

GEORGE EDWARD MOORE
DIE FRÜHEN ESSAYS

George Edward Moore Ausgewählte Schriften

Band 3

George Edward Moore

Die frühen Essays

Deutsche Übersetzung von
Björn Bordon



ontos

verlag

Frankfurt | Paris | Ebikon | Lancaster | New Brunswick

Bibliographic information published by Deutsche Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>



North and South America by
Transaction Books
Rutgers University
Piscataway, NJ 08854-8042
trans@transactionpub.com



United Kingdom, Ire, Iceland, Turkey,
Malta, Portugal by
Gazelle Books Services Limited
White Cross Mills
Hightown
LANCASTER, LA1 4XS
sales@gazellebooks.co.uk



Livraison pour la France et la Belgique:
Librairie Philosophique J. Vrin
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18
www.vrin.fr

©2008 ontos verlag
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm
www.ontosverlag.com

ISBN 978-3-938793-55-8
ISBN der dreibändigen Ausgabe 978-3-938793-56-5

Übersetzt aus der englischen Originalausgabe
G. E. Moore (1986): *The Early Essays*, Temple University Press, Philadelphia

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted
in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise
without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the
purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Typeset by MetaLexis, Niedernhausen

Printed on acid-free paper
ISO-Norm 970-6

FSC-certified (Forest Stewardship Council)

This hardcover binding meets the International Library standard

Printed in Germany
by buch bücher **dd ag**

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1	In welchem Sinn, wenn überhaupt, existieren Vergangenheit und Zukunft?	1
Kapitel 2	Freiheit	9
Kapitel 3	Das Wesen des Urteils	39
Kapitel 4	Notwendigkeit	59
Kapitel 5	Der Wert der Religion	77
Kapitel 6	Identität	95
Kapitel 7	McTaggarts <i>Studies in Hegelian Cosmology</i>	119
Kapitel 8	Erfahrung und Empirismus	153
Kapitel 9	McTaggarts Ethik	167
Kapitel 10	Kants Idealismus	195
	Stichwortverzeichnis	207

Kapitel 1

In welchem Sinn, wenn überhaupt, existieren Vergangenheit und Zukunft?

Erstveröffentlichung in *Mind* n. s. 6 (April 1897), S. 235–240. „In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist?“ war ein Beitrag zu einem Symposium, bei dem Bernard Bosanquet und Shadworth H. Hodgson auch einen Vortrag hielten.

Hodgsons Antwort auf diese Frage scheint zu sein, dass Vergangenheit und Zukunft in dem Sinn existieren, dass beide einem bewussten Wesen gegenwärtig sein würden, dessen kognitive Fähigkeiten vollkommen sind. Ich weiß nicht, ob er beweisen kann, dass solch ein bewusstes Wesen existiert, aber ich sehe keinen Einwand, diese hypothetische Antwort als Aussage über die Wirklichkeit zu akzeptieren, was nur bedeutet, dass Wirklichkeit, wenn man sie so kennt, wie sie tatsächlich ist, als Ganze gegenwärtig erscheinen würde: Denn dies bedeutet zu sagen, dass die Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist, eine lange Gegenwart ist, bzw. Hodgsons Einschränkung zu akzeptieren, dass der Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Welt als einem Ganzen nicht in einem anderen Sinn existiert, als er in dem Teil der Welt existiert, der uns in jedem unserer „empirischen Momente“ gegenwärtig ist.

Aber Hodgson scheint seine Antwort ernsthaft zu beeinträchtigen, wenn er feststellt, dass von dem Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft noch angenommen werden muss, dass er in einem ganz bestimmten Sinn in dem Bewusstsein des *Deus ex machina* existiert, der für seine Lösung des Problems notwendig ist. Er sagt: „Der gesamte reale Welt-Prozess würde für solch ein Wesen das unmittelbare Objekt einer gegenwärtigen Erfahrung sein und dies gilt für irgendeinen bzw. jeden der aufeinanderfolgenden empirischen Momente, die die Geschichte seines Bewusstseins als ein existierendes bilden würden.“ Sein Bewusstsein wäre folglich ein existierendes und hätte eine Geschichte; wenn dies so ist, in welchem Sinn würden die vergangenen und zukünftigen Momente seines Bewusstseins existieren? Hodgson kann nur antworten, dass sie mit absoluter Sicherheit nicht-existent sein würden: „Nur ein gegenwärtiger Inhalt“, sagt er, „existiert *jetzt* bzw. ist gegenwärtig.“ Und er scheint keine Schwierigkeit in dieser Behauptung zu sehen. Aber für jene,

die nicht wie er Bewusstsein als wirklichkeitsexklusiv behandeln können (obwohl er, wie wir gesehen haben, auch sagt, es sei „existent“), scheint diese Behauptung die gesamte Diskussion wieder aufzunehmen. Auf jeden Fall ist es genau dieser Übergang von Vergangenheit zu Gegenwart und Zukunft, bei dem Lotze die Schwierigkeit gefunden hat und von der Hodgson behauptet, sich ihr nicht nur gestellt, sondern sie auch gelöst zu haben. In dem Kapitel, aus dessen Ende Bosanquets Zitat entnommen worden ist, diskutiert Lotze ausführlich die Möglichkeit, die offensichtliche Folge von Ereignissen innerhalb der Zeit als tatsächlich nichts anderes wahrzunehmen als die Darstellung eines nicht aufeinanderfolgenden Ganzen für ein Bewusstsein; und nachdem er die Möglichkeit dieser Vorstellung eingeräumt hat, wird er durch die Unmöglichkeit der Wahrnehmung, wahrzunehmen, dass Ereignisse im Bewusstsein selbst (was Hodgson als „empirische Momente“ bezeichnet) als aufeinanderfolgend erscheinen sollen, wenn sie tatsächlich nicht aufeinanderfolgend sind, nur zu der entsprechenden Aussage veranlasst.

Aber außer Hodgsons außergewöhnlicher Annahme, die er vielleicht an einer anderen Stelle bewiesen haben mag, aber die seinen gesamten Beitrag zu beeinträchtigen und es äußerst schwierig zu machen scheint, eine gemeinsame Basis für eine Diskussion mit ihm zu finden, – die Annahme nämlich, dass Bewusstsein in keinem Sinn ein Bestandteil der Realität ist und dass daher die Aufeinanderfolge im Bewusstsein, da sie die Realität der Zeit nicht beeinflusst, keine Erklärung benötigt –denke ich, dass gezeigt werden kann, dass seine abschließende Ansicht einen offenen Widerspruch zu seinen Prämissen beinhaltet. „Der gegenwärtige Moment der Existenz eines Objekts und der gegenwärtige Moment unseres Empfindens von ihm“, sagt er, „sind ein und derselbe gegenwärtige Zeitpunkt.“ Wenden wir dies auf das Bewusstsein seines *Deus ex machina* an, erhalten wir als Ergebnis, dass der gesamte Weltprozess sich selbst in jedem aufeinanderfolgenden Moment wiederholt, in dem er sich diesem Bewusstsein offenbart. So ist in diesem Fall der gesamte Weltprozess einfach nicht der gesamte Weltprozess.

Aber es gibt einen weiteren Punkt in Hodgsons abschließender Ansicht, der es wert ist, besprochen zu werden, da er ihn von Bosanquet übernimmt; so dass ich mich hier gezwungen sehe, beiden zu widersprechen. Dieser Punkt bezieht sich darauf, wie beide vorschlagen, den psychologischen Grundsatz zu verwenden, den Hodgson den „empirischen gegenwärtigen Moment meiner Erfahrung“ nennt und Bosanquet in kurzen Worten ausdrückt: „Unsere Gegenwart ... hat keine festen Grenzen.“ Es trifft zu, dass Bosanquets Hauptargument davon nicht betroffen ist und dass er zweimal ausdrücklich auf

eine ausführliche Diskussion dieses Punktes verzichtet; doch er verwendet ihn als Einwand gegen Lotzes Aussage bezüglich des Problems, und seine Worte scheinen zu implizieren, dass darin entsprechende Schwierigkeiten lauern. Ich denke, es ist genauso gut, dass sie ans Licht gebracht werden, nicht nur, weil sie sich auf Hodgsons vorgeschlagene Lösung entscheidend auswirken, sondern auch weil sie helfen, das allgemeine Wesen der Natur deutlich zu machen; letztlich auch weil ich fürchte, dass ich in Bezug auf sie ketzerisch bin. Auf jeden Fall ist Bradley, so wie ich ihn verstehe, anderer Meinung: „Es kann“, sagt er, „keinen noch so kleinen oder großen Teil der Abfolge von Ereignissen geben, dass er möglicherweise als gegenwärtig erscheinen könnte.“ (*Principles of Logic*, S. 53) Nun möchte ich mich nicht in das psychologische Argument begeben, für welches ich nur schlecht gerüstet bin; doch ich denke, dass diese Aussage auf jeden Fall vor der Verwendung, die Bosanquet und Hodgson zu gebrauchen scheinen, durch den folgenden Vorbehalt geschützt werden sollte: „Aber nicht wenn er als Folge erscheint.“ Gewiss dient der psychologische Grundsatz nur dazu, die Tatsache hervorzuheben, dass es in der Zeit – wie im Raum – ein Minimum sensible gibt? Die Geschwindigkeit der Veränderung in unserem Bewusstsein kann nur mithilfe eines objektiven Maßstabs gemessen werden, und es kann sich herausstellen, dass die kürzesten Ereignisse, die wir durch Introspektion entdecken, eine erheblich längere Zeitspanne einnehmen als z. B. eine Umdrehung eines Rades, das 200 Umdrehungen pro Sekunde hat. Vielmehr könnte herausgefunden werden, dass verschiedene Personen oder dieselbe Person zu verschiedenen Zeiten sich hinsichtlich der Summe der inneren Veränderung unterscheiden, die einem solchen festen äußeren Maßstab entspricht. Doch dies würde nur bedeuten, dass das Minimum sensible, das Kant den „inneren Sinn“ nennt, bloß einen relativen Wert hat. Der Fall hier unterscheidet sich von dem des Raumes, da wir dort nur die Abgrenzungen, die wir im Inhalt unserer Raumvorstellung entdecken können, mit jenen vergleichen müssen, von denen die Wissenschaft notwendigerweise folgert, dass sie tatsächlich oder möglich sind, während wir hier die aufeinanderfolgenden Momente unseres Bewusstseins nicht nur mit den bekannten Bewegungen im Raum vergleichen müssen, sondern auch mit dem Inhalt unserer Vorstellungen. Kurz gesagt, Zeit ist, wie Kant sagt, nicht nur eine Form des äußeren, sondern auch des inneren Sinnes. Als eine Form des äußeren Sinnes ist sie dem Raum vergleichbar hinsichtlich seiner unendlichen Teilbarkeit, aber es ist unmöglich in ihr – wie im Raum –, Teilungen ab einem gewissen Teilungsgrad wahrzunehmen. Wenn aber Zeit als Form des inneren Sinns erscheint, entspricht

dieses Minimum sensible des gegenwärtigen Inhalts genau dem kleinsten Erfassbaren des gleichen Inhalts, in diesem Fall als ein psychisches Ereignis angesehen; aber es ist sowohl in der Bewusstseinsgeschichte als auch in der dinglichen Naturgeschichte ebenso notwendig, Zeit als etwas unendlich Teilbares anzusehen. Daher pflichte ich Hodgson ganz und gar bei, wenn er sagt: „Der gegenwärtige Moment der Existenz des realen Welt-Prozesses und der empirische Moment meiner Erfahrung sind ein und derselbe gegenwärtige Moment.“ Dies gilt gleichsam für die Wahrnehmungen eines Individuums als auch für die Geschwindigkeit der Änderung im Bewusstsein oder in der Natur, wenn sie mit einer willkürlichen Einheit gemessen werden. Wenn Hodgson aber ansetzt, sich selbst zu widersprechen, indem er sagt, dass „wir uns der Unterschiede zwischen den früher und später aufeinanderfolgenden Teilen des Inhalts, der in einem empirischen gegenwärtigen Moment unseres endlichen Bewusstseins erfahren wird, bewusst sind“, dann ist diese Aussage einfach nur falsch. Wir können wissen, dass die Teile, die wir als nicht aufeinanderfolgend erfahren, tatsächlich aufeinanderfolgend sein müssen; aber es ist unvorstellbar, dass wir das als aufeinanderfolgend erfahren könnten, gerade weil es uns unmöglich ist, aufeinanderfolgende Teile in unserer Erfahrung von dem zu erkennen, was wir „unsere Gegenwart“ nennen. Der Irrtum, falls es ein Irrtum ist, besteht darin, innere Wahrnehmung mit wissenschaftlichen Erkenntnissen über die äußere Welt zu verwechseln – eine Verwechslung, die – seit Hume – kaum im Falle des Raumes gemacht werden kann, da dort innere Wahrnehmung nicht die gleiche doppelte Bedeutung hat. Es würde aber eine vergleichbare Absurdität sein, die unendliche Teilbarkeit des Raumes aufgrund dessen zu bestreiten, wenn der kleinste wahrnehmbare Punkt eine veränderliche Ausdehnung hätte. Bosanquets eigene Worte, dass „unsere Gegenwart Zeitdauer mit einschließt“, implizieren, dass sie mit denselben willkürlichen Einheiten wie physische Abfolgen gemessen werden kann. Und wenn es tatsächlich so ist, dass, sobald wir eine Abfolge in unserer Gegenwart wahrnehmen und nicht bloß auf sie schließen, sie aufhört, unsere Gegenwart zu sein. Dem Absoluten die Macht zuzuschreiben, Vergangenheit und Zukunft als Gegenwart zu erfahren, würde bedeuten, sein Bewusstsein auf eine niedrigere Stufe als unsere zu setzen, da es bedeuten würde, ganz und gar seine Fähigkeit zu leugnen, aufeinanderfolgende Ereignisse zu unterscheiden, was eine Voraussetzung unseres Wissensfortschritts ist.

Daher muss ich mich des Vorwurfs der „boshaften Pedanterie“ schuldig bekennen, mit der Hodgson Lotze widerspricht, und ihm gleichzeitig dafür danken, dass er uns in dem, was er als *reductio ad absurdum* des philoso-

phischen Denkens ansieht, einen Beweis der Unwirklichkeit der Zeit gegeben hat. Die Gegenwart ist nicht real, da man sie sich nur als unendlich klein vorstellen kann; und die Vergangenheit und die Zukunft können nicht real sein, nicht nur weil man sie sich ebenso als unendlich teilbar vorstellen muss, sondern auch weil ihnen jegliche Unmittelbarkeit fehlt, die laut Bradley ein notwendiger Bestandteil der Realität ist. Wenn aber weder Gegenwart noch Vergangenheit noch Zukunft real sind, dann ist nichts Reales in der Zeit als solcher übriggeblieben.

Zugleich muss ich Hodgson bitten, mich nicht zu vorschnell zu verurteilen. Wenn er annimmt, dass ich mit solch einer Ansicht darauf festgelegt bin, zu behaupten, dass ich „ohne Zeit zählen kann oder auch ohne sie denken kann“, so muss noch einiges gesagt werden. Ich denke, ich kann es Bosanquet selbst überlassen, sich diesbezüglich zu verteidigen; aber was mich betrifft, so möchte ich bei aller Fairness Hodgson warnen, dass mir nichts anderes übrigbleibt, als eine Unterscheidung zwischen dem Denkprozess und dem Gedankeninhalt zu treffen. Da ich nicht denken kann, ohne dass ich hierfür etwas Zeit benötige, kann ich nicht erkennen, dass daraus folgt, dass das, worüber ich nachdenke, ebenso innerhalb der Zeit sein muss. Hodgson selbst scheint in verschiedenen Teilen seines Vortrags zuzugeben, dass der Gedankeninhalt sich, wenn er als solcher einen Bezug zur Zeit hat, bezüglich seiner Zeitbeziehungen von dem Gedanken, der ihn denkt, unterscheiden kann. Und falls dies so ist, kann die bloße Tatsache, dass wir nur innerhalb der Zeit denken können, niemals beweisen, dass alles, woran wir denken, so sein muss, außer insofern wir gerade daran denken.

Doch was die Verbindung mit der „Realität“ der universellen Wahrheit betrifft, bin ich froh, dass es mir einmal möglich ist, mit Hodgson eine Position gegen Bosanquet einzunehmen. Obwohl ich annehme, dass der gegen Bosanquet angeführte Sachverhalt bezüglich seiner Verwendung des Wortes „immer“, um die Geltung der universellen Wahrheit zu beschreiben, teils nur sprachlich besteht; so denke ich doch, dass es einen tatsächlichen Einwand gibt bezüglich Bosanquets Verwendung der Vorstellungen von „Permanenz“ und „Kontinuität“. Hinsichtlich des ersten Begriffs stimme ich Hodgsons Aussage durchaus zu, dass seine „eigentliche Bedeutung die Dauer von etwas innerhalb der Zeit ist“. Den letzteren möchte ich sorgfältiger betrachten.

Bosanquet neigt dazu, so scheint es mir, zwei Bedeutungen der Kontinuität zu verwechseln, bei denen es von größter Wichtigkeit ist, diese auseinanderzuhalten. Zum Beispiel drückt er sich im Abschnitt, in dem er eine Theorie des „natürlichen Menschen“ präsentiert, der einst vollkommen ver-

standen hat, dass „nichts außer dem Permanenten sich ändern kann“, als ob ein „kontinuierlicher Nexus von aufeinanderfolgenden Phasen“ mit der „unzweifelhaften Einheit in der Realität“ gleichgesetzt werden könnte, die auf der Tatsache gründet, dass „die Vergangenheit die Gegenwart verursacht bzw. prägt und die Gegenwart die Zukunft“. Er scheint zu sagen, dass solche Einheiten als Naturgesetze das kontinuierliche Element in der Zeit sein könnten. Und seine weitere Argumentation widerlegt keineswegs diesen Teil der angenommenen Sicht des einfachen Menschen. Sie richtet sich nur darauf zu zeigen, dass der einfache Mensch letztendlich eingestehen muss, dass dieses kontinuierliche Element eine höhere Form der Realität als die Abfolge ist, von der er zunächst annahm, dass sie nicht aufgegeben werden könnte, ohne die Abschaffung der Kontinuität mit einzuschließen. So könnte es scheinen, dass Bosanquets endgültige Vorstellung beinhaltet, dass wir hinreichend an die Realität denken sollten, wenn wir uns jeden Inhalt vorstellten, den wir als real annehmen können, dass dieser unverändert eine endlose Zeit lang besteht – eine Vorstellung, die einigen theologischen Ewigkeitstheorien gleicht (z. B. Miltons „Long Eternity“) und die es Wesen, die sich in einem solchen Zustand befinden, unmöglich erscheinen lassen könnte, zu erkennen, dass sie sich innerhalb der Zeit befinden (da Veränderung eine *ratio cognoscendi* der Zeit zu sein scheint), aber die aus diesem Grund nicht schließen würden, dass sie tatsächlich so sind. Gewiss würde die Kontinuität der Zeit, so wie sie im Allgemeinen verstanden wird, zusammen mit ihrer Abfolge tatsächlich zerstört werden; aber Aufeinanderfolge beinhaltet keineswegs einen anderen Inhaltsunterschied von Ereignissen als jenen, der einen Unterschied von einem Moment leerer Zeit und einem anderen feststellt. Die Kontinuität der Zeit ist ihre qualitative Eigenschaft als unmittelbar wahrgenommen; „Zeit“, sagt Bradley, „ist keine bloße Beziehung.“ Aber die Kontinuität, von der wir annehmen müssen, dass sie zur Realität gehört, ist nicht diese besondere Eigenschaft der Zeit, die als bloße Eigenschaft genauso unwirklich ist wie die Beziehung der Aufeinanderfolge. Von etwas Universellem, etwa einem Naturgesetz, kann man sagen, dass es seinen partikulären Dingen Kontinuität verleiht, da es sie untereinander verbindet; aber es verbindet sie auf eine ganz andere Art als jene, in der aufeinanderfolgende Momente der Zeit miteinander verbunden sind. Zum Beispiel können zwei Zeitdauern die universelle Vorstellung einer Einheit von Kontinuität und Eigenständigkeit teilen, aber die so gebildete Einheit kann offensichtlich nicht dieselbe sein wie die Kontinuität, die nur ein Begriff in dem Universellen ist, das die beiden Zeitdauern verbindet.

Aus diesem Grund denke ich, dass Bosanquet die Schwierigkeit, Zeit mit Realität in Einklang zu bringen, eher unterschätzt. Zeit muss vollkommen zurückgewiesen werden, ihre Kontinuität genauso wie ihre Eigenständigkeit, wenn wir eine hinreichende Vorstellung der Realität bilden wollen; und diese kompromisslose Zurückweisung fast des gesamten Inhalts unserer Welt beeinträchtigt erheblich die Ausfüllung unseres Realitätskonzepts. Ich denke, wir sind mit Kant und Lotze gezwungen, eine völlig andere Form der Wahrnehmung anzustreben, die mit Raum und Zeit nichts anderes verbindet als die bloße Unmittelbarkeit der Gegenwart, ohne ihre Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft, und diese Realität bleibt für uns kaum mehr als ein Ding-an-sich. Doch muss ich im Gegensatz zu Lotze darauf bestehen, dass sie durch uns erkennbar bleibt. Er impliziert dies, wenn er eine völlig andere Form der Wahrnehmung für möglich hält, denn in diesem Fall kann er der Zeit nicht die absolute Notwendigkeit zuschreiben, die alles, was wir als real erkennen sollen, haben muss. Durch dieses Eingeständnis scheint er letztendlich die Zeit für rein subjektiv zu erklären, und sein gesamter vorhergehender Argumentationsverlauf tendiert dazu, zu beweisen, dass sie nicht mehr als eine Erscheinung ist, sondern nur dass, wenn wir annehmen eine Erscheinung sei real, wir ihre Irrealität nicht beweisen können.

Falls ich nun nach der obigen Diskussion eine direkte Antwort auf unsere Frage geben sollte, würde ich sagen, dass weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft existieren, wenn wir mit Existenz Zuschreibung der vollständigen Realität meinen und nicht nur Existenz als Erscheinung. Andererseits denke ich, könnten wir sagen, dass es mehr Realität in der Gegenwart gibt als in Vergangenheit und Zukunft, da, obwohl sie im Ausmaß ihres Inhalts ihnen deutlich untergeordnet ist, sie das gleichrangige Element der Unmittelbarkeit hat, welches den anderen völlig fehlt. Schließlich denke ich, können wir in dieser Hinsicht zwischen Vergangenheit und Zukunft unterscheiden. Die Vergangenheit scheint realer zu sein als die Zukunft, da ihr Inhalt ein umfassenderer Bestandteil der Gegenwart ist, während die Zukunft nur eine Überlegenheit über die Vergangenheit beanspruchen könnte, falls man zeigen könnte, dass in ihr die Erscheinung im Einklang mit der Realität steht.

Kapitel 2

Freiheit

Erstveröffentlichung in *Mind* n. s. 7 (April 1898): S. 179–204. Vortrag bei der Aristotelian Society am 15. November 1897.

Der vorliegende Aufsatz ist aus einem viel längeren Essay über Kants Freiheitsbegriff entnommen, den ich hoffe bald neu zu ordnen und in eine Abhandlung über die Gesamtheit seiner Ethik zu erweitern. Diese Tatsache kann teilweise einige Übergangsschwierigkeiten bzw. offensichtliche Auslassungen wichtiger Themen erklären, die hier auftreten können. Wenn er trotz dieser Berücksichtigung zu unklar oder zu schlecht aufgebaut erscheint, kann ich mich hierfür nur entschuldigen. Mein Anliegen in diesem Aufsatz ist es, gewisse Punkte in Kants Lehre, bei denen ich denke, dass er Recht hat, hervorzuheben und gegen andere Ansichten, die mir als die wichtigsten erscheinen, zu verteidigen, sowie andere Punkte zu kritisieren, bei denen ich denke, dass er Unrecht hat. Es ist nicht mein Hauptanliegen, Kants Lehre darzulegen, sondern zur Wahrheit der Themen zu gelangen, die er bespricht. Ich habe mich hauptsächlich entschlossen, mich mit ihm so ausführlich zu befassen, da ich denke, dass der Bezug auf die Ansichten des Philosophen, mit dem man meistens übereinstimmt, oftmals die deutlichste Art ist, seine eigenen Ansichten einem eingeweihten Publikum zu erklären; aber teils auch, da ich denke, dass er sehr missverstanden worden ist.

Der Aufsatz gliedert sich grob in drei Abschnitte. Im ersten betone ich Kants Festhalten am Determinismus, wie diese Lehre üblicherweise verstanden wird, und lege kurz das Wesen jener Freiheit dar, die er im Widerspruch zu einem solchen Determinismus stehen sieht (S. 9–15). Im zweiten versuche ich, Kants Determinismus zu verteidigen und zu erklären und die Theorie der „Freiheit der Indifferenz“ (S. 16–26) zu entkräften. Im letzten bespreche ich das, was mir als die Hauptschwierigkeit in Kants Freiheitslehre erscheint, und versuche, ihn der Unvereinbarkeit zu überführen und seine Meinung zu jenen Punkten zu widerlegen, bei denen er sich am nächsten der Erhaltung der „Theorie der Indifferenz“ zu nähern scheint (S. 26–37).

I. Um eine Betrachtung des *Freiheitsbegriffs* Kants, welchen er grundsätzlich mit seinem ethischen System verbunden sieht, zu beginnen, scheint es am wichtigsten zu sein, die Tatsache hervorzuheben, dass er, was seine ausdrücklichen Aussagen betrifft, den Standpunkt des Determinismus bedingungslos akzeptiert und jenen der Freiheit zurückweist in dem einzigen Sinn, in dem diese beiden im Allgemeinen von englischen Denkern betrachtet worden sind. Bei normalen Auseinandersetzungen über dieses Thema wird keine solche absolute Unterscheidung getroffen zwischen zwei Arten von „Kausalität“, zwei Arten von „Determination“ („Bestimmung“¹ – die Bedeutung, die in „Determinismus“ beinhaltet ist), zwei Arten von „Möglichkeit“ oder schließlich einem „intelligiblen“ und einem „empirischen“ „Wesen“, so wie es Kant umsetzt. Tatsächlich stellt Professor Sidgwick die Frage in solch einer Form, dass Kants Antwort höchstwahrscheinlich auf der libertaristischen Seite sein müsste; doch dieses Ergebnis scheint nur um den Preis der oben erwähnten Zweideutigkeit erreicht zu werden. „Ist das Selbst“, sagt er,² „auf das ich meinen bewussten Willen zurückführe, ein Selbst mit ganz bestimmten moralischen Eigenschaften, ein eindeutiges Wesen, teils geerbt, teils durch meine vergangenen Handlungen und Gefühle geprägt sowie durch jede Art von physischen Einflüssen, die es unbewusst aufgenommen haben könnte, sodass meine freiwillige Handlung, gut oder schlecht, zu jedem Zeitpunkt gänzlich durch die bestimmten Eigenschaften dieses Wesens, zusammen mit den äußeren Umständen oder den äußeren Einflüssen, die zu diesem Zeitpunkt auf mich einwirken – meine gegenwärtige körperliche Verfassung eingeschlossen –, verursacht wird? Oder gibt es immer eine Möglichkeit, dass ich wählen kann, auf die Art zu handeln, die ich jetzt als vernünftig und richtig erachte, wie immer auch meine vorhergehenden Handlungen und Erfahrungen gewesen sein mögen?“

Beim ersten Teil der ersten Alternative, „Ist das Selbst, auf das ich meinen bewussten Willen zurückführe, ein Selbst mit ganz bestimmten moralischen Eigenschaften?“ usw., würde Kant gezwungen sein, das zu antworten, was Professor Sidgwick als libertaristisches Nein erachtet, da darin die Alternative dessen enthalten zu sein scheint, was er ein „intelligibles Wesen“ nennen würde; obwohl er selbst hier einige Zweifel haben würde, da impliziert zu sein scheint, dass das „intelligible Wesen“ nicht „ganz bestimmte moralische Eigenschaften“ haben kann oder „eindeutig“ ist. Und unter dieser Vorausset-

1 Im Originaltext wird der deutsche Ausdruck „Bestimmung“ verwendet. [A. d. Ü.]

2 Originaltext: *Methods*. 5. Auflage, S. 61.

zung, die Professor Sidgwick als Unterscheidung angenommen hat, würde er wahrscheinlich zum zweiten Teil, „[wird] meine freiwillige Handlung ... zu jedem Zeitpunkt gänzlich durch die bestimmten Eigenschaften dieses Wesens ... hervorgerufen?“, Nein sagen, obwohl seine Antwort, hätte sich die Frage von selbst ergeben, wahrscheinlich Ja gewesen wäre, da das Nachfolgende zeigt, dass Professor Sidgwick, wenn er von „gänzlich verursacht“ spricht, nur an das denkt, was Kant „Naturkausalität“ nennt. So würde er unter der Voraussetzung, dass Professor Sidgwick mit „Möglichkeit“ sowohl intelligible als auch empirische Möglichkeit meinen könnte, auf die zweite Frage nur Ja antworten. Wenn aber Professor Sidgwick fortfährt, die deterministische Sicht mit Bezug auf das Kausalitätsprinzip, wie es in der Naturwissenschaft verwendet wird, zu veranschaulichen, wenn er sagt (S. 62), „dass der wesentliche Streit die Vollständigkeit der kausalen Abhängigkeit des Willens vom Zustand im vorhergehenden Augenblick betrifft“, kann es nicht länger Zweifel daran geben, dass nur jene Kausalität gemeint war, bei der Kant sich so bemüht hatte, ihre universelle Geltung in der *Kritik der reinen Vernunft* zu beweisen; und es ist wenig verwunderlich, dass Bezug auf die Möglichkeit eines Selbst mit einem anderen als einem psychologischen Wesen genommen werden sollte. Professor Clifford³ gibt eine Erklärung des Begriffs des Freien Willens, wie er üblicherweise verstanden wird, die so deutlich scheint, dass sie es wert ist, zitiert zu werden: „Wann immer ein Mensch seinen Willen benutzt und eine freiwillige Wahl aus mehreren möglichen Fortgängen trifft, tritt ein Ereignis ein, dessen Beziehung zu aneinandergrenzenden Ereignissen nicht in eine allgemeingültige Aussage, die auf vergleichbare Fälle anwendbar ist, mit eingeschlossen werden kann. Es gibt etwas vollkommen Unberechenbares und Willkürliches, das nur zu diesem Augenblick gehört; und *wir haben kein Recht darauf zu schließen, dass, wenn sich die Umstände genauso wiederholten und der Mensch selbst vollkommen unverändert wäre, er denselben Fortgang wählen würde.*“ Diesen Grundsatz würde Kant nun strikt verurteilen. Wenn Determinismus nur bedeutete, dass die Handlungen aller Menschen den Naturgesetzen entsprechen und demnach – mit dem Fortschritt der Psychologie – letztendlich genauso sicher wie die Planetenbewegungen vorhergesagt werden könnten (und das ist es, was Professor Sidgwick offenbar zu meinen scheint und was gewöhnlich damit gemeint ist), würde Kant tatsächlich nicht zögern, sich selbst als einen Deterministen zu bezeichnen. „[...] so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem

3 Originaltext: Essay „Right and Wrong“ in *Lectures and Essays* (1886), S. 318.

empirischen Charakter und den mitwirkenden Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit⁴ vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten.“⁵

Freiheit ist laut ihm absolut unmöglich, wenn den Ereignissen in Raum und Zeit Realität zugeschrieben wird. „[...] da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Kontext der Natur, ein unnachlässliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit notwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen.“⁶ Der Streit zwischen Libertaristen und Deterministen wird zweifelsohne im Allgemeinen von jenen geführt, „welche [...] der gemeinen Meinung folgen“, Realität dem zuzuschreiben, was Kant als Erscheinungen bezeichnet, d. h. Materie wie in der Physik behandelt und Geist wie in der Psychologie behandelt. Insofern Determinismus als etwas betrachtet wird, das das Phänomen des Willens in Einklang mit den Ergebnissen bringt, die man durch experimentelle Erforschung der Natur erhält, kann er nur eine Lehre sein, die mit dem beschäftigt ist, was Kant als Erscheinungen bezeichnet, und als solche scheinen die o. g. Zitate sein uneingeschränktes Festhalten an ihm zu beweisen.

Tatsächlich würde es dem gewöhnlichen Verfechter des freien Willens absurd erscheinen, zu sagen, dass „Handlungen [...] die [...] nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden“⁷ doch „notwendig“ sind; und doch ist es nur auf dieser Grundlage, dass Kant vorbereitet ist, den freien Willen zu verteidigen. Wenn dies absurd ist, so bleibt keine Wahl außer dem Determinismus. Tatsächlich verwendet Kant „Notwendigkeit“ hier in einer völlig anderen Bedeutung als jene, in der der gesunde Menschenverstand diesen Begriff üblicherweise versteht. „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt [...] Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn

4 Es wird deutlich werden (S. 17), dass ich es als notwendig erachte, diese Aussage geringfügig zu verändern.

5 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 535 f.

6 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 526.

7 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 534 f.

man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung.⁸ Wenn man sagt, dass eine zukünftige Handlung „notwendig“ ist, würde der normale Mensch annehmen, dass man meint, dass „es geschehen wird“ – dass man etwas gemäß den Naturgesetzen vorhersagt; wenn man meint, dass „es vielleicht nicht geschehen wird“, würde er sagen, dass man die Begriffe falsch verwendet, man hätte sagen müssen, dass es wahrscheinlich oder möglich sei. Aber inzwischen reicht es aus, hervorzuheben, dass Kant diese absurde Aussage trifft und dass aus dieser zweiten Bedeutung von „Notwendigkeit“ auch eine zweite Bedeutung von Möglichkeit hervorgeht. Da das, was gemäß den Naturgesetzen nur möglich ist, notwendig genannt werden kann, könnte das, was gemäß den Naturgesetzen vollkommen unmöglich ist, von Kants Standpunkt aus als „möglich“ angesehen werden.⁹ Nur aufgrund dieser Annahme der Möglichkeit des Unmöglichen könnte er auf Professor Sidgwick's zweite Frage mit Ja geantwortet haben.

Was meint Kant nun, falls er ein Determinist ist, mit dieser Freiheit, deren Realität er annimmt? Die Antwort auf diese Frage ist, denke ich, in seiner Betrachtung der transzendentalen Freiheit – als eine Idee der Vernunft – in der *Kritik der reinen Vernunft* zu finden. Das Ergebnis dieser Betrachtung scheint mir zu sein, dass transzendente Freiheit das Verhältnis ist, in dem die Welt, so wie sie wirklich ist, zu Ereignissen, wie wir sie kennen, steht. Es ist das Verhältnis von Realität zu Erscheinung. Dieses Verhältnis erscheint uns zwangsläufig als das logische Verhältnis von Grund zu Folge. Der Grund ist die freie Ursache seiner Folge. Doch obwohl das Verhältnis derart ist und die transzendente Freiheit sich in diesem Aspekt ihres Wesens völlig von der empirischen Kausalität und vom menschlichen Willen, wie er in der Psychologie erscheint und der bloß eine Form einer solchen Kausalität ist, unterscheidet, grenzt sie sich trotzdem vom logischen Verhältnis von Grund und Folge ab, in dem weder Grund noch Folge hier eine abstrakte Vorstellung

8 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 534.

9 Die Aussage, „Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist“ (Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 534.), muss so verstanden werden, dass jede *tatsächliche* Handlung, die in Übereinstimmung mit dem „Sollen“ war, auch eine natürliche Möglichkeit haben muss, d. h. es muss möglich gewesen sein, sie gemäß den Naturgesetzen vorherzusagen: Nicht dass, damit jede vorstellbare Handlung moralisch sei, sie auch natürlich möglich sein muss. So ist es in der *Metaphysik der Sitten* (Immanuel Kant: *Gesammelte Werke*. Band VI. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1907, S. 203 ff.) offensichtlich, dass das „moralisch Mögliche“, das „Erlaubte“, etwas sein kann, das man tatsächlich nicht tun kann.

sind, sondern als existierend betrachtet werden müssen. Ein bloßer logischer Grund kann als solcher niemals als tatsächlich betrachtet werden. Wenn wir nach einer tatsächlichen Existenz als Basis für einen anderen suchen, erhalten wir eine bloße Ursache. Aber das, was transzendente Freiheit hat, ist keine bloße Ursache, da sie kein Teil einer zeitlichen Abfolge von Ereignissen ist; und sie ist kein bloßer logischer Grund, da sie die gesamte Selbstsubsistenz hat, die zu der gegebenen zeitlichen Abfolge zu gehören scheint.

Daher ist diese „freie Kausalität“ keine Kausalität im gewöhnlichen Sinn; und es kann wohl als guter Streitgrund scheinen, dass sie auch nicht frei ist aufgrund dessen, dass Freiheit einen wesentlichen Bezug auf den menschlichen Willen hat. Kants Schlussfolgerung am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* hätte sein sollen, dass transzendente Freiheit nicht nur möglich, sondern tatsächlich sei. Aber diese Unabhängigkeit des Beweises der „Freiheit“ vom kategorischen Imperativ würde eine Vermutung zu belegen scheinen, dass diese „Freiheit“ keine Freiheit ist, da ihre Verbindung mit der menschlichen Handlung durch diese Unabhängigkeit gewiss abgeschwächt wird. Und so muss tatsächlich zugegeben werden, dass es keinen Grund mehr gibt, das „intelligible Wesen“ mit dem psychologischen Wesen zu verbinden, das ein Individuum von einem anderen unterscheidet. Das „intelligible Wesen“ ist ein hinreichender Grund für alle Phänomene, ob es nun Prozesse der unbelebten Natur sind oder menschliche Handlungen. Es ist nicht bewiesen, dass es in einer Vielzahl von Seelen individualisiert ist; und es ist gewiss, dass es auf jeden Fall in jeder dasselbe ist. Unsere Lehre wird uns nicht dabei helfen, zwischen einem Monadismus und einem Monismus zu entscheiden, aber sie zeigt, dass, falls es Monaden gibt, sie identisch sein werden, insofern da jede als Beispiel für das „intelligible Wesen“ dient. Das „intelligible Wesen“ kann nicht verwendet werden, um zu erklären, warum sich ein Mensch von einem anderen unterscheidet, sodass man sagen könnte, A ist soundso, da sein „intelligibles Wesen“ dieser Art ist, und B ist anders, da sein „intelligibles Wesen“ jener Art ist. Alle Unterschiede können nur erklärt werden, indem man sie auf verschiedene Ursachen zurückführt. Aber das „intelligible Wesen“ ist ein Grund für die gesamte Welt mit all ihren Unterschieden und somit nicht mehr Grund für einen Teil als für einen anderen.

Doch Kant geht nicht davon aus, dass jedes einzelne Ding als ein Ergebnis einer intelligiblen oder freien Kausalität angesehen werden kann, genau wie jedes einzelne Ding ein Ergebnis einer natürlichen Kausalität ist. Alles, was er in seiner Betrachtung der transzendentalen Freiheit am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* anführt, ist, dass „unter den Naturursachen es auch welche

gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist“¹⁰. Und er erklärt weiter, dass er mit diesen nur die Menschheit meint. „Bei der leblosen, oder bloß tierisch belebten Natur, finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption [...] und ist sich selbst freilich einseits Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand.“¹¹ Wenn man nun die Aussage beiseite lässt, dass der Mensch sich selbst durch bloße Apperzeption erkennt – eine Art des Erkennens, dessen Möglichkeit Kant an keiner anderen Stelle erklärt hat und die hier zeitweise den Platz des kategorischen Imperativs einzunehmen scheint, um für ihn eine *ratio cognoscendi* für die Anwendbarkeit der Freiheit zu bieten –, wird es offensichtlich, dass er hier den Menschen hinsichtlich der Freiheit als auf einer vollkommen anderen Ebene als andere Dinge betrachtet. Der Mensch hat Freiheit, und nichts anderes teilt dies in irgendeiner Art. Und diese Einstellung wird in all seinen ethischen Werken beibehalten. Freie Kausalität wird unter den Objekten der Erfahrung nur dem Menschen zugestanden,¹² sodass, während natürliche Kausalität mit völliger Allgemeinheit zutrifft – auf ihn genauso wie auf alle anderen Objekte –, Freiheit als eine Art wundersame Kraft erscheint, deren Einfluss in einigen Ereignissen aufgespürt werden kann, aber nicht in anderen. In der *Kritik der Urteilkraft* ist er teilweise veranlasst, diese Ansicht zu korrigieren und zu sehen, dass, wenn Freiheit eingeführt wird, um überhaupt etwas zu erklären, sie eingeführt werden muss, um alles zu erklären. Doch inzwischen erleichtert seine eingeschränkte Ansicht über die Freiheit ihm, eine Verbindung mit der gewöhnlichen Vorstellung herzustellen. Bei der gewöhnlichen Vorstellung sind auch einige Handlungen frei und andere nicht; und obwohl es nicht eingestanden werden würde, wie es für Kant notwendig ist, dass jene, die frei sind, auch in anderer Hinsicht als völlig durch natürliche Kausalität bestimmt angesehen werden könnten, so gleichen die bloße Tatsache, dass die Anwendung der Freiheit so einseitig ist, und ihre besondere Verbindung zum Menschen die Sichtweise mehr an jene Kants an, als es mit der hier vertretenen möglich ist, gemäß welcher Freiheit universell ist.

10 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 532.

11 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 533.

12 Obwohl sie auch zu jedem anderen „Vernunftwesen“ gehört, wenn es solche gäbe (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*).

II. In der gewöhnlichen Vorstellung der Freiheit scheint die universellste Eigenschaft die Abwesenheit einer äußeren Beschränkung zu sein, ob sie nun ausgeübt wird, um anzutreiben oder zu verhindern. Wo die unmittelbare Ursache einer Bewegung oder Änderung in dem Ding, das sich bewegt oder ändert, und in nichts anderem außerhalb von ihm zu liegen scheint, dort ist Freiheit, in einem Sinn auf jeden Fall, zuschreibbar. Aber diese ist eine Vorstellung, die offensichtlich nicht auf menschliche Handlungen beschränkt ist. Viele Bewegungen und Änderungen bei Tieren und Pflanzen haben ihre unmittelbare Ursache in den Dingen selbst; und dasselbe könnte wahrscheinlich von jedem Körper gesagt werden, insofern er sich gemäß Newtons zweitem Axiom, dem Aktionsprinzip, bewegt. Dies ist es, was uns über „frei wie die Luft“ oder darüber, dass die Räder einer Uhr sich „frei“ bewegen, reden lässt.

Aber es gibt einen offensichtlichen Fehler in dieser weit verbreiteten Vorstellung, indem die Grenzen, ob räumlich oder zeitlich, einer Gruppe, die wir als unsere Einheit oder Ding ansehen, immer mehr oder weniger willkürlich sind. Eine Uhr kann sich frei bewegen, wenn ihre Feder sie antreibt; aber die Bewegung irgendeines ihrer Räder ist nicht frei, da das Rad durch die Feder oder ein anderes Rad angetrieben wird.¹³ Und es gibt wieder keinen Grund, warum wir die unmittelbare oder direkte Ursache für eine solche Vorrangstellung herausstellen sollten oder etwas anderes, um festzulegen, wie weit in der Vergangenheit eine Ursache aufhört, unmittelbar zu sein. Es sind Schwierigkeiten dieser Art, die schrittweise dazu geführt zu haben scheinen, dem Menschen die Vorstellung von Freiheit zu beschränken, da im Menschen die Vorstellung des Selbst sehr viel augenscheinlicher ist als woanders und die Unterscheidung zwischen intern und extern Verursachtem daher auf den ersten Blick zufriedenstellender ist. Der Unterschied zwischen dem Menschen und irgendetwas anderem drängt sich stärker in die Vorstellung des Menschen und ist ihm in der Praxis wichtiger als jeder andere Unterschied. Daher ist es nicht unnatürlich, dass die Vorstellung von Freiheit im Sinne selbstverursachter Handlung, ob sie nun ursprünglich aus seiner eigenen Erfahrung gewonnen und anthropomorph auf andere Dinge übertragen worden ist oder nicht, auf alle Fälle weitreichender angewendet werden sollte und in seinem eigenen Fall und in dem anderer Wesen, die wie er sind, weniger einfach außer Acht gelassen werden als anderswo.

13 Vgl. hinsichtlich dieses Themas die *Kritik der praktischen Vernunft* (Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1993, S. 113.).