Université Toulouse 2 – Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique –

Département de Philosophie

DIE MORALISCHE VERPFLICHTUNG ALS SOZIOLOGISCHES FAKTUM UND THEORETISCHES PROBLEM: EINE AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN BERGSON UND KANT

Mémoire présenté par M. King Reinier P. Palmea, pour l'obtention du Master de philosophie
« Philosophies contemporaines et plurielles »

Sous la direction de M. Dr. François Ottmann

Toulouse, juillet 2023

Ich danke M. Dr. François Ottmann, dessen Betreuung für die Fertigstellung dieser Masterarbeit wesentlich war. Ich danke Ihnen für Ihre Geduld und Anleitung während des gesamten Schreibprozesses. Ich möchte auch Dr. phil. Hans Rainer Sepp und Prof. Karel Novotny an der Karls-Universität in Prag danken, deren Kommentare während des Diplomseminars mir geholfen haben, mein Thema zu entwickeln.

J'aimerais remercier Dr. Claudia Serban pour ses appréciations sur mon sujet lors de notre cours Atelier de la Rédaction. Je tiens également à remercier le consortium Europhilosophie, dirigé par le Prof. Jean-Christophe Goddard, pour m'avoir donné l'opportunité d'étudier dans le cadre de ce programme.

I thank my friends and loved ones, especially my mom, dad, and Raya whose never-ending support kept me sane throughout the months of being away from home. I won't have made it this far if not for you. I love you so much. *Totoo ngang lahat ay biyaya.*

Inhaltsverzeichnis

1 **Einleitung** ……... 5

1.1 Die zwei Quellen der Moral nach Bergson ……... 5

1.2 Bergsons Kritik an Kant im *Les Deux Sources de la Morale et Religion* ……..... 7

1.3 Problemstellung ……..... 9

1.4 Gliederung und Überblick ……... 10

2 Der Unterschied zwischen Kant und Bergsons Ansatz ……... 13

2.1 Der existenzielle Ansatz von Bergson im Bezug auf die Moral …….. 13

2.1.1 Bergson und das *École sociologique* ……... 13

2.1.2 Bergson und die anthropologische Tatsache des Krieges …… 20

2.2 Kant und die Moralphilosophie als ein theoretisches Problem …… 23

2.3 Abweichende Ansätze …….. 33

3 Die Freiheit und moralische Verpflichtung bei Kant und Bergson …….. 36

3.1 Bergsons Kantbild im Bezug auf die Moral …… 38

3.2 Freiheit und Moral ……... 47

3.2.1 Autonomie und moralische Verpflichtung bei Kant …… 47

3.2.2 Freiheit als moralische Evolution nach Bergson ……. 54

3.3 Implikation: Freiheit und moralische Zuschreibung …… 59

4 Der Mystizismus als Grundlage der Moral: Die kantianische Kritik an der Schwärmerei ……... 66

4.1 Die offene Moral als eine mystische Moral ……. 67

4.1.1 Der Mystizismus und philosophische Intuition ……... 67

4.1.2 Der Mystizismus als moralische Erfindung ……. 72

4.2 Kants Kritik am Mystizismus …….. 77

4.2.1 Die Schwärmerei: Ein epistemologischer und praktischer Fehler ……... 77

4.2.2 Die Rolle der Nachahmung in der kantianischen Moral …….. 83

4.3 Die Möglichkeit eines kritischen Mystizismus …… 87

5 Schluss …… 90

6 Literaturverzeichnis ……... 94

1. Einleitung

In meiner Masterarbeit vergleiche ich die Ansichten zweier Philosophen zu einem wichtigen Begriff der Moralphilosophie: die moralische Verpflichtung. Diese beiden Philosophen sind Immanuel Kant, der behauptet, dass die moralische Verpflichtung die Form eines kategorischen Imperativs einnimmt, und Henri Bergson, einer der französischer Philosoph der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der für seine Philosophie der Zeit als Dauer und qualitative Vielheit bekannt ist. In seinem letzten Buch *Les Deux Sources de la Morale et Religion* (Die beiden Quellen der Moral und Religion) legt Bergson eine neue Perspektive auf den Begriff der moralischen Verpflichtung dar. Er kritisiert die Rolle der Vernunft und der Freiheit in Bezug auf die moralische Verpflichtung in der kantischen Deontologie. Zur Verdeutlichung der Forschungsfrage und der Argumentation in dieser Masterarbeit ist es wichtig, zunächst Bergsons Position und Kritik an Kant herauszuarbeiten.

1.1. Die zwei Quellen der Moral nach Bergson

Bergson vertritt die Auffassung, dass es zwei Arten von Moral gibt, die aus zwei unterschiedlichen Kräften entspringen. Die erste nennt Bergson die geschlossene Moral. Sie beruht auf dem sozialen Druck, der das Überleben und die Stabilität der menschlichen Spezies ermöglicht. Die zweite nennt er die offene Moral. Sie wurzelt in der Aspiration, die Bergson als schöpferisches Gefühl beschreibt, das als Impuls für die moralische Entwicklung und Kreativität funktioniert.

Die geschlossene Moral, die sich auf sozialen Druck stützt, ist eine Moral der Verpflichtungen (vgl. Bergson 1932: 203). Nach Bergson existiert diese Art von Moral in geschlossenen Gesellschaften, die andere ausschließen, um zu überleben und sich selbst zu schützen. Während diese geschlossene Tendenz in prähistorischen Gesellschaften vorherrschte, ist sie auch heute noch vorhanden und drückt sich durch unsere Bindungen an unsere Nationen,

Gemeinschaften und sogar Familien aus. Im Laufe unseres täglichen Lebens erfüllen wir Verpflichtungen, die die Stabilität in unserer unmittelbaren Gemeinschaft, der wir angehören, gewährleisten. Es handelt sich also um eine Moral, die in der biologischen und sozialen Natur des Menschen begründet ist. Diese Verpflichtungen sind miteinander verbunden und verstärken sich gegenseitig, so dass sie die Gesamtheit von Verpflichtungen (le tout de l'obligation) bilden, die in unser sozialen Gewohnheiten und Normen eingeschrieben sind (vgl. ebd.: 19). Die Gesamtheit der Verpflichtungen wirkt auf den Einzelnen wie ein Druck und hat die Wirkung eines Zwanges, dem man sich nur schwer entziehen kann, denn wenn wir in der Gesellschaft Verpflichtungen erfüllen, geschieht dies nicht nur für die Gesellschaft oder für andere Menschen, sondern auch für uns selbst, weil wir unser Leben der Stabilität der Gesellschaft verdanken. Nach Bergson ist die geschlossene Moral der statische Teil der Moral. Sie ist ein Stillstand in der Vorwärtsbewegung der Evolution, weil es keine Anstrengung gibt, sondern nur das Befolgen der bestehenden natürlichen Tendenz, sich zu schützen und zu folgen, um die soziale Stabilität zu erhalten.

Die offene Moral hingegen beruht nicht auf sozialem Druck, sondern auf dem Bestreben, die biologische und soziale Natur zu überwinden. Diese Art von Moral schließt nicht mehr aus, sondern schließt die gesamte Menschheit im Allgemeinen ein, auch Außenseiter und Feinde. Während die geschlossene Moral eine Moral der Verpflichtungen ist, bezeichnet Bergson die offene Moral als eine mystische Moral (vgl. ebd.: 85), da sie durch übergebührliche Handlungen wie Liebe und Wohltätigkeit gekennzeichnet ist. Die geschlossene Moral sollte der Endpunkt der Moral sein. Aufgrund des Aufkommens einer offenen Moral, die Bergson zufolge im Christentum ihren Ursprung hat, waren die Menschen jedoch in der Lage, über eine Moral der Verpflichtung hinauszuwachsen und sich weiterzuentwickeln (vgl. ebd.: 240-245). Streben ist deshalb kreativ, weil es moralischen Fortschritt und Kreativität ermöglicht. Die offene Moral zeigt, dass der

Mensch nicht mehr durch sein Bedürfnis nach Selbsterhaltung durch soziale Stabilität gebunden ist. Bergson setzt voraus, dass die Fähigkeit zu lieben das ist, was den Menschen von den Insekten und Tieren unterscheidet. Der Mensch kann über den Ruf der nächsten Gemeinschaft hinaus lieben, und er ist in der Lage, Handlungen der Aufopferung und Nächstenliebe zu vollziehen, die nicht auf die bevorzugte Gruppe beschränkt sind. Daher ist die offene Moral eine Art von Moral, die keine Grenzen hat. Da die offene Moral eine Vorwärtsbewegung ist, wird die geschlossene Moral zu einem statischen Teil des Fortschritts. Die geschlossene Moral ist nur ein einziger Punkt, den die offene Moral überschreitet; daher ist die offene Moral eine Evolution der geschlossenen Moral (vgl. ebd.: 56-57).

1.2. Bergsons Kritik an Kant im *Les Deux Sources de la Morale et Religion*

Bergson erwähnt Kant in seiner Diskussion über die auf Pflicht beruhende Moral, weil Kant behauptet, die Verpflichtung beruhe auf der Widerspruchsfreiheit der Vernunft. Bergson ist mit Kants Behauptung nicht einverstanden und schreibt:

> „Lorsque, pour rendre compte de l'obligation, de son essence et de son origine, on pose que l'obéissance au devoir est avant tout un effort sur soi-même, un état de tension ou de contraction, on commet une erreur psychologique qui a vicié beaucoup de théories morales. …Si bon nombre de philosophes, en particulier ceux qui se rattachent à Kant, l'ont envisagée ainsi, c'est qu'ils ont confondu le sentiment de l'obligation, état tranquille et apparenté à l'inclination, avec l'ébranlement que nous nous donnons parfois pour briser ce qui s'opposerait à elle.“ (Bergson 1932: 14)

Bergson zufolge begeht Kant einen Fehler, wenn er rationale Überlegungen mit moralischer Verpflichtung gleichsetzt. Bergson behauptet, dass die moralische Verpflichtung tatsächlich auf der natürlichen Neigung des Menschen beruht, in einer Gesellschaft zu existieren. Es ist also der soziale Druck, der die Verpflichtungen bestimmt. Bergson fügt dann hinzu, dass der kategorische Imperativ in seiner Form eigentlich gar nicht rational ist. Er schreibt:

> „Cet « il faut parce qu'il faut » ne serait que la conscience momentanément prise d'une traction subie, - de la traction qu'exercerait en se retendant le fil momentanément détendu. Le même commandement retentirait à l'oreille du somnambule qui se préparerait, qui commencerait même à sortir du rêve qu'il joue : s'il retombait tout de suite en somnambulisme, un impératif catégorique exprimerait en mots, pour la réflexion qui aurait failli surgir et qui se serait aussitôt évanouie, l'inévitabilité du retour. Bref, un impératif absolument catégorique est de nature instinctive ou somnambulique.“ (Bergson 1932: 20)

Erstens stellt er die Vorstellung in Frage, dass moralische Verpflichtung als schwierig empfunden wird, weil sie manchmal mit unseren individuellen Wünschen und Motivationen nicht übereinstimmt. Bergson vertritt die Auffassung, dass es uns meist leicht fällt, unseren Verpflichtungen nachzukommen, weil sie in unseren Gewohnheiten eingeschrieben sind. Zweitens kritisiert er Kants Idee, dass die Vernunft die Grundlage einer Moral der Verpflichtungen ist. Stattdessen schlägt er vor, dass die Verpflichtung in einer subintellektuellen Kraft, dem sozialen Druck, verwurzelt ist, weshalb wir Verpflichtungen unreflektiert befolgen.

1.3. Problemstellung

Die Hauptfragen meiner Masterarbeit sind: Wie ist Bergsons Kritik an Kant in *Les Deux Sources de la Morale et Religion* zu verstehen? Und was ist der Unterschied zwischen Bergsons und Kants Begriff der moralischen Verpflichtung? Dabei werden zwei Ziele verfolgt: Erstens möchte ich die Art und Weise, wie die beiden Denker moralische Verpflichtung begrifflich fassen, differenzieren. Zweitens möchte ich Bergsons Kritik an Kants Position bewerten. Ich behaupte, dass der Unterschied zwischen Bergsons und Kants Begriff der moralischen Verpflichtung in ihren unterschiedlichen Ansätzen im Umgang mit der Moral liegt. Einerseits betrachtet Bergson die moralische Verpflichtung als ein beobachtbares anthropologisches Faktum. Er wendet in seiner Moraltheorie einen existenziellen Ansatz an, weil das anthropologische Faktum, mit dem er sich beschäftigt, das man provisorisch als das Phänomen der Barbarei des ersten Weltkieges umschreiben kann, den Rahmen für seine Typologie der geschlossenen und offenen Moral bildet. Andererseits betrachtet Kant die Moral als ein theoretisches Problem, das aus einem Begriff abgeleitet wird. Ihre unterschiedliche Ansatzweise untermauert (1) den Unterschied in ihrer Auffassung von Freiheit in Bezug auf Moral, da Bergson einen positiven Freiheitsbegriff für eine Moral der Verpflichtungen ausschließt, und (2) ihre Auffassung von Mystik als möglicher Grundlage von Moral.

Es liegen bereits einige Untersuchung zu Bergsons Kritik an Kant vor. Beispielsweise behauptet Castillo, dass der Unterschied in ihrer Vorstellung von moralischer Verpflichtung darin begründet ist, wie sie die Beziehung zwischen Biologie und Verpflichtung sehen (vgl. Castillo 2001: 440-441). Für Bergson steht die moralische Verpflichtung in direktem Zusammenhang mit der Biologie, da moralische Verpflichtungen in unserer sozialen Natur als menschliche Spezies verwurzelt sind. Wir folgen und konstruieren Verpflichtungen, um eine soziale Ordnung zu haben,

die wir zum Überleben und Fortbestehen brauchen. Daher ist es die Verpflichtung, die uns mit anderen Tieren vergleichbar macht. Dies ist ein großer Unterschied zu Kant, der zeigt, dass unsere Fähigkeit zu moralischem Handeln uns von anderen Spezies trennt; durch die Moral werden wir uns des Unterschieds zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, bewusst. Daher gibt es nach Kant einen Bruch zwischen Biologie und Moral, was bei Bergson nicht der Fall ist (vgl. Castillo 2001: 445-446). Ansell-Pearson stimmt mit Castillo überein, indem sie behauptet, dass Bergsons Begriff der Verpflichtung Kants Unterscheidung zwischen Neigung und Pflicht und folglich zwischen Heteronomie und Autonomie vernachlässigt (vgl. Ansell-Pearson 2010: 423-424). Außerdem behauptet Power, dass Bergsons Kritik als eine Kritik an Kants Intellektualisierung der Moral verstanden werden kann (vgl. Power 2012:174-183). Kant betrachtet die Moral als etwas rationelles und in der Logik begründet, was nach Bergson nicht mit unserer konkreten gelebten Erfahrung von Verpflichtungen übereinstimmt (vgl. ebd.: 177).

Die vorliegende Masterarbeit baut auf der oben genannten Literatur auf, die sich mit den theoretischen Unterschieden zwischen Bergsons und Kants Begriff der Verpflichtung beschäftigt. Die Neuheit dieser Studie liegt jedoch in der systematischen Erklärung des Unterschieds zwischen Kants und Bergsons Methodologie in Bezug auf die Moral und wie diese methodologische Divergenz die theoretischen Unterschiede nicht nur in Bezug auf die Pflicht, sondern auch auf die Rolle der Mystik in der Moral begründet.

1.4. Gliederung und Überblick

Im ersten Kapitel wird der methodologische Unterschied zwischen Bergson und Kant im Hinblick auf ihre Moraltheorien erörtert. Ich werde zeigen, wie Bergsons Moraltheorie stark von der „école sociologique“ und seinem politischen Engagement im Weltkrieg beeinflusst ist. Sein

Ansatz zur Moral ist also existentiell, denn der anthropologische Zusammenhang des Krieges prägt seine Typologie der geschlossenen und offenen Moral. Dies steht im Gegensatz zu Kant, der Moral als rein begriffliches Engagement betrachtet, wie aus seinen Texten Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft dargestellt wird. Er beschäftigt sich nicht faktisch mit dem Problem, das er beschreibt, sondern steht außerhalb, indem er darüber nachdenkt, welche Begriffe die Moral voraussetzt, z.B. die Freiheit. Diese Behauptung wird durch Kants Verwendung von Gedankenexperimenten gestützt, einer desengagierten Art der Veranschaulichung, im Gegensatz zu Bergsons anthropologischen Beispielen.

In den folgenden Kapiteln wird erörtert, wie der unterschiedliche Ansatz von Bergson und Kant ihre theoretischen Unterschiede in Bezug auf die moralische Verpflichtung verdeutlicht. Das zweite Kapitel behandelt den Unterschied zwischen dem positiven Freiheitsbegriff der beiden Denker. Es wird dargestellt, wie Bergsons anthropologische Auffassung der Verpflichtung ihn zu dem Schluss bringt, dass Kant die Moral intellektualisiert. Nach Bergson kann es in einer Moral der Verpflichtung keinen positiven Freiheitsbegriff geben, weil er moralische Kreativität ausschließt. Die Implikation ihrer unterschiedlichen Vorstellungen über den positiven Begriff der Freiheit führt zu einer Diskussion über die moralische Verantwortung. Kant führt die Beziehung zwischen Freiheit und Verantwortung in seinem Text *Die Metaphysik der Sitten* aus. Bei Bergson wird das Problem der moralischen Verantwortung aufgrund seines existenziellen Ansatzes ignoriert, wobei der anthropologische Kontext des Krieges im 20. Jahrhundert den Rahmen für seine Moraltheorie bildet.

Im dritten Kapitel werden die Folgen ihrer divergierenden Ansätze für die Rolle der Mystik als Grundlage der Moral untersucht. Eine mystische Moral beruht für Bergson auf der Intuition der Wirklichkeit als Dauer, in der Mystiker andere Menschen dazu inspirieren, neue Paradigmen

des Handelns zu schaffen. Es wird dafür argumentiert, dass Mystik für Kant aus zwei Gründen keine mögliche Grundlage für Moral ist: Mystische Behauptungen überschreiten die Grenzen dessen, was die Vernunft wissen kann, und die Nachahmung von moralischen Modellen ist heteronom. Daher ist die kantische Deontologie aus der Sicht von Bergson mechanistisch. Obwohl es scheint, dass die kantische Deontologie der Gegenpol einer mystischen Moral nach Bergson ist, ist Kants Beziehung zur Mystik komplexer, wie die zeitgenössische Forschung über Ideen zur Mystik zeigt.

2. Kapitel 1: Der Unterschied zwischen Bergson und Kants Ansatz

In diesem Kapitel behaupte ich, dass der Unterschied zwischen Kants und Bergsons Begriff der Verpflichtung auf eine unterschiedliche Ansatz und ein unterschiedliches Projekt bei der Erforschung der Moral zurückgeführt werden kann. Der Standpunkt ihrer Problematik der Moral ergibt sich aus unterschiedlichen Perspektiven. Im Falle von Bergson ist Moralität antropologisch situiert. Seine Moraltheorie geht von einem existenziellen Ansatz aus, der versucht, auf die moralische Krise zu reagieren, die die Realität des Krieges mit sich bringt. Bei Kant ist es anders, weil er die Moral als ein theoretisches Problem behandelt; seine Theorie ist also eine desengagierte Theorie. Dieses Kapitel besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil befasst sich mit dem Einfluss der Soziologie auf *Les Deux Sources de la Morale et Religion* und wie dieser Bergsons existenziellen Ansatz bei seiner Untersuchung der Ursprung der Moral prägt. Sein soziologischer Ansatz zur Moral zielt darauf ab, die Moral im Kontext des Krieges zu erklären. Bergsons Ansatz ist also existentiell, weil er sich mit der Situation engagiert, die den Rahmen für seine Moraltheorie bildet. Der zweite Teil des Kapitels befasst sich mit Kants Ansatz und dessen Unterschied zu Bergson. Das Projekt und die Problematik Kants sind insofern grundlegender, weil er nicht von der Annahme ausgeht, dass die Existenz der Moral gegeben ist, sondern er versucht, sie zu begründen. Im Zentrum von Kants Problematik steht also eine philosophische Krise, die sich gegen die Moralskeptiker richtet, die behaupten, die Moral sei ein Hirngespinst, was sich von Bergsons soziologischem Ansatz und seiner existentiellen Problematik unterscheidet.

2.1. Der Anszatz von Bergson

2.1.1. Bergson und die *École sociologique*

Bergsons Moraltheorie in *Les Deux Source de la Morale et Religion* wird stark von der französischen soziologisch-anthropologischen Schule seiner Zeit unterstützt, was bei Kant

methodologisch und epistemologisch nicht der Fall ist. Bergsons Kritik an Kant kann daher im Kontext dieser methodischen Abweichung verstanden werden. Bergsons Buch ist von soziologischen Theorien wie Emile Durkheims Begriff der Verpflichtung, Lévy-Bruhls Ideen zur Religion und Comtes Theorie der Evolution beeinflusst.

Emile Durkheim, ein Klassenkamerad von Bergson an der *École normale supérieure*, hat Bergsons Begriff der Verpflichtung beeinflusst. Er folgt Durkheims Idee, dass Verpflichtungen die Menschen in einer Gesellschaft verbinden. Dies zeigt sich in dem folgenden Zitat aus dem Anfang von *Les Deux Sources de la Morale et Religion*:

> „Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avions pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c'était parce qu'ils étaient nos parents, parce qu'ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place : c'est de là que partait, avec une force de pénétration qu'il n'aurait pas eue s'il avait été lancé d'ailleurs, le commandement. En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société.“ (Bergson 1932: 1)

Dieses Zitat ist ein Echo dessen, was Durkheim in *Les Règles de la Méthode Sociologique* schrieb, wo er sagt: „Quand je m'acquitte de ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen, quand j'exécute les engagements que j'ai contractés, je remplis des devoirs qui sont définis, en dehors de moi et de mes actes, dans le droit et dans les mœurs“ (Durkheim 1967: 36). Beide stimmen

darin überein, dass Verpflichtungen unsere Verhaltensmuster in der Gesellschaft organisieren, weil sie in gewisser Weise Zwangsdruck und moralisches Gewicht mit sich bringen (Lefebvre und White 2020: 139-154). Verpflichtungen enthalten also normative Erwartungen und werden wie Gesetze auferlegt, die wir als Teil der Gesellschaft einhalten müssen.

Bergson widerspricht jedoch Durkheims Vorstellung von der Doppelnatur des Menschen als individuelles und soziales Wesen in Bezug auf die Verpflichtung (Durkheim 2005: 44). Nach Durkheim werden Verpflichtungen als Druck empfunden, weil die individuellen Neigungen einer Person nicht immer mit den gesellschaftlichen Erwartungen übereinstimmen. Mit anderen Worten: Verpflichtungen werden als Imperative empfunden, die manchmal auf dem Einzelnen lasten, weil er gezwungen ist, etwas zu tun, um die Anforderungen der Gesellschaft und anderer Menschen zu erfüllen, was er persönlich aber nicht tun will. Für Durkheim ist die Erfüllung von Verpflichtungen aufgrund der ständigen Spannung zwischen Individualität und Teilnahme an der sozialen Sphäre mit Mühe und Anstrengung verbunden. Bergson ist jedoch mit Durkheims Beobachtung nicht einverstanden, da für ihn das Befolgen von Verpflichtungen eigentlich keinerlei Anstrengung erfordert. Bergson sagt: „En temps ordinaire, nous nous conformons à nos obligations plutôt que nous ne pensons à elles. S'il fallait chaque fois en évoquer l'idée, énoncer la formule, il serait beaucoup plus fatigant de faire son devoir. Mais l'habitude suffit, et nous n'avons le plus souvent qu'à nous laisser aller pour donner à la société ce qu'elle attend de nous“ (Bergson 1932: 11-12). Bergson behauptet, dass unsere Gewohnheiten es uns leicht machen, Verpflichtungen zu folgen, was im Gegensatz zu der Vorstellung steht, dass Verpflichtungen uns beschweren. Verpflichtungen werden dann fast instinktiv und ohne zu hinterfragen befolgt, insbesondere mit Hilfe der etablierten Autorität und Normen in der Gesellschaft. Diese Verpflichtungen, die in unser gewohnheitsmäßiges

Handeln eingebettet sind, verstärken andere Verpflichtungen, die dann ein Netz von Verpflichtungen schaffen, die den Erfordernissen des sozialen Lebens entsprechen; so wird diese „Gesamtheit von Verpflichtungen“, wie Bergson es nennt, zu einem Druck, dem wir nicht widerstehen können. Diese Behauptung Bergsons weicht nicht nur von Durkheim, sondern auch von anderen Moraltheoretikern ab, die behaupten, dass moralische Verpflichtung etwas ist, das meistens nicht mit den eigenen Wünschen übereinstimmt. Bergson widerspricht auch Durkheims Behauptung, dass nur der Mensch zu Pflichten fähig sei. Für Bergson üben auch Tiere und Insekten Pflichten aus, und zwar ebenfalls instinktiv, was der Gewohnheit des Menschen entspricht.

Der zweite bedeutende Soziologe, den Bergson in seinem Buch zitiert, ist Lucien Lévy-Bruhl. Seine Diskussion über Levy-Bruhl bezieht sich auf die Religion, insbesondere auf die Frage: Warum akzeptieren Menschen, die mit Vernunft begabte Wesen sind, unvernünftige Praktiken und Aberglauben? Bergson zitiert Levy-Bruhls Begriff der „primitiven Mentalität,“ das er kritisiert, weil es die Ursprünge des religiösen und abergläubischen Glaubens nicht erklärt. Bergson schreibt in Bezug auf seine Kritik an Lévy-Bruhl im *Les Deux Sources de la Morale et Religion* in seinem Brief an Paul Masson-Oursel vom 9. September 1932: „Je n’attaque d’ailleurs nullement Lévy-Bruhl, non plus que l’école sociologique. Je pousse seulement l’analyse dans une direction qu’ils n’ont pas suivie. Et leurs conclusions sont souvent compatibles avec les miennes, qui viennent alors s’y surajouter. Je considère mon dernier livre comme un livre de sociologie“ (Bergson 2002: 1387).

Nach Lévy-Bruhl hat die Menschheit eine Entwicklung ihrer geistigen Fähigkeiten durchlaufen, und es gab Menschen, die eine primitive Mentalität hatten, die der zivilisierten Mentalität entgegengesetzt ist. Die primitive Mentalität ist durch eine prälogische und mystische

Weltansicht gekennzeichnet, die sich von der logischen Weltsicht der zivilisierten Mentalität unterscheidet. Laut Lévy-Bruhl gibt es kollektive Repräsentationen, die meist religiöser Natur sind, die in Zeremonien erworben und innerhalb der Gemeinschaft der Primitiven geteilt werden und in ihnen emotionale Inhalte wie Angst und Verehrung hervorrufen (vgl. Lévy-Bruhl 1910: I). Die primitive Wahrnehmung ist dann von Emotionen geprägt, die ihnen den Zugang zu einer unsichtbaren und nicht wahrnehmbaren Realität ermöglichen, wodurch ihre Fähigkeit zum logischen Denken beeinträchtigt wird (vgl. Lévy-Bruhl 1928: I). Die primitive Mentalität ist also durch eine mystische Erfahrung gekennzeichnet, d. h. durch den Glauben an nicht wahrnehmbare Kräfte, die die Handlungen beeinflussen und als real empfunden werden (vgl. Lévy-Bruhl 1910: 30).

Wenn man mit Lévy-Bruhls Theorie der „primitiven Mentalität“ erklärt, warum religiöse Überzeugungen, die meist irrationaler Natur sind, bei rationalen Wesen existieren, würde das bedeuten, dass die Mentalität vererbt wird, was nicht der Fall ist, da selbst ein Kind nicht die Gewohnheiten der Eltern erben kann, so Bergson (vgl. Bergson 1932: 106-107). Für Bergson liegt der Unterschied zwischen den Primitiven und den Modernen oder Zivilisierten nicht in der Mentalität selbst, als ob die Struktur des Geistes die beiden unterscheiden würde, sondern darin, wie die materiellen Bedingungen ihre Denkweise beeinflussen. Außerdem haben nicht nur primitive Menschen mystische Überzeugungen, sondern auch moderne und zivilisierte Menschen. Dies zeigt sich in den religiösen Überzeugungen vom Leben nach dem Tod, von der Unsterblichkeit der Seele und anderen spirituellen Überzeugungen, an die sich die Menschen klammern, wenn sie mit Erfahrungen wie Tod und Leid konfrontiert werden. Als sich die Menschen in der Gesellschaft organisierten, musste dem Tod ein Sinn gegeben werden, um zu verhindern, dass seine Absurdität zum Zerfall der Gesellschaft führte. Nach Bergson beruht die

statische Religion auf der Fähigkeit des Menschen zur Mythenbildung. Wir entwickeln religiöse Vorstellungen wie das Leben nach dem Tod oder die unsterbliche Seele als Abwehrmechanismus dafür, dass das Phänomen des Todes unserem Leben Sinnlosigkeit verleihen kann (vgl. Bergson 1934: 137).

Der dritte einflussreiche Soziologe im *Les Deux Source de la Morale et Religion* ist Auguste Comte, der Bergsons Methodik und seine Vorstellung von der Entstehung von Gesellschaften geprägt hat. Der Postivismus von Comte, eine Forschungsmethode, die sich nur auf beobachtbare Phänomene konzentriert, prägte den methodologischen Ansatz von Bergson in diesem Buch (vgl. Lefebvre und White 2020: 140). Einer der wichtigsten Prinzipien dieses Positivismus ist, dass beobachtbare Phänomene auf eine naturalistische Weise erklärt werden können (vgl. Comte 1853: 72). Aus diesem Grund beinhaltet Bergsons Begriff der Verpflichtung nicht nur eine soziologische, sondern auch eine biologische Betrachtung, denn die physiologischen Aspekte des Menschen seine Interaktionen in der Gesellschaft prägen. Bergson stimmt mit Comte in seiner These überein, dass die Gesellschaft ein Ergebnis der Evolution ist, wodurch die Gesellschaft nicht nur für die menschliche Spezies gilt. Bergson widerspricht jedoch der Behauptung von Comte, dass die menschliche Spezies der Höhepunkt der Evolution sei (vgl. Lefebvre und White 2020: 145). Darüber hinaus betrachtet Comte die menschliche Gesellschaft als Voraussetzung für die menschliche Vollkommenheit, das heißt, dass der Mensch erst durch die Gesellschaft moralische Vollkommenheit erlangt. Er sagt in *Cours de Philosophie Positive I*:

> „Il est incontestable que l'essor continu de la civilisation développe necessairement de plus en plus nos penchant les plus nobles et nos plus génereux sentiments, qui, seules bases possibles des associations humaines, doivent y recevour spontanément une culture de plus en plus spéciale." (Comte 2012: 277).

Auch wenn Bergson die menschliche Spezies als das Ende der Evolution betrachtet, behauptet er nicht, dass der Mensch das Ziel im Sinne des Telos der Evolution ist. Stattdessen ist die Evolution für Bergson kein linearer Vorgang, der zu einem vorbestimmten Telos führt, sondern ein unvorhersehbarer Prozess, weil Lebewesen virtuell sind. Virtualität ist eine Eigenschaft von lebenden und bewussten Wesen, die in der Zeit dauern (vgl. Deleuze 1991: 38-39). Ihre zeitliche Erfahrung ist durch eine qualitative Vielfalt gekennzeichnet. Das heißt, dass jeder einzelne Moment einen Unterschied in der Qualität enthält. Der Unterschied liegt in der andauernden und kontinuierlichen Veränderung der Zustände, während die Realität andauert. Deshalb kann niemand zwei ähnliche Momente erleben, denn wenn wir die Zeit durchleben, ist jeder Moment neu. Daher können wir denselben Zustand nicht zweimal erleben. Nichts kann aus sich heraus bestimmen, was ein virtuelles Wesen werden könnte; es ist also nie bestimmt und verändert sich spontan. Deleuze sagt in seinem Buch *Le Bergsonisme*, dass das Virtuelle „niemals von seiner Bewegung der Aktualisierung untrennbar“ ist (Deleuze 1991: 39). Ein Beispiel für ein virtuelles Wesen ist der Einzeller, aus dem sich das Leben und die Biodiversität entwickelt haben. Nichts in ihm enthielt das, was heute die Vielfalt des Lebens auf der Erde ist. Er verwandelte sich nicht nur in ein menschliches Wesen, sondern in diverse Lebewesen. Lebewesen befinden sich also immer im Prozess des Werdens. Bergson lehnt auch die idealistische Auffassung von Comte ab, dass der Mensch durch die Gesellschaft moralische Vollkommenheit erreichen kann. Die Realität des Krieges stellt nicht nur die Idee von Comte in Frage, sondern auch die klassische Vorstellung, dass die Moral etwas Universelles ist. Was Bergson in seinem Buch zeigt, ist vielmehr das Gegenteil: Solange es eine Gesellschaft gibt, gibt es Krieg, Konflikte und die Ausgrenzung von Anderen.

2.1.2 Bergson und die anthropologische Tatsache des Krieges

Bergsons anthropologischer Ansatz bei der Analyse der Verpflichtung zielt darauf ab, die moralische Krise, die im Zentrum des Buches steht, anzugehen. Seine Moraltheorie im *Les Deux Source de la Morale et Religion* könnte als eine existenzielle Infragestellung der Moral angesichts der Realität des Krieges gelesen werden. Sie stellt die Vorstellung in Frage, dass die Moral in einem universellen Prinzip wurzelt. Seine Erfahrungen und sein Engagement während des Weltkriegs prägten seine Moraltheorie.

Auch wenn *Les Deux Sources de la Morale et Religion* den Höhepunkt von Bergsons philosophischer Auseinandersetzung mit dem Krieg darstellt, findet sich seine früheste philosophische Auseinandersetzung mit dem Krieg in seinem Artikel *La Signification de la Guerre*, in dem er versucht, eine philosophische Erklärung dafür zu geben, wie Deutschland zu seiner kriegerischen Haltung kam. Er beschreibt Deutschland zunächst als einen Staat, der sich wie die meisten Staaten „organisch“ entwickelte, dann aber schließlich unter die Herrschaft Preußens geriet, einen Staat, den er als mechanisch und künstlich beschreibt, dessen Städte und Provinzen erobert werden, und einen Staat, der von starren militärischen Idealen geleitet wird (vgl. Bergson 1914: 9-20). Er charakterisiert den preußischen Staat als einen Staat, dessen oberstes Prinzip „Macht geht vor Recht“ (ebd.: 41) ist und dessen Bürger „zu mechanischem Gehorsam gedrillt“ (ebd.: 9) werden. Bergson behauptet, dass der Einfluss der preußischen mechanistischen Ideale auf Deutschland den unablässigen Wunsch nach Eroberung, Macht und Krieg erklärt.

Bergson hat sich nicht nur philosophisch, sondern auch politisch mit dem Krieg beschäftigt. Während des ersten Weltkriegs war Bergson ein aktiver Teilnehmer der französischen Politik. Als Präsident der *Academie des Sciences Morales et Politiques* während des Krieges erkannte er die Bedeutung der Behandlung der durch den Krieg verursachten Probleme. Bei ihrem

Treffen im *Institut de France* wenige Tage nach dem deutschen Angriff auf Belgien erklärte er, dass die Kriegserklärung Frankreichs an Deutschland ein Krieg gegen die Barbarei sei und dass die Verbündeten diese humane Aufgabe zu Recht unterstützen (vgl. Somsen 2020: 368-369). Die französische Regierung schickte Bergson zu diplomatischen Vertretungen nach Spanien und in die USA (vgl. ebd.). In den USA gelang es ihm, mit Präsident Wilson in Kontakt zu treten und am 19. Februar 1917 ein Treffen mit ihm und seinen Beratern zu haben (vgl. ebd.). Bergson vertrat die Botschaft, dass die USA in den Krieg eintreten müssen, um bei der Ausrottung der Barbarei zu helfen und den allgemeinen Frieden zu erreichen (ebd.: 375).

Bergsons Gedanken zum Krieg im *Les Deux Sources de la Morale et Religion* sind mit der sozialen Verpflichtung verbunden. Bergson vollzieht eine begriffliche Umkehrung des gewöhnlichen Verständnisses von Krieg, der im Allgemeinen als eine Anomalie im menschlichen Zustand verstanden wird, wobei Frieden als die Norm angesehen wird (vgl. Lefebvre und White: 6-8). Stattdessen stellt Bergson Krieg und Konflikt als natürlich und der menschlichen Natur inhärent dar, da die Tendenz, das Eigene zu schützen, die Menschen dazu veranlasst, andere auszugrenzen und ihnen gegenüber feindselig zu handeln, um die Stabilität der eigenen Gemeinschaft zu gewährleisten. Soulez behauptet, dass Bergson die Beziehung zwischen Krieg und Frieden als ähnlich wie Krankheit und Gesundheit betrachtet (vgl. Soulez 1989: 101). Auch wenn Krankheit selten ist, ist sie normal. Das gilt auch für den Krieg. Er ist kein unnatürlicher Zustand und keine Anomalie, denn er wird durch die natürliche Tendenz der Menschen verursacht, andere Menschen im Namen einer engen Gruppensolidarität auszuschließen. Die Tendenz zum Krieg ist also in den Ursprüngen der sozialen Verpflichtung selbst wurzelt, nämlich in der Tendenz der Menschen, sich zu verschließen. Obwohl die Verpflichtung die Menschen zusammenhält, bindet sie sie nur innerhalb ihrer eigenen Gruppe. Was für alle Menschen gilt, nämlich das

Moralgesetz, wird in dem Moment, in dem seine Universalität am meisten gebraucht wird, nur auf eine bestimmte Gruppe beschränkt. Solange in der Gesellschaft eine „Wir gegen die anderen"-Mentalität besteht, wird es immer wieder zu Konflikten kommen. Daher fördert eine geschlossene Moral und Religion den Krieg.

Die Frage, wie man dieser natürlichen Tendenz zum Krieg entgegenwirken kann, ist Bergsons praktischer Grund in seiner Untersuchung über die Quellen der Moral. Er schreibt:

> „Le présent travail avait pour objet de rechercher les origines de la morale et de la religion. Nous avons abouti à certaines conclusions. Nous pourrions en rester là. Mais puisqu'au fond de nos conclusions il y avait une distinction radicale entre la société close et la société ouverte, puisque les tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement" (Bergson 1932: 306-307).

Im letzten Kapitel „Remarque Finale: Mécanisme et Mystique" erörtert er die Unterscheidung zwischen offener und geschlossener Moral und Mystik in Bezug auf den Krieg. Der Krieg offenbart eine gefährliche Verwirrung in unserer alltäglichen Vorstellung von Moral: Einerseits sind die moralischen Pflichten angeblich universell, andererseits gelten dieselben Pflichten - wie die Realität des Krieges brutal offenbart - ausschließlich für eine bestimmte Gruppe. Wenn die moralischen Pflichten tatsächlich als universell angesehen werden, dann erklärt dies nicht, wie es zum Krieg kommt und zu der Barbarei, die sich daraus ergibt, so Bergson. Mit anderen Worten, es gibt eine moralische Tendenz, ausschließlich die Gruppe zu bewahren und zu schützen, und

eine andere moralische Tendenz, alle Menschen als solche zu lieben, zu respektieren und für sie zu sorgen. Bergson nennt die erste Tendenz „geschlossen“ und die zweite Tendenz „offen“ oder eine mystische Haltung. Wie wir im dritten Kapitel sehen werden, ist die mystische Haltung und die ihr zugrunde liegende Zuneigung der wirkliche Antrieb für eine transformative Veränderung und das Gegenmittel gegen die Tendenz der Menschheit zum Krieg.

Bergsons Ansatz zur Moral kann somit als existenziell betrachtet werden. Er versucht, die Situation, in der man sich befindet, theoretisch zu beschreiben und er betrachtet den Krieg schon als ein antropologisches Phänomen. Der existenzielle Ansatz besteht darin, dass man sich eigentlich innerhalb einer anthropologischen Tatsache befindet, und das gibt den Rahmen für diese Theorie. Das heißt, er stellt die Frage der Moralität des Krieges gar nicht; sondern erlebt er auch den Krieg als ein gesselschaftliche Tatsache. Für Bergson ist es eine Gegebenheit und Teil der menschlichen Natur, dass Krieg stattfindet. Das heißt, es gibt Gesellschaftstypen, die ihre eigene Religion und Moral haben, die eine Tendenz haben, Krieg zu führen und das ist eine soziologische Perspektive auf den Krieg. Seine soziologische Methode und seine Beobachtungen und Engagement im Krieg haben seine Auffassung von offener und geschlossener Moral und damit auch seine Kritik an der kantianischen Deontologie geprägt.

2.2 Kant und die Moralphilosophie als ein theoretisches Problem

Wie unterscheidet sich Kants Behandlung der Moral von Bergsons? Kant beschreibt sein allgemeines Projekt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als die „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (4:392). Er versucht, die Bedingungen der Möglichkeit bzw. das Prinzip aufzuzeigen, nach denen man moralisch handeln sollte. Es wird dafür argumentiert, dass Kants Ansatz nicht nur von dem Bergsons sich unterscheidet, insofern er im Vergleich zu Bergsons soziologischem Ansatz a priori ist, sondern auch, dass Kant nicht die

gleiche existenzielle Problematik hat. Kant wendet sich gegen diejenigen, die behaupten, die Moral sei ein Hirngespinst, und gegen die Tendenz des Menschen, sich rational gegen das moralische Gesetz zu stellen. Obwohl Kant den moralischen Skeptizismus behandelt, ist es in der Forschung unklar, ob er sich an eine bestimmte Gruppe von Moralskeptikern wendet (vgl. Ware 2021: 17). Nichtsdestotrotz stellt Kant die Frage aus einer anderen Perspektive als Bergson: Er behandelt die Moral als ein theorethisches Problem, das sich von Bergsons engagierter Reflexion über die Moral unterscheidet.

Wie begründet Kant die Moral? Kants erstes Argument für die Normativität des Moralgesetzes und gegen den Skeptizismus der Moral wird zunächst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dargelegt. Dieses Buch ist dabei wie folgt aufgebaut: Die Abschnitte 1 und 2 folgen dem so genannten analytischen Ansatz, der aufsteigend ist (vgl. Ware 2021: 16-23). Das heißt, er beginnt mit der Erörterung des gewöhnlichen, gemeinsamen, alltäglichen, vorreflexiven Verständnisses von Moral und zeigt dann dessen Grenze auf, die durch ein philosophisches Verständnis von Moral überwunden wird (vgl. ebd.). Dies ist das Thema seiner Diskussion in Abschnitt 1. Kant erklärt, was die Menschen im Allgemeinen als gemeinsame Idee haben—den guten Willen—der unabhängig von allem Äußeren gut ist. Er kommt zu dem Schluss, dass nur die Philosophie in der Lage ist, den Begriff des guten Willens zu erklären. In Abschnitt 2 will er herausarbeiten, welche Art von philosophischer Untersuchung und Methode geeignet ist, den guten Willen zu erklären. Er spricht über das Problem des a posteriori-Ansatzes der populären Moralphilosophie und warum dieser bei der Erörterung des verbindlichen Charakters der Moral begrenzt ist. Kant vermeidet den a posteriori-Ansatz, weil empirische Beobachtungen seiner Ansicht nach nur Schlussfolgerungen über die relativen Vorzüge moralischen Verhaltens liefern kann. Die Alternative besteht darin, einen rein rationalen Weg oder eine apriorische Methode der

Untersuchung zu verfolgen, die Kant eine „Metaphysik der Sitten“ nennt. Die ersten zwei Abschnitte bilden also ein Aufstieg zu den höchsten Prinzipien der praktischen Vernunft: Von der vorreflexiven Idee der Moral gelangt er zum Prinzip der Autonomie.

Dies führt ihn zur Formulierung des moralischen kategorischen Imperativs. Erstens sagt er, dass ein Imperativ, das unabhängig von allen äußeren Interessen und Neigungen ist, die Form eines universellen Gesetzes hat. Kant behauptet, dass die Form des kategorischen Imperativs sei „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetzt werde“ (4:421). Das bedeutet, dass die Maxime einer Handlung mit der Vernunft übereinstimmen muss, damit sie eine moralische Geltung hat, d.h., sie sollte verallgemeinerbar sein. Die Maximen moralischen Handelns sind widerspruchsfrei, wenn sie unter dem Kriterium der Verallgemeneinbarkeit geprüft werden. Außerdem sind die unmoralische Handlungen in sich widersprüchlich und unlogisch. Zum Beispiel ist Täuschung im Sinne von Kant unmoralisch, weil sie zu einem Widerspruch führt, wenn sie unter dem Kriterium der Universalität geprüft wird. Wenn jeder Mensch den anderen täuscht, ist eine Täuschung nicht möglich, weil sie voraussetzt, dass der Getäuschte glaubt, dass der Täuschende wahrhaftig ist. Daher sind unmoralische Handlungen vernunftwidrig; man macht sich eine Ausnahme von den Gesetzen der Logik, wenn man unmoralische Handlungen macht. Das Moralgesetz ist bei Kant die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst. Daher können nur vernünftige Handlungen, deren Maximen den Kriterien der Allgemeinheit entsprechen, eine moralische Geltung haben.

Wenn die Form des kategorischen Imperativs die Form der Universalität ist, was ist dann die Maxime, die die Form enthält, oder der objektive Zweck, der verfolgt wird? Kant sagt, dass der Zweck des kategorischen Imperativs ein Zweck an sich sein muss. So behauptet Kant, dass die Maxime des kategorischen Imperativs der Mensch ist, dessen Würde und Wert es gebietet, ihn

„jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (4:429) zu behandeln. Der Eigenwert des Menschen liegt in seiner rationalen Natur, denn im Gegensatz zu nicht-rationalen Wesen verfolgen wir bei unseren Handlungen immer Ziele aufgrund ihres relativen Wertes für uns. Wir betrachten uns also als Wesen, deren Wert unermesslich ist. Daher sind wir nicht nur Anderen, sondern auch uns selbst Respekt schuldig. Jemanden nur als Mittel zu behandeln, hieße, ihm die Fähigkeit abzusprechen, eigenständig rationale Entscheidungen zu treffen, und den Anderen zum eigenen Vorteil zu benutzen. Eine solche Handlung würde eine Missachtung der Vernunftnatur des Anderen bedeuten. Daher bezeichnet Kant den Menschen nicht nur als ‚subjektiven“ Zweck, sondern vor allem als ‚objektiven“ Zweck, was bedeutet, dass der Wert des Menschen unabhängig von unserer Bestimmung ist, weil er objektiv inkommensurabel ist.

Die Vereinigung der Form und der Materie ergibt die „vollständige Bestimmung“ (4:436) des kategorischen Imperativs, der sich auf den Begriff der Autonomie bezieht (vgl. ebd.). Kant stellt die Autonomie der Heteronomie gegenüber, wobei sich die letztere auf einen Zustand bezieht, in dem der Wille von äußeren Einflüssen bestimmt wird. Ein autonomes Subjekt befolgt das Moralgesetz nicht, weil es von einer autoritären Person dazu aufgefordert wird oder weil es von seinen Leidenschaften beeinflusst wird, sondern weil es versteht, dass das Moralgesetz damit übereinstimmt, wie man handeln sollte, und es sich dieses Gesetz selbst auferlegt. Mit anderen Worten: Autonom zu sein bedeutet, sich freiwillig und ohne weitere Bedingungen an die moralische Verpflichtung zu binden. Daher bezieht sich Autonomie auf die Fähigkeit der Vernunft, mit sich selbst zu übereinstimmen.

Durch seinen apriorischen Ansatz zur Erklärung des moralischen Imperativs ist Kant in der Lage, die Schwächen der Argumente der populären Moralphilosophie zu vermeiden, die sich bei der Erklärung des Moralgesetzes auf empirische Inhalte stützen (vgl. Ware 2021: 27-30). Ihre

Behauptungen, so Kant, sind wehrlos gegenüber denen, die behaupten, die Moral sei ein Hirngespinst, weil die Menschen erfahrungsgemäß in der Regel nach egoistischen und äußeren Motiven handeln. Was Kant in diesem Kapitel jedoch nicht leistet, ist die Begründung, ob der moralische Imperativ tatsächlich für den Menschen verbindlich ist, denn dies kann nicht durch eine Metaphysik der Sitten beantwortet werden. Ob es einen hinreichenden Grund für die Möglichkeit der Moral gibt, beantwortet Kant im zweiten Abschnitt noch nicht.

Kants Begründung der Moral findet sich im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Im Gegensatz zu den ersten beiden Abschnitten sagt Kant, dass er im dritten Abschnitt eine synthetische Methode anwendet, die absteigend ist: Er geht von dem in Kapitel 2 aufgestellten obersten Prinzip aus, nämlich der Autonomie, und kehrt dann zu unserer allgemeinen Vorstellung von Moral zurück, um zu begründen, warum uns der moralische Imperativ auferlegt wird (vgl. Ware 2021: 34-43). Kant beginnt mit der Behauptung, dass wir uns in zweierlei Hinsicht als Handelnde verstehen. Wir haben die Erfahrung, sowohl von Ursachen betroffen zu sein als auch ein kausaler Akteur zu sein (vgl. 4:453). Dies bedeutet, dass der Mensch sowohl die Fähigkeit hat, bestimmt zu werden, als auch zu bestimmen. Aus der Perspektive der dritten Person sehen wir, dass unsere Handlungen in dieselbe Sinnenwelt eingebettet sind, die wir außerhalb von uns erleben. Aus dieser Perspektive sind unsere Handlungen das Ergebnis externer, von uns unabhängiger Faktoren. Aus der Ich-Perspektive hingegen sehen wir, dass unsere Handlungen unabhängig von äußeren Kräften sind und ein Produkt unserer eigenen sind. Wir gehen also davon aus, dass wir nicht nur zur Sinnenwelt, sondern auch zur Verstandeswelt gehören. Diese Differenzierung, die den ersten Schritt in seiner Argumentation darstellt, lässt die Frage offen, ob das Moralgesetz für den Menschen verbindlich ist, weil er von Begierden beeinflusst und von äußeren Ursachen bestimmt ist. Warum sollte das Moralgesetz verbindlich sein, wenn Kant

annimmt, dass wir ohnehin von äußeren Faktoren gleichermaßen bestimmt und beeinflusst werden?

Der nächste Schritt in Kants Argumentation besteht darin, zu zeigen, dass diese beiden Welten, aus denen wir Einsicht in unseren Willen gewinnen, trotz ihrer Unterschiede noch kompatibel sind. Das bedeutet, dass der Wille, den wir aus der Sicht der Sinnenwelt und der Verstandeswelt erkennen, ein und derselbe Wille ist, nur eben von einem anderen Standpunkt aus gesehen. Und dies ist nur möglich, wenn der Wille, den wir vom Standpunkt der Verstandeswelt aus betrachten, die Grundlage des Willens ist, den wir vom Standpunkt der Sinnenwelt aus betrachten. Kant schreibt:

> „welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält.“ (4:454)

Der aus der Welt der Sinne wahrgenommene Wille ist nur ein begrenzter Teil des praktischen Willens, der in der Welt des Verstandes vollständig zum Ausdruck kommt und wahrgenommen wird. Die moralische Verpflichtung ist also verbindlich, weil unser empirischer Wille kein von uns getrenntes Vermögen ist. Kant gelingt es, zu zeigen, dass das Sittengesetz kein Produkt der Einbildungskraft oder etwas außerhalb von uns sein kann, sondern unser eigener reiner Wille ist.

Kant schreibt ein Gedankenexperiment, das an unser gewöhnliches, vorreflektiertes Verständnis von Moral appelliert, um sein Argument zu untermauern:

> „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in

> Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte.“ (4:454)

Kant sagt, dass wir im Allgemeinen darin übereinstimmen, dass eine Person ehrenwerter wird, wenn sie bei der Erfüllung ihrer moralischen Verpflichtung eine Beeinträchtigung ihres Wohlbefindens erleidet. Dieser Wunsch, dass wir auch den Mut und die Kraft haben mögen, ist ein Hinweis darauf, dass die Menschen sich einig sind, dass es im Allgemeinen bewundernswerter ist, jemand zu sein, dessen moralische Entscheidungen nicht von äußeren Faktoren bestimmt werden. Selbst ein Schurke muss dies einsehen, so Kant. Obwohl sich Kant im dritten Kapitel der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit dem moralischen Skeptizismus auseinandersetzt, richtet sich seine Begründung der Moral nicht gegen Amoralisten oder diejenigen, die die Frage stellen „warum sollte ich moralisch handeln?“ (vgl. Timmermann 2007: 160). Stattdessen adressiert Kant diejenigen, die sich bereits unbewusst oder bewusst für die Moral engagieren, aber dazu neigen, Ausreden zu finden, um eine Ausnahme von der moralischen Verpflichtung zu machen (vgl. Ware 2021: 42-43).

Kant betrachtet seine Deduktion der Freiheit und damit die objektive Geltung des Sittengesetzes, soweit es für den Menschen gilt, als unzureichend, weil die Freiheit als noumenaler Wesenheit für uns unwissbar ist; sie kann also nicht die Grundlage für die Deduktion des Sittengesetzes sein (vgl. Timmermann 2010: 78-79). Kant kehrt zu seiner Begründung der Moral in der *Kritik der praktischen Vernunft* zurück, wo er behauptet, das Moralgesetz sei ein Faktum der Vernunft. Er sagt:

> „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde“ (5:31).

Das Wort Faktum bedeutet hier etwas, das der Fall ist, unbestreitbar ist und keiner weiteren Beweise bedarf (vgl. Ware 2021: 52-57). Kant sagt, dass wir als mit Vernunft begabte Menschen ein unmittelbares Bewusstsein von Moral haben, das uns eine unmittelbare Entscheidungsgrundlage für unser Verhalten liefert. Wissenschaftler interpretieren diese Aussage Kants als eine Abkehr von seiner ursprünglichen Rechtfertigung der Moral im dritten Kapitel der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (ebd.: 71-72) Wie schon erwähnt, war seine Begründung der Moral dadurch motiviert, dass er die Behauptung widerlegte, die Moral sei ein Hirngespinst. In der zweiten *Kritik* behauptet er jedoch einfach, dass es keine skeptische Befürchtung gibt, die eine Rechtfertigung der Moral veranlasst, weil das Bewusstsein von ihr durch den Gebrauch der Vernunft des Menschen gegeben ist. Außerdem verwendet Kant die Moral als eine Tatsache der Vernunft, um für die Freiheit zu argumentieren, was sich von der Grundlegung unterscheidet, in der er versucht hat, die Moral durch die Freiheit zu rechtfertigen.

Es scheint, dass Kant den Fehler des Dogmatismus macht: Die Moral ist eine unumstößliche Tatsache, die der Leser unhinterfragt akzeptieren muss, wie den Glauben. Der Schlüssel zu einer wohlwollenderen Interpretation von Kants These ist jedoch seine Behauptung, dass unser Bewusstsein der Moral der Mathematik und der Geometrie ähnelt, weil sie synthetische apriorische Propositionen sind (vgl. 5:31). Wie die Propositionen der Geometrie und der

Mathematik muss unser moralisches Bewusstsein nicht bewiesen werden, aber es kann dennoch illustriert werden (vgl. Ware 2021: 57), genauso wie wir nicht beweisen müssen, dass vier geteilt durch zwei zwei ist, aber es kann illustriert werden. Beweisen bedeutet in diesem Zusammenhang, einen Nachweis für die objektive Gültigkeit einer Behauptung zu erbringen, während Illustrieren bedeutet, mit Hilfe von Gedankenexperimenten oder Beispielen die Gültigkeit einer Behauptung aufzuzeigen. Man könnte dann immer noch zeigen, warum moralisches Bewusstsein für Wesen, die das Vernunftvermögen haben, unmittelbar ist.

In der zweiten *Kritik* verwendet Kant hypothetische Beispiele für moralische Urteile, um seine Behauptung zu untermauern, die Moral sei ein Faktum der Vernunft. Er veranschaulicht das unmittelbare Bewusstsein der Moral anhand von Gedankenexperimenten. Kant vergleicht den Philosophen mit einem Chemiker (vgl. 5:92-93), weil letzterer Experimente durchführt, um verschiedene Verbindungen zu isolieren, was dem ähnelt, wie der Philosoph Gedankenexperimente und rationale Überlegungen einsetzt, um den Grund oder das Prinzip vom empirischen Inhalt zu trennen. Kant schreibt:

> „Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt so fort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt), das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, so fort verläßt seine praktische Vernunft (im Urteil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vorteil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vorteil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche

> nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte.“ (5:92-93)

Ähnlich wie ein Chemiker den Salzgeist Alkali und den Kalk als getrennte Verbindungen trennen kann, kann eine Person, die über mögliche Gründe für ihre moralische Entscheidung nachdenkt, den moralischen Grund a priori, der unbedingte Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit ist, von den Vorteilen trennen, die sie durch Lügen oder die Wahrheit erlangen kann. Mit anderen Worten: Der Mensch wird sich seines empirisch beeinflussten Willens bewusst, wenn er sich des moralischen Gesetzes unmittelbar bewusst wird. Um diesen Punkt zu vertiefen, veranschaulicht Kant dies mit einem weiteren Gedankenexperiment, das er in zwei Teile unterteilt. Er sagt:

> „Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach ge- nossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde“ (5:30).

In diesem Teil seines Gedankenexperiments veranschaulicht Kant einen empirisch beeinflussten Willen, der heteronom ist, weil die Maxime des Handelns des Mannes von dem Vorteil abhängt, den diese Person erzielt. Der Mann würde wahrscheinlich sagen, dass er seine lüsterne Neigung kontrollieren wird und deshalb niemandem schaden wird, weil er etwas davon profitieren wird: Er wird sein eigenes Leben schützen. In diesem Fall ist sich die Person immer noch nicht bewusst, dass es einen möglichen Grund für ihre Wahl gibt, der nicht an Bedingungen gebunden ist. Im

zweiten Teil zeigt Kant jedoch die Möglichkeit eines anderen Grundes auf, dessen sich der Mensch unmittelbar bewusst ist. Er sagt:

> „Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen“ (5:30).

In diesem Teil sagt Kant, dass der Mann nach dem moralischen Prinzip handeln könnte, weil er erkennt, dass er sich nur dann Respekt verschaffen kann, wenn er dem Prinz widersteht. Ob er nun den Mut dazu hat oder nicht, er erkennt es dennoch als Möglichkeit an, und dass auch dieser Mann das moralische Verpflichtung von den zu erlangenden Vorteilen trennen kann. Obwohl diese Gedankenexperimente Kants nicht direkt ein Beweis im Sinne einer Rechtfertigung sind, spielen sie doch eine entscheidende Rolle bei seinem Versuch zu zeigen, dass das Sittengesetz keine Laune ist, sondern auch den Menschen zugänglich ist, die die Tendenz haben, nach Eigeninteresse zu handeln, weil die Vernunft diese Möglichkeit gebietet.

2.3 Abweichende Ansätze

Meine Diskussion von Kants Begründung der Moral in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* soll zeigen, dass für Kant die Moral ein theoretisches Problem ist. Er überlegt sich, was Moral heißt und das ist nicht anthropologisch, wobei man einiges Beobachtungen haben muss, um zu wissen was es ist. Das war für Kant nicht möglich, weil es zu seiner Zeit keine Soziologie und Anthropologie und autonome

Geisteswissenschaft gab. Das bedeutet, dass die Bedeutung der Moralität nicht durch Beobachtung von verschiedenen Gesselschaften und Sitten festgestellt werden soll, sondern wird einfach abgeleitet aus einen Begriff, nämlich der Begriff der Freiheit. Und das ist eine desengagierte Theorie, weil das ist eine Begriffsanalyse. Das ist jedoch kein Vorwurf, denn das bedeutet Wissenschafltichkeit und Philosophie für ihn. Bei Bergson gibt es auch zum Teil natürlich Begriffsanalyse aber nur auf der Grundlage dieser besonderen Erfahrung des Krieges. Deswegen ist der Ansatz von Kant überhaupt nicht existentiell. Er engagiert sich nicht faktisch in das Problem, das er beschreibt; sondern er steht außerhalb, indem er reflektiert, was Moralität bedeutet, und was ein Begriff voraussetzt. Diese Behauptung wird auch durch Kants Verwendung von Gedankenexperimenten unterstützt, einer losgelösten Art der Veranschaulichung, im Gegensatz zu Bergsons anthropologischen Beispielen. Für Bergson ist seine Moralität eine engagierte Theorie. Um etwas zu verstehen, muss man eine Tatsache beobachten, ähnlich wie Anthropologen beobachten und beschreiben, was sie vor ihren Augen haben.

Andererseits ist Bergsons Ansatz existenziell, denn er versucht, die Situation, in der er sich befindet, objektiv wie möglich zu beschreiben: die moralische Krise, die der Krieg mit sich bringt. Es sollte angemerkt werden, dass Kant erkannt hat, wie diese philosophische Krise zu einer moralischen Krise führen könnte. Im Vorwort der *Kritik der reinen Vernunft* spricht er zum Beispiel von dem Problem, dass die Metaphysik unbegründet bleibt. Dies würde zu einem Skeptizismus führen, der zu einer Anarchie führt, in der es den Menschen egal ist, ob etwas gerechtfertigt ist oder nicht; die Folge des Skeptizismus ist also eine moralische Krise (vgl. 4:7-12). Das heißt, um eine moralische Krise zu vermeiden, wäre es ihm zufolge wichtig, die Moral zu begründen. Aber bei Bergson ist das Gegenteil der Fall. Er geht bereits von dem Prinzip aus, dass die Moral eine soziologische Gegebenheit ist, und sein Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass

er erkennt, dass es wegen des Krieges eine moralische Krise gibt. Ausgehend von dieser Feststellung überdenkt er die Ursprünge der Moral, denn das klassische Verständnis von Moral, das von Kant vorgeschlagen wurde, macht im Krieg keinen Sinn mehr. In diesem Zusammenhang stellt er fest, dass es zwei Quellen der Moral geben muss, die auf den beiden Tendenzen des Menschen beruhen, sowohl geschlossen als auch offen zu sein. Außerdem zielt sein Begriff der offenen Moral darauf ab, die begrenzte Perspektive der kantischen Tradition zu überwinden.

Könnte man sagen, dass Bergson Kant falsch interpretiert, weil er den kantischen Imperativ mit sozialer Verpflichtung gleichsetzt? Ich bin der Meinung, dass es verständlich wäre, dies zu sagen, weil der kategorische Imperativ, den er beschreibt, näher an Eichmanns verzerrtem Verständnis von Kant liegt als an dem, was Kant wirklich meinte (vgl. Castillo 2002 : 440). In dieser Arbeit wird jedoch eine wohlwollendere Lesart von Bergson als Vertreter einer anthropologischen Darstellung des Grundes der moralischen Verpflichtung vorgeschlagen, die in der sozialen Natur des Menschen verwurzelt ist. Anhand von anthropologischen Beispielen verdeutlicht Bergson (1) die geschlossene Tendenz im menschlichen Handeln, die zum Krieg führt, und (2) die mystische Tendenz, wie im dritten Kapitel diskutiert wird, die der geschlossenen Tendenz entgegenwirken könnte, um die Barbarei des Weltkriegs zu vermeiden. Bergsons Projekt unterscheidet sich also von Kants Projekt der Rettung der Moral vor dem Skeptizismus, und deshalb behandelt Kant die Moral als ein theoretisches Problem.

3. Kapitel 2 - Die Freiheit und moralische Verpflichtung bei Kant und Bergson

Das vorherige Kapitel zeigte, wie sich Bergsons und Kants Ansatz zur Analyse der moralischen Verpflichtung unterscheidet, weil Bergson die Moral als anthropologische Tatsache betrachtet, während Kant sie als theoretisches Problem ansieht, das eine begriffliche Analyse erfordert. Einerseits ist Bergsons Begriff der Verpflichtung durch seine soziologischen Beobachtungen und sein konkretes Engagement im Krieg geprägt. Andererseits ist Kants Begriff der moralischen Verpflichtung unabhängig von der Beobachtung der Phänomene; er ist ein apriorischer Ansatz, der untersucht, welche Begriffe die Moral voraussetzt. Eine der Voraussetzungen der kantischen Deontologie ist der Begriff der Freiheit, denn es gibt keinen moralischen Wert und keine Verantwortung, wenn das Prinzip des Handelns immer außerhalb unseres Willens liegt. Wir sind für unsere Handlungen nur dann moralisch verantwortlich, wenn wir in der Lage sind, die Maximen unseres Handelns selbst zu bestimmen und nicht nur von äußeren Einflüssen bestimmt werden.

Daher fragt sich in diesem Kapitel, worin besteht der Unterschied zwischen Bergsons und Kants Freiheitsbegriff in Bezug auf die Moral, da sie unterschiedliche methodologische Ansätze zur Moral haben? In diesem Kapitel stelle ich die These auf, dass Bergson einen positiven Freiheitsbegriff in einer Moral ausschließt, die auf Verpflichtung beruht und in der es keine moralische Entwicklung und Kreativität gibt. Daher is der positive Begriff der Freiheit nur möglich, in dem was Bergson offene Moral nennt. Dies steht im Gegensatz zu Kant, der behauptet, dass eine Person nur dann als frei betrachtet werden kann, wenn sie sich im Rahmen des kategorischen Imperativs an eine moralische Verpflichtung bindet.

In der Geschichte der praktischen Philosophie wird der Begriff der Freiheit sowohl positiv als auch negativ aufgefasst. Der negative Freiheitsbegriff bezieht sich auf eine „Freiheit von“

etwas wie einem Hindernis oder Zwang, das die Entscheidungen und Handlungen des Menschen bestimmt (vgl. Carter 2021). Im Gegensatz dazu ist der positive Freiheitsbegriff eine „Freiheit für“ oder „Freiheit zu“, die sich auf die Fähigkeit einer Person bezieht, eine beabsichtigte Handlung oder Wirkung in der Welt zu realisieren (ebd.). Deswegen ist der negative Freiheitsbegriff die Abwesenheit von etwas, wie z.B. von Einflüssen oder Störungen, während der positive Freiheitsbegriff das Vorhandensein von etwas, wie z.B. von Macht oder Vermögen ist (vgl. Berlin 2002: 166-217). Der erste bezieht sich auf Freiheit als Befreiung, der zweite auf eine Freiheit als zunächst bestimmungsloses Streben. Der positive Freiheitsbegriff ist nicht so positiv ist, wie man denkt, weil es die Freiheit etwas zu tun ist. In diesem Sinne ist man auch von dem bestimmt, zu dem man frei ist. Diese Komplexität der Beziehung zwischen dem positiven und dem negativen Freiheitsbegriff zeigt sich in Kants Begriff der Autonomie, der in diesem Kapitel diskutiert werden wird. Dies steht im Gegensatz zu Bergson, der behauptet, dass die offene Moral sich in der Art und nicht in den Graden von der geschlossenen Moral unterscheidet; daher ist sein positiver Freiheitsbegriff in Bezug auf die Moral von anderer Art als der negative Freiheitsbegriff. Die offene Moral ist eine Evolution der geschlossenen Moral, so Bergson. Diese Unterscheidung kann er aufgrund seiner anthropologischen Beobachtungen geschlossener Gesellschaften und offener oder mystischer Gesellschaften machen, deren moralische Quelle eine andere ist als die gesellschaftliche Verpflichtung.

Ich werde meine These in drei Schritten begründen. Zuerst werde ich zeigen, wie Bergsons soziologischer und apriorischer Ansatz zur Moral ihn zu dem Schluss führt, dass Kant die Ursprünge der Moral intellektualisiert. Dazu werde ich Bergsons Kantbild in *Les Deux Sources de la Morale et Religion* rekonstruieren und es mit meiner Lesart der kantischen Moral und Freiheit vergleichen. Bergson zufolge ist Kants Behauptung, die Vernunft sei der Ursprung der

moralischen Verpflichtung, ein Irrtum. Die Erfahrung zeigt nämlich, dass die rationale Überlegung nur sekundär zu dem gesellschaftlichen Druck ist, aus dem die Verpflichtung tatsächlich stammt. Eine Bewertung von Bergsons Kritik wird zeigen, dass er den kantischen kategorischen Imperativ auf die bloße Beachtung des Gesetzes der Universalisierung der Maximen reduziert. Bergsons Kritik ist eine Karikatur der Position Kants, weil die Achtung des moralischen Gesetzes auch die Achtung der unverletzbaren Würde der Menschen als Zweck an sich aufgrund ihrer autonomen Fähigkeit einschließt. Zweitens werde ich Kants positiven Begriff der Freiheit erläutern: unsere Fähigkeit, uns an das moralische Gesetz zu binden. Daher ist der positive Freiheitsbegriff von Kant mit dem Begriff der moralischen Verpflichtung und der Autonomie verbunden. Drittens werde ich zeigen, warum Bergson behauptet, dass dies nicht ausreichend ist, weil ein positiver Freiheitsbegriff moralische Evolution und Erfindung voraussetzt. Eine Moral der Verpflichtung kann also nach Bergson nicht die Grundlage eines positiven Freiheitsbegriffs sein. Der Abschnitt schließt mit einer Untersuchung der Implikation ihrer Differenz, nämlich dass Bergsons Begriff der Freiheit die Frage der moralischen Verantwortung ignoriert.

3.1 Bergsons Kantbild in Bezug auf die Moral

Bergsons Kritik an Kant in *Les Deux Sources de la Morale et Religion* findet sich in den Abschnitten, die er als „l'imperatif catégorique“ (Bergson 1932: 19-21) und „l’intellectualisme“ (ebd.: 85-95) bezeichnet. Der Schwerpunkt der Kritk Bergsons liegt auf der Intellektualisierung der Moral von Kant, d.h., die Vorstellung, dass die Moral begründet werden muss, so dass letztlich Moral nur aus der Vernunft entspringen kann, insofern begründen nichts anderes als einen rationellen Grund angeben bedeutet. Bergson zufolge missversteht Kant die eigentliche Rolle der Vernunft im Bezug auf die moralische Verpflichtung; die rationale Überlegung ist nur sekundär gegenüber dem gewohnheitsmäßigen und unreflektierten Druck, dem unsere Erfahrung der

moralischen Verpflichtung entspringt. Aus Bergsons Sicht übersieht Kant die primäre Rolle unserer sozialen Natur als Menschen in Bezug auf die moralische Verpflichtung.

Was bedeutet, etwas zu intellektualisieren? Dies zu verstehen erfordert einen kleinen Umweg in Bergsons eigene Erkenntnistheorie, insofern sie vom besonderen Kontext der kantischen Erkenntnistheorie stark abweicht. Nach Bergson ist Intellektualisierung mit einer Form des Wissens verbunden, die er Analyse (l'analyse) bezeichnet. Die Analyse ist der Versuch, die Welt zu kategorisieren oder die Realität in Begriffe zu fassen, was die natürliche Tendenz unserer Vernunft ist, damit wir die Realität besser verstehen und ihr einen Sinn geben können (vgl. Bergson 1938: 103). Es ist die Art und Weise des Wissens, die man in der Naturwissenschaft und Mathematik benutzt, so Bergson. Es stimmt, dass diese durch Analyse gewonnenen Begriffe es uns ermöglichen, die Realität zu begreifen und zu interpretieren. Sie geben uns die allgemeinen Begriffe der Dinge, aber wir können die Realität durch diese Begriffe nicht wirklich darstellen. Intellektualisierung liegt vor, wenn das Produkt der Analyse, etwa ein Begriff oder ein Symbol, fälschlicherweise für die Realität und gelebte Erfahrung von etwas gehalten wird. Als Beispiel kann seine berühmte Diskussion darüber gelten, wie quantifizierte Zeit fälschlicherweise für reale Zeit gehalten wird (vgl. Power 2003: 177). Im Falle der Moral ist die rationale Überlegung der Begriff, der am häufigsten mit Verpflichtung in Verbindung gebracht wird, weil wir durch sie in der Lage sind, eine Verpflichtung trotz manchmal widersprüchlicher individueller Wünsche einzuhalten.

Obwohl die Menschen eine Überlegung anstellen, um rationale Entscheidungen darüber zu treffen, was das Richtige ist, bedeutet dies jedoch nicht, dass die ursprüngliche Erfahrung der Verpflichtung selbst rational ist. Bergson schreibt:

> „Pour résister à la résistance, pour nous maintenir dans le droit chemin quand le désir, la passion ou l'intérêt nous en détournent, nous devons nécessairement nous donner à nous-mêmes des raisons. Même si nous avons opposé au désir illicite un autre désir, celui-ci, suscité par la volonté, n'a pu surgir qu'à l'appel d'une idée. Bref, un être intelligent agit sur lui-même par l'intermédiaire de l'intelligence. Mais, de ce que c'est par des voies rationnelles qu'on revient à l'obligation, il ne suit pas que l'obligation ait été d'ordre rationnel … Disons simplement qu'autre chose est une tendance, naturelle ou acquise, autre chose la méthode nécessairement rationnelle qu'emploiera, pour lui rendre sa force et pour combattre ce qui s'oppose à elle, un être raisonnable.“ (Bergson 1932: 16)

Daher bedeutet Intellektualisierung für Bergson Rationalisierung. Moralisches Überlegen ist wichtig, weil es zeigt, dass wir intelligente moralische Handelnde sind, die fähig sind, mit anderen oder mit sich selbst über die richtige und angemessene Handlungsweise in einer bestimmten Situation zu diskutieren. Dazu gehört auch, dass man sich die Frage stellt „warum sollte ich moralisch handeln?“, wenn man ein widerstrebendes Gefühl verspürt und nach Gründen sucht, um sein moralisches Handeln zu rechtfertigen. Alle rationalen Handlungen, die wir ausführen, bringen die moralische Verpflichtung ans Licht, weil wir manchmal ein widerstrebendes Gefühl empfinden. Aber Bergson will damit sagen, dass dies nicht bedeutet, dass die Verpflichtung ihren Ursprung in rationalen Überlegungen hat. Die meiste Zeit unseres Lebens denken wir nicht darüber nach, sondern folgen einfach blind und gewohnheitsmäßig unseren Verpflichtungen. Zum Beispiel, wir töten niemanden oder wir stehlen nicht, weil wir das Eigentum unserer Mitmenschen respektieren, so wie wir möchten, dass sie das unsere respektieren. Rationale Überlegungen treten nur dann auf, wenn wir auf einen Widerstand stoßen, der sich aus der Divergenz zwischen unseren

individuellen Wünschen und unseren Verpflichtungen ergibt. Aber Bergson sagt, dass die rationale Überlegung nichts anderes als ein Versuch ist, diesem Widerstand zu widerstehen und letztendlich wieder in Einklang mit unserer Verpflichtung zu kommen, die in der Gesellschaft verwurzelt ist (vgl. ebd. 15-17).

Es sollte auch klargestellt werden, dass Bergson keine empiristische Darstellung der Moral vorschlägt, die voraussetzen würde, dass ein bestimmter Zweck zur menschlichen Natur gehört, wie zum Beispiel die Sympathie nach Hume (vgl. Sinclair 2019: 229). In diesen Moraltheorien wird die Moral nach Bergson als ein System von Mitteln zur Erfüllung dieser angeblichen Ziele betrachtet. Mit anderen Worten: Diese natürlichen Veranlagungen liefern Gründe für moralisches Handeln. Dies ist für Bergson problematisch, weil er die moralische Verpflichtung als konditional oder hypothetisch auffasst. Bergson schreibt: „nous pourrons être tenus à l'adoption de certains moyens si nous voulons réaliser telle ou telle fin ; mais s'il nous plaît de renoncer à la fin, comment nous imposer les moyens?“ (Bergson 1932: 92). Ein Moralempiriker kann keine Erklärung für diejenigen geben, die den Zweck ihrer Handlungen nicht berücksichtigen, zum Beispiel für diejenigen, denen es an Sympathie, Machtstreben oder sogar an Eigeninteresse fehlt. Diese Moraltheorien verkennen die Tatsache, dass die moralische Verpflichtung bedingungslos ist. Sie wirkt also in uns in Form eines kategorischen Imperativs: „Il faut, parce qu’il faut“ (ebd.: 20). Allerdings ist der kategorische Imperativ, auf den sich Bergson bezieht, weit von dem entfernt, was Kant meinte. Für Kant ist der kategorische Imperativ in der Widerspruchsfreiheit der Vernunft verwurzelt, für Bergson hingegen in der Natur der Gesellschaft.

Bergson zufolge entspricht die Vorstellung, dass die Moral auf der praktischen Vernunft beruht, die Kant vorschlägt, nicht wirklich der eigenen Erfahrung mit der Moral. Bergson interpretiert die kantische Moral als bloße Einhaltung der logischen Widerspruchsfreiheit: Die

Maximen des eigenen Handelns müssen ein universelles Gesetz sein können. Bergson erklärt, dass Kant nicht realistisch ist, denn wenn wir mit einer moralischen Entscheidung konfrontiert sind, hat die rationale Kohärenz niemals Priorität. Er sagt: „jamais, aux heures de tentation, on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion, sa vanité.“ (ebd.: 17). Bergson weist darauf hin, dass die Moral zunächst und größtenteils etwas ist, das man gewohnheitsmäßig und spontan ausübt. Nicht immer setzen wir rationale Überlegungen ein, um dem Wunsch zu widerstehen, gegen die Verpflichtung zu handeln. Die reflexive Ebene, auf der die Vernunft eines Menschen das Richtige bestimmt, ist demnach eine sekundäre Erfahrung von Moral (vgl. Power 2012: 177). Die Moral ist nach Bergson in erster Linie eine Intuition und eine Spontaneität und basiert nicht auf Urteilsvermögen und Überlegungen oder gar auf dem Handeln nach einem Prinzip, wie es Kant behauptet. Bergson begreift Moral also als gelebte und erlebte Moral und nicht als Produkt einer rationalen Überlegung (vgl. ebd.: 176).

Obwohl die Moral für die beide Denker der Grund der Handlung ist, haben sie eine ganz andere Auffassung davon, was Grund bedeutet. Einerseits betrachtet Bergson die Moral als Anthropologie, das heißt, die Moralität ist ein Grund für die Erklärung der Handlung und nicht die Handlung selbst. Die Moral kann bei Bergson erklären, warum bestimmte Gesellschaften auf eine bestimmte Art und Weise handeln, die beobachtet und analysiert werden kann. Andererseits betrachtet Kant die Moral als das Prinzip der Handlung, das heißt, die Begründung der Handlung. Deswegen ist es etwas rationelles. Es ist eine Idee und als solche kann man nie erleben. Auch wenn man die Moral nicht erleben kann, insofern sie eine Idee und ein Prinzip einer Handlung ist, bestimmt sie die Handlung, weil der kategorische Imperativ ein kausales Prinzip ist, das sich der Wille selbst auferlegt. Bergson würde als Kritik an Kant sagen, dass die Bestimmung und das Prinzip der Handlung getrennte Sachen sind. Einerseits erlebt man die Moral als Mensch, indem

man moralisch handelt oder nicht und als Philosoph bzw. ein Anthropolog kann man analysieren, wie die Moralität innerhalb der Gesselschaft funktioniert, und anthropologische Gründe eingeben. Zwang und Aspiration, die beiden Quellen der Moral bei Bergson, sind nicht-rationale Kräfte, die die Erfahrung der Moral durch den Menschen zum größten Teil erklären.

Bergson zufolge setzt selbst Kants Formel des universellen Gesetzes bereits moralische Normen und Verpflichtungen voraus, die in der Gesellschaft wurzeln. Er sagt:

> „Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande ; mais quand des philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent - et nous devons les en féliciter qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix de l'un ni de l'autre. Voilà pour la morale qui se réclamerait de la raison envisagée comme une pure forme, sans matière.“ (ebd.: 88)

Bergson veranschaulicht dies anhand von Kants Beispiel des Geldausleihens. Kant sagt, dass es einen logischen Widerspruch bedeuten würde, Geld zu leihen und den geschuldeten Betrag nicht zurückzugeben. Wenn die Maxime „jedes Mal, wenn man sich Geld leiht, sollte man es nicht zurückgeben“ verallgemeinert wird, dann würde der Akt des Geldverleihens überhaupt keinen Sinn machen, denn das Verleihen von Geld setzt voraus, dass die andere Person tatsächlich glaubt, dass die andere Person das Darlehen zurückzahlen würde (vgl. 5:27). Obwohl Bergson die Universalisierungsformel akzeptiert, weist er darauf hin, dass die Universalisierung nur im Kontext einer Gesellschaft Sinn macht, die bereits festgelegt hat, dass es in diesem Fall ein Recht auf das eigene Eigentum gibt (vgl. Bergson 1932: 87). Was dem Universalisierungsprinzip der Maxime moralische Bedeutung verleiht, ist also die gesellschaftliche Norm, die es voraussetzt (vgl.: ebd.). Außerdem ist die Idee, dass die Vernunft respektiert werden sollte, auch eine Idee, die

durch die Weltanschauung der Aufklärung eingeführt wurde. Bergson sagt: „Ajoutons qu'il y a derrière elle les hommes qui ont rendu l'humanité divine, et qui ont imprimé ainsi un caractère divin à la raison, attribut essentiel de l'humanité“ (ebd.: 69). Kants kategorischer Imperativ wurzelt also tatsächlich in einer sozio-historisch geprägten Idee, die Wert auf die Achtung der Vernunft legt, so Bergson. Wenn diese sozialen Normen vorausgesetzt werden, die pflichtwidrigen Handlungen nicht wirklich Handlungen sind, die in sich selbst widersprüchlich sind. Stattdessen sind sie nur bloße Ablehnungen der etablierten sozialen Verpflichtungen und Normen, die bereits vorhanden waren (vgl. ebd.: 87-88).

Wenn die geschlossene Moral auf sozialem Zwang beruht und die offene Moral auf dem Aspiration, wie betrachtet Bergson dann die Rolle der Vernunft in der Moral? Seiner Meinung nach spielt die Vernunft eine regulative, aber sekundäre Rolle in der geschlossenen und offenen Moral. Wenn der Mensch keine Vernunft besitzen würde, wäre die Verpflichtung rein instinktiv. Aber dank des Verstandes ist man in der Lage, Gründe für die Befolgung der Pflicht zu liefern oder sogar rational gegen sie zu argumentieren. Bergson will damit sagen, dass ein Mensch zwar rationale Überlegungen anstellt, um eine moralische Entscheidung zu treffen, dass aber der rationale Prozess dem Gefühl der Verpflichtung nicht vorangeht. Um dies zu veranschaulichen, gibt Bergson das Beispiel einer Ameise, die plötzlich intelligent wird:

> „Pensons donc à une fourmi que traverserait une lueur de réflexion et qui jugerait alors qu'elle a bien tort de travailler sans relâche pour les autres. Ses velléités de paresse ne dureraient d'ailleurs que quelques instants, le temps que brillerait l'éclair d'intelligence. Au dernier de ces instants, alors que l'instinct, reprenant le dessus, la ramènerait de vive force à sa tâche, l'intelligence que va résorber l'instinct dirait en guise d'adieu : il faut parce qu'il faut.“ (Bergson 1932: 14)

In diesem Beispiel sagt Bergson, dass die Vernunft uns im Wesentlichen die egoistische Tendenz gibt, sich der natürlich empfundenen Verpflichtung zu widersetzen. Wir können Gründe liefern, um uns gegen die Verpflichtung zu stellen und an die eigenen Interessen zu denken, weil der Intellekt zunächst dazu neigt, egoistisch zu entscheiden (vgl. ebd.: 94). Die Notwendigkeit der Moral verwirklicht sich also nicht automatisch aufgrund unseres Vernunftvermögens. Aber aufgrund des starken Zwangs der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verpflichtungen, die auf einer Person lasten, fällt man unweigerlich in die Befolgung der Verpflichtungen zurück, wenn man erkennt, dass ihre Erfüllung auch für das individuelle Selbst für dessen Fortbestand in der Gesellschaft von Vorteil ist. Auf diese Weise wird die Vernunft davon überzeugt, dass die Verpflichtung notwendig ist und befolgt werden muss. Die Vernunft führt nach Bergson zwar „ein Element des Zögerns“ (Gallagher 1970: 82) ein, aber sie unterstützt in gewisser Weise auch die Verpflichtung, weil sie dem Widerstand widersteht, den sie erzeugt (vgl. ebd). Bergson geht auch auf die Rolle der Vernunft und des Intellekts in Bezug auf die offene Moral ein. Er sagt, dass das Streben zwar eine Emotion ist, aber nicht durch einen intellektuellen Zustand hervorgerufen wird, sondern dass es die mentalen Repräsentationen hervorbringt. Er sagt, dass das Streben ein schöpferisches Gefühl ist, das überintellektuell ist, weil es den Intellekt dazu bewegt, Ideen und sogar moralishche Doktrinen zu schaffen (vgl. Bergson 1932: 24-25). Sein Hauptpunkt ist, dass die Schaffung mentaler Repräsentationen nur sekundär gegenüber dem primären schöpferischen Impuls und der anfänglichen Öffnung der Seele ist, einen anderen Menschen zu lieben.

Die Schwäche von Bergsons Kant-Kritik liegt in der Reduktion des kantischen kategorischen Imperativs auf die bloße Befolgung der Universalisierbarkeit der Handlungsmaxime. Bergson liefert keine wohlwollende Lesart von Kant, da er die Tatsache vernachlässigt, dass der kantische kategorische Imperativ auch die Formel der Humanität

beinhaltet, die besagt, dass man Menschen als Zweck an sich selbst behandeln soll (vgl. Power 2012: 180). Der kategorische Imperativ ist kein bloßes Festhalten an der Logik, denn er beinhaltet die Maxime, dass alle Menschen aufgrund ihrer Vernünftigkeit mit Respekt behandelt werden müssen. Kants Formulierung „Zweck an sich“ ist deskriptiv (Semsen 2011: 98-104), d.h. man ist nie nur Mittel und immer Zweck an sich, eben weil wir voraussetzen müssen, dass der Mensch frei ist. Die Vernunft ist also nach Kant die Grundlage der Moral, nicht nur wegen der logischen Notwendigkeit, sondern weil das Vermögen der Vernunft den Menschen zum Zweck an sich selbst macht. An deutlichsten sieht man diese Vorstellung vom Menschen als Zweck an sich im Nachlass von Kant in der nicht so bekannte Vorlesung *Naturrecht Feyerabend*. In diesem Text kann man sehen, wie sich Kants Vorstellung entwickelt hat, denn diese Notizen basieren auf seinen Vorlesungen im Sommer 1784, als er die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schrieb (vgl. Kisner 2019: 138). Kant sagt: „Wenn nur vernünftige Wesen können Zweck an sich selbst sein, so können sie es nicht darum sein, weil sie Vernunft, sondern weil sie Freiheit haben. Die Vernunft ist bloß ein Mittel. … Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind“ (27:1321-1322). Nach Kant ist der Mensch aufgrund seiner Vernunft nicht vollständig durch äußere Ursachen bestimmt. Wir sind nicht nur Wesen, die von Ursachen betroffen sind, sondern wir sind auch in der Lage, ein Urheber von Ursachen zu sein und eine Verursachungskette in Gang zu setzen. Wir können Ziele setzen und Mittel einsetzen, um sie zu erreichen. Der Mensch sollte also nicht als bloßes Mittel benutzt werden, denn das würde ihm die Fähigkeit rauben, sich selbst Ziele zu setzen.

Der Begriff der Freiheit ist also konstitutiv für Kants Begriff des moralischen Imperativs. Welche Rolle spielt nun die Freiheit in Bezug auf die Moral? Und wie unterscheiden sich Bergsons und Kants Begriff der Freiheit in Bezug auf die Moral voneinander?

3.2 Freiheit und Moral

3.2.1 Autonomie und moralische Verpflichtung bei Kant

In diesem Unterabschnitt möchte ich zeigen, wie Kants Begriff der Freiheit, sowohl als negativer als auch als positiver Begriff, mit dem Begriff der moralischen Verpflichtung verbunden ist. Dies steht im Gegensatz zu Bergson, der behauptet, dass ein positiver Freiheitsbegriff niemals auf einer Moral der Verpflichtung beruhen kann. Freiheit ist nicht nur der zentrale Begriff von Kants Moraltheorie, sondern sie ist für ihn auch das, was den Menschen definiert. Das wird in seinen Schriften schon vor der ersten *Kritik* und dem *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* deutlich. In seinen Notizen in einem seiner frühen Werke, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* aus dem Jahr 1764, sagt er, dass ein Mensch lieber den Tod als die Sklaverei riskieren würde, und dass der wichtigste Ausdruck von Ungerechtigkeit darin besteht, dass eine andere Person den Willen einer anderen Person beeinträchtigt (vgl. 20: 91-93). Diese frühe Bemerkung bringt zum Ausdruck, was er später im *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der zweiten *Kritik* behaupten wird, dass die Freiheit und Autonomie des Willens das ist, was die Moral definiert. Freiheit ist für Kant nicht nur die Freiheit von der Willensbestimmung durch Empfindungen und äußere Faktoren, sondern auch die Fähigkeit, sich im Rahmen des kategorischen Imperativs an eine moralische Verpflichtung zu binden.

Kant unterscheidet zwischen transzendentaler Freiheit und praktischer Freiheit. Die erste bezeichnet er als „das Vermögen einen Zustand vom selbst anzufangen“ (A533/B561). Sie bezieht sich auf eine spontane Handlung, deren Ursprung allein im Subjekt liegt und die nicht von einer Kausalreihe abhängig ist. Auf der anderen Seite bezieht sich die praktische Freiheit auf die Fähigkeit, unabhängig von Impulsen und Wünschen zu handeln und zu wählen, d.h. nicht von der Sinnlichkeit bestimmt zu sein. Diese beiden Begriffe sind miteinander verbunden, denn der

transzendentale Freiheitsbegriff ist die Grundlage der praktischen Freiheit. Kants Moraltheorie versucht zu zeigen, wie die transzendentale Freiheit für die Moral konstitutiv ist.

Der transzendentale Freiheitsbegriff kann nach Kant weder bewiesen noch begründet werden. Dies wird zunächst in der ersten *Kritik* in den Antinomien der reinen Vernunft diskutiert. Die Antinomien der reinen Vernunft sind Kants Versuch zu zeigen, wie die reine Vernunft bei ihrem Versuch, die transzendentale Realität zu verstehen, in eine Sackgasse kommt. Diese Fragen können von der reinen Vernunft nur beantwortet werden, wenn sie ihre Grenzen überschreitet, d.h. aus dem Bereich der Erscheinung heraustritt. Aber wenn die Vernunft über den Rahmen dessen, was sie mit Sicherheit wissen kann, hinausgeht, steht das Argument nicht auf festen Grundlagen. Daher sind die Argumente anfällig für Widersprüche, die die Möglichkeit zulassen, dass das Gegenteil oder die Antithese entweder ebenso wahr oder falsch sein kann (vgl. A407-408/B433-435).

Eine der Antinomien, die Kant beschreibt, ist das Problem des freien Willens und der Kausalität. Kant löst die Antinomie durch seine Unterscheidung von Noumena und Phaenomena auf. Er sagt, obwohl die Antithese richtig ist, dass es keine absolute Spontaneität im Bereich der Phänomene gibt, bedeutet dies nicht, dass wir daraus schließen können, dass es keine transzendentale Freiheit gibt. Der Grund dafür ist, dass eine Rechtfertigung durch ein System von Vorbedingungen eine Idee ist, die von unserer temporalen reinen Form der Anschauung abhängig ist (vgl. Guyer 2006: 217-218). Die Freiheit ist jedoch ein noumenaler Begriff; sie ist daher nicht dem Gesetz der Kausalität unterworfen, weil sie jenseits unserer reinen Anschauungsformen und Kategorien liegt. Kant zufolge steht die Kausalität, die wir in den Erscheinungen sehen, zumindest nicht im Widerspruch zur Freiheit als einem Ding an sich (vgl. A558/B586). Es gibt also zumindest eine Möglichkeit für Freiheit. Aber die Möglichkeit, die Kant hier aufstellt, ist keine reale

Möglichkeit, d.h. Freiheit als Wirklichkeit, sondern nur eine logische Möglichkeit, weil das Gesetz der Kausalität in der Natur zumindest als Idee nicht im Widerspruch zur Kausalität durch Freiheit steht, weil sie aus verschiedenen Bereichen stammen (vgl. Guyer 2006: 218). Mit anderen Worten: Die Auflösung dieser Antinomie beweist nicht, dass Freiheit eine Realität ist. Was Kant mit dieser Auflösung erreicht, ist lediglich, dass er zeigen kann, dass Kausalität und Freiheit sich nicht gegenseitig ausschliessen, weil die Freiheit der Grund der Kausalität sein könnte, die in den Phänomenen beobachtet wird. Der Beweis für die reale Möglichkeit der Freiheit wird nur möglich sein, wenn die menschliche Vernunft ihre eigene Grenze überschreitet.

Aber im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* scheint Kant von dem abzuweichen, was er in der ersten *Kritik* dargelegt hat. Kants Diskussion der Freiheit des Willens in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geht einen Schritt weiter als in der ersten Kritik, weil er nun versucht, Freiheit als reale Möglichkeit und nicht nur als logische Möglichkeit zu begründen (vgl. Guyer 2006: 219-220). Das heißt, er versucht zu beweisen, dass wir genügend Gründe haben, Freiheit vorauszusetzen, und dass wir so handeln können, als ob wir frei wären (vgl. 4:448). Kants Idee im Kapitel 3 der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dass unsere Freiheit vorausgesetzt werden kann, ist ein vorstufe zu seiner Deduktion des Sittengesetzes. Deduktion bedeutet in diesem Zusammenhang, zu beweisen, dass das Sittengesetz objektiv gültig und für den Menschen verbindlich ist. In der Sekundarliteratur gibt es verschiedene Deutungen, von dem was Ableitung des Sittengesetzes für Kant bedeutet, ob es eine Ableitung gibt, und worin genau die Ableitung besteht (vgl. Allison 1990 : 214). Nach Heinrich ist dies auf die vage Strategie der Argumentation von Kant zurückzuführen (vgl. Henrich 1975: 55-112). Kant will beweisen, dass wir in Wirklichkeit frei sind, denn wenn er diese Voraussetzung nicht aufstellt, würde das bedeuten, dass unsere Handlungen bereits durch äußere Faktoren bestimmt sind, abgesehen von

der moralischen Verpflichtung. Dies würde die absolute Notwendigkeit, aus Verpflichtung zu handeln, untergraben, denn wenn wir nicht frei sind, können wir uns nicht an das moralische Gesetz binden. Allerdings war Kant zunächst besorgt über einen möglichen Zirkelschluss, der in seiner Ableitung des Moralgesetzes durch die Freiheit problematisch ist. Er schreibt:

> „Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nich heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben.“ (4:450)

Kant sagt, dass ein Zirkelschluss entsteht, weil Freiheit, Autonomie und Moral Begriffe zu sein scheinen, die aufeinander reduzierbar sind. Mit anderen Worten: sie sind wechselseitige Begriffe. Wie löst Kant dieses Problem? In Bezug auf den Begriff der Freiheit geht Kant den synthetischen Weg, d.h., er will erklären, wie wir uns als freie Wesen denken können (vgl. Ware 2021: 78). Kant sagt, dass wir uns als Handelnde als effiziente Ursachen betrachten, und dieser Standpunkt unterscheidet sich von dem Standpunkt, wenn wir unsere Handlungen aus dem Standpunkt eines Beobachters betrachten. Im letzteren Fall sind unsere Handlungen durch äußere Faktoren bestimmt. Wenn wir uns selbst als effiziente Ursachen betrachten, halten wir uns für Mitglieder einer Welt, die von rationalen Gesetzen regiert wird und die frei von Neigungen und Empfindungen ist. Diese Welt des Verstandes hat ihr Gesetz, nämlich das moralische Gesetz, dass Maximen universalisierbar sein müssen, und dass unsere Vernunft mit diesem Gesetz übereinstimmen kann. Wenn wir mit diesem Gesetz übereinstimmen, bestätigen wir, dass wir tatsächlich unabhängig von unseren Gefühlen und Neigungen handeln können. Ausgehend von

dieser Idee, dass es möglich ist, unabhängig von äußeren Faktoren außerhalb unseres eigenen Willens zu handeln, sagt Kant, dass wir voraussetzen können, dass wir frei sind.

Nach Kant gibt es zwei Möglichkeiten, den Begriff der Freiheit zu verstehen: eine negative und eine positive. Es besteht eine dialektische Beziehung zwischen den beiden. Kant schreibt:

> „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann. ... Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist.“ (4:454)

Der negative Begriff ist die „Freiheit von“ der Determination durch Kräfte außerhalb der Vernunft, wie zum Beispiel Neigungen, Autoritäten, Gefühle usw. Nach Kant geht aus dem negativen Begriff der positive Begriff hervor, denn diese „Freiheit von“ kann nur erreicht werden, wenn wir die Fähigkeit haben, uns an ein universelles apriorisches Prinzip zu binden. Daher beschreibt der positive Begriff der Freiheit die Gesetzgebungskraft des Menschen in dem Sinne, dass er in der Lage ist, dem Gesetz zuzustimmen und es an sich zu binden. Sie bezieht sich auf die Fähigkeit des Willens, sich selbst nach einem inneren Gesetz zu bestimmen. Die transzendentale Freiheit ist daher durch zwei Dinge gekennzeichnet: das Fehlen eines bestimmenden äußeren Faktors und die Fähigkeit, nach dem kategorischen Imperativ zu handeln.

Der positive Freiheitsbegriff bezieht sich auf Kants Begriff der Autonomie selbst, der an die moralische Verpflichtung gebunden ist. Das bedeutet, dass die Moralität voraussetzt, dass die Autonomie des Willens möglich ist. Wenn es Moralität gibt, dann muss die Freiheit eine Realität sein und notwendigerweise existieren. Der Vorgang, sich nach den Gesetzen der praktischen

Vernunft zu beherrschen, d.h. sich willentlich an die moralische Verpflichtung zu binden, ist das, was Freiheit für Kant bedeutet. Er sagt:

> „Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“ (4:446-447)

Kant erklärt, dass wir voraussetzen können, dass wir frei sind, nicht nur, weil wir voraussetzen, dass wir ein Teil der Verstandeswelt sind, sondern auch, weil wir uns bewusst sind, dass wir uns an ihr Gesetz binden. Unsere Fähigkeit, uns an die Gesetze der Moral zu halten, d.h. allein durch die Vernunft zu handeln, ist das, was uns frei macht. Frei zu sein bedeutet also, autonom zu sein: ein Wesen, das sich selbst das Gesetz gibt. In Kants Begriff der Autonomie zeigt sich ein kompliziertes Verständnis des positiven Begriffs der Freiheit. Einerseits ist sie eine Fähigkeit zu etwas, aber sie ist auch eine Bestimmung dessen, wozu man frei ist: das Sittengesetz. Freiheit bedeutet bei Kant nicht Grundlosigkeit. Es gibt immer ein kausales Gesetz, das den Willen bestimmt. Deshalb ist das Gegenteil von Autonomie für Kant nicht Anarchie, sondern Heteronomie, nämlich wenn ein Kausalgesetz außerhalb des Willens den Willen bestimmt. Der Unterschied zwischen einem autonomen Willen und einem heteronomen Willen liegt in der Art des kausalen Prinzips, das sie begründet; ein autonomer Wille beruht auf einem universellen Prinzip a priori, während ein heteronomer Wille auf einem Prinzip a posteriori beruht, das ihn konditional und hypothetisch macht.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* weicht Kant von der Deduktion ab, die er im dritten Teil der Grundlegung aufgestellt hat. Im Vorwort erklärt er, dass die zweite Kritik „die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* voraussetzt, aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt; sonst besteht es durch sich selbst“ (5:8). Man könnte diese Passage so interpretieren, dass Kant seine Positionen im ersten und zweiten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* behält, wo er den Begriff der Verpflichtung und die Formel des kategorischen Imperativs erklärt; er erwähnt jedoch nicht den dritten Abschnitt, in dem er seine anfängliche Begründung der Moral erörtert, was ebenfalls eine Ablehnung seiner früheren Begründung der Freiheit bedeutet (Timmermann 2010 : 85-86). Kant verlässt, was er zuvor in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* festgestellt hat: Freiheit muss vorausgesetzt werden, damit man das Moralgesetz rechtfertigen kann (vgl. Allison 2012: 116). Er sagt: „Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nämlich daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient“ (5:47). Deswegen kehrt er seine Argumentation um, indem er behauptet, dass unser Bewusstsein des Moralgesetzes in der Tat für uns selbstverständlich ist, oder ein „Faktum der Vernunft“, und dass wir aus diesem unmittelbaren Bewusstsein des Moralgesetzes die Freiheit ableiten können.

Kant verwendet das Gedankenexperiment, in dem eine Person vom Prinz bedroht wird, falsches Zeugnis über einen ehrenwerten Mann abzulegen, sonst werde sie hingerichtet (5:30), um zu zeigen, wie man Freiheit aus unserem unmittelbaren Bewusstsein der Moral ableiten kann. Kant behauptet, dass die Person sich dem Prinz verweigern kann, und sogar die Person selbst wird diese Möglichkeit erkennen, auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass sie dies tun wird. Die Tatsache,

dass es immer möglich ist, aus dem Moralgesetz zu handeln, egal wie schmerzhaft die Folge für uns selbst sein könnte, zeigt, dass man Neigungen immer überwinden kann. Kant will damit sagen, dass wir dies nur tun können, weil nur unser Wille wirklich frei ist.

Daher sind nach Kant die Freiheit und die moralische Verpflichtung konstitutiv füreinander. Die Moralität setzt die Freiheit voraus, weil die Moralität die Bestimmung des Willens allein durch das Prinzip der Universalisierbarkeit der Maxime einer Handlung ist. Seine Kausalität gehört also nicht zur Sinnenwelt, sondern zur Verstandeswelt: Er ist ein freier Wille. Andererseits setzt die Freiheit die moralische Verpflichtung voraus, denn Freiheit bedeutet nicht nur die Freiheit von der Bestimmung durch empirische Inhalte und Empfindungen, die außerhalb des Willens liegen, weil dies nur möglich ist, wenn der Wille durch etwas anderes bestimmt wird, das in ihm selbst liegt: den kategorischen Imperativ. Daher ist Freiheit nichts anders als unsere Fähigkeit, uns willentlich an den kategorischen Imperativ zu binden; sie ist eine Freiheit für die moralische Verpflichtung.

3.2.2 Freiheit als moralische Evolution nach Bergson

Bergsons Freiheitsbegriff wird in *Les Deux Sources de la Morale et Religion* auf die Moral angewendet, aber nur implizit diskutiert. Im Gegensatz zu Kant setzt Bergson die Freiheit nicht direkt mit der Moral in Verbindung. Stattdessen gibt es ein mittleres Element, das Freiheit und Moral miteinander verbindet: die Soziabilität. Ich behaupte, dass der positive Begriff der Freiheit in der Moral nach Bergson im Wesentlichen moralische Evolution bedeutet: die Schaffung neuer sozialer Formen, die die geschlossene Tendenz der Gesellschaft überwindet. Ein positiver Freiheitsbegriff ist daher in einer Moral der Verpflichtung nicht möglich, weil es sich um eine geschlossene Moral handelt, die den moralisch Handelnden einschränkt und an die Normen der Gesellschaft anpasst; daher ist keine moralische Evolution möglich.

Um Bergsons Begriff der Freiheit in Bezug auf die Moral zu erklären, ist es wichtig, seine Metaphysik zu diskutieren, aus der er den Begriff der Freiheit ableitet. Sowohl Kant als auch Bergson haben versucht, die Freiheit und den Determinismus miteinander zu versöhnen, aber ihre Ansätze unterscheiden sich grundlegend. In seinem ersten Buch *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* behauptet Bergson, dass der Schlüssel zum Verständnis der Freiheit in einem richtigen Verständnis der Zeit als Dauer und nicht als verräumlichte Zeit liegt. Bergson stimmt mit Kants Idee überein, dass Raum und Zeit unsere Formen der Anschauung sind, wobei sich erstere auf unsere äußere oder sinnliche Form der Anschauung bezieht, während letztere auf unsere innere Form der Anschauung verweist (vgl. A22/B37). Bergson behauptet jedoch, Kant habe sich geirrt, weil er nicht zwischen Zeit und Raum unterscheidet, sondern sie zusammenlegt (vgl. Bergson 1913: 102). Die äußere Welt wird räumlich wahrgenommen, d. h. wir nehmen eine Ansammlung von Dingen wahr, die sich im Raum ausdehnen. Diese Wahrnehmungen können dann quantifiziert und kategorisiert werden. Das ist es, was die Wissenschaft macht: Sie unterteilt die Wirklichkeit in unterbrochene Segmente, dann sammelt sie diese Segmente und setzt sie zu einer Darstellung zusammen (vgl. Bergson 1913: 89). So ist der Raum für Bergson das homogene Medium, durch das wir unsere äußeren Wahrnehmungen quantifizieren und trennen können. Bergson behauptet, dass Kant Zeit und Raum verwechselt, indem er behauptet, beide seien quantifizierbare Medien. Bergson zufolge ist der kantische Zeitbegriff eine quantifizierte Zeit, in der „Bewusstseinszustände diskrete Reihen bilden“ (Bergson 1913: 91). Es handelt sich also um eine Abfolge von Ereignissen, die getrennt werden können. Bergson behauptet, dass die quantifizierte Zeit, die wir in Sekunden, Stunden und Daten kategorisiert haben, keine phänomenologische Zeit ist. Die quantifizierte Zeit lässt uns glauben, dass die Zukunft bereits da und bestimmt ist und dass

der „Fluss der Zeit nur [...] die allmählich erhaltene Vision dessen ist, was global in der Ewigkeit wartet“ (Bergson 1968: 61).

Im Gegenteil ist vielmehr unsere zeitliche Erfahrung ein kontinuierlicher Wandel von Zuständen, die sich gegenseitig durchdringen und nicht in eine Abfolge von Ereignissen eingeordnet werden können, die einander vorausgehen oder folgen. In unserem Bewusstsein ist jede Zustandsveränderung neu, trägt aber gleichzeitig die Vergangenheit und die Gegenwart in sich. Bergson nennt dies die Dauer (la durée). Er schreibt: „La durée est le progrès continu du présent qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant“ (Bergson 1941: 4). Bergson sagt, dass die Dauer von uns selbst durch das Eindringen in unser innerstes Erleben intuitiv wahrgenommen wird, wo wir bemerken, dass wir von einem Zustand zum anderen übergehen, nicht nur in Bezug auf unseren physischen Körper, unsere Gefühle und Stimmungen, sondern auch in Bezug auf unsere Ansichten, Wünsche und Motivationen. Durch diese Veränderungen sind wir nie dieselben; daher ist Dauer eine qualitative Multiplizität, die auf einen Unterschied in der Art und nicht in den Graden hinweist, im Gegensatz zur quantitativen Multiplizität, die sich auf den Raum bezieht. Das bedeutet, dass jeder Zustand, der vergeht, einzigartig und neu ist. Obwohl wir uns ständig verändern, bleiben wir dennoch ein Ganzes. Bergson sagt, dass die Dauer die Zeit in Reinform ist und nicht die verräumlichte Zeit von Kant.

Bergson behauptet, dass die Freiheit mit unserem Bewusstsein verbunden ist, das in der Zeit dauert. Er beschreibt unser Bewusstsein als „êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène“ (Bergson 1913: 102). Freiheit ist der Bewusstseinsprozess des ständigen Werdens, weil er nie vollständig bestimmt ist. Mit anderen Worten: Freiheit ist „die Erschaffung des Neuen innerhalb des Flusses der Dauer“

(Macallan 2021: 71). Wie entzieht sich die Dauer dem Determinismus des Kausalitätsgesetzes? In der Dauer gibt es keine Abfolge von Ereignissen, da sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenseitig durchdringen. Bergson sagt, dass das Gesetz der Kausalität folgendermaßen vereinfacht werden kann: „gleiche Vorläufer, gleiche Folge“ (Power 2003: 60). Bergson kommt daher zu dem Schluss, dass die Freiheit eine unmittelbare Tatsache unseres Bewusstseins und unserer Erfahrung ist, die keiner Rechtfertigung bedarf; sie ist durch Intuition gegeben (vgl. Bergson 1913: 96). Daher ist die Freiheit dem Menschen inhärent, weil wir bewusste Wesen sind (vgl. Power 2003: 61).

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Freiheit immer erlebt und erreicht wird; sie ist also nicht absolut. Warum ist das so? Nach Bergson sind wir uns meistens unseres tief verwurzelten Selbst nicht bewusst und wir versuchen stattdessen, uns durch die erlernten Gewohnheiten dem gesellschaftlichen Leben anzupassen; daher existiert auch ein oberflächliches und nicht authentisches Selbst, das uns manchmal daran hindert, die Freiheit zu erfahren, die in unserem Bewusstsein verwurzelt ist (vgl. Bergson 1913: 128-129). Soziale Gewohnheiten führen zu Automatismus, weil sie uns fertigte Ideen und Verhaltensmuster bringen (vgl. Power 2003: 61). Daher ist dieses soziale Selbst unfrei und steht im Gegensatz zu unserer individuellen Freiheit.

Das Verhältnis zwischen Freiheit, Moral und sozialem Leben, das er zunächst in seinem ersten Buch erörtert hat, wird im *Les Deux Sources de la Morale et Religion* vollständig artikuliert. Obwohl es aufgrund der qualitativen Vielfalt der eigenen zeitlichen Erfahrung eine individuelle Freiheit gibt, steht sie doch im Gegensatz zur sozialen Verpflichtung, so Bergson. Die soziale Verpflichtung schränkt den Handelnden auf das ein, was die Natur und die Gesellschaft bestimmt haben, d. h., dass die Moral nur für die Mitglieder ihrer eigenen spezifischen sozialen Gruppe, Nationalität oder Gemeinschaft gilt. Soziale Gewohnheiten sind zwar wichtig für die Stabilität der

Gesellschaft und das Überleben der Menschen, aber sie verhindern die Schaffung neuer Gesellschafts- und Religionsformen. Daher erfordert die moralische Freiheit das Bemühen, über die sozialen Verpflichtungen hinauszugehen, denn sie erfordert eine Offenheit für eine mystische Haltung, die eine offene Moral ermöglicht. Eine Moral der Verpflichtung kann daher nach Bergson niemals die Grundlage für einen positiven Freiheitsbegriff sein.

Der positive Begriff der moralischen Freiheit wird also nur in einer offenen Moral erreicht, in der es Kreativität, Entwicklung und Erfindung gibt, d.h. einen Bruch mit der statischen und vorbestimmten Natur der Verpflichtung oder der geschlossenen Moral. Freiheit ist kein „Auswahlverfahren zwischen Möglichkeiten“ (Bergson 1938: 115), bei dem die Alternativen bereits in Stein gemeißelt sind. Freiheit ist nach Bergson die Erfindung neuer Paradigmen des Handelns, die neue moralische Standards für die Gesellschaft schaffen. Bergson gibt ein konkretes Beispiel für die moralische Evolution, indem er erörtert, wie sich unsere Vorstellung von Gerechtigkeit entwickelt hat. Die Gerechtigkeit in ihrer primitiven Form hat immer in der Logik der Gleichwertigkeit funktioniert (vgl. Bergson 1932: 68-69). Eine Gerechtigkeit, die die Logik der Gleichwertigkeit anwendet, ermöglicht es einer Gesellschaft, Gesetze zu erlassen, die die Menschen davon abhalten, Unrecht zu tun, und sie dazu ermutigen, aufgrund von Belohnungen und Bestrafungen Gutes zu tun. Nach Bergson begann der Sprung vom relativen zum allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit im Christentum (vgl. ebd.: 76-78). Die Vorstellung von Gerechtigkeit, die auf der Würde und Unersetzlichkeit jedes Einzelnen beruht, begann in den Lehren der Evangelien, so Bergson. Ebenfalls erst im Christentum wurde der Begriff der Nächstenliebe und der selbstlosen Liebe zum Nächsten eingeführt (vgl. ebd.: 79-80). Die positive Idee der Freiheit in Bezug auf die Moral artikuliert sich daher in einer offenen Moral, in der die tiefsitzende

individuelle Freiheit mit der Gesellschaft übereinstimmt. Es ist der moralische Fortschritt, der die innere Dauer im Bewusstsein des Menschen widerspiegelt.

3.3 Implikation: Freiheit und moralische Zuschreibung

Die Frage nach der moralischen Verantwortung oder Imputabilität, die bei Kant auftaucht, wird von Bergson nicht behandelt. Moralische Verantwortung ist für Kant wichtig, wenn man davon voraussetzt, dass man frei ist. Dass bedeutet, dass wir die Fähigkeit haben, uns immer dafür zu entscheiden, moralisch zu sein und nicht von äußeren Einflüssen beeinflusst zu werden. Er sagt, dass es klare Tugenden gibt, die man haben muss, zum Beispiel Ehrlichkeit (vgl. 6: 429), und dass man verpflichtet ist, tugendhaft zu sein und tugendhaft zu bleiben, unabhängig vom Kontext und der Umgebung (vgl. 6: 380). Daher betrachtet Kant die Tugend im Wesentlichen als moralische Tapferkeit, um unsere moralische Verpflichtung zu erfüllen, trotz der Schwierigkeiten und Herausforderungen, denen wir im Kontext unseres moralischen Handelns begegnen können (vgl. 6: 205-221). Dies ist bei Bergson nicht der Fall, denn er diskutiert die Frage der moralischen Verantwortung nicht in Bezug auf die moralische Freiheit. Die Forscher führen dies auf die Tatsache zurück, dass Bergson die Frage der Freiheit als eine grundlegende metaphysische Frage behandelt: „Bin ich der Schöpfer meiner Zukunft, oder ist diese Zukunft bereits bestimmt?“ (Dolbeault 2020: 109). Diese Frage wurde jedoch auch von Kant in der Dritten Antinomie behandelt, wie im vorigen Abschnitt erörtert wurde; die Frage des Determinismus scheint also der gemeinsame Punkt von den beiden Denkern zu sein. Dies kann also nicht der Grund dafür sein, dass Bergson, anders als Kant, die Frage der moralischen Verantwortung in Bezug auf die Freiheit nicht behandelt. Diese Studie zeigt, dass Bergsons Vernachlässigung der Frage der moralischen Verantwortung auf seinen existentiellen Ansatz zur Moral zurückzuführen ist, wobei seine anthropologischen Beobachtungen und seine Erfahrung des Krieges im frühen 20. Jahrhundert

seine Typologie der geschlossenen und offenen Moral prägen. Der Kontext von Bergsons Moraltheorie ist eine durch den Krieg gestörte Welt, in der alle zuvor konzipierten Werte und Tugenden gestört und sinnlos geworden sind. Dies ist jedoch bei Kant nicht der Fall, da er bekanntlich in *Die Metaphysik der Sitten* nicht nur den Begriff der moralischen Zurechnungsfähigkeit, sondern auch den der Löblichkeit und der Schuldigkeit einer Handlung erläutert hat.

Kant behandelt den Begriff der moralischen Verantwortung durch seine Diskussion des Begriffs der Zurechenbarkeit. Wenn eine Handlung einer Person zurechenbar ist, dann ist diese Person für diese Handlung verantwortlich (vgl. Blöser 2014: 16). So definiert Kant Zurechenbarkeit: „Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann Tat (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird“ (6:227). In dieser Definition gibt es also drei Elemente: den Handelnden, die Handlung selbst und das Gesetz. Der Handelnde wird als die freie Ursache der Handlung betrachtet; daher ist der Handelnde für die Handlung verantwortlich und rechenschaftspflichtig, weil er der Urheber oder der Ursprung der Handlung ist. Das bedeutet, dass der Grund oder das Prinzip der Handlung im Handelnden selbst liegt und nicht von etwas außerhalb kommt. Diese Handlung wird dann nach den Gesetzen bewertet, die die Normen sind, die die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung bestimmen: das Sittengesetz. Kant beschreibt weiter, wie die Handlung eines Handelnden nach dem Sittengesetz zu bewerten ist:

> „Was jemand pflichtmäßig mehr tut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich (meritum); was er nur gerade dem letzteren angemessen tut, ist Schuldigkeit (debitum); was er endlich weniger tut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung (demeritum).“ (6:227)

Bei den moralischen Verpflichtungen, die prohibitiv sind oder die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als vollkommene Pflichten bezeichnet, kann eine Person nicht mehr tun als das, was das moralische Gesetz verlangt. Die Erfüllung dieser Pflichten ist also nicht verdienstlich; nur ihre Nichterfüllung stellt eine moralische Verschuldung dar. Als Beispiel dafür nennt Kant die Pflichten, keinen Selbstmord zu begehen und nicht zu lügen oder falsche Versprechungen zu machen. Andererseits ist die Erfüllung der unvollkommenen Pflichten gegenüber sich selbst und anderen verdienstvoll, weil sie nicht durch das Sittengesetz erzwungen werden; vielmehr gehen diese Pflichten über das hinaus, was das Sittengesetz verlangt. Eine Nichterfüllung dieser unvollkommenen Pflichten stellt keine Verschuldung dar, weil sie nicht zwingend sind. Ein Beispiel für diese Art von Pflichten sind die Kultivierung der eigenen Talente und die Wohltätigkeit.

Man könnte interpretieren, dass Bergsons Moraltheorie Kants Beschreibung der moralischen Bewertung in Bezug auf das moralische Gesetz erklärt, obwohl die moralische Verpflichtung sich für Bergson auf die soziale Verpflichtung bezieht. Die Handlungen, die sozial bedingte moralische Verpflichtungen erfüllen, sind die Handlungen, die neutral bewertet werden. Die verdienstvollen Handlungen entsprechen also den Handlungen der offenen Moral, weil sie über die gesellschaftlich bestimmten Pflichten hinausgehen. Auf der anderen Seite würde sich moralische Verschuldung auf die Handlungen beziehen, die gesellschaftliche Pflichten vernachlässigen, zum Beispiel die Barbarei im Krieg. Es gibt jedoch einen Unterschied zu Kant, denn Kant betrachtet diese moralischen Verschuldungen als krasse Missachtung des Moralgesetzes, aber für Bergson sind sie ein soziales Faktum, das aus der geschlossenen Tendenz der menschlichen Natur hervorgeht.

Der Unterschied zwischen Kant und Bergson in Bezug auf die moralische Verantwortung wird deutlicher in der Frage nach der Löblichkeit und Schuldigkeit einer Handlung, bei der die Spaltung zwischen sollen und wollen ins Spiel kommt. Bei Bergson gibt es diese Spaltung nicht. Diese Spaltung zwischen Wollen und Sollen ist für Kant von Bedeutung, warum wir die kategorische Imperative als eine Nötigung spüren. Er sagt:

> „Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun ... Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann.“ (5:32)

Das bedeutet, dass das allgemeine Prinzip und unser Wille nicht immer übereinstimmen. Daher besteht für den Menschen die Tendenz, entgegen dem zu handeln, was richtig ist. Wenn das, was wir wollen, immer mit dem Sollen übereinstimmen würde, dann bräuchten wir keine Moralität. Die Tendenz zur Gewalt und die Vorliebe für das Böse machen daher Moralität notwendig.

Für Bergson gibt es sowohl in der geschlossenen als auch in der offenen Moral keine Spaltung zwischen wollen und sollen. Wenn die moralische Verpflichtung auf der Biologie und dem gesellschaftlichen Zwang zur gesellschaftlichen Stabilität beruht, dann ist die Verpflichtung ein Sollen, das mit dem menschlichen Willen zum Überleben und Fortbestehen in einer Gesellschaft übereinstimmt. Bergson beschreibt die moralische Verpflichtung als im Wesentlichen gewohnheitsmäßig und spontan, gerade weil es zu unserem Vorteil wäre, den meisten

gesellschaftlichen Verpflichtungen nachzukommen. Obwohl wir in manchen Fällen einen Widerstand spüren, weil unsere individuellen Wünsche mit den Verpflichtungen in Konflikt geraten, kehren wir schließlich zu diesen Verpflichtungen zurück, um unseren eigenen Wohlstand und unser Überleben in der Gesellschaft zu sichern. So sagt Bergson: „L'obligation, que nous nous représentons comme un lien entre les hommes, lie d'abord chacun de nous à lui-même" (Bergson 1932: 8). Außerdem verwischt auch die offene Moral diese Spaltung, denn sie impliziert, dass der menschliche Wille mit der metaphysischen Wahrheit übereinstimmt, dass die Realität in einer Vorwärtsbewegung und Veränderung ist. Moralische Evolution findet nur dann statt, wenn die innere Grundfreiheit in der Dauer mit der sozialen Transformation in der Gesellschaft übereinstimmt. Liebe und Aufopferung, die Schlüsselmerkmale einer mystischen Moral, setzen eine Öffnung der Seele voraus, die selbst den Wunsch hat, anderen Menschen gegenüber liebevoll und wohltätig zu sein. In beiden Arten und Weisen der Moralität von Bergson sind die Grenzen zwischen Wollen und Sollen verwischt.

Für Kant spielt die Spaltung zwischen Wollen und Sollen eine entscheidende Rolle im Hinblick auf die Lobwürdigkeit und Schuldigkeit einer Handlung. Allerdings gilt dies nur für solche Handlungen, die unter *meritum* und *demeritum* stehen. Kant sagt:

> „Subjektiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. – Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hindernis (der Pflicht), desto mehr wird die gute Tat zum Verdienst angerechnet; z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Not rette. Dagegen: je kleiner das Naturhindernis, je größer das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr

> wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet. – Daher der Gemütszustand, ob das Subjekt die Tat im Affekt, oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.“ (6:228)

Mit anderen Worten: Die Löblichkeit und Schuldigkeit einer Handlung ist davon abhängig, wie groß die Spaltung zwischen Wollen und Sollen ist. Je größer der Aufwand zur Erfüllung einer Verpflichtung ist, desto lobenswerter ist derjenige, der trotz des großen Hindernisses das Richtige getan hat. Und je geringer die Anstrengung ist, das Richtige zu tun, desto tadelnswerter ist derjenige, der das Unmoralische getan hat.

Das Fehlen einer Diskussion über moralische Verantwortung im Sinne von Löblichkeit und Schuldigkeit einer Handlung bei Bergson ist also eine Folge der Divergenz seines a posteriori und soziologischen Ansatzes zur Moral von Kant. Statt von Lobenswertigkeit zu sprechen, spricht Bergson von Bestreben. Normale Menschen sollten danach streben, den Mystikern ähnlich zu sein, den Menschen, die eine offene Moral verkörpern. Mit anderen Worten: Diese Mystiker sind nicht zu loben, sondern ihnen ist nachzuahmen. Andererseits ist es auch keine Frage der Schuldwürdigkeit, wenn man die Gräueltaten im Krieg erklärt, die in der geschlossenen Tendenz des Menschen wurzeln, andere auszuschließen und die eigene Gruppe zu schützen. Die Tendenz zum Krieg wurzelt nämlich in der soziologischen Tatsache, dass Menschen generell feindselig gegenüber Außenstehenden sind, die ihre gesellschaftliche Stabilität bedrohen.

Wenn man überlegt, warum der Begriff der Verantwortung in Bergsons Moral keine Rolle spielt, so liegt das daran, dass dieser Begriff im Kontext des 20. Jahrhunderts viel weniger Sinn hat. Deswegen konzentriert Bergson sich nicht auf die moralische Verantwortung, sondern auf die moralische Kreativität. Er behauptet, dass man kreativ mit Werten umgehen kann, d.h. dass eine

Person als moralisches Wesen moralische Standards und gesellschaftliche Normen durch ihre Handlungen schaffen und ändern kann. Dies steht im Gegensatz zu Kant, dessen traditionelle Tugendlehre impliziert, dass man mit Werten überhaupt nicht kreativ sein kann. Es gibt keine Erfindung in unserer Handlungen bei Kant; wir sind nur koherent. Im Gegensatz zu Kants Kontext ist der Kontext von Bergson eine unsichere Welt im Krieg. Man muss mit den Werten umgehen, weil die Welt verrückt ist. Alle Werte, wie Ehrlichkeit und Respekt, haben ihre Bedeutung in dieser Katastrophe verloren. Deswegen bedeutet die Freheit des Menschen nach Bergson einfach die moralische Erfindung innerhalb einer Welt, in der Werte bedeutungslos sind, wie Christus im romichen Reich gemacht hat. Jesus ist der Vorbild der offene Moral als die positive Freiheitsbegriff von Bergson, weil er durch seine Handlungen neue Werte erfunden. Bergsons Idee von Christus und den Mystikern als Katalysatoren für eine offene Moral wird im nächsten Kapitel diskutiert.

4. Kapitel 3 - Der Mystizismus als Grundlage der Moral : Die kantianische Kritik an der Schwärmerei

Das vorherige Kapitel soll erörtert haben, wie Bergson und Kant jeweils den Begriff der Freiheit auf die moralische Verpflichtung beziehen, da sie sich in ihrem Ansatz der Moralphilosophie unterscheiden. Für Bergson macht die moralische Verpflichtung jedoch nur die erste Hälfte der Moral aus; sie ist die statische Hälfte der Moral, während die offene Moral ihre dynamische Hälfte ausmacht. Dies steht im Gegensatz zu Kant, der behauptet, es sei unmöglich, dass die Moral eine doppelte Quelle hat. So wie es wichtig ist, Bergsons Interpretation der kantischen Moral zu rekonstruieren, ist es auch wichtig zu diskutieren, wie Kant die Mystik in Bezug auf die Moral versteht, da dies die Grundlage für Bergsons offene Moral ist. Ihre methodologische Divergenz spielt eine Rolle dabei, wie sie die Rolle der Mystik in der Moral verstehen. Warum sollte sich die Moral nach Kant nicht auf die Mystik gründen?

Dieses Kapitel versucht, der Begriff der Mystik in Bezug auf die Moral zu untersuchen. In Bergsons mystischer Moral spielen das Gefühl der Aspiration und die Nachahmung eines Modells eine wichtige Rolle. Andererseits wird Kant oft als ein Denker interpretiert, der Mystik sowohl als epistemologische als auch als ethische Haltung negativ betrachtet. Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass Kant die Mystik aus zwei Gründen nicht als gültige Grundlage der Moral ansieht: Erstens nehmen die Mystiker an, dass transzendentale Wesenheiten erkannt und gefühlt werden können, z.B. Gott, was nicht möglich ist, weil sie über unsere Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes hinausgehen. Zweitens betrachtet Kant die Nachahmung einer mystischen Vorbildfigur als heteronom. Dies steht im Gegensatz zu Bergson, der behauptet, dass die Kennzeichen der mystischen Moral ein Kontakt mit den Prinzipien der Realität und die Nachahmung eines Vorbilds sind, das andere inspiriert.

4.1 Die offene Moral als eine mystische Moral

Im ersten Abschnitt werden Bergsons Begriff des Mystizismus und seine epistemologische und praktische Beziehung zur offenen Moral erörtert. Ihr epistemologischer Aspekt steht in Zusammenhang mit Bergsons Begriff der philosophischen Intuition, während sich ihr praktischer Aspekt auf die Liebeshandlungen des Mystikers bezieht. Für Bergson ist die Liebe ein Handeln und eine Emotion, die offen und umfassend ist und „weder Ausgrenzung noch Hass kennt“ (Lefebvre 2018: 85). Sie ist also dynamisch, weil die Liebe die natürliche Tendenz, andere auszuschließen und die eigene Gruppe zu schützen, überwindet, die als Inspiration für andere Menschen zur Umwandlung der Gesellschaft dienen.

4.1.1 Der Mystizismus und philosophische Intuition

Bergsons Rehabilitierung der Mystik kommt aus einem ungewöhnlichen Kontext, denn das 19. Jahrhundert war von wissenschaftlicher Objektivität geprägt. Außerdem waren Mathematik und Geometrie dazu gedacht, die grundlegende Struktur der Wirklichkeit auf mechanische und materialistische Weise zu erklären. Darüber hinaus war sogar Bergsons erste Ausbildung vor der Philosophie Mathematik (vgl. Soulez und Worms 2002: 35). Zu Bergsons Zeiten wurde die Rolle der Vernunft und des Intellekts bei der Untersuchung der Natur der Wirklichkeit stark betont. Und doch behauptet Bergson, dass die intellektualisierenden Tendenzen der Vernunft uns daran hindern zu wissen, was die Wirklichkeit ist. Der Intellekt hindert uns daran, die Wirklichkeit bis zu ihrem Kern zu durchdringen. Seiner Meinung nach sollte die Philosophie daher nicht durch den Einsatz von Intelligenz und Vernunft, sondern durch die Methode der Intuition geprägt sein. Bergsons Rehabilitierung der Mystik ist mit der philosophischen Intuition verbunden, die eine Methode für den Philosophen ist, um Einsicht in die metaphysische Wirklichkeit zu erlangen.

Die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis der Wirklichkeit ist das, was Bergsons Erkenntnistheorie von der Kants unterscheidet (vgl. Bergson 1938: 141). Bergson erörtert seine Erkenntnistheorie in seinen Aufsätze *L'introduction à la métaphysique* und *L'intuition philosophique* in dem 1938 veröffentlichten Buch *La Pensée et le Mouvant*. In diesen Aufsätzen legt er dar, wie die Natur der Wirklichkeit als Dauer durch die Methode der philosophischen Intuition erkannt werden kann. Bergson zufolge gibt es zwei Arten des Wissens: Analyse und philosophische Intuition. Die Analyse ist die natürlische Tendenz unserer Vernunft, die Welt zu kategorisieren oder die Wirklichkeit in Begriffe zu fassen (vgl. Bergson 1938: 186). Wie im vorangegangenen Kapitel bereits erörtert wurde, kann nach Bergson die Analyse nicht die Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit sein, weil sie eine Vermittelte Form des Wissens ist. Nach Bergson gibt es eine andere Art und Weise des Wissens, nämlich philosophische Intuition. Das bedeutet, in die Sache selbst einzudringen, anstatt von außen um sie herumzugehen. Durch diese Durchdringung entdeckt man etwas Einzigartiges und Unaussprechliches, und wenn man es in Symbole und Begriffe übersetzt, verliert es seine Tiefe. Intuition ist unvermittelt und eine intellektuelle Sympathie, durch die man sich in das Innere eines Dings hineinversetzt, um das Unbeschreibliche in ihm zu erfassen (vgl. ebd.: 181).

Eine von Bergsons Metaphern, die den Unterschied zwischen Intuition und Analyse verdeutlichen, ist die Metapher des Fotografen, der Bilder von der Stadt macht. Auch wenn er jeden Winkel der Stadt fotografiert und diese Fotos dann zusammensetzt, wird dies niemals die tatsächliche Erfahrung wiedergeben, die man macht, wenn man die Stadt selbst besucht und sie physisch erkundet (vgl. ebd.: 179-180). Die Fotografien werden immer aus einem bestimmten Blickwinkel aufgenommen und können die reale Stadt nicht erfassen, da die reale Stadt nicht segmentiert ist (vgl. ebd.). Unser Verstand ist wie eine Kamera, die versucht, die Realität

einzufrieren und bestimmte Punkte davon aufzubewahren. Diese Wirklichkeit kann nur durch Intuition erkannt werden, indem man sich in sie hineinbegibt und sie erlebt, so wie der Fotograf seine Kamera fallen lässt und die Stadt selbst erlebt.

So sagt Bergson, dass die Intuition die Art des Wissens ist, die zur Philosophie und Metaphysik gehört. Die Philosophie unterscheidet sich von der Naturwissenschaft, die die Dichotomie von Subjekt und Objekt voraussetzt. Diese Dichotomie bezieht sich darauf, wie das Objekt domestiziert und auf die Kategorien des Wissenden reduziert wird. Die tiefe Weisheit des Philosophen liegt in der Erkenntnis, dass er die Wirklichkeit nicht objektivieren und begreifen kann. Daher ist die Intuition durch eine besondere Erfahrung der Sympathie gekennzeichnet (vgl. ebd.: 181), bei der man die Wirklichkeit einfach sein lässt, was sie selbst ist, und sich in alle ihren Geheimnissen und Möglichkeiten öffnet. Durch die philosophische Intuition kann man wissen, dass die Wirklichkeit eine ständige Veränderung ist: die Dauer (la durée). Das bedeutet, dass wir eine bewusste Realität vorfinden, weil sie nicht nur in ständiger Veränderung begriffen wird, sondern auch die gesamte Vergangenheit mit sich trägt, während sie in der Zeit fortdauert. Es ist eine Realität, die nicht festgelegt und bestimmt ist, die niemals aktuell oder vollständig ist, sondern sich immer im Prozess des Werdens befindet.

Nach Bergson sind die Mystiker die Menschen, die diese metaphysische Wesenheit der Wirklichkeit als Veränderung und Werden verwirklichen. Ihr Verständnis dieser metaphysischen Realität geht über eine rein theoretische oder sprachliche Beschreibung hinaus. Bergson schreibt:

> „L'homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir, est la grande réussite dela vie. Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action lies autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers

> le générosité. Les grands hommes de bien ... sont révélateurs de vérité métaphysique.“ (Bergson 1922: 26)

Die Intuition der Mystiker von der Wirklichkeit als Dauer drückt sich in ihrem Leben aus, die als Katalysatoren für den Wandel und die Schaffung von Werten und Handlungsparadigmen dienen, die im Laufe der Geschichte immer wieder nachwirken.

Bergson fügt hinzu, dass die Mystiker nicht nur besondere Menschen sind, weil sie die Realität als Dauer intuitiv erfassen, sondern auch, weil sie das *Élan vital* ausstrahlen - die schöpferische Kraft, die die Evolution des Lebens geleitet hat. Das *Élan vital* ist Bergsons Alternative zur mechanistischen Perspektive, die das Leben auf vorhersehbare und quantifizierbare Kategorien reduziert. Bergson zufolge kann der Mechanismus nicht erklären, warum ständig neue Lebensformen entstehen und die ständige Evolution in der Geschichte stattfindet. Wenn das Leben mechanistisch erklärt wird, dann kann nichts Neues und Unvorhersehbares aus der Evolution hervorgehen; sie wäre dann statisch und auf die Beschränkungen durch die Materie reduziert. Im Gegensatz zur mechanistischen Perspektive zeigt die Evolutionsgeschichte, dass aus rudimentärer Materie unerwartete Lebensformen hervorgegangen sind. Das *Élan vital*, das die materiellen Begrenzungen durchbrochen hat, ist für die biologische Vielfalt verantwortlich: von den Einzellern über die Pflanzen und Tiere bis hin zu den Menschen. Es ist die Kraft hinter der kontinuierlichen kreativen Evolution des Lebens. Bergson schreibt: „L'élan de vie dont nous parlons consiste en somme dans une exigence de création.“ (Bergson 1941: 252). Da die Mystiker moralische Erfinder sind, sind sie somit die Katalysatoren für die Entwicklung der Menschheit, die das göttliche Handeln widerspiegelt. Bergson schreibt:

> „A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie.

> Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées a l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine.“ (Bergson 1932: 221).

Es ist unklar, ob Bergson Gott mit dem *Élan vital* gleichsetzt (vgl. Sinclair 2019: 244), aber er deutet an, dass Gott während des gesamten evolutionären Prozesses am Werk ist (vgl. Ansell-Person 2018: 140). Wie der *Élan vital* ist auch der Mystiker in der Lage, die Natur und die Materie zu überwinden, was sich in den gesellschaftlichen Gewohnheiten und Verpflichtungen ausdrückt, die die Moral zum Stillstand bringen.

Bergsons Idee der Realität als Dauer ist eine nicht-mechanistische Auffassung der Realität, die eine andere Vorstellung von moralischen Handlungen im praktischen Bereich impliziert. Sie steht im Gegensatz zu Kant, dessen Grundbegriff in der praktischen Philosophie der Begriff der Kausalität ist, in dem gleiche Vorläufer die gleichen Folgen erzeugen, wie im zweiten Kapitel erörtert wurde. Freiheit bedeutet bei Kant nicht Grundlosigkeit, sondern, dass der Wille sich selbst bestimmt. Mit anderen Worten: Der Wille ist ein kausales Gesetz für sich selbst. Ein autonomer moralischer Handelnder ist jemand, der sich an das Sittengesetz bindet und sein Handeln von ihm bestimmen lässt. Man sucht den Grund für die Handlung und das ist parallel zur Begründung einer Wirkung in der natürlichen Welt (vgl. 4:446). Dies kritisiert Bergson, denn für ihn sind die wichtigsten moralischen Handlungen grundlos; sie sind spontaner und schöpferischer Natur, so wie Jesus Christus eine Moral geschaffen hat, die auf Liebe, Barmherzigkeit und Nächstenliebe und nicht auf Pflicht beruht, und wie das Christentum die Idee der Gerechtigkeit eingeführt hat, das auf der Unersetzlichkeit der Individuen und nicht auf der Logik der Gleichwertigkeit beruht (vgl. Bergson 1932: 69-78). Diese moralischen Entwicklungen mussten aufgrund der statischen Natur der Materie nicht im normalen Lauf der Natur stattfinden, so Bergson. Allerdings zeigte das

Leben dieser großen Mystiker die Möglichkeit, die Grenzen dessen, was die Natur vorgegeben hat, zu überschreiten. Weil Kants Begriff der Freiheit eigentlich als eine besondere Art der Kausalität konzepiert, dann muss Kants praktische Philosophie für Bergson eine mechanistische Betrachtungsweise sein. Die mystische Moral Bergsons verweist auf die Möglichkeit der Schaffung neuer Werte und Handlungsparadigmen, die der Vorstellung von der Wirklichkeit als einem ständigen Prozess des Werdens entspricht.

Wie verwirklicht der Mystiker diesen partiellen Kontakt mit den wichtigsten Prinzipien der Wirklichkeit: das *Élan vital*, die Dauer und Gott? Die mystische Intuition wird nicht epistemologisch, d.h. durch bloße Kontemplation, verwirklicht. Der Mystiker erreicht sie durch die Liebe, die Bergson sowohl als Gefühl als auch als Handlung beschreibt. Dieser praktische Aspekt von Bergsons Mystik wird im nächsten Abschnitt ausgeführt.

4.1.2 Der Mystizismus als moralische Erfindung

Die offene Moral steht im Gegensatz zu einer Moral der Verpflichtung, die sich nur auf die eigene geschlossene Gruppe bezieht und sowohl gewohnheitsmäßig als auch statisch ist. Es handelt sich um eine mystische Haltung, die aus zwei praktischen Aspekten besteht: erstens den übergebührliche Handlungen, die in der schöpferischen Emotion der Liebe wurzeln, und zweitens der Nachahmung von moralischen Vorbildern, deren Handlungen die Möglichkeit moralischer Kreativität zeigen. Durch moralisches Handeln, das eine Liebe zum Ausdruck bringt, die für die ganze Menschheit offen ist, verkörpern die Mystiker ihre Intuition des *Élan vital* und der Wirklichkeit als Dauer.

Während eine geschlossene Moral ihre Kraft aus dem sozialen Zwang der vom gesellschaftlichen Leben auferlegten Pflichten bezieht, schöpft die offene Moral ihre Kraft aus dem Streben, über die Verpflichtung hinauszugehen. Bergson charakterisiert dieses Streben als

eine schöpferische Emotion. Diese schöpferische Emotion wird von flüchtigen psychischen Zuständen unterschieden, die das Ergebnis intellektueller Vorstellungen sind (Ansell-Pearson 2018: 38). Nach Bergson handelt es sich dabei um oberflächliche Emotionen, die sowohl flüchtig als auch darstellbar sind. Die schöpferische Emotion, aus der eine mystische Moral stammt, ist etwas Grundlegenderes. Er beschreibt sie als „eine affektive Erschütterung der Seele“ (un ébranlement affectif de l'âme) und einen „Aufstand aus der Tiefe“ (un soulèvement des profondeurs) (Bergson 1932: 40). Sie kann daher niemals in Kategorien dargestellt werden, sondern ist vielmehr die Quelle von Ideen und intellektuellen Repräsentationen.

Diese schöpferische Emotion in der offenen Moral ist die Liebe. Bouaniche interpretiert die schöpferische Emotion der Liebe als eine Form der „Überzeugung“ (vgl. Bouaniche 2022: 266). Es handelt sich um eine intuitive Emotion, die nicht aus einem Zwang heraus entsteht, sondern aus der Anerkennung, dass eine Reaktion in der gegebenen Situation notwendig ist. Bouaniche sagt, dass der Mystiker nicht „unter dem Einfluss“, sondern „in Übereinstimmung“ mit der schöpferischen Emotion der Liebe handelt (vgl. ebd.). Die Liebe ist kein Druck, der sich dem Willen aufdrängt, sondern ein Ruf, auf den der Mystiker antwortet, weil er ihn als das Richtige erkennt. Bergson vergleicht die Liebe des Mystikers mit einer musikalischen Emotion, auf die wir intuitiv reagieren. Er sagt, dass uns die Liebe nicht eingeführt oder aufgezwungen wird, sondern dass sie in uns geweckt wird, so wie Passanten auf einem Fest durch die Musik in den Straßen in einen Tanz verwickelt werden können (vgl. Bergson 1932: 36-37). Wie die Musik führen uns die Mystiker in diese schöpferische Emotion ein, die uns aus der Tiefe unseres Wesens aufrüttelt und bewegt und folglich unser Handeln prägt.

Bergson stellt jedoch klar, dass eine mystische Moral nicht auf moralische Gefühle oder gar kontemplative Handlungen reduziert wird. Er erwähnt, wie die alten Griechen, der Neo-

Platonismus und die orientalische Philosophie hinter dem vollständigen Ausdruck der Mystik zurückbleiben, weil sie glauben, dass das Nachdenken über dem Handeln steht (vgl. Anssell-Pearson 2018: 140). Der Übergang von der Priorität der Kontemplation zur Priorität des Handelns erfolgte durch die Propheten Israels (vgl. Bergson 1932: 254-255). Um das Problem der Ungerechtigkeit zu ihrer Zeit zu lösen, mussten sie in ihren Lehren betonen, dass Gebet und Kontemplation nicht genug sind (vgl. Bouaniche 2022: 267), weil nur durch Handeln ein sozialer Wandel stattfinden kann. Bergson schreibt: „le mysticisme complet est action“ (Bergson 1932: 240). Die Mystik ist vor allem eine Haltung: eine Art zu handeln, zu leben, die das schöpferische Gefühl verkörpert.

Der antike Mystizismus der israelitischen Propheten wurde in den christlichen Heiligen voll verwirklicht, deren kontemplatives Leben sich in Handlungen der Liebe gegenüber anderen Menschen ausdrückte. Bergson schreibt:

> „Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. … Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points d'aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu’on pense à ce qu’accomplirent, dans le domaine de l’action, un Saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d’Arc, et tant d’autres.“ (Bergson 1932: 241)

Bergson lehnt andere Religionen nicht ab, und er meint sicher nicht, dass die anderen Religionen nicht zum moralischen Fortschritt der Menschen beigetragen hätten. Er behauptet jedoch, dass anderen Religionen wie dem Buddhismus und dem Hinduismus die Elemente fehlten, die notwendig sind, um die geschlossene Moral zu überwinden. Er schreibt:

> „Non pas certes que le Bouddhisme ait ignoré la charité. Il l'a recommandée au contraire en termes d'une élévation extrême. Au précepte il a joint l'exemple. Mais il a manqué de chaleur. Comme l'a dit très justement un historien des religions, il a ignoré « le don total et mystérieux de soi-même ». Ajoutons - et c'est peut-être, au fond, la même chose - qu'il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine.“ (Bergson 1932: 239)

Die christlichen Lehren ebneten den Weg für einen vollkommenen Mystizismus, weil sie eine umfassende, nicht intellektualisierte und nicht verpflichtende Liebe für die ganze Menschheit betonen (vgl. ebd.: 248). So war es Jesus Christus, der durch seine Lehren und Taten der Liebe, des Opfers und der Barmherzigkeit, der Menschheit eine völlig neue Moral aufzeigte. Sein Leben und seine Lehren betonen die Überwindung des Selbst und unserer natürlichen Neigungen und das Streben, über unsere gewohnten Verpflichtungen hinauszugehen.

Während die geschlossene Moral wie ein Zwang wirkt, hat die offene Moral die Wirkung eines Aufrufs (un appel). Die christlichen Mystiker folgten einem Ruf, der nicht zwingend ist, sondern sie dazu brachte, über sich selbst hinauszugehen. Jesus zog nicht seine Nachfolger an, weil er Bücher schrieb oder charismatisch sprach, sondern weil sein Leben und seine Taten seine Lehren der Liebe bestätigten (vgl. Waterlot 2008: 266-27). Bergson betrachtet Jesus als den Mystiker *par excellence* (vgl. Bergson 1932: 254). Sein Leben und seine Handlungen dienten den Mystikern als Aufruf zur Nachahmung, und folglich inspirieren die Mystiker auch andere, ähnlich

zu handeln und zu leben wie sie selbst. Die offene Moral beruht daher auf der Nachahmung eines Vorbilds: Das Leben der Mystiker zeugt von der Möglichkeit moralischer Kreativität und dient daher als Inspiration für den sozialen Wandel. Diese mystische Moral hat dauerhafte Auswirkungen auf die Geschichte, weil die Mystiker als Inspiration dafür dienen, dass eine Moral der Verpflichtung übertroffen werden kann. Sie sind die ultimativen Enthüller der Wirklichkeit als ständige Schöpfung und Veränderung, weil sie das Leben und Handeln anderer Menschen als Vorbilder beeinflussen (vgl. Ansell-Pearson 2022: 141).

Bergson kommt zu dem Schluss, dass die offene Moral der „generativen Bestrebung des Lebens“ ähnlich ist. (Bergson 1932: 52). So wie das *Élan vital* trotz der Begrenzung durch die Materie fortbesteht, sieht der Mystiker keine Hindernisse in seinem Wunsch, die Menschheit zu lieben. Die Liebe ist eine schöpferische Emotion, weil sie der Ausdruck des göttlichen Wesens ist, das unaufhörlich schafft. Bergson schreibt:

> „Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même.“ (Bergson 1932: 267)

Bergson setzt die mystische Liebe mit dem göttlichen Werk der ständigen Evolution und Veränderung gleich. Wenn ein Mystiker selbstlos liebt, sieht er keine Hindernisse; er hält trotz schwieriger Herausforderungen und Folgen durch. Die mystische Liebe ist eine freie Entscheidung, die es mit sich bringt, über die eigene Komfortzone hinauszugehen, was im Gegensatz zur instinktiven und zwanghaften Natur der sozialen Verpflichtung steht. Es ist

natürlich, die Eltern und die Landsleute zu lieben. Aber die Menschheit im Allgemeinen zu lieben, bedeutet, dass man denen, die uns schaden, den Feinden und den Fremden gegenüber barmherzig ist. Diese Liebe setzt eine Entscheidung und eine übergebührliche Anstrengung voraus. So sind die Mystiker nach Bergson moralische Schöpfer, die sich eine neue soziale Atmosphäre vorstellen. Sie weigern sich, zu alten Werten zurückzukehren und bei den natürlichen und statischen Verpflichtungen zu bleiben. Sie inspirieren dazu, andere Menschen zu einem ähnlichen Leben der Selbstlosigkeit, der Nächstenliebe und der Liebe zu bewegen.

4.2 Kants Kritik am Mystizismus

In diesem Abschnitt soll der Begriff der Mystik aus kantischer Sicht untersucht werden. Warum hat Kant im Gegensatz zu Bergson keine Theorie der Moral formuliert, die auf der Mystik basiert? Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass die Mystik für Kant aus zwei Gründen nicht die Grundlage der Moral sein kann: die Unmöglichkeit der absoluten Erkenntnis transzendentaler Wesen und der heteronome Charakter der Nachahmung von moralischen Vorbildern. Der erste Grund bezieht sich auf einen praktischen und erkenntnistheoretischen Irrtum des Mystikers, während der zweite Grund auf ein Missverständnis der Rolle von Beispielen als bloße Belege für die praktische Möglichkeit des kategorischen Imperativs hinweist.

4.2.1 Die Schwärmerei: Ein epistemologischer und praktischer Fehler

Kant hat seine Kritik an der mystischen Einstellung erstmals in seiner 1766 erschienenen Vorkritischen Schrift *Träume eines Geistersehers* ausgearbeitet. Das Buch handelt von dem Theologen und Mystiker Emmanuel Swedenborg, der in seinem Buch *Arcana Coelestia* behauptete, Visionen von Himmel und Hölle gesehen zu haben. Kant bezeichnet Swedenborg als Schwärmer, ein weit gefasster pejorativer Begriff für diejenigen, die er für gestört (vgl. 2:365) und geisteskrank (vgl. 5:275) hält, weil sie behaupten, transzendentale Wesen wie Gott oder Visionen

vom Leben nach dem Tod gesehen und erkannt zu haben. Daher ist es ein Begriff, den er für die Mystiker verwendet. Sie sind Menschen, „welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen“ (6:113). Schwärmerei wird synonym zu Fanatiker verwendet, was verständlich ist, da der Mystik die Behauptung eines direkten Kontakts mit transzendenten Wesen beinhaltet, die auf fragwürdigen Gründen wie enthusiastischen und ekstatischen Emotionen beruht (vgl. Zuckert 2010: 293).

Obwohl Kant der Mystik kritisch gegenübersteht, ist er ihr gegenüber zumindest nicht ablehnend. Zumindest bietet er „dialektische Diplomatie einen wenn nicht ewigen Frieden, so doch zumindest dauerhaften Waffenstillstand der argumentativen Auseinandersetzung“ (Rösner 2022: 204), denn das gemeinsame Ziel von Philosophie und Mystizismus ist das Erlangen von Weisheit. Wir finden bei Bergson einen scharfen Kontrast zwischen Kant’s Begründung der moralischen Verpflichtung und Mystizismus. Allerdings ist die Beziehung von Kant zur Mystik komplexer und gespannter. Das möchten wir hier anhand von verschiedenen Beispielen zeigen, wie Kants Behandlung von Carl Arnold Wilmans Dissertation mit dem Titel *Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Über die Ähnlichkeit zwischen dem reinen Mystizismus und der Religionslehre Kants). In seiner Dissertation behauptete Wilman, dass Kants Moral- und Religionslehre eine Form von Mystik widerspiegeln (vgl. Palmquist 2019: 59). Dass diese Dissertation nicht in Vergessenheit geriet, liegt laut Rößner an Kant selbst (Rößner 2022: 21), der seinen Briefwechsel mit Wilman in seinem Buch *Streit der Fakultäten* veröffentlichte (7:69-75). Kant lobt Wilman als Nachwuchswissenschaftler, stellt aber klar, dass dies nicht bedeutet, dass Kant mit seiner Lesart einverstanden ist. Er schreibt: „Wobei

ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin“ (7:69).

Obwohl Kant durch seine Behandlung von Wilmans Dissertation die mystische Haltung anerkennt, beharrt er darauf, dass seine Philosophie keine mystischen Qualitäten hat. Kant sieht den Hauptfehler der Mystik darin, dass sie in ihrem Streben nach Weisheit das ästhetische Gefühl und die Intuition gegenüber der reinen philosophischen Kritik als vorrangig betrachtet (vgl. Rösner 2022: 206). Der Mystizismus bezeichnet nach Kant eine selbstzerstörerische Tendenz der menschlichen Vernunft, vor der man sich hüten sollte, und steht im Gegensatz zur Kritik, die die Untersuchung der Grenzen der Vernunft ist (vgl. Yamane 2013: 993-994). Kants Biograph und ehemaliger Student Reinhold Bernhard Jachmann bestreitet vehement jede Verbindung von Kants Werk zum Mystizismus. Jachmann schreibt: „Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverholen erklärt und versichert, daß keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, daß er nie einen mystischen Sinn damit verbinde und daß er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sei“ (Jachmann 1804: 117). Um Jachmanns Behauptung zu stützen, schrieb Kant im Vorwort zu Jachmanns Buch *Prufung Der Kantischen Religionsphilosophie In Hinsicht Auf Die Ihre Beygelegte Aehnlichkeit Mit Dem Reinen Mystizismus*, das Wilmans Dissertation widerlegen sollte, dass der Mystizismus „das gerade Gegenteil aller Philosophie“ (8: 441) sei.

Der Schwärmer ordnet die Rolle der praktischen Vernunft erkenntnistheoretisch und praktisch dem Empfinden und der Intuition unter. Damit begehen die Mystiker epistemologische und praktische Fehler im Umgang mit der transzendentalen Wirklichkeit (vgl. Zuckert 2010: 291-312). Der epistemologische Irrtum ergibt sich aus der Behauptung der Schwärmer, dass sie übersinnliche Wesenheiten durch die Sinne wissen könnten. Kant schreibt:

> „Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) eingegossen, oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage. Der, welcher das erstere als passives Erkenntnißmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen) und fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegenteil aller Philosophie ist. …“ (8: 441.15 – 441.22).

Kant meint, dass die Behauptung der Mystiker widersprüchlich ist. Sie behaupten, dass ihre Inspiration göttlichen und damit transzendentalen Ursprungs ist, und doch verwenden sie die Kategorien der Sinne als Bestätigung für diese Behauptungen. Mit anderen Worten: Sie behaupten, transzendentale Wesenheiten und Prinzipien wahrnehmen zu können, die nur durch die reine Vernunft erkannt werden können.

Wie kommt es zu diesem epistemologischen Irrtum? In den *Träume eines Geistersehers* sagt Kant, dass dies aus dem Bewusstsein des Mystikers über eine Moral resultieren könnte, die auf übersinnlichen Ideen wie Gott oder dem Leben nach dem Tod beruht (Zuckert 2010: 304). Kant schreibt: „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen“ (2:335). Kant stellt später in der Zweiten *Kritik* ausdrücklich fest, dass der Grund der Moral niemals gefühlt oder empfunden werden kann; stattdessen ist „dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist blos der Rationalismus der Urtheilskraft angemessen“ (5:71). Aber diese geistigen Gesetze legen angemessene Folgen für eine Handlung fest, zum Beispiel wird eine moralisch tugendhafte Person

im Himmel belohnt, während ein Mörder in der Hölle bestraft wird, was in der phänomenalen Welt nicht der Fall ist. Diese geistigen Gesetze sind „die Erscheinung der sittlichen Antriebe“ (2:335), die das Handeln der Mystiker leiten und sie manchmal sogar gegen ihren Willen handeln lassen. Die Mystiker erkennen, dass die Folgen dieser Handlungen „nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben kann, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen“ (2:336). Daher sind die Mystiker in der Lage, diese sittliche Antreibe mit ihren Gefühlen und ihrer Intuition zu verbinden, weil sie die transzendente Welt als immanent und parallel zur phänomenalen Welt betrachten (vgl. Zuckert 2010: 304-305).

Während sich der epistemologische Irrtum auf die Priorisierung von sinnlichen Kategorien als Mittel zur Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit bezieht, bezieht sich der praktische Irrtum der Schwärmerei auf die Priorisierung von Emotionen, im Gegensatz zu moralischen Handlungen, als Zweck rationalen Handelns (Zuckert 2010: 311-312). Mit anderen Worten: Der Schwärmer hält es für wichtiger, ein bestimmtes Gefühl in sich selbst zu erzeugen, als aus moralischer Verpflichtung zu handeln. Kant schreibt: „Dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muß, stattfinden kann“ (6:175). Die Formulierung „moralischer Tod der Vernunft“ bezieht sich in dieser Passage darauf, dass die Vernunft in moralisch-praktischen Fragen nutzlos wird (vgl. Zuckert 2010: 309). Dies geschieht, wenn Menschen glauben, dass das Wohlgefallen an Gott, die Intuition göttlicher Erleuchtungen und ekstatische Gefühle eine größere moralische Bedeutung haben als das Handeln aus dem moralischen Imperativ. Nach Kant kann das Leben einer Person nur dann ein wirklicher Gottesdienst sein, wenn sie „guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze“ führt (6:171). Mit anderen Worten: Das passive Gefühl, göttlich inspiriert

zu sein, kann moralisches Handeln nicht ersetzen. Die Schwarmerei ist dem Aberglauben analog, weil beide den gleichen praktischen Fehler begehen. Während der Schwärmer behauptet, Gott erfahren, kennen und fühlen zu können, betrachtet der abergläubische Mensch Gott als eine Person, die durch Rituale und andere moralisch neutrale Handlungen erfreut werden kann (6:168-169). Einige Beispiele für diese Verhaltensweisen sind der Besuch der Messe oder die Pilgerfahrt, die abergläubische Menschen für unantastbar halten, weil sie glauben, dass es sich dabei um Gottes Gebote handelt. Sowohl der Aberglaube als auch der Schwärmer glauben, dass sie durch ihre Handlungen transzendentale Wesenheiten beeinflussen können, und weil sie Gefühlen und Ritualen, die keinen moralischen Wert haben, einen moralischen Status verleihen (vgl. Zuckert 2010: 313-314).

Kant meint, dass die chinesische Mystik ein Beispiel für diesen praktischen Fehler der Schwärmerei ist. Er ist besorgt über die atheistische Mystik Asiens (China, Tibet und Indien), weil sie den Verlust des Selbst betont, um sich mit ihrer Gottheit zu vereinigen (vgl. Nelson 2011: 336). In Kants Aufsatz über die Religion mit dem Titel *Das Ende aller Dinge* schreibt er:

> „Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen. …“ (8:335)

Nach Kant begehen diese asiatischen Mystiker nicht nur einen epistemologischen Irrtum, wenn sie behaupten, dass sie die Vereinigung mit der Gottheit im Leben erreichen können, sondern auch einen praktischen Irrtum, weil sie behaupten, dass diese Vereinigung nur durch eine Aufgabe des eigenen rationalen Selbst möglich ist (vgl. Zuckert 2010: 310). Für diese Mystiker ist die Vernunft nicht mehr praktisch, sondern reduziert sich auf bloße Kontemplation und enthusiastische

Passivität; mit anderen Worten, die moralischen Handlungen sind dem kontemplativen Handeln untergeordnet. Diese Passage aus *Das Ende Aller Dinge* zeigt, dass Kant und Bergson sich auf unterschiedliche anthropologische Beispiele von Mystik beziehen. Für Kant können Menschen, die nach Weisheit suchen, sogar Mystiker sein. Dagegen betrachtet Bergson diejenigen, die das Handeln der Kontemplation unterordnen, als unvollständige Mystik.

4.2.2 Die Rolle der Nachahmung in der kantianischen Moral

Welche Rolle spielen moralische Vorbilder bei Kant? Kant erklärt im *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dass die Nachahmung nicht das Prinzip der Moral sein kann (vgl. 4:409), weil sie fundamental heteronom ist. Das heißt, eine Person macht eine empirische Beobachtung zur Maxime ihres Handelns. Daher kann die Nachahmung einer Person nicht der Grund für das eigene moralische Handeln sein. Auch wenn wir moralisch würdige Handlungen beobachten, „Achtung für Pflicht (als das einzige echte moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht" wird (5:85). In der Tat sagt Kant, dass moralische Beispiele gerade deshalb an Wert gewinnen, weil sie Handlungen sind, die aus Pflicht und autonom sind. Er schreibt:

> „Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangellii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut?“ (4:408)

Es ist also heteronom, wenn man sich auf eine bestimmte Weise verhält, weil man Jesus Christus oder die mystischen Heiligen nachahmen möchte.

Aber gibt es einen moralischen Wert für moralische Beispiele, auch wenn sie nicht das Prinzip des eigenen Handelns sein können? Kant sagt, dass moralische Beispiele nur dann einen moralischen Wert haben, wenn die Nachahmung sekundär zur autonomen rationalen Überlegung ist, dass eine Handlung im Rahmen des kategorischen Imperativs moralisch verpflichtend ist. In diesem Sinne fungieren die moralischen Beispiele nur als Bestätigung dafür, dass der moralische Imperativ tatsächlich praktisch möglich ist. Kant erkennt an, dass das Handeln aus Pflicht natürlich andere dazu anregt, das Gleiche zu tun. Er schreibt, dass moralische Handlungen „die Seele erhebe und den Wunsch erwecke, auch so handeln zu können" (4: 411). So könnten moralische Vorbilder wie die Heiligen und Jesus als Aufmunterung dienen, dass der moralische Imperativ tatsächlich erreicht werden kann. (vgl. 4:409). Dies wiederholt er in der zweiten *Kritik*, wenn er schreibt: „wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen könnten" (5: 158).

Wie Bergson setzt sich auch Kant in seinem Buch *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* mit der Idee von Jesus Christus als höchstem moralischen Ideal auseinander. Einerseits geht Bergson davon aus, dass Christus der vollkommenste Mystiker ist, von dem sich alle anderen Mystiker inspirieren lassen und den sie nachahmen (vgl. Bergson 1932: 254). Andererseits problematisiert Kant die Idee der Nachahmung von Christus als moralisches Prinzip und ob dies mit seiner Moraltheorie vereinbar ist (vgl. Whistler 2010: 26-31). Mit anderen Worten: Er untersucht, ob man Christus „nachahmen" und gleichzeitig ein autonomer moralischer Handelnder sein kann. Kant beginnt mit der Prämisse der Inkarnation Jesu Christi:

> „Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an

> sich gegeben hätte, so weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann. …“ (6:63).

Kant sagt, wenn man diese Prämisse akzeptiert, Jesus entweder als menschlich oder als göttlich zu verstehen ist. Führt eine dieser beiden Auffassungen von Jesus zu einer Idee der Nachahmung, die mit der kantischen Moral vereinbar ist? Wenn Jesus ein Mensch ist, kann man die Nachahmung Jesu nicht als Handlungsprinzip betrachten, denn Jesus würde sich nicht von anderen Menschen unterscheiden, die moralisch tugendhaft sind. Das würde zu dem führen, was bereits erörtert wurde, nämlich dass die Beispiele Jesu nur Belege dafür sind, dass der moralische Imperativ machbar und erreichbar ist. Wenn Jesus als göttlich angesehen wird, dann kann auch die Nachahmung kein Handlungsprinzip sein, denn das würde bedeuten, dass wir seinem Wesen nicht ähnlich sind. Kant schreibt: „Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein“ (6:64). Kant fügt hinzu, dass die Beispiele Jesu nicht mehr als Beleg für die Erreichbarkeit der moralischen Verpflichtung gelten können, weil er einen reinen, heiligen Willen hätte, verglichen mit unserem empirisch beeinflussten Willen als Menschen (vgl. 6:64).

Whistler behauptet, dass die Nachahmung von Jesus Christus nach Kant nur dann nicht-heteronom sein kann, wenn man die Lehren von Jesus Christus nachahmt (vgl. Whistler 2010: 30). Diese Art der Nachahmung ignoriert seine Beispiele, Handlungen oder sogar seine Person. Zur Verdeutlichung: Kant meint hier nicht, dass eine Handlung moralisch wertvoll ist, wenn sie nach dem Prinzip „weil Jesus es gesagt hat“ erfolgt. Das wäre immer noch heteronom, weil die Maxime der Handlung immer noch außerhalb der eigenen Vernunft liegt. Die Lehre Jesu zu nachahmen nach Whistler bedeutet stattdessen, dass wir die Lehre Jesu darüber, warum etwas gut ist (z. B.

Sündern zu vergeben), als Grundlage für unser Urteil über die richtige Handlung verwenden. In diesem Sinne ist die Lehre Jesu eine Form der rationalen Kommunikation, an der eine Person oder ein Jünger teilnehmen kann (vgl. Whistler 2010: 31). Ein Beispiel dafür ist die Antwort Jesu auf die Frage des Pharisäers, was er mit einer Frau tun solle, die Ehebruch begangen habe: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“ (Johannes 8:7). Diese Lehre fordert seine Jünger und Nachfolger auf, ihre Vernunft einzuschalten, um das Richtige zu tun, und führt sie zu ihrer eigenen autonomen praktischen Entscheidung, die Ehebrecherin zu verlassen und sie nicht zu verurteilen. Whistler schreibt: „Eine solche Überlegung kultiviert und stärkt die Rolle des Moralgesetzes im Denken der Jünger. Das Ergebnis ist eine neu erwachte Wertschätzung des kategorischen Imperativs“ (Whistler 2010: 34). In diesem Sinne betrachtet Kant die Nachahmung der Lehre Jesu nicht mehr als Beleg für die praktische Durchführbarkeit moralisch wertvollen Handelns, sondern als „Teil des Prozesses der praktischen Vernunft selbst“ (Whistler 2010: 31).

Kants Bedenken über die Rolle der Nachahmung in der Moral erstrecken sich auch auf übergebührliche Handlungen wie Liebe, Aufopferung und Wohltätigkeit, insbesondere wenn es um die moralische Erziehung von Kindern geht. Das bedeutet nicht, dass etwas mit übergebührlichen Handlungen nicht in Ordnung ist; sie werden sogar gelobt, wie im vorherigen Kapitel erörtert wurde (vgl. 6:228). Kants Bedenken beruht auf mögliche Fehlmotivationen her (vgl. Witschen 2008: 330), die davon ablenken, nur aus moralischer Pflicht zu handeln, weil die Person denken könnte, dass moralische Erhabenheit der Grund für das richtige Handeln ist (vgl. 5:84). Darüber hinaus fügt Kant hinzu, dass eine zu starke Betonung der übergebührlichen Handlungen zu einem Versäumnis der „Beobachtung der gemeinen ... Schuldigkeit“ führen könnte, „die dann nur unbedeutend klein erscheint“ (5:155). Darüber hinaus fügt Kant hinzu, wenn man nur von übergebührliche Handlungen motiviert ist, könnte dies zur „leere Wünsche und

Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit“ (5:155) führen. Kants Bedenken gegen die Nachahmung von überpflichtmäßige Handlungen bedeutet nicht, dass er für eine minimalistische Moral eintritt, d.h. für die strikte Einhaltung der moralischen Pflicht allein als Handlungsprinzip (vgl. Witschen 2008: 330). Vielmehr betont er nur, dass es bei der Vermittlung von Moral an Kinder vor allem darum geht, ihnen beizubringen, dass die Achtung der Pflicht das einzige Prinzip ist, das moralischen Wert hat.

4.3 Die Möglichkeit eines kritischen Mystizismus

Wie würde Bergsons Idee einer mystischen Moral unter der kantischen Kritik betrachtet werden? Wie im Kapitel erörtert wurde, behauptet Bergson, dass die Mystiker durch eine mystische Moral, die auf Gefühlen und der Nachahmung eines Vorbilds beruht, eine Verbindung mit transzendenten Wesenheiten, wie Gott, herstellen können. Diese Mystiker begehen den epistemologischen Irrtum, auf den Kant hinweist, weil sie behaupten, den Willen Gottes durch ihre sinnlichen Kategorien wissen und fühlen zu können. Bergsons mystische Moral begeht jedoch nicht den praktischen Irrtum, weil sie den Schwerpunkt auf moralische Handlungen legt. Es handelt sich um eine Art von Mystik, die nicht mit der Kontemplation und der Erzeugung enthusiastischer Gefühle in sich selbst endet, sondern durch die Ausübung moralischen Handelns verwirklicht wird, das auf die Veränderung der Gesellschaft abzielt. In diesem Sinne stimmen Kant und Bergson darin überein, dass praktische Passivität für Mystiker ein praktischer Fehler ist, weil moralisches Handeln niemals durch ekstatische Gefühle oder Emotionen ersetzt werden kann, selbst wenn diese angeblich durch göttliche Erleuchtung hervorgerufen werden.

Was die beiden Denker nicht miteinander vereinbaren können, ist die Idee einer Moral, die auf der Inspiration eines Vorbilds beruht. Diese Divergenz ist in Bergsons Ansatz begründet, der die Moral als soziologische Tatsache und als beobachtbares Phänomen betrachtet. Sein Begriff der

offenen Moral beruht auf der Beobachtung, wie das Christentum die Werte im Laufe der Geschichte verändert hat. Kant hingegen betrachtet die Moral als ein theoretisches Problem, das im Begriff der Autonomie wurzelt: die Fähigkeit eines vernünftigen Individuums, sich an das moralische Gesetz als Handlungsprinzip zu binden. Aus Kants Perspektive üben diejenigen, die moralische Beispiele als Grundlage ihres Handelns verwenden, nicht ihre Fähigkeit zur Selbstbestimmung aus, weil sie sich auf das empirisch beobachtbare Verhalten eines anderen als Prinzip verlassen.

Obwohl Kant die Mystik nicht als mögliche Grundlage der Moral anerkennt, erkennt er den Wert von Überzeugungen über transzendente Wesen an. Kants Idee einer kritischen Mystik wurzelt in der Anerkennung der Grenzen der menschlichen Vernunft in Bezug auf das Transzendentale. Er lässt Raum für die Möglichkeit einer noumenalen Verursachung von übersinnlichen Wesenheiten wie Gott. Er lehnt jedoch die Idee ab, dass wir wissen können, dass diese transzendenten Wesenheiten wirklich die Ursachen der moralischen Standhaftigkeit sind. Dies zeigt sich in Kants Diskussion über die Frage, ob die moralische Güte eines Menschen der Gnade Gottes zugeschrieben werden kann. Er schreibt:

> „Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die letztern wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan kennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenn gleich sich im Gemüt bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann, und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genötigt ist. ... Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne, und vielleicht zu Ergänzung der

> Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber, zur Hervorbringung derselben etwas zu tun.“ (6:174)

Kant will damit sagen, dass wir nie mit Sicherheit wissen können, ob unsere moralische Gutheit von Gott verursacht wird oder ob sie nur das Ergebnis unseres eigenen Handelns ist. Das liegt daran, dass wir die Kausalität nur durch die Naturgesetze kennen können; die Gnade und Gott hingegen sind noumenale Wesenheiten. Mit anderen Worten: Kant stellt nur fest, dass das moralisch Gute durch die Gnade nicht im logischen Widerspruch zum moralisch Guten steht, das durch unsere eigenen Anstrengungen hervorgebracht wird. Daher lehnt Kant die Möglichkeit einer göttlichen Eingebung oder eines göttlichen Eingriffs nicht gänzlich ab; er betont lediglich, dass eine theoretische und praktische Erkenntnis dieser Tatsachen aufgrund der Grenzen unserer Vernunft nicht möglich ist. Auch wenn man keine theoretische Erkenntnis des Transzendenten haben kann, kann der Glaube an das Übersinnliche einen praktischen Nutzen haben. Ähnlich wie die Voraussetzung der Freiheit, die im vorigen Kapitel erörtert wurde, können transzendente Begriffe wie Gott und die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt werden, um moralisch handeln zu können, d. h. um im Rahmen des kategorischen Imperativs aus Pflicht zu handeln.

5. Schluss

In dieser Arbeit wurde versucht, den Unterschied zwischen Bergsons und Kants Begriff der moralischen Verpflichtung durch eine Analyse von Bergsons Kritik an Kant in *Les Deux Sources de la Moral et Religion* zu erklären. Bergson schreibt in dem Buch, dass der kategorische Imperativ einem Somnambulismus gleichzusetzen ist, d.h. er entspricht dem instinktiven Handeln. Er behauptet im Gegensatz zu Kant, dass die moralische Verpflichtung nicht in der Vernunft begründet ist, sondern in der sozialen Natur des Menschen. Er führt eine doppelte Quelle der Moral an: den sozialen Druck, die Quelle einer Moral der Verpflichtung ist, und das schöpferische Emotion, die Quelle einer mystischen Moral ist.

In dieser Arbeit wurde dafür argumentiert, dass Bergsons Kritik in der methodologischen Divergenz der beiden Denker in Bezug auf die moralische Verpflichtung verwurzelt ist. Einerseits betrachtet Bergson die Moral als soziologisches und anthropologisches Faktum, aus dem man nicht nur Gräueltaten und Ungerechtigkeit, sondern auch moralische Erfindungen erklären kann. Er wendet in seiner Moraltheorie einen existenziellen Ansatz an, weil der anthropologische Kontext, in dem er sich engagiert, nämlich der Erste Weltkrieg, sein Begriff der offenen und geschlossenen Moral geprägt hat. Andererseits betrachtet Kant die Moral als ein theoretisches Problem, das nicht anthropologisch beobachtet oder verstanden werden kann, sondern nur rational durch eine Analyse der Begriffe, die sie voraussetzt.

Das zweite Kapitel befasst sich mit Kant und Bergsons unterschiedlichen Vorstellungen vom positiven Freiheitsbegriff aufgrund ihrer unterschiedlichen Ansätze. Bei Kant ist der positive Freiheitsbegriff der Begriff der Autonomie, der mit dem Sittengesetz verbunden ist. Autonomie bezieht sich auf die Fähigkeit des Willens, ein kausales Gesetz für sich selbst zu sein und daher nicht durch äußere Einflüsse bestimmt zu werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Wille

grundlos wird, sondern dass er durch das Gesetz bestimmt wird, das auf der Widerspruchsfreiheit der Vernunft selbst beruht: der moralische kategorische Imperativ. Daher ist der positive Freiheitsbegriff bei Kant nichts anderes als die Fähigkeit, den eigenen Willen an den moralischen Imperativ als Prinzip des Handelns zu binden. Bergsons anthropologischer Ansatz in Bezug auf moralische Verpflichtungen führt ihn zu der Behauptung, dass Kant die Moral intellektualisiert, wenn er sagt, dass moralische Verpflichtung in der Vernunft verwurzelt ist. Im Sinne von Bergson kann es keinen positiven Freiheitsbegriff in einer Moral der Verpflichtung geben, in der es keine moralische Kreativität gibt, d.h. die Schaffung neuer Normen und Werte in der Gesellschaft. Bergsons positiver Freiheitsbegriff ist also nichts anders als eine offene Moral oder eine mystische Moral, in der es moralische Erfindungen gibt. Der Begriff der Freiheit führt zur Frage nach der Rolle der moralischen Verantwortung und Zurechenbarkeit. Dies ist auf den anthropologischen Kontext von Bergsons Theorie zurückzuführen, nämlich den Weltkrieg, in dem die traditionellen Werte und moralischen Normen und somit auch die moralische Verantwortung viel weniger Sinn haben. Bei Bergson muss man mit dem Wert umgehen und etwas Neues zu erfinden, weil die Welt verrückt ist. Moralische Kreativität als positiver Freiheitsbegriff bedeutet also die Schaffung neuer Werte inmitten einer Welt, in der alle Werte verloren sind.

Da eine mystische Moral der positive Freiheitsbegriff von Bergson ist, ist es daher wichtig zu untersuchen, ob die Mystik aus der Perspektive Kants eine gültige Grundlage der Moral ist. Das dritte Kapitel erklärt, wie Bergsons Idee einer offenen Moral, die auf (1) moralischer Evolution und (2) der Nachahmung mystischer Vorbilder im Laufe der Geschichte beruht, mit Kants Begriff der Autonomie unvereinbar ist. Aus der Perspektive von Bergson ist die kantische Deontologie also mechanistisch und ein Gegenpol zu einer mystischen Moral. Aber eine nähere Betrachtung von Kants Text zeigt, dass seine Beziehung zur Mystik komplexer ist, wie einige zeitgenössische

Forschungen zu Kants Idee der Mystik zeigen. Eine kritische Mystik könnte mit der kantischen Deontologie vereinbar sein, wobei der Glaube an transzendente Ideen wie Gott oder die Gnade vorausgesetzt werden könnte, um moralisch handeln zu können, solange man nicht behauptet, dass die Erkenntnis dieser transzendenten Wesenheiten möglich ist.

Diese Studie eröffnete den Weg für mögliche weitere Untersuchungen zu Bergson und Kants Moralvorstellungen. Erstens wäre es interessant, die kantischen Einflüsse auf Bergson näher zu untersuchen, denn Bergsons Moral- und Erkenntnistheorie scheint auf das zu reagieren, was Kant verbietet. Im Sinne von Bergson ist Kant der Philosoph, der nicht nur die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis der Wirklichkeit ausschließt, sondern auch ein auf nicht-intellektuellen Kräften beruhendes Begriff von moralischer Verpflichtung verbietet. Man könnte beispielsweise untersuchen, welche kantischen Gelehrten Bergson in seiner akademischen Laufbahn gelesen und sich mit ihnen beschäftigt hat und wie diese Denker sein Kantbild geprägt haben. Zum Beispiel war Émile Boutroux, ein bekannter französischer Kant-Forscher, einer von Bergsons Professoren an der *École Normale Supérieure* in Paris (vgl. Chevalier 1959: 231). Boutroux studierte Kant bei Jules Lachelier und Eduard Zeller in Paris bzw. Heidelberg (vgl. Fedi 2018: 375-376).

Darüber hinaus könnte die Auseinandersetzung zwischen Bergson und Kants Auffassung von Mystik verdeutlichen, was dieser Begriff bei Kant eigentlich bedeutet, da er bei ihn lange Zeit als pejorativer Begriff angesehen wurde, weil sie bei Kant „das gerade Gegenteil aller Philosophie ist“ (Eisler 1984: 376). Einige zeitgenössische Forschungen zur kantischen Mystik zeigen eine kompliziertere Beziehung zwischen Kant und dem Mystizismus. Beispielsweise bezieht sich Kant nicht nur auf religiöse christliche Mystiker, sondern auch auf Menschen, die auf der Suche nach Weisheit sind, wie zum Beispiel in der östlichen Tradition. Man könnte auch untersuchen, ob Bergson und Kants Darstellung der Moral in der Idee einer kritischen Mystik eine Versöhnung

finden können. Auch wenn Kant die Idee eines absoluten Wissens über noumenale Wesenheiten nicht akzeptiert, stimmen die beiden Denker darin überein, dass die mystischen Ideen und die Religion darauf ausgerichtet sein sollten, moralisches Handeln zu fördern. Beide Denker lehnen die anthropologischen Formen der Mystik ab, die das kontemplative Leben und die moralische Passivität in den Mittelpunkt stellen.

6. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Bergson, Henri (1913). *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Paris: Presses universitaires de France.

Bergson, Henri (1914): *La Signification de la Guerre*, Paris : Bloud et Gay.

Bergson, Henri (1922): *L'énergie Spirituelle: Essais et conferences*, Paris: Felix Alcan.

Bergson, Henri (1932): *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris: Presses universitaires de France.

Bergson, Henri (1938): *La pensée et le mouvant.* Paris: Presses universitaires de France.

Bergson, Henri (1968): *Durée et Simultanéité,* Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, Henri. (1941): *L'évolution créatrice,* Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, Henri (2002): *Correspondances*, Paris: Presses Universitaires de France.

Comte, Auguste (2012): *Cours de Philosophie Positive I*, Roger Bruyeron und Arthur Cohen (Hrsg.), Paris: Hermann Editeurs des Sciences et des Arts.

Durkheim, Emile (1967): *Les Règles de la méthode sociologique*. Quebec: Les Classiques des Sciences Sociales.

Jachmann, Reinhold Bernhard (1804*): Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg.

Kant, Immanuel (1900ff.): *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: G. Reimer.

Lévy-Bruhl, Lucien (1928): *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Felix Alcan.

Lévy-Bruhl, Lucien (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Felix Alcan.

Übersetzungen

Deleuze, Gilles (1991): *Bergsonism*, Übersetzt von Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, New York: Zone Books.

Durkheim, Emile (2005): The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions, in: *Durkheimian Studies.*, Bd. 11, Nr. 1, S. 35–45.

Luther, Martin (1984): *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart.

Sekundärliteratur

Allison, Henry (1990): *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ansell-Pearson, Keith (2010): Bergson, in: Dean Moyar (Hrsg.) *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, New York: Routledge.

Ansell-Pearson, Keith (2013): Henri Bergson, in: Hugh LaFollette (Hrsg.) *The International Encyclopedia of Ethics,* 1. Aufl., Chichester: Wiley-Blackwell.

Ansell-Pearson, Keith (2018): *Bergson Thinking Beyond the Human Condition*, Oxford: Bloomsbury.

Berlin, Isaiah (2002): Two Concepts of Liberty, in: Henry Hardy (Hrsg.) *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty,* Oxford: Oxford University Press.

Blöser, Claudia (2014): *Zurechnung bei Kant: Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie*, Berlin: De Gruyter.

Bouaniche, Arnaud (2022): Emotion and Ethical mobilization, in: Mark Sinclair und Yaron Wolf (Hrsg.), *The Bergsonian Mind,* New York: Routledge.

Carter, Ian (2021): Positive and Negative Liberty, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/.

Castillo, Monique (2001): L'obligation morale : le débat de Bergson avec Kant, in: *Les Études philosophiques*, Bd. 59, Nr. 4, S. 439-452.

Chevalier, Jacques (1959): *Entretiens avec Bergson,* Paris: Presses Universitaires de France.

Dolbeault, Joel (2020): Bergson's Theory of Freewill, in: *Revue de la philosophie française et de langue française*, Bd. 28, Nr. 2, S. 94-115.

Eisler, Rudolf (1984): *Kant-Lexicon*. Berlin: Georg Olms Verlag.

Fedi, Laurent (2018): *Kant, une passion française 1795-1940*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Gallagher, Idella (1970): *Morality in Evolution: The Moral Philosophy of Henri Bergson*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Guyer, Paul (2006): *Kant*, 1. Aufl., New York: Routledge.

Henrich, Dieter (1975): Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Alexander Schwan (Hrsg.) *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kisner, Manja (2019): Kant's Analogy between the Moral Law and the Law of Nature, in: *Con-Testos Kantianos International Journal of Philosophy*, Bd. 9, S. 137-153.

Lefebvre, Alexander (2018): Human Rights as a Way of Life: Bergson on Love and Joy, in: Alexander Lefebvre (Hrsg.), *Human Rights and the Care of the Self*, Durham: Duke University Press.

Lefebvre, Alexander und White, Melanie (2020): Bergson and Social Theory, in: *Interpreting Bergson: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 139-154.

Macallan, Brian Claude (2021): Freedom as a Centralizing Motif in the Work of Henri Bergson, in: *Process Studies,* Bd. 50, Nr. 1, S. 67-68.

Nelson, Eric S. (2011): China Nature and Sublime in Kant, in: Stephen R. Palmquist (Hrsg.) *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy,* Berlin: De Grutyer.

Palmquist, Stephen R. (2019): *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light,* Lanham: Lexington Books.

Power, Carl (2003): Freedom and Sociability for Bergson, in: *Culture and Organization*, Bd. 9, Nr. 1, S. 59-71.

Power, Carl (2012): Bergsons Critique of Practical Reason, in: Alexandre Lefebvre und Melanie White (Hrsg.), *Bergson, Politics and Religion*, Durham: Duke University Press, S. 174-192.

Rößner, Christian (2022*): Kant als Mystiker: Carl Arnold Wilmans' »Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam«*, 1. Aufl., Hamburg, Felix Meiner.

Semsen, Oliver (2011): Kant on Human Dignit*y*, in: Manfred Baum et al. (Hrsg.), *Kantstudien-Ergänzungshefte,* Berlin: De Gruyter.

Sinclair, Mark (2019): *Bergson*, Oxford: Routledge.

Somsen, Geertt (2020): „Bergson War Philosopher and Rooster: Henri Bergson's French Diplomatic Missions". In: *Historical Studies in the Natural Sciences,* Bd. 50, Nr. 4, S. 364-383.

Soulez, Philippe und Worms, Frédéric (2002): *Bergson*, Paris: Presses universitaires de France.

Soulez, Philippe (1989): *Bergson Politique,* Paris: Press Universitaires de France.

Timmermann, Jens (2007): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.

Timmermann, Jens (2010): Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality, in: Andrews Reath und Jens Timmermann (Hrsg.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ware, Owen (2021): *Kant's Justification of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Waterlot, Ghislain (2008): Le mysticisme, « un auxiliaire puissant de la recherche philosophique »? in : Ghislain Waterlot (Hrsg.), *Bergson et la Religion*: *Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris: Presses universitaires de France.

Witschen, Dieter (2008): Nicht Nachahmung, sondern Nachfolge: Kants Reflexionen zum ethischen Exempel, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* Bd. 130, Nr. 3, S. 323-333.

Yamane, Yuichiro (2013): Mystik, Mystizismus und Kritizismus bei Kant, in: Margit Ruffing, Claudio La Rocca, Alfredo Ferrarin und Stefano Bacin (Hrsg.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses,* Berlin: De Gruyter.

Zuckert, Rachel (2010): Kant's Account of Practical Fanaticism, in: Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb und James Krueger (Hrsg.), *Kant's Moral Metaphysics God, Freedom, and Immortality,* Berlin: De Gruyter.