

Martin Bondeli

Freiheit, Gewissen und Gesetz

Zu Kants und Reinholds Disput über Willensfreiheit

Karl Leonhard Reinhold meldete sich in dem Ende Oktober 1792 erschienenen zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie*¹ mit einem von ihm als kantisch verstandenen Definitionsvorschlag zur menschlichen Willensfreiheit zu Wort, den, nach kritischen Einwürfen seitens einiger Kant-Interpreten, auch Kant selbst offenbar nicht gutheißen konnte. Erkennbar wurde dies spätestens mit Kants Ausführungen zum Freiheitsbegriff innerhalb der Anfang 1797 veröffentlichten „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“.² Kant wandte sich dort der Sache nach gegen Ansichten, die als typisch für Reinhold gelten konnten. Reinhold antwortete auf die betreffenden Ausführungen umgehend mit dem Aufsatz „Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freyheit des Willens“.³ Ich möchte im Folgenden die wesentlichen Punkte in dieser Streitsache zwischen Kant und Reinhold klären und eine weiterführende Reflexion zum erreichten Resultat zur Diskussion stellen.

1 Reinholds Position im zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie*

Im zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie* verteidigt Reinhold ebenso entschieden die Existenz der menschlichen Willensfreiheit wie die Auffassung, dass diese Art von Freiheit als „das Vermögen der Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe zu bestimmen“ zu definieren ist.⁴ Mit dieser

1 Reinhold, Karl Leonhard: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band. Leipzig 1792. [Reinhold, Karl Leonhard: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Hg. v. Martin Bondeli. Bd. 2/2. Hg. v. Martin Bondeli. Basel 2008.]

2 Kant: MS, AA 06: 213f., 22f., 226f.

3 Reinhold, Carl Leonhard: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil. Jena 1797, 364–400. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2. Hg. v. Martin Bondeli und Silvan Imhof. Basel 2017, 141–153.]

4 Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 271f. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 188.]

Martin Bondeli, Universität Bern, martin.bondeli@philo.unibe.ch

<https://doi.org/10.1515/9783110467888-038>

Definition⁵ wird zum Ausdruck gebracht, dass nicht nur der Entscheid für das Sittengesetz, sondern auch jener gegen das Sittengesetz und damit für einen konträr zu diesem Gesetz der praktischen Vernunft stehenden sinnlichen Antrieb als Akt des freien Willens aufzufassen ist. In Reinholds resümierenden Worten: „Der *reine* Wille sowohl als der *unreine* sind daher nichts andres als die beyden gleich möglichen Handlungsweisen des *freyen* Willens; beyde zusammen gehören zur Natur der Freyheit, die ohne die Eine von beyden denkbar zu seyn aufhört.“⁶ Im Blick auf die Verhältnisbestimmung der involvierten Instanzen besagt Reinholds Definition, dass der freie menschliche Wille im Akt des Entscheidens unabhängig von der Bestimmung nicht nur durch den sinnlichen Antrieb, sondern auch durch das Sittengesetz besteht und dass er demnach ein Vermögen des selbstbestimmten Wählens und Entscheidens zwischen dem sinnlichen Antrieb und dem Sittengesetz ist. In diesem Sinne ergreift Reinhold Partei für eine differenzbewusste Relation von Sittengesetz oder Gesetzgebung durch die praktische Vernunft einerseits und menschlichem Willen andererseits. Die „*Freyheit des Willens* ist von der *Selbstthätigkeit der Vernunft* wohl zu unterscheiden“. Letztere bedeutet eine Unabhängigkeit von dem sinnlichen Antrieb, die zugleich eine „Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Gesetze“ darstellt, erstere kommt dem „Vermögen“ gleich, „jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten“.⁷ Fragt man sich, weshalb Reinhold die genannte Definition anderen möglichen Definitionen der Willensfreiheit vorzieht, ist unweigerlich der Begriff des moralischen Gewissens ins Spiel zu bringen. Bei Reinhold steht das moralische Gewissen oder dasjenige Bewusstsein, das wir mit der „*Zurechnungsfähigkeit* der Handlungen zur *Schuld* und zum *Verdienst*“⁸ in Verbindung bringen, im Brennpunkt der Verteidigung und definitorischen Bestimmung der Willensfreiheit. Die Willensfreiheit wird, was sowohl ihr Dasein als auch ihre begriffliche Struktur betrifft, in der Absicht verfochten, dem moralischen Gewissen in einer angemessenen Weise Rechnung zu tragen.

5 Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zu systematischen Erörterungen und Fragen von Reinholds Definition der Willensfreiheit siehe insbesondere *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Hg. v. Violetta Stolz, Marion Heinz und Martin Bondeli. Berlin/Boston 2012; Noller, Jörg: *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*. Freiburg, München 2015, Kapitel IV.

6 Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 272. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 188.]

7 Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 185. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 137.]

8 Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 364. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 141.]

Dass bei dieser gewissensorientierten Artikulierung der Willensfreiheit eine als Bewusstsein des Sittengesetzes zu bezeichnende Instanz in uns als wollendem Subjekt vorauszusetzen ist, ist dabei für Reinhold ebenso evident wie für Kant. Und es besteht für Reinhold, nicht anders als für Kant, kein Zweifel, dass die in Frage stehende Entscheidung für oder gegen das Sittengesetz zugunsten des letzteren zu fällen, dass mithin auch die richtige Entscheidung und nicht nur das Entscheidenkönnen von Bedeutung ist. Doch betrifft dies Reinhold zufolge nicht den Kern der Willensfreiheit. Ausschlaggebend für das richtige Verständnis von Willensfreiheit ist seines Erachtens unser Wahlvermögen angesichts unserer Beziehung auf das Sittengesetz und den sinnlichen Antrieb. Der Entscheid für das Sittengesetz seinerseits ist von daher als eine Form der Ausübung dieses Vermögens und insofern als eine Folgebestimmung von Willensfreiheit zu begreifen.

Unverkennbar lehnt Reinhold sich bei der Erarbeitung seiner Definition der Willensfreiheit an Resultate Kants an, die er allerdings gleichzeitig mit dem Anspruch einer vervollständigten Darstellung vorlegt. Zu den diversen „*Expositionen*“ über den Begriff der Willensfreiheit, welche die bisher erschienenen kritischen Schriften Kants geliefert haben,⁹ soll nun auch die passende Definition dieses Begriffs gefunden worden sein. Dabei geht Reinhold mit Zuversicht davon aus, mit Kant zwar vielleicht nicht in allen Details, jedoch in der Grundausrichtung einig zu sein. An Anhaltspunkten für diese unterstellte Einigkeit fehlt es keineswegs. Reinhold kann sich auf Kants Aussagen aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum Vermögen des Willens, dem Sittengesetz gemäße Maximen zu „wählen“¹⁰, berufen, desgleichen auf Kants Äußerungen über den „Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür“, welcher dem Menschen „zugerechnet“ werden muss,¹¹ aus dem im April 1792 in der *Berlinischen Monatsschrift*¹² veröffentlichten „Ersten Stück“ der Schrift *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*. Es ist bekannt, dass Reinholds Erarbeitung seiner Definition der Willensfreiheit darüber hinaus stark durch eine Auseinandersetzung mit dem Kant-Interpreten und Jenaer Kollegen Carl Christian Erhard Schmid geprägt ist. Schmid verfocht die unter dem Stichwort „intelligibler Fatalismus“ präsentierte Auffassung, wonach die Willensfreiheit im kantischen Sinne nichts anderes als die Freiheit *im* Sittengesetz, die Freiheit kraft der Tatsache, dass wir von einem von der Sinnlichkeit unabhängigen, intelligiblen Vermögen Gebrauch machen,

⁹ Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 268 f. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 186.]

¹⁰ Kant: GMS, AA 04: 412.

¹¹ Siehe Kant: RGV, AA 06: 21.

¹² *Ueber das radikal Böse in der menschlichen Natur*. In: *Berlinische Monatsschrift*  92 (April), 323 – 385.

sein kann und soll. Die Vorstellung, zur moralischen Freiheit gehöre auch ein „Vermögen unsittlich zu handeln“, hielt er für logisch widersprüchlich, ein Vermögen dieser Art für ein „nonsensikalisches Vermögen“.¹³ Von Reinhold seinerseits wird Schmid's Auffassung vehement als reduktionistisch zurückgewiesen und in psychologischer Hinsicht als ein „Herrschen der Vernunft“, welches den Keim einer unechten, künstlichen Form der moralischen Freiheit und Gewissenhaftigkeit enthält, gebrandmarkt.¹⁴ Die eigene Auffassung unterbreitet Reinhold dem entsprechend mit einem markanten anti-fatalistischen Profil.

2 Kants Ausführungen zum Freiheitsbegriff in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ und die Frage der Indifferenzfreiheit

Mit der Lektüre der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ muss Reinhold zur Kenntnis nehmen, dass die erwartete grundsätzliche Übereinstimmung mit Kant in Bezug auf die Definition der Willensfreiheit nicht besteht. Anders als in früheren Texten unterscheidet Kant in der „Einleitung“ in einer emphatischen Weise zwischen Wille und Willkür und erklärt, dass nur der Willkür, d. h. der menschlichen Willkür als *liberum arbitrium*, und nicht auch dem Willen die Eigenschaft der Freiheit zuerkannt werden soll. „Von dem Willen“, so Kant, „gehen die Gesetze aus“. Er kann deshalb „weder frei noch unfrei“ genannt werden. Nur die „Willkür“, welche es mit der Wahl der „Maxime der Handlungen“ zu tun hat, kann „frei“ genannt werden.¹⁵ Im Weiteren gibt Kant Auskunft darüber, wie die Willkür, soweit sie nicht nur frei genannt werden kann, sondern sich auch tatsächlich als frei, und zwar absolut frei, manifestiert, zu definieren bzw. nicht zu definieren ist. Sie „kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definiert werden – wie es wohl einige versucht haben“¹⁶, sie ist vielmehr als das Vermögen zu definieren, „durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln *genöthigt* zu werden“¹⁷. Zur Begründung dieser Auffassung führt Kant an, dass die Willkürfreiheit als solche erstens ein

¹³ Schmid, Carl Christian Erhard: *Versuch einer Moralphilosophie*. Zweyte, vermehrte Ausgabe. Jena 1792, 335.

¹⁴ Siehe Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Erster Theil. Jena 1796, 46–50. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/1. Hg. v. Martin Bondeli und Silvan Imhof. Basel 2016, 27–29.]

¹⁵ Kant: MS, AA 06: 226.04–11.

¹⁶ Kant: MS, AA 06: 226.12–14.

¹⁷ Kant: MS, AA 06: 226.18f.

intelligibles Vermögen darstellt und dass wir sie zweitens nur in der genannten Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen und damit als „negative Eigenschaft“ begreifen können. Gesagt sein soll damit, dass wir die Willkürfreiheit in ihrer positiven Eigenschaft, d. h. als noumenales oder intelligibles Vermögen, das „in Ansehung der sinnlichen Willkür *nöthigend* ist“ und somit im phänomenalen Bereich eine Wirkung zeitigt, „*theoretisch* gar nicht darstellen“ können.¹⁸ Gesagt sein soll damit aber auch und vor allem, dass es sich beim Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, um ein aus der „Erfahrung“ bekanntes „*Phänomen*“ der Willkür¹⁹ und demnach lediglich um ein empirisches Vermögen der menschlichen Willkür handelt. Ein solches Vermögen, so wird sogleich auch eingeschränkt, sei als Grundlage für eine Definition des im Wesentlichen intelligiblen Vermögens der menschlichen Willkürfreiheit ungeeignet. Sich der Sache nach von der These distanzierend, die intelligible Willkürfreiheit lasse sich gleichfalls im Sinne eines Vermögens, dem Sittengesetz zuwider zu handeln, begreiflich machen, äußert sich Kant abschließend dahingehend, dass er nur die Willkürfreiheit „in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft“ ein „Vermögen“ nennen möchte, die „Möglichkeit“ davon abzuweichen dagegen ein „Unvermögen“.²⁰

Kant nennt, wenn er über diejenigen spricht, die wohl versucht haben, die Freiheit als Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln (*libertas indifferentiae*), zu definieren, keine Namen. Es ist also nicht sicher, dass er gegen Reinhold schreibt. In Anbetracht der verhandelten Hauptinhalte wie auch aufgrund der damaligen Diskussionslage – man beachte, dass Reinhold Kant nachdrücklich darum bat, zu den Resultaten über Moral, Recht und Freiheit aus dem zweiten Band der *Briefe über die Kantische Philosophie* Stellung zu nehmen –²¹ ist es aber doch sehr wahrscheinlich, dass er Reinhold im Visier hat oder jedenfalls mit zu den Adressaten seiner Kritik zählt. Zweifelsohne ist Kants Umschreibung der Freiheit als Vermögen, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, als Freiheit im Sinne der *libertas indifferentiae*, wenn sie auf Reinhold zutreffen soll, präzisierungsbedürftig. Mit einer Freiheit der Indifferenz werden im 18. Jahrhundert vornehmlich Autoren in Verbindung gebracht, die, wie beispielsweise Samuel Clarke, gegen Leibniz' Individualitätsprinzip und Satz des zureichenden Grundes einwenden, dass es weder unmöglich noch unvernünftig wäre, wenn Gott zwei genau gleiche Materieteile, die eben dadurch hinsichtlich ihrer Anordnung völlig indifferent wären („two Pieces of Matter *exactly alike*, so

¹⁸ Siehe Kant: MS, AA 06: 226.20–22.

¹⁹ Siehe Kant: MS, AA 06: 226.15.

²⁰ Kant: MS, AA 06: 227.02–04.

²¹ Siehe Reinhold, Karl Leonhard am 21.1. 1793 an Kant, Immanuel. In: Br, AA 11: 410.

that the *transposing* them in *Situation* would be *perfectly indifferent*“),²² geschaffen hätte. Als erklärter Anhänger einer *libertas indifferentiae sive aequilibrii* im moralphilosophischen Bereich kann zudem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eindeutig Christian August Crusius, in der Ära der kritischen Philosophie Karl Heinrich Heydenreich angesehen werden.²³ Was Reinhold betrifft, wird zwar auch er von manchen seiner Zeitgenossen als Verfechter einer „Indifferenzfreiheit“ wahrgenommen,²⁴ doch rechnet er selbst sich selbst offenkundig nur mit Vorbehalten dieser Richtung zu. Reinhold distanziert sich ausdrücklich von seiner Meinung nach unreflektierten Lesarten des äquilibristischen Freiheitsgedankens. Soll die *libertas indifferentiae* ein Entscheiden zwischen zwei gleich möglichen Handlungen sein, das allein im „Vergnügen, das aus der bloßen Willkürlichkeit der Handlung geschöpft wird“, besteht,²⁵ ist sie seines Erachtens zurückzuweisen. Denn ein Entscheiden dieser Art harmoniert zwar wohl mit dem ästhetischen Verständnis einer spielerischen, individualitätsfördernden Freiheit, bleibt aber ohne jede Beziehung auf sittlich relevante, d. h. mit der Befolgung oder Nichtbefolgung des Sittengesetzes einhergehende Gründe. Der Versuch, das moralische Gewissen zur Geltung zu bringen, ist hiermit genauso zum Scheitern verurteilt wie im Falle eines durch sittlich relevante Gründe vorausbestimmten Entscheidens. Anders ist dies, wenn die *libertas indifferentiae* als ein sowohl in sich selbst bestehendes willentliches als auch sittlich relevante Gründe für das Tun oder Lassen einer Sache berücksichtigendes Entscheiden aufgefasst wird, was unter der Bedingung möglich ist, dass die besagten Gründe lediglich als

22 Siehe Clarke, Samuel: *A Collection of Papers which passed between the late Learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the Years 1715 und 1716, relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*. London 1717, Clarkes Fifth Reply, 291.

23 Zu den beiden Autoren als Hintergrund von Reinholds Positionierung seines Freiheitsbegriffs siehe Bondeli, Martin: *Zu Reinholds Auffassung von Willensfreiheit in den Briefen II*. In: *Wille, Willkür, Freiheit*, 142f.

24 So vor allem von Leonhard Creuzer, der bei seinen Klassifizierungen der Freiheitsparteien Reinhold, zusammen mit Heydenreich und mit dem Kant der Religionsschrift, zu den „transcendenten Indifferentisten“ zählt (siehe *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*. Giessen 1793, 124–170). Creuzer selbst verhält sich dabei kritisch zum Indifferentismus. Mit Leibniz und Wolff nimmt er an, der Indifferentismus verletze, da er den Satz des zureichenden Grundes bestreite, ebenfalls den logischen Satz des Widerspruchs. Gleichzeitig distanziert sich Creuzer aber auch von Schmidts intelligiblem Fatalismus, indem er, einen Schritt auf Reinhold zugehend, ein unbegreifliches unbedingtes Kausalvermögen des mit dem Sittengesetz konfrontierten Subjekts geltend zu machen versucht.

25 Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 278. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 191.]

„veranlassende“ und nicht als „bestimmende“,²⁶ lediglich als Gründe angesichts des Entscheidens und nicht als Entscheidungsgründe verstanden werden. In diesem Falle ist Reinhold zufolge die Idee einer Indifferenzfreiheit der richtige Ausgangspunkt zur Ausformulierung der kantischen Auffassung von Maximenwahl und damit schließlich der von eigener Seite vorgeschlagenen Definition der menschlichen Willensfreiheit.

Wie Reinhold zu dieser Positionierung näher ausführt, sind die sittlich relevanten „Gründe“, auf die wir uns im Falle des Entscheidens in bewusster Weise beziehen, die sich im Begehrungsvermögen äußernden Forderungen des sinnlichen Antriebs und des Sittengesetzes, von Reinhold auch als „Forderungen des eigennützigen sowohl als des uneigennützigen Triebes“ bezeichnet.²⁷ Dabei sind diese Forderungen nicht im Sinne einer Einwirkung auf uns zu begreifen, sei diese Einwirkung nun eine Nötigung oder, mit Leibniz gedacht, eine Neigung, eine Tendenz, die uns geneigt macht ohne zu nötigen („*incline sans necessiter*“).²⁸ Diese Forderungen sind vielmehr so vorzustellen, dass wir als wollendes Ich mit ihnen zwar unweigerlich konfrontiert, in Überlegungen und Abwägungen verwickelt werden, dass die Entscheidung, wie wir letztlich auf sie eingehen, aber uns überlassen ist. Dies gilt selbstverständlich auch dann, wenn wir annehmen, dass wir uns in dieser Konstellation auf einen sittlich relevanten Grund beim Entscheiden für oder gegen das Sittengesetz bzw. den sinnlichen Antrieb beziehen. Denn auch dieser Grund, den man Grund höherer Stufe nennen kann und zu dem sich weitere höhere Gründe denken lassen, ist kein bestimmender, sondern nur ein veranlassender. Erst das wollende Ich lässt sich als bestimmender Grund verstehen, genauer: als jene Instanz, welche einen veranlassenden Grund zum bestimmenden erhebt. Das wollende Ich seinerseits kann damit nicht anders gedacht werden denn als unser Wahlvermögen, das sowohl mit Gründen als auch grundlos agiert. Insofern es sich auf veranlassende Gründe bezieht, agiert es mit Gründen, insofern es Selbstgrund ist, agiert es grundlos, was keineswegs heißen muss: ohne Bewusstsein, ohne Selbstbezug, ohne Selbstzuschreibung.

Interessanterweise stellt sich Kants Aussage zur *libertas indifferentiae* im Weiteren aber auch deshalb als klärungsbedürftig heraus, weil nicht nur manche unter den Verfechtern dieser Freiheitsauffassung, sondern auch Kant selbst im

²⁶ Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 259f. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 180f.]

²⁷ Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 259. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 180f.]

²⁸ Siehe Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. II/21, § 8; *Philosophische Schriften*. 3.1. Französisch und deutsch. Hg. v. Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main 1966, 256.

Falle der Maximenwahl mit einer auffälligen Verknüpfung von einerseits durch das Sittengesetz und den sinnlichen Antrieb als veranlassende Gründe bedingter und andererseits durch sich selbst bestimmter Entscheidung operiert. Dies belegt paradigmatisch das Rasonnement aus dem „Ersten Stück“ der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, wonach wir im Falle der Maximenwahl und des Berücksichtigens von Gründen bei derselben den „ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen“ als „unerforschlich“ und eben gerade dadurch als „frei“ zu betrachten haben.²⁹ Ausgehend von Kants Argumentation in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ lässt sich natürlich nicht in Abrede stellen, dass hierunter das erwähnte empirische Vermögen der Willkürfreiheit verstanden werden soll, das nun in seiner Beziehung zum intelligiblen Vermögen der Willkürfreiheit offenbar näher so zu charakterisieren ist, dass es zwar nicht unabhängig von **die** nicht ohne Teilhabe an **dieser** besteht, dass es **dieser** jedoch grundsätzlich unterworfen bleibt. Würde der unerforschliche, freie Grund in der Annehmung moralisch relevanter Maximen voll und ganz als Akt der intelligiblen menschlichen Willkürfreiheit aufgefasst, wäre in diese auch der Akt der Annehmung böser, gesetzwidriger Maximen eingeschlossen. Die intelligente menschliche Willkürfreiheit als Vermögen, unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen zu agieren, aber widerspricht einer solchen Inklusion. Aus der Sicht Kants drängt sich von daher eine differenziertere, mit Zwischengliedern operierende Darstellung der Relation von intelligibler und empirischer menschlicher Willkürfreiheit auf.

3 Reinholds Antwort auf Kant

Wie reagiert Reinhold auf Kants Ausführungen aus der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“? Reinhold, für den kein Zweifel besteht, dass vor allem er der Angegriffene ist, übt zunächst eine die Konsistenz von Kants Aussagen sowie eine Kants Terminologie betreffende Kritik.³⁰ Vor dem Erscheinen der „Einleitung“ hat Kant die der Stufe der reinen sittlichen Vernunft entsprechende „Freiheit“ hauptsächlich als eine „Eigenschaft des Willens“ und nicht der Willkür bezeichnet.³¹ Reinhold verweist von daher auf eine Reihe früherer Verlautbarungen Kants, die den neueren widersprechen. Hervorgehoben wird zudem, dass Kant in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* großen Wert auf

²⁹ Kant: RGV, AA 06: 21.20–22, 29 f.

³⁰ Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 364–375. [Gesammelte Schriften. Bd. 5/2, 141–144.]

³¹ Siehe Kant: GMS, AA 04: 447.

den Zusammenhang von reinem Willen, Maximenwahl und Zurechnung gelegt und vor diesem Hintergrund davon gesprochen hat, dass nicht nur das Sittliche oder Gute einer apriorischen Vorstellung entspringt, sondern dass auch das Unsittliche oder Böse seiner eigentlichen Beschaffenheit nach „aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, *a priori* erkannt werden“³² muss. Kants jetzige Abtrennung einer freien Willkür von einem weder freien noch unfreien Willen erscheint Reinhold als Verstoß gegen den natürlichen Sprachgebrauch, dem zufolge die Willkür, das „Vermögen zu wählen (zu kühren)“, als ein Moment des Willensvermögens zu fassen ist,³³ Kants Diktum eines Willens, der Ausgangspunkt des Gesetzes sein soll, als eine „metaphorische Bezeichnung der *reinen Vernunft* als der Quelle der Gesetze“.³⁴

Es folgt eine Betrachtung der von Kant als frei bezeichneten Willkür. Reinhold zufolge gilt es anerkennend zu vermerken, dass Kant jetzt klarer als in früheren Texten zwischen den Instanzen des sittlichen Gesetzes einerseits und der von dem menschlichen Willen ausgehenden Maximenwahl andererseits unterscheidet. Entschieden zu bemängeln ist seines Erachtens aber, dass Kant mit der Definition der Willkürfreiheit als Vermögen, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe genötigt zu werden, eine falsche, da die Unabhängigkeit der Willkür nur einseitig akzentuierende Richtung einschlägt, alles in allem eine Richtung, die notgedrungen zu einer Übereinstimmung mit dem bei Schmid vorliegenden intelligenten Fatalismus führt. Denn mit dieser Bestimmung der Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben, die ihrer positiven Formulierung nach (die nicht mit der Freiheit in positiver Eigenschaft verwechselt werden darf) dem Vermögen der reinen Vernunft, „für sich selbst praktisch zu sein“,³⁵ gleichkommt, gelangt Kant Reinhold zufolge zu einer Auffassung von Willkürfreiheit, die der Sache nach nichts anderes bedeutet als eine Selbstentäußerung des gesetzgebenden Willens: „Die *reine Vernunft* gäbe das Gesetz und hieße *Wille*; sie gäbe es aber nur sich selbst und befolgte es auch nur selbst, und hieße *freye Willkühr!*“³⁶ Eine vollständige Willkürfreiheit, eine Freiheit, welche im Entscheiden für oder gegen das Gesetz besteht, wird damit verunmöglich. Schließlich setzt Reinhold sich mit den

32 Kant: RGV, AA: 06, 35.34–36.

33 Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 368. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 142.]

34 Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 370. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 143.]

35 Kant: MS, AA 06: 214.01.

36 Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 375. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 144]

erwähnten Behauptungen Kants auseinander, dass eine Willkürfreiheit als Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, ausgehend von der Willkürfreiheit in positiver Eigenschaft, d. h. jener intelligiblen Freiheit, die als Ursache eine Wirkung im phänomenalen Bereich zur Folge hat, nicht darstellbar sei,³⁷ dass eine Willkürfreiheit als Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, ein bloß empirisches Vermögen sein könne³⁸ sowie dass die Möglichkeit, dem Gesetz zuwider zu handeln, nicht Vermögen, sondern Unvermögen genannt, mit anderen Worten nicht zur intelligiblen Willkürfreiheit gezählt werden solle.³⁹ Reinhold hält diese Behauptungen für teils unangebracht, teils abwegig. Vor allem wird Kant entgegengehalten, dass das Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, eine Vorstellung ist, die sich mit der an den Menschen als intelligibel-sinnliches Doppelwesen gerichteten Forderung des als intelligible Instanz aufzufassenden kategorischen Imperativs ergibt. Die vom kategorischen Imperativ ausgehende Forderung, Maximen zu wählen, die sittlich sind, impliziert ein Wahlvermögen, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln. Dieses Wahlvermögen ist deshalb genauso wenig wie der an den intelligibel-sinnlichen Menschen gerichtete kategorische Imperativ aus der Erfahrung gewonnen. „Mein Begriff von der Freyheit“, so Reinholds Kernsatz in dieser Sache, „ist wie der Begriff von der *moralischbösen* Handlung, den die *Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft*, (wie sie sich ausdrückt) nach dem *bloßen Gesetze der Freyheit* aufstellt, lediglich aus dem Bewußtseyn des Morali-schen Gesetzes selbst, aus dem *kategorischen Imperativ* allein geschöpft“.⁴⁰

Die Einwände Reinholds zu Kants neuer Terminologie sind nicht unbedeutend, wenn auch gesamthaft gesehen nebensächlich. Entscheidend ist der Vorwurf, auf der Grundlage von Kants Definition der freien Willkür gelange man zu keiner ausreichenden, den intelligiblen Fatalismus vermeidenden Differenz von Wille und Willkür. Ist dieser Vorwurf gerechtfertigt? Ich bin der Meinung, dass Reinhold mit diesem Vorwurf zu kurz greift. Gleichzeitig bin ich aber auch der Ansicht, dass Kants Erklärungen zum Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, unbefriedigend sind.

37 Siehe Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 387–391. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 148–150.]

38 Siehe Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 391–396. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 150–152.]

39 Siehe Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 399f. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 152f.]

40 Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 392f. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 150.]

Wenn Kant davon absehen möchte, eine empirische Auffassung von Willkür in seine Definition von Willkürfreiheit aufzunehmen, heißt dies nicht, dass er sich in jeder Hinsicht von einer solchen Auffassung distanziert. Im Gegenteil geht Kant davon aus, dass es neben der für die Definition von Willkürfreiheit relevanten intelligiblen Willkürfreiheit eine empirische Form des menschlichen Willkürvermögens gibt, in deren Rahmen über das dem Gesetz konforme oder von demselben abweichende Handeln reflektiert wird. Dass Kant das Vermögen der Wahl, gesetzeskonform oder gesetzeswidrig zu handeln, im Rahmen seines Denkansatzes nicht zur Geltung zu bringen vermag und insofern zum intelligiblen Fatalisten wird, ist deshalb unzutreffend. Reinholds Vorwurf, Kants Position führe zu einem intelligiblen Fatalismus, rührt daher, dass er im Unterschied zu Kant eine empirische Willensfreiheit ausschließlich bald als Scheinfreiheit, bald als Freiheit moralneutraler Art einstuft und deshalb einen durch die Einbeziehung einer empirischen Form von Freiheit bewirkten Bruch mit dem intelligiblen Fatalismus für unmöglich hält. Der intelligente Fatalismus kann seines Erachtens lediglich dann vermieden werden, wenn die Reflexion über das dem Gesetz entsprechende oder widersprechende Handeln sowie das Bewusstsein der Zurechnung dem absolut freien Willen zuerkannt wird.

Das angedeutete Manko Kants besteht darin, dass er die Willkür als Wahlvermögen angesichts des Gesetzes in unzureichender, zum Teil irreführender Weise zur Sprache bringt. Wenn Kant bemerkt, die besagte Willkür lasse sich in positiver Eigenschaft oder theoretisch, das heißt als Verhältnis von noumenaler Ursache und phänomenaler Wirkung, nicht darstellen, so ist darauf zu entgegenen, dass bei der ins Auge gefassten Freiheit als Vermögen, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, eine solche Darstellung gar nicht behauptet wird. Es kann bei diesem Freiheitsverständnis nur um das verdeutlichende Aufzeigen einer grundsätzlichen Vermögens- und Entscheidungsstruktur gehen und nicht um eine mögliche kausale Wirkung dieser Struktur auf den phänomenalen Bereich. Es soll kenntlich gemacht werden, dass ein wollendes Ich im Falle eines Entscheides für oder gegen eine Handlung mit Forderungen des Sittengesetzes und des sinnlichen Antriebs konfrontiert ist und zwischen diesen, als Veranlassungsgründen zu verstehenden, Forderungen zu entscheiden hat. Wenn Kant erwähnt, die Erfahrung gebe uns Beispiele, dass für oder wider das Gesetz gewählt, dass das Gesetz zuweilen befolgt, zuweilen nicht befolgt werde, so ist einzuwenden, dass im betreffenden Problemkontext ein anderer, allgemeinerer Aspekt des Wählens zu beachten ist. Es muss darum gehen, das Wählen als Wahlvermögen, als Wählenkönnen, und zwar als Wählenkönnen zwischen dem Sittengesetz konformen und vom Sittengesetz abweichenden Maximen, zur Geltung zu bringen. Und hierbei kann man nicht umhin, gleichfalls Reinholds Einwand zum Ursprung des Wahlvermögens als stichhaltig anzusehen. Das Vermö-

gen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, ist in der Tat nichts anderes als eine Folgebestimmung des an den sinnlich-intelligiblen Menschen gerichteten intelligiblen kategorischen Imperativs, der zum Wählen der ihm konformen Maximen aufruft. Wird aufgrund der Tatsache, dass der Mensch als Sinnenwesen in die Wahlsituation involviert ist, behauptet, dem Wahlvermögen komme ein empirisches Moment zu, wird man dies selbstverständlich ebenso im Falle des an den intelligibel-sinnlichen Menschen gerichteten kategorischen Imperativs behaupten müssen. Es versteht sich schließlich, dass dann, wenn gesamthaft von einem Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, ausgegangen wird, nicht unmittelbar einsichtig ist, weshalb man bei der Möglichkeit des Abweichens vom Gesetz statt von Vermögen besser von Unvermögen sprechen sollte. Dies wird nur plausibel, wenn man den Ausdruck „Vermögen“ zusätzlich mit Kraft, Leistung oder Verdienst assoziiert, wenn man, mit anderen Worten, zu verstehen geben will, dass das Abweichen vom Gesetz ein Vermögen ist, das aufgrund seiner Passivität oder Schwäche den Namen „Vermögen“ nicht verdient. Ein Unvermögen in dem Sinne, dass das Abweichen vom Gesetz einem völlig unbestimmten Willkürvermögen, einem Willkürvermögen ohne jede volitive Leistung, entspringt, kann in diesem Kontext hingegen nicht gemeint sein. Denn in einem solchen Falle wäre das Abweichen vom Gesetz kaum mit Zurechnung in Verbindung zu bringen.

Das Resultat von Kants und Reinholds Disput über Willensfreiheit lässt sich hiermit wie folgt auf den Punkt bringen: Während Reinhold das Wahlvermögen angesichts des Gesetzes als Vermögen des absoluten freien Willens versteht und daraus die seines Erachtens richtige Definition von Willensfreiheit gewinnt, hält Kant das Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, für ein Vermögen der empirischen Willkür und grenzt es vom Vermögen der intelligiblen Willkürfreiheit ab, welches seinerseits als Vermögen, unabhängig von sinnlichen Antrieben zu handeln, verstanden und zur Grundlage der Definition von Willkürfreiheit gemacht werden soll. Dabei übersieht Reinhold in der Beurteilung seines Widersachers, dass Kant das Wahlvermögen angesichts des Gesetzes im Rahmen einer empirischen Form von menschlicher Willkür durchaus akzeptiert. Kant seinerseits versäumt es, kenntlich zu machen, dass die empirische Willkür als Grundstruktur eines praktischen Vermögens sowie im Zusammenhang des als nicht-empirische Instanz zu kennzeichnenden Sittengesetzes begriffen werden muss. Sieht man über diese Unzulänglichkeiten in den beiden Positionen hinweg, kommt es neben der Gemeinsamkeit in Bezug auf die Unterscheidung zwischen einer weder frei noch unfrei zu nennenden Gesetzgebung und einem frei zu nennenden menschlichen Vermögen des Wollens somit nun auch zu einer Annäherung in Bezug auf die Akzeptanz und Artikulation des Wahlvermögens. Der verbleibende Dissens betrifft von daher im Wesentlichen nicht mehr die Ausle-

gung, sondern die Gewichtung des Wahlvermögens. Für Reinhold ist dieses Vermögen relevant für die Definition von Willensfreiheit und damit prioritär, dagegen die Willensfreiheit als Vermögen, sich gegen den sinnlichen Antrieb und für das Sittengesetz zu entscheiden, von sekundärer Bedeutung. Für Kant dagegen ist das Vermögen der Wahl, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, von untergeordneter Bedeutung, Priorität hat die einer Definition der Willkürfreiheit würdige intelligible Willkürfreiheit als Vermögen, nicht durch sinnliche Antriebe genötigt zu agieren.

4 Weiterführende Reflexion

An dieser Stelle drängt sich die angekündigte weiterführende Reflexion auf. Meines Erachtens haben beide Definitionen ihre Berechtigung. Beide stellen meiner Ansicht nach einen Aspekt der Willensfreiheit zur Debatte, der unverzichtbar ist für eine gehaltvolle Theorie der Willensfreiheit. Aus diesem Grunde bin ich der Ansicht, dass der Versuch, nun eine Antwort auf die Frage zu geben, welche der beiden Definitionen primär sein soll, nebensächlich und wenig ergiebig ist. Hingegen erachte ich es als sinnvoll, mich weiter mit der argumentativen Verteidigung der beiden Aspekte der Willensfreiheit zu befassen und dafür zu plädieren, dass man in der Tat gut beraten ist, an ihnen festzuhalten.

Wir haben erwähnt, dass bei Reinholds Definition der Willensfreiheit als Vermögen, sich für oder wider das Gesetz zu entscheiden, das moralische Gewissen, das mit unserem Bewusstsein der Zurechnung, Verantwortung und Schuld einhergeht, eine tragende Rolle spielt, ja, dass diese Auffassung von Willensfreiheit im Grunde zum Zwecke des Appells an das moralische Gewissen verfochten wird. Reinhold hat in begründungstheoretischer Hinsicht auch angedeutet, dass die Willensfreiheit als Vermögen, sich für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden, eine sich als „Stimme unseres Gewissens“ ankündigende und, genauso wie das Sittengesetz, in unserem Vernunftvermögen gründende „*That-sache des Bewußtseyns*“ ist.⁴¹ Er hat damit sowohl das Dasein dieser Auffassung von Willensfreiheit als auch ihren Zusammenhang mit dem moralischen Gewissen zu verteidigen unternommen. Das Argument seiner diesbezüglichen Überlegungen ist dabei offenbar das folgende: Es gibt für uns nur dann ein Bewusstsein des moralischen Gewissens, wenn es Willensfreiheit als Vermögen, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, gibt. Das Bewusstsein des moralischen Gewis-

⁴¹ Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band, 357f., 361. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 2/2, 234, 238.]

sens ist eine Tatsache. Also gibt es auch Willensfreiheit in der besagten Bedeutung.

Zu diesem Argument dürften sich hauptsächlich zwei Einwände ergeben. Wir sind, so der erste Einwand, für unser Handeln und nicht für unser Wollen verantwortlich. Das moralische Gewissen und das damit zusammenhängende Bewusstsein der Zurechnung, Verantwortung und Schuld sind jedenfalls auch im Falle des als Selbsthandeln identifizierbaren Handelns und nicht nur des Wollens möglich. So wird beispielsweise im Falle des Strafens die Verantwortung nicht primär am Willen, sondern an der vorbereitenden oder durchgeführten fehlbaren Handlung, die sich einer Person zuschreiben lässt, festgemacht. Wir können, so der zweite Einwand, zwar durchaus zugeben, dass das moralische Gewissen eine unbestreitbare Tatsache des Bewusstseins ist. Doch ist das moralische Gewissen eigentlich nur das gute oder schlechte Gefühl, das uns beim Wollen und Handeln begleitet. Die moralischen Urteile über unsere Willens- und Handlungsakte werden deshalb nicht durch das moralische Gewissen, sondern durch unser Vermögen der moralischen Vernunft geprüft. Eine Auffassung von Willensfreiheit, bei der es, wie im Falle des Vermögens, dem Gesetz gemäß oder zuwider zu handeln, in erster Linie darum geht, dem Gefühl des Gewissens Rechnung zu tragen, ist deshalb von marginaler Bedeutung.

Meiner Ansicht nach können beide Einwände nicht überzeugen. Was den ersten angeht, ist zwar nicht zu bestreiten, dass wir, um an das Beispiel der Strafe anzuknüpfen, für unsere Handlungen oder Handlungsvorbereitungen verantwortlich sind und nicht für bloße, sich nicht in unserem Handeln niederschlagende Willensakte. Doch ebenso einleuchtend und deshalb auch zu Recht Bestandteil eines zivilisierten Strafrechts ist die Auffassung, dass wir letztlich nicht für uns zugeschriebene Handlungen *tel quel*, sondern für ebensolche Handlungen, die von uns intendiert, durch unser freies Wollen imprägniert sind, Verantwortung tragen. Kurzum: Das freie Wollen ist aus dem Begriff des verantwortbaren Handelns nicht wegzudenken. Was den zweiten Einwand betrifft, steht zwar außer Frage, dass wir das moralische Gewissen mit einem Gefühl (mein gutes, reines, freies, entlastetes vs. mein schlechtes, unreines, geknechtetes, quälendes Gewissen) in Verbindung bringen, das uns beim Handeln und Wollen begleitet. Doch sind wir geneigt, unter unserem Gewissen sehr wohl auch den Bezug auf das betreffende Handeln und Wollen selbst einzubegreifen und es in dieser Hinsicht als inneres Gesetz oder moralische Richtschnur aufzufassen. Kant hat das Gewissen von daher zu Recht als das Bewusstsein eines „inneren Gerichtshofes“ charakterisiert⁴² und auf dieser Basis sowohl an der richterlichen Tätigkeit nach

42 Siehe Kant: MS, AA 06: 438.

erfolgter Handlung als auch an unserer voraufgehenden reflektierenden Haltung gegenüber dem Sittengesetz festgemacht und insgesamt alle „Leitfaden“, der uns zu „moralischen Entschlüssen“ dient,⁴³ umschrieben. Reinhold seinerseits hat sich ganz auf diesen letzten Aspekt konzentriert und ist davon ausgegangen, dass das Gewissen jene Gesetzesinstanz in uns ist, die sich in Form einer Wechselbeziehung und wechselseitigen Korrektur von Gefühl und Vernunft herausbildet, festigt und, da weder Irrtümer der Vernunft noch die Möglichkeit eines „irrigen Gewissens“ auszuschließen sind,⁴⁴ zu bewahrheiten versucht. Das moralische Gewissen zeichnet sich demnach gerade auch durch sein Eingebundensein in das Subjektvermögen der Selbstreflexion und Selbstkritik aus und darf deshalb das „moralische Selbstbewußtseyn“ heißen.⁴⁵ Kann man dieses weitergehende Verständnis von Gewissen akzeptieren, was man meines Erachtens nicht zuletzt aus Gründen des Gemeinverstandes tun sollte, besteht kein Anlass, eine das moralische Gewissen zur Geltung bringende Auffassung von Willensfreiheit als lediglich marginal einzustufen.

Ein Wort abschließend zur Verteidigung von Kants Definition der Willkürfreiheit als Vermögen, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden. Es gilt klarzustellen, dass es bei diesem Vermögen, setzt man die übliche Unterscheidung von Handlungsfreiheit als Vermögen, tun zu können, was man will, und Willensfreiheit als Vermögen eines selbstbestimmten Wollens voraus, ebenfalls um einen Gesichtspunkt der Willensfreiheit geht. Zudem ist auf den Befund zurückzukommen, dass das Vermögen, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden, gleichzeitig das Vermögen ist, für sich selbst ein Gesetz zu sein. Mit der Willkürfreiheit als Vermögen, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden, steht demnach eine Willensfreiheit im Fokus, deren Dreh- und Angelpunkt die Gesetzlichkeit bildet. Dabei stellt sich die Unentbehrlichkeit dieser Deutung von Willensfreiheit spätestens dann heraus, wenn man sich über die Ermöglichung einer moralisch legitimen Form von Handlungsfreiheit verständigt. Ein im Hinblick auf die Befolgung oder Nichtbefolgung des Sittengesetzes wählendes, mit dem Bewusstsein der Verantwortung angesichts dieser Wahl einhergehendes Wollen besagt noch nicht, ob ein Akt des freien Handelns als moralisch legitim angesehen werden darf. Erst das dem Sittengesetz und dessen Verfahrensregeln konforme Wollen kann hierüber Aufschluss geben. Ebenso wenig bedeutet das

⁴³ Kant: RGV, AA 06: 185.

⁴⁴ Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Erster Theil, 50–52. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/1, 29f.]

⁴⁵ Siehe Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, 364. [*Gesammelte Schriften*. Bd. 5/2, 141.]

Gewähren und rechtliche Garantieren von Handlungsfreiheit, dass diese in einer moralisch legitimen Form besteht. Auch hier muss das dem Sittengesetz und dessen Verfahrensregeln konforme Wollen den Maßstab vorgeben. Genau dieser Aufgabe wegen aber bedarf es einer Willensfreiheit als Vermögen, für sich selbst ein Gesetz zu sein, oder treffender: einer Willensfreiheit, welche von dem Vermögen, für sich selbst ein Gesetz zu sein, Gebrauch macht. Das moralisch gewissenhafte, verantwortungsvolle Wollen verlagert sich an dieser Stelle auf das Befolgenwollen des Richtigen, Gesetzmäßigen, Regelgeleiteten. Der Kern dieses Wollens aber bleibt das Wählen, Entscheiden angesichts des Gesetzes.⁴⁶

⁴⁶ Jean-Claude Wolf und Silvan Imhof danke ich für hilfreiche kritische Anmerkungen.