96.
- GONNELLI, FILIPPO, *Guida alla lettura della «Critica della ragion pratica» di Kant*, Roma-Bari 1999.
- GREGOR, MARY J., *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the «Metaphysik der Sitten»*, Oxford 1963.
- HEGLER, ALFRED, *Die Psychologie in Kants Ethik*, Freiburg 1891.
- HENRICH, DIETER, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, hrsg. v. D. HENRICH, Tübingen 1960, pp. 77-115. Trad. it. parziale in *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, a c. di G. TOGNINI, Roma 1993, pp. 69-94.
- *Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion*, «Kant-Studien», 54 (1963), pp.404-31.
 - *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, hrsg.

- v. P. ENGELHARDT, Mainz 1963, pp. 350-86.
- *Ethik der Autonomie*, in ID., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, pp. 6-56.
- HENRICH D. et al. (hrsg. v.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960.
- HERMAN, BARBARA, *Obligation and Performance: A Kantian account on moral conflict*, in *Identity, character, and morality: Essays on moral psychology*, ed. by O. FLANAGAN - A. O. RORTY, Cambridge (Mass.) 1990, pp. 311-338; in ID., *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge (Mass.) 1993, pp. 159-183.
- HIMMELMANN, BEATRIX, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin-New York 2003.
- HINSKE, NORBERT, *Grundformen der Praxis. Vorüberlegungen zu den Grundlagen von Kants praktischer Philosophie*, in ID., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg-München 1980, pp. 86-120.
- *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, in *Logik der Aufklärung*, hrsg. v. W. WALTER – L. BORINSKI, Göttingen 1980 (Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 38), pp. 9-32.
 - *Die Freiheit zum Glück nach eigener Wahl. Kants Beitrag zur Begründung der individuellen Freiheitsrechte*, in *Freiheit und Notwendigkeit in der europäischen Zivilisation. Perspektiven des modernen Bewußtseins. Referate und Texte des 5. Internationalen Humanistischen Symposium 1981*, hrsg. v. C. SOÏLE, Athen 1985, pp. 385-401 (Vortrag) u. pp. 402-408 (Diskussion).
 - *La libertà di scegliersi la felicità. Il contributo di Kant alla fondazione dei diritti individuali di libertà*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 78 (1986), pp. 198-210.
 - *Die „Ratschläge der Klugheit“ im Ganzen der ‚Grundlegung‘. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xenophon*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. O. HÖFFE, Frankfurt/Main 1989, pp. 131-147.
 - *Kants Idee der Anthropologie*, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. H. ROMBACH, Freiburg-München 1996, pp. 410-427.
 - *La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. CACCIATORE – V. GESSA-KUROTSCHKA – H. POSER – M. SANNA, NAPOLI 1999, pp. 207-224.
 - *Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants*, «Aufklärung», 14 (2002), pp. 261-74.
- HÖFFE, OTFRIED, *Transzendente oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie*, «Dialectica», 35 (1981), pp. 195-211.
- *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 44 (1990), pp. 537-563.
 - *Zur Rehabilitierung einer eudämonistischen Ethik*, in ID., *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt/Main 1993, pp. 137-50.

- *Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse*, in F. W. J. SCHELLING, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. O. HÖFFE – A. PIEPER, Berlin 1995, pp. 11-35; trad. it. in F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. MOISO – F. VIGANO, Milano 1995, pp. 113-134.
- (hrsg. v.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin 2010, 3. gegenüber der 2. (2006), bearbeiteten, unveränderte Auflage (1995¹), pp. 109-133.
- *Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 63-80.
- *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?*, München 2007.
- *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, 2008³.
- HOLSTER, JOHN, *Leibniz's Moral Philosophy*, New York 1975, pp. 34-36.
- HORN, CHRISTOPH, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998. Trad. it. a cura di E. SPINELLI, Roma 2004.
- *Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 43-61.
- IRWIN, TERENCE, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis 1999².
- IVALDO, MARCO, *Volontà e arbitrio nella «Metafisica dei costumi»*, in *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, a c. di S. MARCUCCI, Pisa-Roma 1999, pp. 41-67.
- KÄUBLER, BRUNO, *Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik*, Diss. Leipzig 1917.
- KAULBACH, FRIEDRICH, *Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*, «Kant-Studien», 67 (1976), pp. 390-408.
- KAWAMURA, KATSUTOSHI, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomielehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- *Eine begriffsgeschichtliche Skizze der „Willkür“ im 18. Jahrhundert – Wolff, Wagner, Feder und Kant*, in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida u. M. Ruffing, Bd. 3, Berlin – New York 2008, pp. 173-181
- KENNY, ANTHONY, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.
- KIM, SOO BAE, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffischen Schule*, Frankfurt/Main et al. 1994.
- *Ethik als Kasuistik. Kants Antwort auf die Garvesche Kritik*, in *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, hrsg. v. M. OBERHAUSEN, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 221-31.
- KLEMME, HEINER F., *Beobachtungen zur Kantischen Vermittlung von Theorie und Praxis in der praktischen Philosophie*, in *Proceedings of the Eighth International Kant-Congress (Memphis 1995)*, ed. by H. ROBINSON, Milwaukee 1995, vol. II, pp. 521-31.
- *La pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne*, «Revue germanique internationale», 6 (1996), pp. 139-57.
- Recensione di C. SCHWAIGER, *Kategorische und andere Imperative*, «Journal of the History of Philosophy», 38 (2000), pp. 443-45.

- *Einleitung*, in KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. H.F. KLEMME – P. GIORDANETTI, Hamburg 2001, pp. XIII-XCVII.
- *Einleitung*, in KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. H.D. BRANDT – H.F. KLEMME, Hamburg 2003, pp. IX-LXIII.
- *Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla «libertas indifferentiae» in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, a c. di L. FONNESU, Milano 2008, pp. 57-73.
- KOMAR, EMILIO, *La virtud de la prudencia en la ética de Christian Wolff*, «Sapientia», 17 (1962), pp. 89-111.
- KONHARDT, KLAUS, *Faktum der Vernunft? Zu Kants frage nach dem „eigentlichen Selbst“ des Menschen*, in *Handlungstheorie und transzendentalphilosophie*, hrsg. v. G. PRAUSS, Frankfurt 1986, pp. 160-84.
- KÖNIG, PETER, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin-New York 1994.
- KOPPER, JOACHIM, *Die Bedeutung der Methodenlehren*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie («Kant-Forschungen», 15)*, hrsg. v. N. FISCHER, Hamburg 2004, pp. 391-407.
- KORSGAARD, CHRISTINE M., *Aristoteles and Kant on the Source of Value*, «Ethics», 96 (1986), pp. 486-505.
- *Skepticism about Practical Reason*, «*Journal of Philosophy*», 83 (1986), pp. 5-25.
- *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of «Foundations» I*, «*The Monist*», 72 (1989), pp. 311-40, in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, ed. by P. GUYER, Lanham et al. 1998, pp. 51-79.
- KRAUSS, WILHELM, *Untersuchungen zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen*, philos. Diss. Tübingen 1926.
- KRÜGER, GERHARD, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1967.
- KUEHN, MANFRED, *The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the «Great Light of 1769»?* , in *Proceedings of the Eighth International Kant-Congress (Memphis 1995)*, ed. by H. ROBINSON, Milwaukee 1995, vol. I, pp. 373-92.
- *Kant. A Biography*, Cambridge 2001. trad. ted. di M. PFEIFFER, München 2003.
- Recensione di C. SCHWAIGER, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, «*Kantian Review*», 5 (2001), pp. 139-41.
- *Einleitung*, in I. KANT, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. STARK, Berlin-New York 2004, pp. VII-XXXV.
- KÜENBURG, MAX, *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie*, Innsbruck 1925.
- KUHN, HELMUT, *Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. D. HENRICH et al., Tübingen 1960, pp. 123-140.
- KULLMANN, EUGEN, *Beiträge zum aristotelischen Begriff der Prohairesis*, Diss. Basel 1943.

- LA ROCCA, CLAUDIO, *Volontà e arbitrio*, in ID., *Strutture kantiane*, Pisa 1990, pp. 75-99.
- *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa 1999.
 - *Libertà come passione*, in *Ética y Antropología: un dilema kantiano. En los bicentenarios de la Antropología en sentido prágmató (1798) y la Metafísica de la costumbres (1797)*, comp. par R.B. ARAMAYO – F. ONCINA, Granada 1999, pp. 69-90. Versione riveduta in C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 267-85.
 - *Sostanza e soggetto*, in ID., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 21-52.
 - *Giudizi provvisori. Sulla logica euristica del processo conoscitivo*, in ID., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 79-119.
 - *Istruzioni per costruire. La Dottrina del metodo della prima «Critica»*, in ID., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 183-215.
 - *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, in ID., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 217-42.
 - *L'etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale*, in *Etica e mondo in Kant*, a c. di L. FONNESU, Bologna 2008, pp. 119-143.
- LABERGE, PIERRE, *Du passage de la Philosophie Morale Populaire à la Métaphysique des Moeurs*, «Kant-Studien», 71 (1980), pp. 416-44.
- *La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation de lois*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. O. HÖFFE, Frankfurt/Main 1989, 2000³, pp. 83-96.
- LAMACCHIA, ADA, *Libertà e motivazione in Baumgarten*, in *Libertà e responsabilità*, a c. del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Padova 1967, pp. 90-98.
- *La filosofia della religione in Kant*, Bd. 1: *Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1775-1783)*, Maduria 1969.
- LANDUCCI, SERGIO, *La «Critica della ragion pratica» di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma 1993.
- *Sull'etica di Kant*, Milano 1994.
- LAUENER, HENRI, *Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik*, «Dialectica», 35 (1981), pp. 243-64.
- LECALDANO, EUGENIO, *Il metodo della scienza dell'uomo nell'illuminismo scozzese da Hume a Smith*, «Studies on Voltaire and the XVIIIth century», 190 (1980), pp. 457-67.
- *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari 1991.
- LEHMANN, GERHARD, *Beiträge zur Geschichte und Interpretationen der Philosophie Kants*, Berlin 1969.
- *Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie*, in ID., *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin-New York 1980, pp- 27-58.
 - *Kants Tugenden*, in ID., *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin-New York 1980, pp- 59-95.

- *Kants Bemerkungen im Handexemplar der «Kritik der praktischen Vernunft»*, «Kant-Studien», 81 (1981), pp. 132-39.
- LUDWIG, BERND, *Einleitung*, in I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten, erster Teil*, Hamburg 1986, pp. XIII-XL.
- *Einleitung*, in I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*, Hamburg 1990, pp. XIII-XXVIII.
- *Die 'praktische Vernunft' - ein hölzernes Eisen? Zum Verhältnis von Voluntarismus und Rationalismus in Kants Moralphilosophie*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 9-25.
- *Warum es keine 'hypotetischen Imperative' gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Urteile sind. Einige Anmerkungen falsch gestellten Frage bezüglich Kants Theorie praktischer Sätze*, in *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hrsg. v. H.F. KLEMMER – B. LUDWIG – M. PAUEN – W. STARK, Würzburg 1999, pp. 103-24.
- LUKÓW, PAVEL, *The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge*, «Kant-Studien», 84 (1993), pp. 204-21.
- *Maxims, Moral Responsiveness, and Judgment*, «Kant-Studien», 94 (2003), pp. 405-25.
- MCCARTHY, RICHARD, *Kantian Moral Motivation and the Feeling of respect*, «Journal of the History of Philosophy», 31 (1993), pp. 421-35.
- *Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency*, «Kant-Studien», 85 (1994), pp. 15-31.
- MANGANARO, PAOLO, *L'antropologia di Kant*, Napoli 1983.
- MARCOLUNGO, FERDINANDO L., «*Perfectio* e «*prudentia*» in *Christian Wolff*, in *Imperativo e saggezza. Contributi al XLII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate*, Genova 1990, pp. 107-32.
- *Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica*, in ID., *Christian Wolff gesammelte Werke. Materialien und Dokumente*, III Abt., Bd. 106, Hildesheim-Zürich-New York 2007, pp. 15-34.
- MARCUCCI, SILVESTRO (a cura di), *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, Pisa-Roma, 1999.
- *Etica e antropologia in Kant*, «Idee», 14 (1999), n° 42, pp. 9-23.
- *Alcune osservazioni sul rapporto etica-antropologia in Kant*, in *I filosofia e la città*, a c. di N. PIRILLO, Trento 2002, pp. 257-72.
- MARTIN, ANNEN, *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung: ein Beitrag zu Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1997
- MARTINELLI, RICCARDO, *Wolff, Kant e le origini dell'antropologia filosofica*, in *Christian Wolff gesammelte Werke. Materialien und Dokumente*, III Abt., Bd. 106, hrsg. v. F.L. MARCOLUNGO, Hildesheim-Zürich-New York 2007, pp. 205-218.
- MEYER, JÜRGEN BONA, *Kant's Psychologie*, Berlin 1870.
- MIRBACH, DAGMAR – NISSLMÜLLER, Thomas, *Alexander Gottlieb Baumgartens 'Praelectiones Theologiae dogmaticae' (1773)*, in *Alexander Gottlieb Baumgarten - Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*, hrsg. v.

- A. AICHELE – D. MIRBACH, Hamburg 2008, pp. 305-350.
- *Ingenium venustum und magnitudo pectoris. Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens 'Aesthetica'*, in *Alexander Gottlieb Baumgarten - Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*, (Aufklärung 20), hrsg. v. A. AICHELE – D. MIRBACH, Hamburg 2008, pp. 199-218.
- MORITZ, MANFRED, *Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik*, «Kant-Studien», 56 (1965), pp. 412-29.
- MUNZEL, G. FELICITAS, *Kant's Conception of Moral Character. The «Critical» Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*, Chicago-London 1999.
- *Anthropology and the Pedagogical Function of the Critical Philosophy*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol IV, pp. 395-404.
 - «*Doctrine of Method» and «Closing»*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 203-17.
 - *Kant on Moral Education, or «Enlightenment» and the Liberal Arts*, «Review of Metaphysics», 57 (2003), pp. 43-73.
- NATALI, CARLO, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.
- OBERHAUSEN, MICHAEL – POZZO, RICCARDO, *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1770-1804)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- O'NEILL, ONORA, *Kant After Virtue*, «Inquiry», 26 (1983), pp. 387-405.
- *Consistency in Action*, in *Universality and Morality. essays on Ethical Universalizability*, ed. by N. POTTER – M. TIMMONS, Dordrecht 1985; in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, ed. by P. GUYER, Lanham et al. 1998, pp. 103-31.
 - *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989.
 - *Kant's Virtues*, in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, ed. by R. Crisp, Oxford 1996, pp. 77-97.
 - *Instituting Principles: Between Duty and Action*, in *Kant's «Metaphysics of Morals»*. *Interpretative Essays*, ed. by M. TIMMONS, Oxford 2002, pp. 331-47.
 - *Autonomy and the Fact of Reason in the «Kritik der praktischen Vernunft» (§§ 7-8)*, in *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 81-97.
- PAOLINELLI, MARCO, *Sentimentalismo etico e arbitrarismo. Note sul carteggio Hutcheson-Burnet*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 31-61.
- PATON, HERBERT J., *Kant's Idea of the Good*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 44 (1944), pp. 1-25; in ID., *In Defence of Reason*, London 1951, pp. 157-77.
- *The categorical Imperative*, London 1947, pp. 32 sg.
- PATZIG, GÜNTHER, «*Principium diiudicationis» und «Principium executionis»*. *Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen*, in *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. G. PRAUSS, Frankfurt/Main 1986, pp. 204-18.
- PIEPER, ANNEMARIE, *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie*,

- «Kant-Studien», 69 (1978), pp. 314-29.
- PIMPINELLA PIETRO, *La teoria delle passioni in Wolff e Baumgarten*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. CACCIATORE – V. GESSA-KUROTSCHKA – H. POSER – M. SANNA, Napoli 1999, pp. 251-278.
- PINDER, TILLMANN, *Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780, anlässlich einer neu aufgefundenen Nachschrift*, in *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen. (Kant-Forschung 1)*, hrsg. v. R. BRANDT – W. STARK, Hamburg 1987, pp. 79-114.
- PIRO, FRANCESCO, *Leibniz et l'Ethique à Nicomaque*, in *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität. Leibniz-Tagung Triest 11. bis 14. 5. 1992 / in Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, hrsg. von RENATO CRISTIN, Stuttgart 1994, pp. 179-196.
- PLEINER, JÜRGEN- ECKARDT, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns*, Würzburg 1984.
- POSER, HANS, *Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung*, in *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12. bis 17. November 1977*, Bd. 1 (= *Studia Leibnitiana Supplementa*, Bd. 19), Wiesbaden 1980, pp. 206-17.
- *«Philosophia practica» come sistema. La scienza nuova dell'agire di Christian Wolff*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. CACCIATORE – V. GESSA-KUROTSCHKA – H. POSER – M. SANNA, Napoli 1999, pp. 1-23.
- POZZO, RICCARDO, *The Nautre of Kant's Anthropology Lectures at Königsberg*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol. IV, pp. 416-23.
- PRANTEDA, MARIA ANTONIETTA, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Firenze 2002.
- PRAUSS, GEROLD (hrsg. v.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973.
- *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/Main 1983.
- RAPP, CHRISTOF, *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit*, in *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. HÖFFE, Berlin 2010, 3. gegenüber der 2. (2006), bearbeiteten, unveränderte Auflage (1995¹), pp. 109-133.
- RAWLS, JOHN, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «Journal of Philosophy», 77 (1980). trad. it. di P. PALMINIELLO in J. RAWLS, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Milano 2001, pp. 64-135.
- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by B. HERMANN, Cambridge (Mass.) 2000. Trad. it. di P. PALMINIELLO, Milano 2004.
- REATH, ANDREWS, *Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Law and the Influence of Inclination*, «Kant-Studien», 81 (1989), pp. 284-302.
- REBOUL, OLIVIER, *Kant et le problème du mal*, Montréal 1971.

- *Kant's Conception of Practical Rationality*, «the Monist», 72 (1989), pp. 384-410.
- RESE, FRIEDRIKE, *Praxis und Logos bei Aristoteles: Handlung, Vernunft und Rede in "Nikomachischer Ethik", "Rhetorik" und "Politik"*, Tübingen 2003.
- RICKEN, FRIEDO, *Motiv (I.)*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. RITTER – K. GRÜNDE, vol. VI, Basel 1984, coll. 211-14.
- *Die Menschheit als Zweck an sich selbst. Kants Begründung einer materialen Ethik*, in HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE MÜNCHEN, *Philosophische Fakultät Jahresbericht 1987-88*, München 1988, pp. 1-11.
- *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. O. HÖFFE, Frankfurt/Main 1989, 2000³, pp. 234-52.
- RIEDEL, MANFRED, ‚*Emendation*‘ *der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff*, in Id., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt/Main 1975, pp. 218-36.
- *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre von "Faktum der Vernunft"*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 14 (1989), pp. 27-50.
- ROBIN, LÉON, *Aristote*, Paris 1944.
- SALA, GIOVANNI B., *La dottrina dei principi morali. La «Critica della ragion pratica» di Kant (1788)*, «Civiltà cattolica», 140 (1989), pp. 238-51.
- *La fondazione della morale in Kant*, «Humanitas», 4 (1989), pp. 506-25.
- SCARANO, NICO, *Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 135-52.
- SCHMID, CARL CHRISTIAN ERHARD, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, vierte vermehrte Ausgabe, Jena, Cröker, 1798; hrsg. v. N. HINSKE, Darmstadt 1984.
- SCHMUCKER, JOSEF, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, in *Kant und die Scholastik heute*, hrsg. v. J.B. LOTZ, Pullach-München 1955, pp. 155-205.
- *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen [sic]*, Meisenheim 1961.
- *Die Entwicklung der Lehre Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen [sic]* [= Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 23], Meisenheim 1961.
- *Zur Entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. G. FUNKE, vol. I, *Kant-Studien-Sonderheft – Symposien*, Berlin-New York 1974, pp. 263-82.
- SCHÖNECKER, DIETER – WOOD, ALLEN W., *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*. *Ein einführender Kommentar*, Paderborn et al. 2002.
- *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit : eine*

entwicklungsgeschichtliche Studie, Unter Mitarb. v. S. BUCHENAU – D. HOGAN, Berlin 2005.

- SCHRÖER, CHRISTIAN, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und ihre Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart et al. 1988.
- *Sittliche Autonomie bei Christian Wolff und Kant. Kontinuität und Diskontinuität*, in *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, Bd. II.2, hrsg. v. G. FUNKE, Bonn-Berlin 1991, pp. 567-76.
 - SCHWAIGER, CLEMENS, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolff. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studien zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
 - *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
 - *La teoria dell'obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. CACCIATORE – V. GESSA-KUROTSCHKA – H. POSER – M. SANNA, Napoli 1999, pp. 323-340.
 - *Ein ‚missing link‘ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 8 (2000), pp. 247-61.
 - *Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe*, in *Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften («Kant-Studien»)*, 91, Sonderhaft), hrsg. v. R. BRANDT – W. STARK, Berlin-New York 2000, pp. 178-88.
 - *Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant*, in *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, hrsg. v. M. OBERHAUSEN, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 317-28.
 - *Die Anfänge des Projekts einer Metaphysik der Sitten. Zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol. II, pp. 52-58.
 - *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*, in *VII Internationaler Leibniz-Kongreß Berlin, 10.-14. September 2011. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Vorträge 3. Teil*, hrsg. v. H. POSER, Hannover 2001, pp. 1178-1184.
 - *Klugheit bei Kant. Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie*, «Aufklärung», 14 (2002), pp. 147-159.
 - *Christian Wolffs ‚Philosophia practica universalis‘. Zu ursprünglichem Gehalt und späterer Gestalt einer neuen Grundlagendisziplin, in Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Gedenkband für Hans Werner Arndt*, hrsg. v. L. CATALDI MADONNA [= Wolffiana I], Hildesheim-Zürich-New York 2005, pp. 219–233.
 - *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, in *Atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-13 maggio 2005*, hrsg. v. F.L. MARCOLUNGO [= Wolffiana III], Hildesheim-Zürich-New York 2007, pp. 167–175.
 - *Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung*, in *Alexander*

- Gottlieb Baumgarten - Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*, (Aufklärung, 20), hrsg. v. A. AICHELE – D. MIRBACH, Hamburg 2008, pp. 219-237.
- *The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant*, in *Kant's Moral and Legal Philosophy*, hrsg. v. K. AMERIKS - O. HÖFFE, Cambridge 2009, pp. 58–76.
 - *Zur Theorie der Verbindlichkeit bei Wolff, Baumgarten und dem frühen Kant*, in ID., *Alexander Gottlieb Baumgarten - Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, pp. 144-154.
 - *Baumgartens Theorie der Freiheit – eine Vermittlung im Wolff-Lange-Streit*, in ID., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt*, cit., pp. 79-95.
- SCHWEMMER, OSWALD, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*, Frankfurt 1980.
- SHERMAN, NANCY, *The place of Emotions in Kantian Morality*, in *Identity, Character, and Morality*, ed. by O.J. FLANAGAN – A. OKSENBURG RORTY, Cambridge 1990, pp. 149-70. Trad. it. in *L'etica delle virtù e i suoi critici*, a c. di M. MANGINI, Napoli 1996, pp. 129-66.
- *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge 1997.
- SHIMIZU, DAISUKE, *Freiheit und Zweck: Kants Grundlegung der Ethik in zwei Phasen*, Wien 1997.
- SINGER, MARCUS GEORGE, *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens*, Frankfurt/Main 1975.
- STARK, WERNER, *Zu Kants Moralkolleg der 1770er Jahre. Die Relevanz der Wiederentdeckten Nachschrift Kaehler*, in *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hrsg. v. H.F. KLEMME – B. LUDWIG – M. PAUEN – W. STARK, Würzburg 1999, pp. 73-103.
- *Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology*, in *Essays on Kant's Anthropology*, ed. by B. JACOBS – P. KAIN, Cambridge et al. 2003, pp. 15-37.
 - *Nachwort*, in I. KANT, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. STARK, Berlin-New York 2004, pp. 371-407.
- STEVENS, REX P., *Kant on Moral Practice. A Study of Moral Success and Failure*, Macon 1981.
- STEWART, JOHN ALEXANDER, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, vol. 2.
- THORNDIKE, OLIVER, *Ethica Deceptrix. The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy*, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. ROHDEN, R.R. TERRA, G.A. DE ALMEIDA, Berlin-New York 2008, pp. 471-482.
- THURNHERR, URS, *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff des Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübingen-Basel 1994.
- TIMMERMANN, JENS, *Kant und die Lüge aus Pflicht. Zur Auflösung moralischer*

- Dilemmata in einer kantischen Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch», 107 (2000), pp. 267-283.
- *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin-New York 2003.
 - *Kant on Conscience, "Indirect" Duty and Moral Error*, «International Philosophical Quarterly», 46 (2006), pp. 293-308.
 - *Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 95 (2013), pp. 36-36.
- TIMMONS, MARK, *Kant and the Possibility of Moral Motivation*, «Southern Journal of Philosophy», 23 (1985), pp. 377-98.
- *Motive and Rightness in Kant's Ethical System*, in *Kant's «Metaphysics of Morals»*. Interpretative Essays, ed. by M. TIMMONS, Oxford 2002, pp. 255-88.
- TONELLI, GIORGIO, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Torino 1959.
- Recensione a J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, «Filosofia», 13 (1962), pp. 670-78.
 - *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der «Kritik der reinen Vernunft»*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 9 (1964), pp. 233-42. Trad. it. di B. BIANCO in TONELLI, *Da Leibniz a Kant*, Napoli 1987, pp. 169-80.
 - *La philosophie allemande de Leibniz à Kant*, in *Histoire de la philosophie*, vol. II (*Encyclopédie de la Pléiade*, vol. 36), Paris 1973, pp. 728-85.
 - *Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: a possible Newtonian suggestion? With some comments on Kant's «Dream of a Seer»*, in *Philosophy and the Civilizing Arts. Essays presented to Herbert W. Schneider*, ed. by C. WALTON – J.P. ANTON, Athens (Ohio) 1974, pp. 236-63. Trad. it. di S. TIBERI in TONELLI, *Da Leibniz a Kant*, Napoli 1987, pp. 259-82.
- TONELLI, GIORGIO – CARBONCINI, SONIA – FINSTER, REINHARD (hrsg. v.), *Die philosophischen Hauptwerke*, Hildesheim 1964.
- TORTOLONE, GIAN MICHELE, *Problemi di antropologia kantiana*, «Annuario filosofico», 10 (1994), pp. 229-96.
- *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Milano 1996.
- TUNDO, LAURA, *Su libertà e giustizia nel pensiero politico kantiano*, in «Studi Kantiani» 9, 1996, pp. 95-110.
- *Principi etici e agire pratico*, in *Etica e società di giustizia*, a cura di L. TUNDO, Bari 2001, pp. 1-17.
 - *Pensare da se stessi. Kant e il compito della ragione*, in *Un mondo altro è possibile*, a cura di C. DI MARCO, Milano 2004, pp. 99-118.
- VOLKMANN-SCHLUCK, KARL-HEINZ, *Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, hrsg. von P. ENGELHARDT, Mainz 1963, pp. 56-68.
- VON WILLE, DAGMAR, *Lessico filosofico della 'Frühaufklärung'. Christian Thomasius, Christian Wolff, Johan Georg Walch*, Roma 1991.

- VOSSENKUHL, WILHELM, *Normativ/deskriptiv*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. RITTER – K. GRÜNDER, vol. VI, Basel-Stuttgart 1984, coll. 931-32.
- *Präskriptiv*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. RITTER – K. GRÜNDER, vol. VII, Basel-Stuttgart 1984, coll. 1265-66.
 - *Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. O. HÖFFE, Frankfurt/Main 1989, 2000³, pp. 216-27.
- WALZER, RICHARD, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Neue philologische Untersuchungen, H. 7, Berlin 1929.
- WILLASCHEK, MARCUS, *Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom «Factum der Vernunft»*, in *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. G. FUNKE, Bonn-Berlin 1991, vol. II.1, pp. 455-66.
- *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart-Weimar 1992.
 - *Was ist ein praktisches Gesetz?*, in *Proceedings of the Eighth International Kant-Congress (Memphis 1995)*, ed. by H. ROBINSON, Milwaukee 1995, vol. II, pp. 533-40.
- WOOD, ALLEN W., *Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kant's Ethics*, «Philosophical Topics», 19 (1991), pp. 325-51. trad. ted., *Ungesellige Geselligkeit: Die anthropologischen Grundlagen der Kantischen Ethik*, in *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant. Marburger Tagung zu Kants 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre'*, hrsg. v. D. HÜNING – B. TUSCHLING, Berlin 1998, pp. 35-52.
- *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, «The Southern Journal of Philosophy», 36 (1997), Supplement; in *Kant's «Metaphysics of Morals». Interpretative Essays*, ed. by M. TIMMONS, Oxford 2002, pp. 1-21.
 - *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999.
 - *Kant's Practical Philosophy*, in *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. by K. AMERIKS, Cambridge et al. 2000, pp. 57-75.
 - *Practical Anthropology*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol. IV, pp. 458-75.
 - *Preface and Introduction*, in *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. O. HÖFFE, Berlin 2003, pp. 25-41.
- WUNDT, MAX, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924.
- *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945; rist. anast. Hildesheim et al. 1992.
- ZAMMITO, JOHN H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago-London 2002.
- ZÖLLER, GÜNTER, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, Berlin-New York 2001, vol. IV, pp. 476-89.