

Zweiter Teil
Nietzsche und Kant über Autonomie

Vor allem zwei Autoren prägen Nietzsches Kantverständnis: Arthur Schopenhauer, der die eigene Philosophie ausdrücklich als Fortführung und Vollendung derjenigen Kants versteht,¹ und Friedrich Albert Lange, dessen 1866 erstmals erschienene Schrift *Geschichte des Materialismus* zur meistgelesenen des Neukantianismus avancieren sollte.² Enthusiastisch schreibt Nietzsche im November 1866 als Leipziger Student an den Freund Hermann Mushacke: „Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht.“³

1867 und 1868 setzt Nietzsche die Beschäftigung mit Kant fort; er liest Kants *Kritik der Urteilskraft* sowie die von Kuno Fischer im Rahmen seiner *Geschichte der neuern Philosophie* vorgelegte Kantdarstellung.⁴ Im Frühjahr 1868 plant er eine Dissertation zum The-

¹ Vgl. z. B. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Vorrede zur ersten Auflage; *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 11.

² Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986, S. 233.

³ Nietzsche an Hermann Mushacke (Leipzig im November 1866); KSB 2, S. 184.

⁴ Vgl. Karl Schlechta, *Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München 1984, S. 27 und 29. Vgl. auch Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*, Bd. 1, a. a. O. S. 199.

ma *Der Begriff des Organischen bei Kant*.⁵ Anfang 1871, fast zwei Jahre nach Antritt der Professur für klassische Philologie in Basel, bewirbt sich Nietzsche in einem Schreiben an den Basler Ratsherrn Wilhelm Vischer-Bilfinger um die nach Ausscheiden Gustav Teichmüllers freiwerdende philosophische Professur: „Von neueren Philosophen“, so heißt es darin, „habe ich mit besonderer Vorliebe Kant und Schopenhauer studiert.“⁶

Nietzsches Kantkenntnis aber ist zu nicht geringen Teilen eine vermittelte, denn ein gründliches Eigenstudium insbesondere der für unsere Fragestellung wichtigen praktischen Philosophie Kants ist erst für das Jahr 1887 anzunehmen.⁷ Dennoch ist nicht zu übersehen, daß Nietzsche scharfsichtige Analysen zu Kant gelingen und daß er seinerseits auf Positionen zu-steuert, die ohne weiteres als kantische anzusprechen sind.⁸ Der Eindruck, daß Kant für Nietzsches Philosophieren einige Bedeutung besitzt, veranlaßt Curt Paul

⁵ Nietzsche an Paul Deussen, Ende April/Anfang Mai 1868; KSB 2, S. 269.

⁶ KSB 3, S. 177.

⁷ Im Mai und Juni 1887 vertiefte Nietzsche sich in der Bibliothek von Chur in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, die *Religions-schrift* sowie die *Kritik der Urteilskraft* und in den *Streit der Fakultäten* (gl. KSA 14, S. 739). Einen Niederschlag fand die Lektüre in ausführlichen Exzerpten und Kommentaren (vgl. Nachlaß 7[4], Ende 1886 – Frühjahr 1887; KSA 12, S. 264 ff.).

⁸ In der gegenwärtigen Nietzscheforschung ist es vor allem Volker Gerhardt, der die bisweilen erstaunliche sachliche Nähe Nietzsches zum Denken Kants überzeugend herausarbeitet. Vgl. z. B. *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: *Krisis der Metaphysik*, Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag, edd. G. Abel und J. Salaquarda, Berlin/New York 1989, S. 417–447.

Janz in seiner großen Nietzschebiographie immerhin zu folgender Einschätzung: „Die Auseinandersetzung mit Kant ist auffallend häufig. Es gilt in der Nietzscheforschung als ausgemacht, daß Nietzsche Kant nie im Original gelesen habe – außer der ‚Kritik der Urteilskraft‘. Er kannte ihn aus der Interpretation durch Kuno Fischer, dazu trat die starke Kantbezogenheit Schopenhauers und die philosophiegeschichtliche Sicht Friedrich Albert Langes, der Kant zum Drehpunkt nimmt und sein Werk einteilt: I. Buch ‚bis auf Kant‘ und II. Buch ‚seit Kant‘. Der Dialog mit Kant ist aber so stark, so ins Detail greifend, daß wohl die vorsichtigere Formulierung sich empfiehlt: eine direkte Kantlektüre ließ sich bis jetzt nicht nachweisen, ist aber nicht auszuschließen.“⁹

Wie gesagt, ist eine unmittelbare Berührung Nietzsches mit den Texten Kants – die dritte Kritik ausgenommen – erst spät, nämlich für das Jahr 1887, belegbar. Allerdings durchziehen sämtliche seiner Schriften, veröffentlichte und unveröffentlichte, Kant-Zitate;¹⁰ zu berücksichtigen ist, daß die zentralen Gedanken Kants ihm mit Sicherheit durch Schopenhauer geläufig waren, mit dessen Werk Nietzsche umfassend vertraut war und der immer wieder längere Passagen aus Kants Texten wörtlich anführt. Daß Nietzsche Kant keineswegs sklavisch durch die Brille Schopenhauers sieht, beweist zur Genüge seine an Schopen-

⁹ Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche, a. a. O. Bd. 1, S. 504.

¹⁰ Besonders intensiv beschäftigte ihn „der große Chinese von Königsberg“ (Jenseits von Gut und Böse, § 210; KSA 5, S. 144) offensichtlich Mitte 1884 bis Mitte 1885, wie dem Nachlaß zu entnehmen ist; vgl. z. B. Nachlaß 26[375, 412, 461], 34[37, 70, 71, 79, 82, 116, 185], 38[7]; KSA 11, S. 249 ff.

hauer geübte Kritik. Sie führt ihn nicht selten sogar zu Kantischen Thesen zurück, die Schopenhauer verworfen hatte. Ein signifikantes Beispiel ist Nietzsches mit Kant geteilte skeptische Haltung gegenüber dem Mitleid als grundlegender Triebfeder moralischen Verhaltens.¹¹ Dennoch ist Nietzsche von Schopenhauers Kantbild natürlich nicht unbeeindruckt: vor allem dessen Vorwurf, Kants Ethik sei trotz gegenteiliger Beuerungen letztlich theologisch fundiert, macht sich Nietzsche zu eigen.¹² Erstaunlich jedoch ist, daß – wie wir sehen werden – Nietzsche im Gegensatz zu Schopenhauer Kants Gedanken der Selbstgesetzgebung, d. h. der Autonomie, ernst nimmt, indem er ihn auf seine Weise ebenfalls theoretisch zur Geltung zu bringen sucht.

Es ist also hauptsächlich Schopenhauers Kant, der auf Nietzsche wirkte. Gegenüber der trocken paraphrasierenden Darstellung Kuno Fischers,¹³ die keine erkennbaren Spuren bei Nietzsche hinterlassen hat, zeichnet sich Schopenhauer jedenfalls durch ein ungleich stärkeres Problembewußtsein und einen entsprechend souveränen Zugriff aus. Während Kant

¹¹ Vgl. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akademie-Ausgabe, Bd. II, S. 215 f.; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 30 f. Vgl. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 19; *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 764–786. Vgl. Nietzsche, *Morgenröthe*, § 132–139; KSA 3, S. 123–131; *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede, § 5; KSA 5, S. 251 f.

¹² Vgl. z. B. *Der Antichrist*, § 10; KSA 6, S. 176 f.

¹³ Vgl. Kuno Fischer, *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft (= Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 4)*, Mannheim 1860, S. 81 ff.

praktische Philosophie „in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt“ sieht, der „fest“ sein solle, „unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt“ werde,¹⁴ unternimmt es Fischer, die von Kant selbst mit vorsichtiger Akkuratessse behandelten Probleme praktischer Philosophie mit leichter Hand zu erklären und als bare Selbstverständlichkeiten auszugeben.

Friedrich Albert Lange präsentiert einen kritischen, am englischen Empirismus geschulten Kant, der sowohl den Materialismus als auch den Skeptizismus als berechnigte Vorstufen der eigenen Philosophie anerkenne.¹⁵ Lange sieht „die ganze Bedeutung der großen Reform, welche Kant angebahnt hat, in seiner Kritik der *theoretischen Vernunft*“. Die praktische Philosophie gilt ihm als „der wandelbare und vergängliche Teil der Kantischen Philosophie“.¹⁶ Demgemäß behandelt er sie in seinem Werk nur am Rande, und dies macht ihn im Zusammenhang der uns interessierenden Thematik zu einer Figur, die zu vernachlässigen ist. Seine rudimentäre Interpretation der praktischen Philosophie Kants, die er in der *Geschichte des Materialismus* anbietet,¹⁷ läuft – auf der Grundlage einer wenig erklärenden Zweiweltentheorie – im wesentlichen darauf hinaus, die praktische im Gegensatz zur theoretischen Philosophie in die Sphäre der Dinge an sich,

¹⁴ Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 425.

¹⁵ Vgl. Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, ed. Alfred Schmidt, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974, S. 460.

¹⁶ Ebd. S. 454.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 505 ff.

und das heißt für Lange: der Dichtung, des Ideals zu verweisen. Kant wird zum schlichten „Lehrer im Ideal“.¹⁸

Allein Schopenhauer also wird im folgenden, vor allem mit seinen beiden Preisschriften: der gekrönten und der nicht gekrönten, als Quelle der Anregung für Nietzsche zu berücksichtigen sein. Dabei wird sich, wie bereits angedeutet, herausstellen, daß Nietzsche anders als Schopenhauer an Kants Überlegungen zu Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung, also zur Freiheit des Menschen, von der Sache her anschließt. Nicht um Konturierung des Nietzscheschen Kantbilds wird es uns gehen, sondern um Auslotung der von Nietzsche in Radikalisierung der Ansätze Kants formulierten Theorie menschlicher Subjektivität. Diese kennenzulernen wird nicht nur interessant sein im Hinblick auf die Vereinnahmung Nietzsches durch die – subjektverdrossene – Postmoderne, sondern gleichermaßen notwendig als Voraussetzung und Boden für die vom späten Nietzsche proklamierte Umwertung aller Werte, die uns im letzten Teil vorliegender Untersuchung beschäftigen wird.

¹⁸ Ebd. S. 510.

1. Autonomie bei Kant im Spannungsfeld zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit

§ 10. Wozu haben wir Vernunft?

Beide, Nietzsche wie Kant, verbindet das zentrale Interesse für ein Problem, das – altmodisch – als das der Bestimmung des Menschen zu formulieren ist. Die Frage „Was ist der Mensch?“ ist für Kant bekanntlich diejenige, auf die alle übrigen der Philosophie aufgegebenen sich zuletzt beziehen.¹ Und Nietzsche spricht vom Philosophen in der für ihn einzig legitimen Verkörperung des „freien Geistes“ als „Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die ‚Mensch‘ heisst“.²

Doch beide trennen grundsätzliche Voreinstellungen: Während Kant menschliches Dasein trotz aller Betonung von Freiheit als dessen konstitutives Moment in ein wohlgeordnetes Ganzes eingefügt sieht, das er in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* „Plan“ und „Endabsicht“ der Natur nennt,³ ist ein solcher Rahmen für Nietzsche längst zerbrochen. Deshalb denkt er Freiheit radikaler, als dies Kant, den sie in ihrer „Gesetzlosigkeit“

¹ Vgl. Kant, *Logik*, Akademie-Ausgabe, Bd. IX, S. 25.

² *Menschliches, Allzumenschliches I*, Vorrede, § 7; KSA 2, S. 21.

³ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 29. Vgl. auch ebd., S. 30.

auch schreckte,⁴ von seinen Voraussetzungen her möglich war: „Freigeisterei“ bedeutet für Nietzsche „die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven giebt“.⁵ Für Kant hingegen ist der Mensch mitsamt seinem Anspruch auf Autonomie dennoch eingebunden in den Gesamtzusammenhang der „Schöpfung“, in das von einem höchsten Wesen, nämlich Gott, inspirierte Weltgeschehen. So formuliert er schon früh in den nachgelassenen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*: „Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe was man seyn muß um ein Mensch zu seyn.“⁶

Von dieser Leitvorstellung her, daß des Menschen Sein und Schicksal eingebettet sei in ein im letzten vernunftdurchwaltetes Ganzes, das er „Schöpfung“ oder auch „die Natur“ nennt, argumentiert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wo er versucht, das Eigentliche und Wesentliche menschlicher Existenz freizulegen. Es im Verlangen nach und in der Möglichkeit des Erlangens von Glückseligkeit zu verorten, diesen naheliegenden und auch von der Tradition verfochtenen⁷ Gedanken, weist Kant zurück.

⁴ Kritik der reinen Vernunft A 447/B 475. Vgl. auch Naturrecht Feyerabend, Akademie-Ausgabe Bd. XXVII 2.2, S. 1320.

⁵ Die fröhliche Wissenschaft, § 143; KSA 3, S. 491.

⁶ Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 41.

⁷ Vgl. z. B. Christian Wolff, dessen System Kant als Studenten vorgetragen worden war: *Philosophia practica universalis*, Bd. I, Leipzig 1738, § 314 f.

Wäre Glück und Wohlergehen des Menschen „der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichtung dieser Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann“.⁸

Dies gilt deshalb, weil menschliche Vernunft nach Kant prinzipiell nicht „tauglich“⁹ ist, uns zum Glück zu führen. Wir sind nämlich endliche Wesen, aber ausgestattet mit unendlich vielen Bedürfnissen, Neigungen und Wünschen. Allein deren qualitativ und quantitativ vollständige Erfüllung jedoch könnte – Kant zufolge – rechtens Glückseligkeit genannt werden im Sinne eines Maximums an Wohlbefinden.¹⁰ Wie aber soll Vernunft angesichts der skizzierten Konstellation einen *bestimmten* Begriff der Glückseligkeit ausbilden, der zur Leitung unseres Tuns „tauglich“ wäre? Was auch immer an Lebenszielen – individuell – gesetzt wird, ihre Verfolgung bedeutet stets die Aufgabe anderer, vielleicht nicht minder anziehender und verlockender Bestrebungen, die mit jenen nicht kompatibel sind. So hält Kant es für unmöglich, daß ein *endliches* Wesen wie der Mensch, sollte er auch als das „einsehendste“ und zugleich „allervermögendste“ gel-

⁸ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395.

⁹ Ebd. S. 396.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 418.

ten können, „sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle“.¹¹

Solch prinzipielle Unbestimmtheit, die mit dem Sein des Menschen ursprünglich verbunden ist – Nietzsche spricht hundert Jahre später von ihm als dem „*nicht festgestellten Thier*“¹² – steht Kant klar vor Augen. Die Einsicht aber in diese Struktur menschlichen Daseins tritt unweigerlich in eine Spannung zur skizzierten Idee Kants von einer in sich zweckgerichteten Schöpfung, in die menschliche Existenz sinnvoll eingepaßt ist. Denn unter dieser Voraussetzung muß es mit dem Menschen eine – wie auch immer zu definierende – festumrissene Bewandtnis haben. Ist Vernunft als Steuerungsorgan des Menschen, das den Instinkt der Tiere ersetzt, offensichtlich nicht oder nur ungenügend geeignet, sein Glück zu verbürgen, so kann ihre eigentliche Bestimmung Kant zufolge auch nicht darin liegen, den Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Denn: „In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist.“¹³

Die mit der Gabe der Vernunft offenbar einhergehende ursprüngliche Unabhängigkeit von aller vorgegebenen Regelmäßigkeit – sie macht das Leben des *bloß*

¹¹ Ebd.

¹² Jenseits von Gut und Böse § 62; KSA 5, S. 81. Vgl. Zur Genealogie der Moral III, § 13; ebd. S. 367.

¹³ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395.

Natürlichen vergleichsweise unproblematisch und berechenbar – erweist sich für Kant als entscheidendes Problem. Freiheit von den Gesetzen der Natur, schreibt er in der *Kritik der reinen Vernunft*, bedeute zwar eine „Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln“. ¹⁴ Und schon in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen* heißt es, fast heraklitisch: „Alles geht in einem Flusse vor uns vorbey u[nd] der Wandelbare Geschmack u[nd] die verschiedenen Gestalten des Menschen machen das gantze Spiel ungewis und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur die der Mensch niemals verrücken kann und ihm die Merkzeichen geben können an welches Ufer er sich zu halten hat“. ¹⁵ Nicht die Natur, so ist Kant später überzeugt, versorgt uns mit dergleichen festen Punkten, sondern diese haben wir uns selbst zu setzen: Selbstgesetzgebung oder Autonomie ist dem Menschen als Vernunftwesen aufgegeben.

Vernunft als Fähigkeit zur Eigengesetzgebung, zur Selbstlenkung aber versagt, wie oben gezeigt, Kant zufolge genau dort, wo sie dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit verlässliche Leitung sein soll. Es ist ihr unmöglich, den Riß zwischen der Endlichkeit menschlicher Existenz und der unendlichen Vielfalt und Disparität menschlichen Begehrens zu schließen. Im Plan der Schöpfung ist das Glück des Menschen offenbar nicht vorgesehen. Deshalb, so argumentiert Kant, muß die Vernunft als „Werkzeug“ dem Menschen zu einem ganz anderen Zweck gegeben sein als

¹⁴ A 447/B 475.

¹⁵ Akademie-Ausgabe, Bd. XX, S. 46.

zu dem des Glücklichseins.¹⁶ Dabei kann es sich dann unter Voraussetzung einer teleologisch inspirierten Ansicht des Weltganzen nur um einen solchen Zweck handeln, den der Mensch zumindest prinzipiell auch zu erreichen fähig ist.

Weil dem Menschen keine Regel seines Tuns zwingend vorgeschrieben ist, weil er einem Naturinstinkt nicht unterworfen ist, muß er nach Kant als frei betrachtet werden; allerdings frei in dem zunächst rein negativen Sinn des Mangels an Orientierung und Anhalt, frei im Sinne der „Gesetzlosigkeit“. Alles Tun des Menschen aber geht darauf aus, etwas, das noch nicht ist, zu bewirken. Keine Wirkung jedoch ist denkbar, die ohne Ursache, ohne Grund einträte.¹⁷ Deshalb muß, so argumentiert Kant, wenn er als freies Wesen soll gelten können, dem Menschen eine Kausalität „aus Freiheit“¹⁸ zuzusprechen sein. Jede Art von wirkender Ursache aber, also auch eine Kausalität „aus Freiheit“, hat Kant zufolge einen „Charakter“, „d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“.¹⁹

Was das mit dem Menschsein elementar verbundene Glücksstreben angeht, so wurde bereits deutlich, daß es uns – wie Kant meint – nicht einmal gelingt, einen konsistenten *Begriff* vom Glück zu bilden. Das menschliche „Begehungsvermögen“ aber, der Wille,

¹⁶ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395 f.

¹⁷ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 232 ff.

¹⁸ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 532 f./B 560 f.; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 446 f.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 67, 133.

¹⁹ Kritik der reinen Vernunft, A 539/B 567.

ist eines, das „nach Begriffen wirkt“.²⁰ Daraus ergibt sich, daß wir Glückseligkeit – obgleich unser Verlangen sich auf sie richtet – gar nicht intendieren können. Unter dieser Voraussetzung aber ist keine Gesetzlichkeit aus Freiheit denkbar, die unser Glücksbegehren zu steuern vermöchte. In diesem Sinn formuliert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, daß unsere „Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde“.²¹ Aus diesem Befund zieht er den Schluß: Da „gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht *als Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist“.²²

Gerade nicht durch das, „was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes“²³ aber soll ein an sich selbst guter Wille gut sein. Dies ist im Hinblick auf Moralität, deren Inbegriff ein solcher schlechthin guter Wille für Kant ist, durchaus plausibel: Denn es

²⁰ Kritik der Urteilkraft: Einleitung (2. Aufl.), Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 172. Vgl. auch Kritik der reinen Vernunft, A 547/B 575.

²¹ Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 396.

²² Ebd.

²³ Ebd. S. 394.

wäre unverständlich, warum wir denjenigen moralisch verurteilen sollten, der unter Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden und geeignet scheinenden Mittel versucht, das zu bewirken, was moralisch geboten ist, und dabei scheitert. Weil Kant kein Vertreter eines absoluten Idealismus ist, stellt er in Rechnung, daß der Handelnde nicht allmächtig ist und daß immer unvorhergesehene oder unbeeinflußbare Umstände die Verwirklichung des Beabsichtigten verhindern können.

Der gegen Kants Ethik immer wieder erhobene Vorwurf, es handele sich bei ihr lediglich um eine „Gesinnungsethik“, der an den Folgen einer Handlung nichts liege, wenn sie nur von guter „Gesinnung“ getragen sei, ist ganz unberechtigt. Kant läßt keinen Zweifel daran, daß er sich unter einem moralisch guten Menschen, bei dem man also die Wirksamkeit eines „an sich selbst guten Willens“ vermuten kann, niemanden vorstellt, der zwar die besten Absichten hegt, um die Folgen seines Handelns aber unbekümmert ist oder gar die Hände in den Schoß legt und gar nichts tut. Denn moralisch gut zu sein, bedeutet für Kant nicht, „ein(en) bloße(n) Wunsch“ zu hegen, sondern unter „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“, sich zu bemühen, das Gebotene auch Wirklichkeit werden zu lassen.²⁴ Allein kann die Erfolglosigkeit dieses Versuchs keinen Grund abgeben, jemanden moralisch zu verurteilen – dies ist übrigens eine Sichtweise, die Nietzsche teilt.²⁵

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, § 68; KSA 2, S. 80 f. Vgl. auch: Jenseits von Gut und Böse, § 32; KSA 5, S. 50 f.

Das Bedürfnis nach Glück jedoch ist allein zu stillen, wenn dem „nach Begriffen wirkenden“, d. h. nach Zweckvorstellungen entwerfenden menschlichen Begehren auch die Verwirklichung des Angestrebten gelingt und es in diesem Sinn erfolgreich ist: „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke“.²⁶ Weil wir es nicht in der Hand haben, daß die „Natur“ mit unserem „ganzen Zwecke“ übereinstimmt und uns die Wirklichkeit sozusagen entgegenkommt, indem sie das *ist*, was wir wollen, und dies erst recht nicht „im Ganzen“ unserer Existenz, sind wir in den Augen Kants glücksunfähig. Dagegen hält er uns grundsätzlich für moralfähig: für Handlungen, die unter einem moralischen Anspruch stehen, kommt Erfolg, der sich als Wirklichkeit, als „Natur“ manifestiert, als Kriterium ihres ‚Gelingens‘ nicht in Betracht – obwohl er beabsichtigt ist.

Worauf also zielt ein an sich guter Wille? Jedenfalls nicht auf die „Privatabsicht“²⁷ des Menschen, den jeweils individuellen Glücksentwurf, der unerachtet der diesbezüglich „schwachen Einsichten“ der Vernunft²⁸ doch offensichtlich immer zu leisten ist.²⁹ Zu

²⁶ Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 124.

²⁷ Ebd. S. 396.

²⁸ Ebd. S. 395.

²⁹ Kant handelt ja eigens von „*Rathschlägen* der Klugheit“, die als hypothetische Imperative anzusehen sind und „Anrathungen“ zu subjektiven Zwecksetzungen enthalten. Vgl. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 416–418.

einer „viel würdigern Absicht“³⁰ ist uns nach Kant Vernunft gegeben: Sie versetze uns in die Lage, einen nicht individuellen, nicht auf die eigene Person bezogenen *allgemeinen* Standpunkt uns selbst und der Welt gegenüber einzunehmen, eben den moralischen. Die gesuchte Gesetzlichkeit aus Freiheit, die wir uns wegen des Ausfalls an naturgeleiteter Steuerung selbst aufzuerlegen haben, sieht Kant in dem uns grundsätzlich möglichen moralischen Verhalten wirksam.

Handeln wir moralisch, so haben wir Kant zufolge ein Allgemeines im Blick: ein für alle vernünftigen Wesen geltendes und sie verbindendes „allgemeines Gesetz“.³¹ Wir erheben es zur Richtschnur unseres Tuns, und dies nach Kant auch dann, wenn wir es nicht befolgen.³² In den beiden geläufigsten und wohl auch wirkungsmächtigsten der drei verschiedenen Fassungen, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* präsentiert, lautet es: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“, und: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte“.³³

Anhand verschiedener Handlungsbeispiele versucht Kant die Trefflichkeit des eruierten Sittengesetzes als Ausdruck nicht bloß negativ zu bestimmender, sondern positiv – nämlich als Kausalität besonderer Art – wirklicher und wirksamer Freiheit zu demonstrieren.

³⁰ Ebd. S. 396.

³¹ Vgl. ebd. S. 402 et passim.

³² Vgl. ebd. S. 454 f. Vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 79 f.

³³ Ebd. S. 421.

ren.³⁴ Immer geht es um den Aufweis einer spezifischen Fähigkeit des Menschen: der, sich selbst aus dem „Gesichtspunkte“ eines Allgemeinen³⁵ zu verstehen und zu beurteilen und schließlich sein Tun nach ihm auszurichten. Allein aufgrund dieser Anlage, so ist Kant überzeugt, kann es dem Menschen gelingen, aus eigener Kraft, aus Freiheit, den verlorenen Naturinstinkt, den er einst besessen haben mag,³⁶ zu ersetzen. Denn dadurch, daß er einen allgemeinen, und das heißt die jeweiligen Privatinteressen nivellierenden und von so etwas wie inkommensurabler Individualität gerade absehenden Standpunkt einnimmt, vermag er an die Stelle der Naturgesetzlichkeit eine im Prinzip nicht minder strenge und durchgängige Regelmäßigkeit zu setzen: die des Sittengesetzes. Und der Gedanke an die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur – *natura non facit saltus* – steht Kant quasi als Muster der vom Menschen *aus Freiheit* hervorzubringenden Ordnung beständig vor Augen. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, daß er sie als Analogon der Moralgesetzlichkeit in Anspruch nimmt: nicht *als*, aber *wie* die Wirksamkeit eines allgemeinen Naturgesetzes sei diejenige des Sittengesetzes zu denken.³⁷ Damit erweist es sich in den Augen Kants als Prinzip – und zwar als selbstgegebenes –, das genau das leistet, was

³⁴ Vgl. ebd. S. 421–423.

³⁵ Vgl. ebd. S. 433.

³⁶ Vgl. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 111 f, 115–118.

³⁷ Vgl. die oben zitierte zweite Fassung des kategorischen Imperativs, in: Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 437. Vgl. auch ebd. S. 438 und: Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 69 f.

verlangt ist: ein Prinzip nämlich, „wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt“.³⁸

§ 11. *Freiheit als conditio humana:*
Selbstgesetzgebung als Aufgabe

In der kurz nach Abfassung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geschriebenen und 1786 veröffentlichten Abhandlung über den *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* wird wie auch in der Naturrecht-Vorlesung vom Winter 1784³⁹ deutlicher als in den großen Schriften Kants, daß Freiheit für ihn keineswegs ein dem Menschen verliehenes hehres Vorrecht bedeutet, welches Anlaß zu Überlegenheitsgefühlen und Unabhängigkeitswahn böte,⁴⁰ sondern ein ihm aufgegebenes Problem. Und dieser Hintergrund ist wichtig für die Einschätzung und Bewertung der Stellung von Freiheit zum moralischen Anspruch einerseits und zum Verlangen nach Glück andererseits: jenen beiden für Kant wesentlichen Spezifika menschlicher Existenz, zwischen denen er eine unüberwindbare „natürliche Dialektik“ konstatiert⁴¹ und zudem eine tiefgreifende Disparität hinsichtlich unserer Fähigkeit, ihnen gerecht werden zu können. Erst in der Idee des uns in dieser Welt grundsätzlich versagten

³⁸ Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597.

³⁹ Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784 (Nachschrift: Feyerabend), Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1319 ff.

⁴⁰ Diesen Zug an Kant übersieht Hermann Schmitz in seiner Studie, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989 (vgl. bes. S. 363–369) völlig.

⁴¹ Vgl. *Grundlegung*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 405.

höchsten Guts sieht er jene wie diese bekanntlich gelöst.⁴²

Daß sich menschliches Leben vergleichsweise kompliziert gestaltet, liegt für Kant an dessen „Entlassung“ aus „dem Mutterschooße der Natur“.⁴³ Diese These führt er im *Muthmaßlichen Anfang der Menschenge-schichte* mit deutlicher Anknüpfung an Rousseau aus.⁴⁴ Da die Mutmaßungen, die Kant in der genannten kleinen Schrift anstellt, in methodischer Hinsicht auch wieder als bloße „Luftreise“ zu betrachten seien, schlägt er vor, die einzelnen Argumentationsschritte der Abhandlung als „Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt“, mit dem Gang der Menschensgeschichte zu vergleichen, den „die Blätter“ einer „heiligen Urkunde“ verzeichneten; gemeint sind die Anfangskapitel des ersten Buchs Mose.⁴⁵ Auf dieselben beziehen sich alle von Kant in Klammern eingefügten Verweise im Text des Aufsatzes.

Am Anfang ist der Mensch vorzustellen als Wesen, das wie alle Tiere vom Instinkt geleitet wird, der „*Stimme Gottes*“:⁴⁶ „Dieser erlaubte ihm einige Dinge

⁴² Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 110 ff.

⁴³ Muthmaßlicher Anfang der Menschensgeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 114.

⁴⁴ Er kommt an einer Stelle des *Muthmaßlichen Anfangs* (S. 116) ausdrücklich auf Rousseau zu sprechen; zur Sache vgl. den dort von Kant genannten *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, in: Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kulturkritik, Französisch-Deutsch, eingel., übers. u. hrsg. von Kurt Weigand, Hamburg 1983, S. 62 ff., bes. S. 104 bzw. 105 ff.

⁴⁵ Muthmaßlicher Anfang, S. 109 f.

⁴⁶ Kant denkt das Phänomen des Instinkts so, wie die – theologisch geprägte – Tradition es nahelegt; vgl. oben, § 5.

zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3).⁴⁷ Es ist Kant zufolge gar nicht nötig, besondere, geschärfte, dem zivilisierten Menschen verlorene Instinkte anzunehmen; wir brauchten nur an den Geruchssinn zu denken, so wie er uns an uns selbst bekannt sei, und dessen Verbindung mit dem Geschmack, „dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung“, um „das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse“ hinreichend ermessen zu können.⁴⁸ Kant kommt zu dem Schluß: „So lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei.“⁴⁹

Die Einfalt und Unschuld des Anfangs jedoch findet ein Ende durch etwas, das man vielleicht als Sprung bezeichnen kann, und in diesem Sinn als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. In der *Kritik der reinen Vernunft* greift Kant auf diesen aristotelischen Terminus⁵⁰ zurück, um das – unzulässige – Hineinmischen nichtempirischer Prinzipien in eine vorgeblich rein empirische Reihe von Ursache- und Wirkungszusammenhängen zwischen Ereignissen zu kennzeichnen.⁵¹ Im Zuge der Überlegungen zum *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* wird das Phänomen der Verbindung des ganz Ungleichartigen höchst virulent und ist auch nicht durch Enttarnung als „logischer“ bzw. „transzendentaler Schein“⁵² zu entschärfen; es

⁴⁷ Muthmaßlicher Anfang, S. 111.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Aristoteles, Erste Analytik, 75 a 30–b 20.

⁵¹ Kritik der reinen Vernunft, A 459/B 487.

⁵² Vgl. ebd. A 295/B 352 ff.

kommt, so führt Kant den Gedanken vom Dasein des Menschen *in statu nascendi* fort, etwas zu dessen Naturbestimmtheit hinzu, das die Selbstverständlichkeit seiner Existenz, die glatte Einpassung in eine Umwelt wie die fraglose Übereinstimmung mit sich selbst aufbricht: „Allein die *Vernunft* fing bald an sich zu regen und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm (sc. dem Menschen) ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossen ähnlich vorstellte, seine Kenntniss der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III, 6). Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach.“⁵³ Doch Natur und Vernunft als Inbegriff von Freiheit treten, wie Kant diagnostiziert, unweigerlich auseinander, und fortan lebt der Mensch diese in ihm strukturell angelegte Zerrissenheit. Denn „es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein *ohne* einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar *wider* denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der *Lüsternheit* bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen unter der Benennung der *Üppigkeit* ausgeheckt wird.“⁵⁴

Allein, einen Rückweg in die Harmonie des Anfangs gibt es nicht. Zwar mochte „die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, [...] nur eine

⁵³ Muthmaßlicher Anfang, S. 111.

⁵⁴ Ebd.

Kleinigkeit sein“,⁵⁵ doch schon der bloße Versuch hatte den Menschen dazu geführt, „sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann“, ein nach Kant „für seine Lebensart“ entscheidender Schritt.⁵⁶ Denn das Wagnis, „mit der Stimme der Natur zu chikaniren und trotz ihrem Widerspruch den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen“, konnte, wie Kant meint, „wahrscheinlicherweise“ nicht der Erwartung gemäß enden.⁵⁷ Allerdings gerade der mutmaßliche Mißerfolg der von Kant hypothetisch vorgestellten *Urtat* ließ den Menschen zur Freiheit erwachen: „Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein.“⁵⁸ Dadurch tritt er heraus aus der Begrenztheit eines festgestellten Daseins, doch ebenso aus dessen Sicherheit und Bestimmtheit. Deshalb erweckt das Bewußtsein seiner Freiheit nach Kant auch nicht bloß das „Wohlgefallen“ des Menschen, sondern nicht minder „Angst und Bangigkeit“: „Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct ange-

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. S. 112. Dies ist ein Gedanke, den Herder in seiner Sprachursprungsschrift als erster ausgeführt hat. Vgl. Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: Sämtliche Werke, ed. Bernhard Suphan, Berlin 1877–1909, Bd. 5, S. 22–26.

⁵⁷ Muthmaßlicher Anfang, S. 112.

⁵⁸ Ebd.

wiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte“.⁵⁹

Am skizzierten Bild der Eigenart menschlicher Existenz, das in der Abhandlung vom *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* für deren Beginn entworfen wird, hält Kant im Grundsatz fest. Anders als etwa Aristoteles begreift er den Menschen nicht vor-dringlich als ζῶον πολιτικόν, als Wesen, das von Natur aus (φύσει) in Gemeinschaften eingebunden lebt, in deren jeweilige Gepflogenheiten und Sitten es qua Gewöhnung (ἑδίξειν) ganz selbstverständlich hineinwächst, so daß es nie ohne Orientierung ist.⁶⁰ Für Kant ist der Mensch letztlich allein auf sich selbst verwiesen und zurückgeworfen: der je eigenen Freiheit als Spielraum unendlicher Möglichkeiten der Lebensgestaltung wie -bewältigung gleichsam ausgesetzt. Auch der andere ist uns deshalb, so legt Kant es nahe, nicht von vornherein geheuer, weil auch er ein freies Wesen ist, dessen Verhalten nicht notwendig bestimmten Regeln folgt, so daß es für uns berechenbar wäre. Insbesondere im *Naturrecht Feyerabend* führt Kant diesen Gedanken aus. Nicht einmal „vor dem wildesten Thiere“, so meint er, dürfe man sich so fürchten „als vor einem Gesetzlosen Menschen“.⁶¹

Autonomie, Selbstgesetzgebung ist die große, dem Menschen immer wieder neu gestellte Aufgabe. Kant sieht ihn – und darin folgt ihm Nietzsche – gewisser-

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097 b 8–11, 1179 b ff.

⁶¹ *Naturrecht Feyerabend*, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1320.

maßen radikal, nämlich an der Wurzel ansetzend und gerade nicht wie Aristoteles als je schon in bestimmte kulturelle Ordnungsmuster einer Polis: in Gesetzmäßigkeiten und Gebräuche eingefügt, von denen losgelöst er dem Griechen überhaupt nicht denkbar wäre. Kant artikuliert – zumindest ansatzweise – das Chaotische, das mit menschlicher Existenz ursprünglich verbunden ist und stets von neuem der Anstrengung einer individuell zu leistenden Formung bedarf, die für ihn nie den Charakter einer quasi-intuitiven Haltung: einer aristotelischen *ἔξις* annehmen kann.

Das Spezifische seiner Philosophie der Autonomie – und hier wird Nietzsche anders gewichten – liegt darin, daß er solche Formung allein im Blick auf eines der beiden Elemente, die doch zusammen das „höchste Gut“ ausmachen, thematisiert. Nur für die Sittlichkeit läßt sich nämlich nach Kant eine *Gesetzlichkeit* nachweisen – und zwar in Gestalt der „Form eines Gesetzes überhaupt“⁶². Glückseligkeit hingegen ist ein mit dem Menschsein unlösbar und unaufgebar verbundener Daseinszweck,⁶³ der sich offenbar keiner Gesetzlichkeit fügt. Mehr noch: wie oben gezeigt, ist Glück – im Gegensatz zu Moralität – nicht einmal als bloßes Handlungsziel formulierbar. Kein Begriff vom Glück könnte je angegeben werden. Damit aber erweist es sich für Kant als unhintergebares und somit für philosophische Reflexion nicht einholbares Phänomen.

⁶² Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 31. Vgl. unten, § 23, wo Kants (gescheiterter) Versuch einer Deduktion von Moralität aus reiner Vernunft in einem knappen Aufriß behandelt wird.

⁶³ Vgl. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 415 f.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25, 37, 61.

Das bedeutet jedoch für seinen Versuch, eine Philosophie der Autonomie als Philosophie menschlicher – und das heißt freier, weil zumindest partiell naturentfernter – Existenz zu entwerfen, die Inkaufnahme einer Halbheit und Unausgewogenheit. Autonomie wird von ihm nämlich gleichgesetzt mit *moralischer* Autonomie.⁶⁴ Das Verlangen nach Glück aber als „Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens“, dessen „Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit (ist), welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist“⁶⁵ – jenes Glücksbegehren wird von Kant immer wieder einmal sogar als bloß naturbestimmtes Streben (ab)gewertet, das auf Heteronomie beruhe.⁶⁶ Und dies, obwohl er etwa im *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* betont hatte, mit dem Verlust der Führung durch Naturinstinkte sei der Mensch in die Freiheit der nun erforderlichen *Selbst*gestaltung seines Daseins, des selbst zu skizzierenden Entwurfs von Lebenszielen wie auch von Wegen ihrer Verfolgung, geradezu geworfen. Kant spricht in dem genannten Aufsatz vom „Rande eines Abgrundes“, an dem der in die

⁶⁴ Vgl. z. B. Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 440, 444, 452; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 33, 43, 93 f. Vgl. zu dieser Thematik: Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983.

⁶⁵ Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 25.

⁶⁶ Vgl. z. B. ebd. S. 33, 36, 61 f.

Freiheit entlassene Mensch stehe.⁶⁷ Hinter ihm liegt jedenfalls das wirkliche oder vermeintliche Paradies, jener „Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte“ und nach dem er sich angesichts der Last der Selbstbestimmung, die das Risiko auch totalen Scheiterns immer einschließt, ewig sehnen wird: als einem Ort, „wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln“ kann.⁶⁸

Kant läßt das Problem menschlichen Glückseligkeitsstrebens, das eben nicht nach einem durch Natur vorgegebenen Leitfaden auszurichten ist, mehr oder weniger auf sich beruhen. Odo Marquard deutet Kants Verzicht auf eine Philosophie des Glücks als „Preis“, den Kant innerhalb seiner Ethik zahlen müsse, „um dem Problemdruck des Unglücksproblems zu entgehen“.⁶⁹ Marquards These ist erstens: daß die Frage nach dem Glück des Menschen niemals abgelöst von der nach seinem Unglück zu thematisieren ist, und zweitens: daß zwei bedeutende Versuche, des Menschen faktisches Unglück durch die Aussicht auf ein finales absolutes Glück zu relativieren, nämlich die Theodizee und ihr Derivat, die moderne Geschichtsphilosophie, gescheitert sind. Marquard weist zu Recht darauf hin, daß Kant für die geschichtsphilosophischen Konzepte seiner Nachfolger zu skeptisch war; der Entwurf einer Theodizee ist für ihn ohnehin

⁶⁷ Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 112.

⁶⁸ Ebd. S. 114.

⁶⁹ Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3 (1978) S. 23–42; hier S. 31.

nicht diskutabel.⁷⁰ Kants Begriff des Glücks, so wie er in seinen kritischen Schriften erscheint, ist der Begriff eines absoluten Glücks, der zu der Endlichkeit des Menschen nicht paßt, dies hat sich immer wieder gezeigt. Deshalb gibt es keine Kantische Philosophie des Glücks, für die eine Ermäßigung des Glücksanspruchs auf ein menschliches Maß erforderlich wäre: und damit die Thematisierung des – zumindest partiellen – Unglücks. Trotz meiner gegenüber Marquards ganz unterschiedlichen Problemstellung ergibt sich somit auch in ihrem Rahmen, daß es das Unglücksproblem ist, dem Kant mit seiner Konzeption praktischer Philosophie „entgeht“.⁷¹

Allein die auf Autonomie beruhende Anlage des Menschen zur Moralität erfährt in Kants großen Schriften zur praktischen Philosophie eine Ausarbeitung. Moral aber hat es stets mit einer *Einschränkung* der Freiheit des einzelnen zugunsten der Möglichkeit eines Zusammenbestehens der Freiheit aller zu tun. Wie mit Freiheit im Blick auf das eigene einmalige und unwiederbringliche Leben positiv gestaltend umzugehen ist, meint Kant – zumindest als philosophisch zu traktierende Frage – offenlassen zu müssen. „In undurchdringliches Dunkel eingehüllt“ sei für uns eine angemessene diesbezügliche Strategie, schreibt er in

⁷⁰ Vgl. nur: Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 255–271.

⁷¹ In späterem Zusammenhang werde ich auf Kants Modell vom Glück als Absolutheit und Totalität noch einmal zurückkommen und es mit Nietzsches Gedanken des Perspektivismus konfrontieren. Vgl. unten, § 18 f.

der *Kritik der praktischen Vernunft*.⁷² Allenfalls mit „viel Klugheit“, genauer: „Weltklugheit“, sei das eigene Verhalten „auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen“.⁷³ Anders aber als zum Beispiel für die französischen Moralisten,⁷⁴ an die Nietzsche wieder anknüpft, ist solche Weltklugheit kaum ein Thema für Kant, weil sie auf Empirie sich gründet, für die Transzendentalphilosophie sich nicht interessieren kann.

Ogleich Kant die These vertritt, „seine eigene Glückseligkeit (zu) sichern“ sei – zumindest indirekt – sogar moralisch geboten, „denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen“ könne leicht „eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden“,⁷⁵ schweigt er sich doch wegen der erwähnten theoretischen Schwierigkeiten über mögliche Wege einer Erfüllung dieser ‚Pflicht zum Glück‘ aus. Er begnügt sich mit Hinweisen, wie dem in der Naturrecht-Vorlesung von 1784 formulierten, jeder könne und müsse es „zu erlangen suchen, wie er will“.⁷⁶

Indem Kant die Selbstgestaltung, die dem Menschen aufgrund der Entfernung vom baren Natursein obliegt, auf die moralische reduziert, gerät ihm die eben-

⁷² Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 36.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. die von Fritz Schalk herausgegebene, übersetzte und eingeleitete Sammlung *Die französischen Moralisten*, Bremen/Leipzig 21980.

⁷⁵ Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 399.

⁷⁶ Naturrecht Feyerabend, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII 2.2, S. 1321.

so zu leistende nichtmoralische aus dem Blick. Denn wie oben expliziert, kommen wir trotz der von Kant konstatierten grundsätzlichen Unfähigkeit zum Glück offenbar um dessen je individuellen „Entwurf“⁷⁷ gar nicht herum. Die Notwendigkeit, ein Leben *führen* zu müssen, das gerade nicht einfach abläuft, verlangt ihn immer schon.

Sehen wir nun, wie Nietzsche das Problem der Autonomie, das auch für ihn – obzwar nicht dem Begriffe, so doch der Sache nach – ein großes Thema ist, angeht. Spannend dürfte insbesondere sein, daß Nietzsche es bei seiner bekannten Aversion gegen das Phänomen des Moralischen sicherlich nicht eng mit diesem verknüpfen wird, während Kant dies aus den genannten und diskutierten Gründen für angemessen hielt.

⁷⁷ Grundlegung, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 395.